ENCICLOPEDIA CATTOLICA

IV

COL - DYĀ

ENCICLOPEDIA
CATTOLICA

ENTE PER L'ENCICLOPEDIA CATTOLICA E PER IL LIBRO CATTOLICO
CITTÀ DEL VATICANO

La parte editoriale della Enciclopedia Cattolica è curata dalla
CASA EDITRICE G. C. SANSONI - FIRENZE

PROPRIETÀ ARTISTICA E LETTERARIA

Copyright by Ente per l'Enciclopedia Cattolica e per il Libro Cattolico, Soc. p. a.

Nihil obstat
Romae, die 1 Aprilis 1950
CŒLESTINUS TESTORE et DOMINICUS MONDRONE
Revisores Delegati

IMPRIMATUR
Ex Vicariatu Urbis, die 8 Aprilis 1950
✠ ALOISIUS TRAGLIA
Archiep.us Caesarien. Vicesgerens

Stampato in Italia - Printed in Italy

L'IMPRONTA S. P. A., VIA FAENZA 54 - FIRENZE

COMITATO DIRETTIVO

E.mo e R.mo Signor Cardinale GIUSEPPE PIZZARDO, Vescovo Suburbicario di Albano, Prefetto della S. Congregazione dei Seminari e delle Università degli Studi - *Presidente d'Onore.*

Mons. PIO PASCHINI, Rettore Magnifico del Pontificio Ateneo Lateranense, *Presidente*;

Dom ANSELMO ALBAREDA, O.S.B., Prefetto della Biblioteca Apostolica Vaticana;

P. FERDINANDO ANTONELLI, O.F.M., Relatore Generale della Sezione Storica della S. Congregazione dei Riti;

Mons. PIETRO BARBIERI, Officiale della S. Congregazione della Disciplina dei Sacramenti;

† P. MARIANO CORDOVANI, O.P., Maestro del S. Palazzo Apostolico;

P. PAOLO DEZZA, S.J., Rettore Magnifico della Pontificia Università Gregoriana;

S. E. R. Mons. ALBERTO DI JORIO, Uditore Generale della Camera Apostolica;

P. GIACOMO MARTEGANI, S.J., Direttore de « La Civiltà Cattolica »;

S. E. il Principe Don CARLO PACELLI, Consigliere Generale dello Stato della Città del Vaticano;

Abate GIUSEPPE RICCIOTTI, dei Canonici Regolari Lateranensi del SS. Salvatore.

DIRETTORE

Mons. Pio Paschini, Rettore Magnifico del Pontificio Ateneo Lateranense.

VICE-DIRETTORI

P. Celestino Testore, S.J.
Redattore Capo.

Mons. Dott. A. Pietro Frutaz
Segretario Generale.

REDAZIONE

Apologetica: Mons. Francesco Carpino, Ordinario di Teologia sacramentaria nel Pont. Ateneo Lateranense; Mons. Antonio Piolanti, Ordinario di Teologia sacramentaria nella Pont. Univ. di Propaganda Fide e di Introduzione alla Teologia nel Pont. Ateneo Lateranense.

Archeologia cristiana: Prof. Enrico Josi, Ordinario di Topografia nel Pont. Ist. di Archeologia cristiana.

Arte sacra: Prof. Emilio Lavagnino, Ispettore Centrale per le Belle Arti nel Ministero della Pubblica Istruz., Docente di Storia dell'arte nell'Univ. di Roma.

Ascetica e Mistica: Mons. Antonino Romeo, Aiutante di Studio della S. Congr. dei Seminari e delle Università degli Studi.

Curia romana: Prof. Pio Ciprotti, Docente di Diritto canonico nell'Univ. di Roma, Prof. di Diritto privato comparato e di Diritto eccl. italiano nel Pont. Ateneo Lateranense.

Diocesi: Prof. E. Josi, predetto.

Diplomazia ecclesiastica: Prof. P. Ciprotti, predetto.

Diritto: Prof. P. Ciprotti, predetto; Prof. Rodolfo Danieli, Incaricato di Istituzioni di Diritto romano nell'Univ. di Urbino.

Eresie: Mons. F. Carpino; Mons. A. Piolanti, predetti.

Etnologia religiosa: Dott. Paolo Dalla Torre, conte di Sanguinetto, Membro della Direzione scientifica del Pont. Museo missionario-etnologico del Laterano e della Soc. romana di Storia patria.

Filosofia: Prof. Ugo Viglino, I.M.C., Ordinario di Critica, Logica e Filosofia dell'arte nella Pont. Univ. di Propaganda Fide.

Folklore religioso: Dott. P. Dalla Torre, conte di Sanguinetto, predetto.

Geografia: Dott. Maria Luisa Rondini.

Letteratura italiana: Dott. Enzo Navarra; Mons. Giovanni Fallani, della Segreteria di Stato.

Letterature neo-latine, nordiche, slave: Prof. Wolf Giusti, Titolare di Lingua e Letteratura russa nell'Univ. di Trieste; Dott. Enzo Navarra.

Liturgia: Mons. Silverio Mattei, della S. Congr. dei Riti.

Missionologia: Mons. Saverio Maria Paventi, Aiutante di Studio della S. Congr. di Propaganda Fide.

Musica: Mons. Silverio Mattei, predetto.

Ordini religiosi: Mons. Silverio Mattei, predetto.

Oriente cristiano: P. Ignazio Ortiz de Urbina, S.J., Prof. nel Pont. Ist. Orientale.

Paleografia e diplomatica: Dott. Alessandro Pratesi, Assistente incaricato di Paleografia e diplomatica nell'Univ. di Roma.

Patrologia: Prof. Erik Peterson, Prof. nel Pont. Ist. di Archeologia cristiana.

Pedagogia: P. Celestino Testore, S.J., Scrittore de *La Civiltà Cattolica*.

Protestantesimo: Mons. F. Carpino; Mons. A. Piolanti, predetti.

Questioni medico-morali : Prof. Giuseppe De Ninno, Docente di Questioni medico-morali nella Pont. Univ. Gregoriana.

Sacra Scrittura : Mons. A. Romeo, predetto.

Scienze : Biologia : Prof. Alberto Stefanelli, Straordinario di Zoologia nell'Univ. di Cagliari, Incaricato di Istologia ed Embriologia nell'Univ. di Roma.

Scienze : Chimica, Mineralogia e Geologia : Prof. Francesco Toffoli, dell'Ist. Superiore di Sanità, Incaricato di Chimica farmaceutica nell'Univ. di Roma.

Scienze : Fisica e Matematica : Prof. Aroldo de Tivoli, dell'Ist. Superiore di Sanità, Incaricato di Matematica nell'Univ. di Roma.

Scienze : Psicologia : Prof. Enrico Fulchignoni, Incaricato di Psicologia nell'Univ. di Roma.

Sociologia e correnti politiche : Mons. Pietro Palazzini, Prof. di Teologia morale nel Pont. Ateneo Lateranense.

Stampa cattolica : Prof. E. Josi, predetto.

Storia delle religioni non cristiane : Sac. Prof. Nicola Turchi, Docente di Storia delle religioni nell'Univ. di Roma.

Storia ecclesiastica e agiografia : *fino all'inizio del sec. VII* : P. Benedetto Pesci, O.F.M., Prof. di Storia eccl. nel Pont. Ateneo Antoniano; *fino all'inizio del sec. XV* : P. Alberto Ghinato, O.F.M., Prof. nel Collegio Apostolico-Pedagogico Francescano di Grottaferrata; *fino all'inizio del sec. XIX* : Prof. Massimo Petrocchi, Ordinario di Materie letterarie nel Conservatorio di musica « S. Cecilia », Libero Docente di Storia moderna nell'Univ. di Roma; *fino ai nostri giorni* : Dott. Paolo Dalla Torre, conte di Sanguinetto, predetto.

Teologia dogmatica e sacramentaria : Mons. F. Carpino e Mons. A. Piolanti, predetti.

Teologia morale : Mons. P. Palazzini, predetto.

Università e Accademie : Prof. E. Josi, predetto.

REVISIONE ECCLESIASTICA

P. Celestino Testore, S.J.
Revisore Generale.

UFFICIO ARTISTICO

Prof. Valerio Mariani, *Capo dell'Ufficio*
Dott. Filippo Magi, *Redattore tecnico* - Dott. Maria Donati, *Segretaria*.

UFFICIO CARTOGRAFICO

Prof. Giuseppe Caraci, *Capo dell'Ufficio* - Dott. Mario Riccardi.

UFFICIO REVISIONE

Sac. Prof. Nicola Turchi, *Capo dell'Ufficio*
Dott. Antonio Boschetto; Dott. Sergio Bosticco; Mario Camozzini; Prof. Franco Costabile; Vincenzo Marino; Dott. Matilde Mazzolani; Prof. Sabatino Moscati; Dott. Costanza Pasquali; Dott. Renata Orazi Ausenda.

SCHEDARIO

Prof. Michele Di Donato.

NOTIZIE PER L'USO DELL'ENCICLOPEDIA CATTOLICA

Schedario – Corredo cartografico – Sistema di trascrizione

Lo schedario dell'*Enc. Catt.* comprende circa 25.000 esponenti tra voci di contenuto dottrinario, speculativo, positivo e biografico. Vi sono rappresentati tutti i rami dello scibile cattolico : dalle scienze primarie come la teologia, la scritturistica, la filosofia, la storia, ecc. alle scienze ausiliarie, come la paleografia e la diplomatica. Nell'organizzazione interna dell'*Enc. Catt.* tutta la scienza cattolica è stata divisa in 40 sezioni :

Apologetica – Archeologia cristiana – Arte sacra – Ascetica e Mistica – Curia romana – Diocesi – Diplomazia ecclesiastica – Diritto canonico – Eresie – Etnologia religiosa – Filosofia – Folklore religioso – Geografia – Letteratura italiana – Letterature neo-latine, nordiche, slave – Liturgia – Missionologia – Musica – Ordini religiosi – Oriente cristiano – Paleografia e diplomatica – Patrologia – Pedagogia – Protestantesimo – Questioni medico-morali – Sacra Scrittura – Scienze : Biologia; Chimica, Mineralogia e Geologia; Fisica e Matematica; Psicologia – Sociologia e correnti politiche – Stampa cattolica – Storia delle religioni non cristiane – Storia ecclesiastica e Agiografia antica – Storia ecclesiastica e Agiografia medievale – Storia ecclesiastica e Agiografia moderna – Storia ecclesiastica e Agiografia contemporanea – Teologia dogmatica e sacramentaria – Teologia morale – Università e Accademie.

Si è abbondato nella scelta delle scienze ausiliarie, onde dimostrare come la Chiesa faccia tesoro dei risultati raggiunti dalle più svariate discipline per dare all'esposizione della sua dottrina l'apparato scientifico capace di soddisfare le menti più adusate alla critica.

L'ordinamento delle voci è stato fatto con rigoroso criterio alfabetico. La prima parola dell'esponente, scritta in grassetto, dà, di regola, l'ordine alfabetico. Più parole scritte in grassetto si considerano come parola unica, non così quelle scritte tra parentesi o in minuscolo.

Gli omonimi sono ordinati tra loro per la seconda parte dell'esponente scritta in maiuscoletto; inoltre si osserva generalmente l'ordine che segue : prima le cose, poi i toponimi, infine i nomi di persona.

Le persone sono indicate, in genere, secondo l'uso e la notorietà; così i santi sono riportati sotto il nome di battesimo nella forma italianizzata, i papi santi sotto il loro nome di pontefici, i sovrani santi secondo le regole per il trattamento dei sovrani, i beati e i venerabili sotto il cognome o, se è il caso, sotto il nome di religione, gli antipapi sotto il loro cognome, se è conosciuto, oppure sotto il nome che hanno assunto come pontefici, inseriti nella serie dei papi omonimi.

Gli Ordini religiosi sono indicati, in genere, secondo la dizione accettata dall'Annuario Pontificio.

Gli esponenti delle voci geografiche sono trascritti secondo la grafia adottata nell'Atlante internazionale del T.C.I. al quale di regola si fa riferimento anche per i toponimi ricordati nel testo.

Il corredo cartografico comprende :

1° Carte a colori dei continenti e delle regioni di maggiore interesse dal punto di vista specifico dell'Enciclopedia.

Le carte dei continenti intendono raffigurare anziché una valutazione statistica (cartogrammi), come fin qui di preferenza si è fatto, l'elaborazione geografica dei dati numerici relativi alla popolazione cattolica, mediante l'uso delle curve isometriche (carte di densità); le carte delle regioni, dove il caso lo richieda, anche la distribuzione spaziale delle gerarchie ecclesiastiche e l'entità dei diversi gruppi religiosi.

2° Carte speciali, riferite a Stati.

In queste è di regola rappresentata la ripartizione dei singoli territori in circoscrizioni ecclesiastiche, con l'aggiunta di quegli elementi di natura fisica o antropica, necessari a configurare il carattere geografico dei territori stessi.

3° Carte storiche di particolare interesse religioso o ecclesiastico, dirette a rappresentare, più che gli elementi generici di cui si è detto, quelli specifici di carattere religioso (abbazie, monasteri, conventi, santuari, ecc.).

4° Cartine di dettagli per località di particolare interesse religioso.

5° Cartine storiche, archeologiche, topografiche ecc., secondo i casi.

Per i segni convenzionali usati nelle carte geografiche, v. tavola a p. XVII.

Per le principali lingue orientali, l'*Enc. Catt.* adotta il sistema di trascrizione indicato alla tavola a p. XVIII. Le parole vengono italianizzate soltanto quando siano di uso provato e corrente. Per i nomi biblici si è seguita la grafia della Volgata, testo ufficiale della Chiesa cattolica, cui vengono giustapposte in caso di opportunità le traslitterazioni precise. La redazione ha ritenuto che fosse opportuno dare all'ebraico, che è fra le lingue orientali la fondamentale in questa Enciclopedia, una traslitterazione che, mentre non diverge dai criteri relativi alle altre lingue semitiche, è più particolarmente minuziosa; e ciò si intenda in modo particolare per l'ebraico biblico.

ABBREVIAZIONI

I. — SACRA SCRITTURA

Abd.	Abdia
Act.	Atti degli Apostoli
Agg.	Aggeo
Am.	Amos
Apoc.	Apocalisse di s. Giovanni
Bar.	Baruch
Cant.	Cantico dei cantici
Col.	Colossesi, Epistola ai
I, II Cor.	Corinti, Epistola I, II, ai
Dan.	Daniele
Deut.	Deuteronomio
Eccle.	Ecclesiaste
Eccli.	Ecclesiastico
Eph.	Efesini, Epistola agli
Esd.	Esdra
Esth.	Ester
Ex.	Esodo
Ez.	Ezechiele
Gal.	Galati, Epistola ai
Gen.	Genesi
Hab.	Abacuc
Hebr.	Ebrei, Epistola agli
Iac.	Giacomo, Epistola di s.
Ier.	Geremia
Io.	Giovanni, Vangelo di s.
I, II, III Io.	Giovanni, Epistole di s.
Iob	Giobbe
Ioel	Gioele
Ion.	Giona
Ios.	Giosuè
Is.	Isaia
Iud.	Giuda, Epistola di s.
Iudc.	Giudici
Iudt.	Giuditta
Lam.	Lamentazioni di Geremia
Lc.	Luca, Vangelo di s.
Lev.	Levitico
I, II Mach.	I, II Maccabei
Mal.	Malachia
Mc.	Marco, Vangelo di s.
Mi.	Michea
Mt.	Matteo, Vangelo di s.
Nah.	Nahum
Neh.	Neemia
Num.	Numeri
Os.	Osea
I, II Par.	I, II Paralipomeni
Phil.	Filippesi, Epistola ai
Philem.	Filemone, Epistola a
Prov.	Proverbi
Ps.	Salmo
I, II Pt.	Pietro, Epistole di s.
I, II Reg.	Re, libri I, II dei (Volg. III, IV Regum)
Rom.	Romani, Epistola ai
Ruth	Rut
I, II Sam.	Samuele, libri I, II di (Volg. I, II Regum)
Sap.	Sapienza
Soph.	Sofonia
I, II Thess.	Tessalonicesi, Epist. I, II ai
I, II Tim.	Timoteo, Epistola I, II a
Tit.	Tito, Epistola a
Tob.	Tobia
Zach.	Zaccaria

II. — DIZIONARI, COLLEZIONI E OPERE DI PIÙ FREQUENTE CITAZIONE

AAS . . . . *Acta Apostolicae Sedis*, Roma 1909 sgg., Città del Vaticano 1929 sgg.

Acta SS. . . . . . . *Acta Sanctorum*, ed. pp. Bollandisti: Anversa (*Ianuarii* I-*Octobris* III) 1643-1770; Bruxelles (*Octobris* IV-V) 1780-1786; Tongerloo (*Octobris* VI) 1794; Bruxelles (*Octobris* VII-*Novembris* IV) 1845 sgg.; ed. Venezia (*Ianuarii* I-*Septembris* V) 1734-70; ed. Parigi (*Ianuarii* I-*Novembris* I), 1863-87.

Bardenhewer . . . . O. Bardenhewer, *Geschichte der altchristlichen Literatur*, 5 voll., 2ª ed., Friburgo in Br. 1913-32.

BHG . . . . *Bibliotheca hagiographica Graeca*, 2ª ed., Bruxelles 1909.

BHL . . . . *Bibliotheca hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis*, 2 voll., Bruxelles 1898-1901; suppl., 2ª ed., 1911.

BHO . . . . *Bibliotheca hagiographica orientalis*, Bruxelles 1910.

Cappelletti . . . . . G. Cappelletti, *Le chiese d'Italia*, 21 voll., Venezia 1844-70.

Cath. Enc. . . . . . *The Catholic Encyclopaedia*, pubblicata a cura di Ch. Herbermann, 17 voll., Nuova York 1907-14; suppl., ivi 1922.

CB . . . . *Corpus Berolinense*, cioè: *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, Lipsia 1897 sgg.

CIC . . . . *Codex Iuris Canonici.*

CIL . . . . *Corpus Inscriptionum Latinarum*, pubblicato dall'Accademia di Prussia, 15 voll., Berlino 1863 sgg.

Corpus Iuris Canonici *Decretum Gratiani*: per il I° libro: 1° numero = capitolo; D. = *Distinctio* e relativo numero (es. 12, D. 16) - per il II° libro: 1° numero = capitolo; C. = *Causa* e relativo numero; q. = questione e relativo numero (es. 1, C. 16, q. 4) - per il II° libro, *Causa* 33ª, q. 3ª: 1° numero = capitolo; D. = *Distinctio*; *de poen.* = *de poenitentia* (es. c. 3, D. 7, *de poen.*) - per il III° libro: 1° numero = capitolo; D. = *Distinctio* e relativo numero; *de cons.* = *de consecratione* (es. c. 17, D. 1, *de cons.*).

Decretales Gregorii IX: 1° numero = capitolo; X = *Decretali di Gregorio IX*; 2° numero romano I o II o III o IV = libro; 3° numero arabico = questione (es. 9, X, II, 19).

Liber Sextus (di Bonifacio VIII): 1° numero arabico = capitolo; 2° numero romano = libro; 3° numero arabico = questione; in 6° = *Liber Sextus* (es. 1, I, 22 in 6°).

Clementinae: 1° numero arabico = capitolo; 2° numero romano = libro; 3° numero arabico = questione; *in Clem.* = *in Clementinis* (es. 1, III, 5 *in Clem.*).

Extravagantes Ioannis XXII: 1° numero arabico = capitolo; 2° numero romano = libro; 3° numero arabico = questione (es. *Extr. Ioann. XXII*, 1, II, 4).

Extravagantes communes: 1° numero arabico = capitolo; 2° romano = libro; 3° numero arabico = titolo (es. *Extr. comm.*, 1, II, 3).

Corpus Iuris Civilis . *Institutiones*: si citano il libro, il titolo, il paragrafo (p. es. I. III, 9,2 = libro III, titolo 9°, § 2°).

Digesta: si citano il libro, il titolo, il frammento, il paragrafo (p. es. D. XI, 7,12,1 = libro XI, titolo 7, frg. 12°, § 1°).

Codex: si citano il libro, il titolo, la costituzione (p. es. C. VI, 21,5 = libro VI, titolo 21°, costit. 5ª).

Novellae: si citano il numero della *Novella*, il capitolo, il paragrafo (p. es. *Nov.* 22, c. 44 § 9 = *Nov.* 22ª, cap. 44° § 9°).

Cottineau . . . . . . L.-H. Cottineau, *Répertoire topo-bibliographique des abbayes et prieurés*, 2 voll., Mâcon 1939.

CSEL . . . . *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Vienna 1866 sgg.

DACL . . . . *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, pubblicato sotto la direzione di F. Cabrol e di H. Leclercq, Parigi 1907 sgg.

DB . . . . *Dictionnaire de la Bible*, pubblicato sotto la direzione di F. Vigouroux, 5 voll., Parigi 1895-1912.

DBs . . . . *Dictionnaire de la Bible*, supplemento pubblicato sotto la direzione di L. Pirot, Parigi 1926 sgg.

DDC . . . . *Dictionnaire de droit canonique*, pubblicato sotto la direzione di R. Naz, Parigi 1935 sgg.

Denz-U . . . . . . H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum et definitionum*, 26ª ed. a cura di Bapt. Umberg, Friburgo in Br. 1947.

DFC . . . . *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique*, pubblicato sotto la direzione di A. d'Alès, 4 voll., Parigi 1911-28.

DHG . . . . *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, iniziato sotto la direzione di A. Baudrillart, continuato a cura di A. de Meyer e Et. van Cauwenbergh, Parigi 1912 sgg.

Dict. of the Bible . . *A Dictionary of the Bible, dealing with its language literature and contents including the biblical theology*, pubblicato a cura di J. Hastings, 4 voll. e 1 suppl., Edimburgo-Nuova York 1898-1904.

DSoc . . . . *Dictionnaire de sociologie*, pubblicato sotto la direzione di G. Jacquement, Parigi 1933 sgg.

DSp . . . . *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire*, pubblicato sotto la direzione di M. Viller, con il concorso di F. Cavallera e J. de Guibert, Parigi 1937 sgg.

DThC . . . . *Dictionnaire de théologie catholique*, pubblicato sotto la direzione di A. Vacant e E. Mangenot, continuato a cura di E. Amann, Parigi 1909 sgg.

Enc. Eur. Am. . . . *Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana*, 70 voll., Barcellona 1908-30; con 10 voll. di appendici e 4 di supplementi fino al 1941.

Enc. Ital. . . . . . . *Enciclopedia Italiana*, Istituto Giovanni Treccani, 35 voll. più 1 di indici e 3 di appendici, Roma 1929-49.

Enc. Iud. . . . . . . *Encyclopaedia Iudaica. Das Judentum in Geschichte und Gegenwart*, di J. Klatsin e J. Ellbogen, Charlottenburg 1928 sgg.

Enc. of Rel. and Eth. . J. Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, 13 voll., Edimburgo 1877-82.

Eubel . . . . C. Eubel, *Hierarchia catholica medii aevi*, 3 voll., Münster 1898-1910; 2ª ed., 4 voll., ivi 1913-35 (il vol. IV è di P. Gauchat).

Fliche-Martin-Frutaz . *Storia della Chiesa dalle origini ai giorni nostri*, pubbl. sotto la direzione di A. Fliche e V. Martin, versione it. diretta da A. P. Frutaz, I-VI, Torino 1936-48 (2ª ed. del vol. I, ivi 1942).

GM . . . . *Guida delle Missioni cattoliche*, redatta sotto gli auspici della S. Congregazione de Propaganda Fide, Roma 1935.

Hefele-Leclercq . . . C. J. Hefele, *Histoire des Conciles d'après les documents originaux*, vers. francese a cura di H. Leclercq, Parigi 1907 sgg

Hurter . . . . H. Hurter, *Nomenclator literarius theologiae catholicae*, 6 voll., 3ª ed., Innsbruck 1903-13.

Jaffé-Wattenbach . . Ph. Jaffé, *Regesta Pontificum Romanorum a condita Ecclesia ad annum post Chr. n. 1198*, 2ª ed. a cura di W. Wattenbach-S. Lowenfeld-F. Kaltenbrunner-P. Ewald, 2 voll., Lipsia 1881-88.

Jew. Enc. . . . . . . *The Jewish Encyclopaedia*, di J. Singer, 12 voll., Nuova York e Londra 1901-1906.

Krumbacher . . . . K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, 2ª ed., con la cooperaz. di A. Ehrhard e H. Gelzer, Monaco 1897.

Lanzoni . . . . . . F. Lanzoni, *Le diocesi d'Italia dalle origini al principio del sec. VII (a. 601). Studio critico* (*Studi e Testi*, 35), Faenza 1927.

Lib. Pont. . . . . . *Liber Pontificalis*, ed. L. Duchesne, 2 voll., Parigi 1886-92.

LThK . . . . *Lexikon für Theologie und Kirche*, pubblicato sotto la direzione di M. Buchberger, 10 voll., Friburgo in Br. 1930-38.

Manitius . . . . . . M. Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, 3 voll., Monaco 1911-31.

Mansi . . . . J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, 31 voll., Firenze-Venezia 1759-98, ristampa e continuazione in 53 voll., Parigi 1901-27.

Martyr. Hieronymianum H. Delehaye, *Commentarius perpetuus in Martyrologium Hieronymianum ad rec.* H. Quentin, in *Acta SS. Novembris*, II, II, Bruxelles 1931.

Martyr. Romanum . . H. Delehaye et Socii, *Martyrologium Romanum ad formam editionis typicae, scholiis historicis instructum*, in *Propylaeum ad Acta SS. Decembris*, Bruxelles 1940.

Mazzuchelli . . . . . G. M. Mazzuchelli, *Gli scrittori d'Italia*, 2 voll., Brescia 1753-1763.

MC . . . . *Le missioni cattoliche dipendenti dalla S. C. de Propaganda Fide*, Roma 1946.

MGH . . . . *Monumenta Germaniae Historica*, edid. Societas aperiendis fontibus rerum Germanicarum medii aevi, Hannover-Berlino 1826 sgg.

Moricca . . . . . . U. Moricca, *Storia della Letteratura latina cristiana*, 3 voll. in 5 tomi, Torino 1924-34.

Pastor . . . . L. von Pastor, *Storia dei Papi dalla fine del medioevo al 1799*, trad. it. di A. Mercati e P. Cenci, 16 voll., Roma 1910-34.

Pauly-Wissowa . . . *Paulys Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, nuova ed. curata da G. Wissowa e W. Kroll, Stoccarda 1893 sgg.

PG . . . . *Patrologia Graeca*, ed. J. P. Migne, 161 voll., Parigi 1857-66.

PL . . . . *Patrologia Latina*, ed. J. P. Migne, 221 voll. (di cui 4 di indici), Parigi 1844-64.

PO . . . . *Patrologia Orientalis*, a cura di R. Graffin e F. Nau, Parigi 1903 sgg.

Potthast . . . . . . A. Potthast, *Regesta Pontificum Romanorum inde ab a. 1198 ad a. 1304*, 2 voll., Berlino 1873-75.

Quétif-Echard . . . . *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, 2 voll., Parigi 1719-21.

RIS . . . . L. A. Muratori, *Rerum Italicarum Scriptores ab anno aerae Christianae 500 ad 1500* (ed. Milano, 24 voll., 1721-38); ed. N. Zanichelli, Bologna, stampato a Città di Castello a cura di G. Carducci e V. Fiorini, 34 voll., 1900 sgg.

Sbaralea . . . . . . J. H. Sbaralea, *Supplementum et castigatio ad Scriptores Trium Ordinum S. Francisci a Wadding aliisve descriptos*, 3 voll., 2ª ed., Roma 1908-26.

Schanz . . . . M. v. Schanz, *Geschichte der römischen Literatur*, 4 voll. in 6 tomi, Monaco 1914-27.

Sommervogel . . . . C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, 9 voll., 2ª ed., Bruxelles e Parigi 1890-1900. Aggiunte di E.-M. Rivière, Tolosa 1912-30.

Streit, *Bibl.* . . . . . R. Streit, *Bibliotheca Missionum*, 11 voll., Münster in West., poi Aquisgrana 1916 sgg.

Synax. Constantinop. . *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, ed. H. Delehaye, in *Propylaeum ad Acta SS. Novembris*, Bruxelles 1900.

Thieme-Becker . . . U. Thieme-F. Becker, *Allgemeines Lexikon der bildenden Künstler von der Antike bis zur Gegenwart*, Lipsia 1907 sgg.

Tillemont . . . . . L. S. Le Nain de Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, 16 voll., Parigi 1693-1712 e Venezia 1732.

Tommaso d'Aquino

C. Gent. . . . . *Summa contra Gentiles*.

In lib... Sent. . . *Commentarium in libros Sententiarum P. Lombardi*.

Sum. Theol. . . . *Summa Theologica*.

Überweg . . . . . . *F. Überwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 11ª e 12ª ed. per cura di K. Praechter, B. Geyer, M. Frischeisen-Köhler, W. Moog e K. Österreich, 5 voll., Berlino 1924-28.

Ughelli . . . . F. Ughelli, *Italia Sacra sive de episcopis Italiae...*, 10 voll., 2ª ed. a cura di N. Coleti, Venezia 1717-22.

Venturi . . . . . . A. Venturi, *Storia dell'arte italiana*, 22 voll., Milano 1901-1936.

Wadding, *Annales* . . L. Wadding, *Annales Minorum*, 3ª ed., 28 voll., Quaracchi 1931 sgg. I voll. 18-25 contengono la continuazione del p. G. De Luca; i voll. 26-28 la continuazione del p. A. Chiappini.

Wadding, *Scriptores* . L. Wadding, *Scriptores Minorum*, 3ª ed., Roma 1906.

Wernz-Vidal . . . . F. X. Wernz, *Ius decretalium*, nuova ed. di P. Vidal, sotto il titolo: *Ius canonicum ad Codicis normam exactum*, 7 voll., Roma 1928 sgg.

Wilpert, *Pitture* . . . G. Wilpert, *Le pitture delle catacombe romane*, 1 vol. di testo e 1 di tavole, Roma 1903.

Wilpert, *Mosaiken* . . J. Wilpert, *Die römischen Mosaiken und Malereien der kirchlichen Bauten*, 2 voll. di testo e 2 di tavole, Friburgo in Br. 1916.

Wilpert, *Sarcofagi* . . G. Wilpert, *I sarcofagi cristiani antichi*, 2 voll. di testo, 2 voll. di tavole, 1 vol. di supplemento, Città del Vaticano 1929-36.

SEGNI CONVENZIONALI
USATI NELLE CARTE GEOGRAFICHE

	S. Congregazione Concistoriale	S. Congregazione Chiesa Orientale	S. Congregazione Propaganda Fide	S. Congregazione AA. EE. SS.	Sedi soppresse
Patriarcato					
Arcidiocesi					
Diocesi					
Abbazia Nullius D. . .					
Prelatura Rito Orientale.					
Prelatura Nullius D. . .					
Amministrazione Apostolica					
Vicariato Apostolico . .					
Prefettura Apostolica .					
Missione					
Nunziatura Apostolica .					
Delegazione Apostolica .					

Santuario . . . . . .

Eremo . . . .

Abbazia o Convento .

Abbazia o Convento in rovina . . . . .

Monumento notevole di carattere religioso .

Confine di Stato o Colonia

Confine di provincia o di Stato federale

Confine di Circoscrizione ecclesiastica

Ferrovia

Strada

SISTEMA DI TRASCRIZIONE
DELLE PRINCIPALI LINGUE ORIENTALI

EBRAICO		SIRIACO[2]		ARABO, PERSIANO, TURCO		ETIOPICO		SANSCRITO	
א	ʾ	ܐ	ʾ [3]	ا	ʾ [3]	ሀ	h	क	ka
ב	b.bh[1]	ܒ	b	ب	b	ለ	l	ख	kha
ג	g,gh[1]	ܓ	g	پ	p	ሐ	ḥ	ग	ga
ד	d.dh[1]	ܕ	d	ت	t	መ	m	घ	gha
ה	h	ܗ	h	ث	ṯ	ሠ	š	ङ	ṅa
ו	w	ܘ	w	ج	ǵ	ረ	r	च	ća
ז	z	ܙ	z	چ	č	ሰ	s	छ	ćha
ח	ḥ	ܚ	ḥ	ح	ḥ	ቀ	q	ज	ja
ט	ṭ	ܛ	ṭ	خ	ḫ	በ	b	झ	jha
י	j	ܝ	j	د	d	ተ	t	ञ	ña
כ . ך	k, kh[1]	ܟ . ܟ	k	ذ	ḏ	ኀ	ḫ	ट	ṭa
ל	l	ܠ	l	ر	r	ነ	n	ठ	ṭha
מ . ם	m	ܡ	m	ز	z	አ	ʾ	ड	ḍa
נ . ן	n	ܢ . ܢ	n	ژ	ž	ከ	k	ढ	ḍha
ס	s	ܣ	s	س	s	ወ	w	ण	ṇa
ע	ʿ	ܥ	ʿ	ش	š	ዐ	ʿ	त	ta
פ . ף	p, ph[1]	ܦ	p, f	ص	ṣ	ዘ	z	थ	tha
צ . ץ	ṣ	ܨ	ṣ	ض	ḍ	የ	j	द	da
ק	q	ܩ	q	ط	ṭ	ደ	d	ध	dha
ר	r	ܪ	r	ظ	ẓ	ገ	g	न	na
שׁ	š	ܫ	š	ع	ʿ	ጠ	ṭ	प	pa
שׂ	ś	ܬ	t	غ	ġ	ጰ	p	फ	pha
ת	t, th[1]	ܰ	a	ف	f	ጸ	ṣ	ब	ba
ָ	ā	ܳ	ā	ق	q	ፀ	ḍ	भ	bha
ַ	a	ܶ	e	ك	k	ፈ	f	म	ma
ֲ	ă	ܺ	i	ل	l	ፐ	p̣	य	ya
ֵ	ē	ܽ	u	م	m	ሸ	š	र	ra
ֶ	e	ܹ	ē	ن	n	ቸ	č	ल	la
ֱ	ĕ	ܘܿ	ō	ه	h	ኘ	ñ	व	va
ְ	ĕ	ܘܼ	ū [4, 5]	و	w	ኸ	kh	श	śa
ִי	î			ى	j	ዠ	ž	ष	ṣa
ִ	i			َ	a	ጀ	ǧ	स	sa
וֹ	ô			ِ	i	ጨ	č	ह	ha
ֹ	ō			ُ	u [5]		a	:	ḥ
ָ	o						u	ं	ṃ
ֳ	ŏ						i	अ a	आ ā
וּ	û						ā	इ i	ई ī
ֻ	u						ē	उ u	ऊ ū
							ĕ	ऋ ṛ	ॠ ṝ
							o	ऌ ḷ	
								ए ē	
								ऐ āi	
								ओ ō	
								औ āu	

NOTE: 1. Pronunzia spirante. - 2. In inizio non si trascrive. - 3. Il sistema vocalico risulta, come di consueto nella stampa, di un insieme di segni orientali ed occidentali. - 4. Le lunghe ricevono il segno ‾.

SIGLE DEGLI ORDINI RELIGIOSI

RICORRENTI NELL' ELENCO DEI COLLABORATORI

A.A. . . . . Agostiniani dell'Assunzione (Assunzionisti)
CC.RR.MM. . . . . . . Chierici Regolari Minori (Caracciolini)
C.J.M. . . . . Congregazione di Gesù e Maria (Eudisti)
C.M. . . . . Congregazione della Missione (Lazzaristi)
C.M.F. . . . . Figli del Cuore di Maria (Claretiani)
C.P. . . . . Chierici Scalzi della S.ma Croce e Passione di N.S.G. C. (Passionisti)
C.P.S. . . . . Preti delle Sacre Stimmate di N. S. G. C. (Stimmatini)
C.R. . . . . Chierici Regolari (Teatini)
C.R.L. . . . . Canonici Regolari Lateranensi
C.R.S. . . . . Somaschi
C.SS.CC. . . . . Congregazione dei Sacri Cuori (Picpus)
C.S.Sp. . . . . Congregazione dello Spirito Santo
C.SS.R. . . . . Congregazione del S.mo Redentore (Redentoristi)
C.S.V. . . . . Chierici di S. Viatore
F.S.C.J. . . . . Figli del S. Cuore di Gesù (Missioni Africane di Verona)
I.C. . . . . Istituto della Carità (Rosminiani)
I.M.C. . . . . Istituto Missioni Consolata di Torino
Min. Inf. . . . . Ministri degli Infermi
M.S.C. . . . . Missionari del S. Cuore di Gesù
O.Carm. . . . . Ordine dei Carmelitani dell'Antica Osservanza
O.C.D. . . . . Ordine dei Carmelitani Scalzi
O.C.R. . . . . Cistercensi Riformati (Trappisti)
O.E.S.A. . . . . Ordine dei Frati Eremitani di S. Agostino (Agostiniani)
O.F.M. . . . . Ordine dei Frati Minori
O.F.M.Cap. . . . . Ordine dei Frati Minori Cappuccini
O.F.M.Conv. . . . . . . Ordine dei Frati Minori Conventuali
O.M. . . . . Ordine dei Minimi
O.M.D. . . . . Chierici Regolari della Madre di Dio
O.M.I. . . . . Oblati di Maria Immacolata
O.M.V. . . . . Oblati di Maria Vergine
O.P. . . . . Ordine dei Predicatori
O.R.S.A. . . . . Ordine dei Recolletti di S. Agostino
O.S.B. . . . . Ordine di S. Benedetto
O.S.M. . . . . Ordine dei Servi di Maria (Serviti)
S.J. . . . . Compagnia di Gesù (Gesuiti)
S.M. . . . . Società di Maria (Maristi)
S.M.M. . . . . Preti Missionari della Compagnia di Maria (Montfortiani)
S.O.Cist. . . . . Cistercensi
S.P. . . . . Scuole Pie (Scolopi)
S.V.D. . . . . Società del Divin Verbo (Verbiti)
S.S.S. . . . . Sacerdoti del S.mo Sacramento
S.X. . . . . (Pia) Società di S. Francesco Saverio per le Missioni Estere.

COLLABORATORI DEL IV VOLUME

Agatangelo da Langasco, O.F.M. Cap., Dott., Procuratore e Definitore generale dell'Ordine - Roma.
Akelian Serafino, Mechitarista, Dott. in Teologia - Roma.
† Albertario Emilio, Avv., Ordinario di Storia del Diritto romano - Roma.
Altamura Antonio, Ordinario di Letteratura italiana nel Liceo « J. Sannazzaro » di Napoli.
Amaduni Garabed, Mechitarista, Dott. in Teologia - Roma.
Amaroli Agostino, Barnabita, Prof. di Teologia nello Scolasticato dei Barnabiti - Milano.
Amatucci Aurelio Giuseppe, Docente di Lingua greca e Storia della civiltà greca nell'Ist. di Magistero « Maria S.ma Assunta » - Roma.
Ambrogio di S. Teresa, O.C.D., Definitore Generale, Archivista dell'Ordine - Roma.
Ameri Giacinto, O.F.M., Prof. di Teologia dogmatica - Levanto.
Ammann Alberto Maria, S.J., Prof. nel Pont. Ist. Orientale - Roma.
Amore Agostino, O.F.M., Prof. di Storia eccl. nel Pont. Ateneo Antoniano - Roma.
Angeleri Carlo, Bibliotecario della Biblioteca Nazionale di Firenze.
Anoge Antonio, Sac. della Società delle Missioni Estere di Parigi, Officiale della Agenzia Internazionale Fides - Roma.
Antonelli Ferdinando, O.F.M., Relatore Generale della Sez. Storica della S. Congr. dei Riti; Prof. di Archeologia cristiana nel Pont. Ateneo Antoniano - Roma.
Apollonj Ghetti Bruno Maria, Docente nel Pont. Ist. di Archeologia cristiana - Roma.
Apollonio Mario, Ordinario di Letteratura italiana nell'Univ. del S. Cuore di Milano.
Armao Ermanno - Roma.
Atkinson Tindal Agelvino, O.P., Assistente generale dell'Ordine - Roma.
Azzollini Leonardo, S.J., Prof. di Teologia morale nella Pont. Facoltà Teol. di Posillipo - Napoli.
Bacchi Ernesta, Dott. in Lettere, già Ispettrice nel Museo Egizio - Torino.
Bacon Ruggero, O.S.B. - Roma.
Baffi Mariano - Roma.
Baisi Corrado, Prof. di Teologia nel Seminario Maggiore di Albinea - Reggio Emilia.
Baldi Donato, O.F.M., Preside della Scuola Biblica Francescana - Gerusalemme.
Balic Carlo, O.F.M., Rettore Magnifico del Pont. Ateneo Antoniano - Roma.
Banti Luisa, Prof. di Archeologia nell'Univ. di Pavia.
Bartoccetti Vittorio, Mons., Sottosegretario della S. Congr. dei Sacramenti - Roma.
Bartoccini Renato, Prof., Soprintendente alle Antichità, Libero Docente di Archeologia cristiana - Roma.
Battlori Michele, S.J., dell'Istituto Storico della Compagnia di Gesù - Roma.
Bauducco Francesco, S.J., Prof. di Teologia fondamentale nella Facoltà Teol. di Chieri.
Bausani Alessandro, Lettore di lingua persiana nell'Univ. di Roma.
Bazzichi Raimondo, Abate Cistercense - Roma.
Bea Agostino, S.J., Prof. nel Pont. Ist. Biblico - Roma.
Beck Edmondo, O.S.B., Prof. di Ebraico nel Collegio S. Anselmo - Roma.
† Belgeri Valentini, del Pont. Ist. delle Missioni Estere di Milano, minutante della S. Congr. di Propaganda Fide - Roma.
Belloni Filippi Ferdinando, Ordinario di Sanscrito nell'Univ. di Pisa - Firenze.
Bellotti Romeo - Roma.
Bender Ludovico, O.P., Decano della Facoltà giuridica nel Pont. Ateneo Angelico - Roma.
Berra Luigi, Dott. in Lettere, Scrittore della Biblioteca Vaticana - Roma.
Bertagna Martino, O.F.M., Membro del Collegio « S. Bonaventura » di Quaracchi - Firenze.
Bertini Ugo, Sac., Prof., Decano della Facoltà di Missionologia nell'Ateneo Urbaniano di Propaganda Fide - Roma.
Bertola Arnaldo, Ordinario di Diritto ecclesiastico nell'Univ. di Torino.
Bertola Cesare, S.M., Prof. di Religione - Roma.
Bizzarri Cappa Romualdo, O.F.M. Cap., Lettore di Lettere e Filosofia - Roma.
Bolgiani Franco, Dott. in Lettere - Torino.
Boltué Alessandro, Consigliere generale dei Chierici Regolari Mariani - Roma.
Bonardi Giovanni, S.X., Procuratore generale della Società - Roma.
Bonnefoy Giovanni Francesco, O.F.M., Dott. in Teologia - Roma.
Bonomelli Emilio, Dott., Direttore della villa Pont. di Castelgandolfo.
Bonvicini Renzo, Dott. in Lettere classiche, laureato in Musica sacra - Roma.
Borda Maurizio, Prof., Libero docente di Archeologia e Storia dell'Arte greco-romana - Roma.
Borgna Pompeo, Mons. Aiutante di studio della S. Congr. di Propaganda Fide - Roma.
Borroni Fabia, Dott. in Lettere e Filosofia - Roma.
Bosticco Sergio, Dott. in Lettere - Roma.
Bovini Giuseppe, Dott., Ispettore nella Soprintendenza ai monumenti e gallerie della Romagna-Ravenna.
Boyer Carlo, S.J., Prof. nella Pont. Univ. Gregoriana - Roma.
Bozzetti Giuseppe, I.C., Prof., Preposito generale dell'Ist. della Carità - Roma.
Brandys Massimiliano, O.F.M., Consultore per la Sezione liturgica della S. Congr. dei Riti - Roma.
Brault Augusto, della Congr. dello Spirito Santo, Consultore della S. Congr. di Propaganda Fide - Roma.

Brelich Angelo, Docente di Storia delle religioni nell'Univ. di Roma.
Bressan Gino, Sac. Prof. di S. Scrittura nell'Ist. Teol. « Don Orione » - Tortona.
Brezzi Paolo, Ordinario di Storia del cristianesimo nell'Univ. di Napoli - Roma.
Bugnini Annibale, C.M., Direttore degli « Annali della Missione » - Roma.
Burzachechi Mario, Dott., Assistente straordinario incaricato di Filologia bizantina nell'Univ. di Roma - Roma.
Calcaterra Ercole, Incaricato di Economia politica nell'Univ. di Urbino.
Calderini Aristide, Ordinario di antichità greche e romane nell'Univ. Catt. del S. Cuore di Milano.
Calogero Giorgio, Prof. di Letteratura francese, Ufficiale dell'Accademia di Francia - Roma.
Camozzini Mario - Roma.
Candal Emanuele, S.J., Prof. nel Pont. Ist. Orientale - Roma.
Capkun Agostino, O.F.M., Membro della Commissione per l'edizione critica delle Opere di Duns Scoto - Roma.
Capovilla Agostino, F.S.C.J., Procuratore gener. dell'Ordine - Roma.
Cappello Felice Maria, S.J., Prof. di Diritto canonico nella Pont. Univ. Gregoriana - Roma.
Caraci Giuseppe, Ordinario di Geografia nella Facoltà di magistero dell'Univ. di Roma.
Carandente Giovanni, Dott., Storico d'arte - Roma.
Carinci Alfonso, Ecc., Arcivescovo, Segretario della S. Congreg. dei Riti - Roma.
Carletti Sandro, Prof. di Lettere nell'Ist. Pont. di S. Apollinare - Roma.
Carli Enzo, Prof., Direttore della Galleria di Siena.
Carlini Armando, Ordinario di Filosofia teoretica nell'Univ. di Pisa.
Carpino Francesco, Mons., Ordinario di Teologia sacramentaria nel Pont. Ateneo Lateranense - Roma.
Castelli Alberto, Docente di Letteratura inglese nell'Univ. Catt. del S. Cuore di Milano.
Castellino Giorgio, Salesiano, Ordinario di S. Scrittura del Pont. Ateneo Salesiano - Torino.
Catarzi Danilo, Prof. - Desio.
Cattaneo Enrico, Sac., Prof. nel Pont. Ist. Ambrosiano di Musica sacra - Milano.
Catteruccia Luigi Maria, Dott. - Roma.
Cavallera Ferdinando, S.J., Prof. di Teologia positiva. Decano della facoltà di Teol. nell'Univ. di Tolosa - Francia.
Cecchelli Carlo, Ordinario di Archeologia cristiana nell'Univ. di Roma.
Cecchetti Igino, Mons., Dott., Sottosegretario della S. Congr. dei Seminari e delle Università degli Studi - Roma.
Cecchini Giovanni, Dott. - Roma.
Cenci Felice, Sac., Prof. di Storia della filosofia nella Pont. Univ. di Propaganda Fide - Roma.
Centi Timoteo, O.P., Lettore di Filosofia e Teologia - Montepulciano (Siena).
Ceriani Grazioso, Preside del Didascaleion, Prof. di Teologia morale nella Facoltà Teol. di Milano.
Cerulli Enrico, Dott. in Legge, Consigliere di Stato - Roma.
Cervelli Luisa, Dott., Assistente di Storia della musica nell'Univ. di Roma.
Cesar de Lima Maurilio, Sac., Docente di Storia della Chiesa nel Seminario di Rio de Janeiro - Brasile.
Chiappini Aniceto, O.F.M., Continuatore degli *Annales Minorum* di Luca Wadding - Roma.
Chiari Alberto, Prof. di Lingua e letteratura italiana nell'Univ. Catt. del S. Cuore di Milano.
Chiettini Emanuele, O.F.M., Prof. di Teologia fondamentale nei Pont. Atenei Antoniano e Lateranense - Roma.
Chiminelli Piero, Dott. in Lettere - Roma.
Ciappi Luigi, O.P., Prof. di Teologia nel Pont. Ateneo Angelico - Roma.
Ciprotti Pio, Avv., Docente di Diritto canonico nell'Univ. di Roma, Prof. di Diritto comparato e di Diritto eccl. italiano nel Pont. Ateneo Lateranense - Roma.
Coens Marcolfo, O.F.M., Prof. di Musica sacra nel Collegio Apostolico-Pedagogico Francescano di Grottaferrata.
Colgiago Virginio Maria, Barnabita, Segretario generale delle Missioni della Congregazione - Roma.
Colpo Mario, S.J., Scrittore de « La Civiltà Cattolica » - Roma.
Combes Andrea, già Prof. nell'Ist. Cattolico di Parigi, « Maître de recherches au Centre national de la recherche scientifique » di Parigi.
Coradini Francesco, Sac., Prof. di Musica nel Seminario vescovile di Arezzo.
Corti Gaetano, Sac., Docente nella Pont. Facoltà teol. di Milano e nell'Univ. Catt. del S. Cuore di Milano - Seminario Arcivescovile di Venegono Inferiore (Varese).
Corvo Carlo, Mons., Aiutante di studio della S. Congreg. di Propaganda Fide - Roma.
Costabile Franco, Prof. di Lettere - Roma.
Cotta Sergio, Dott., Assistente di Filosofia del diritto nell'Univ. di Torino.
Coussa Acacio, Basiliano Aleppino, Prof. di Diritto canonico e di Diritto orientale nel Pont. Ateneo Lateranense - Roma.
Creusen Giuseppe, S.J., Prof. di Diritto canonico nella Pont. Univ. Gregoriana - Roma.
Crivelli Camillo, S.J., Scrittore de « La Civiltà Cattolica » - Roma.
Crosignani Giacomo, C. M., Prof. di Teologia dogmatica nel Collegio Alberoni - Piacenza.
Crostarosa Scipioni Noemi, Dott. in Legge - Roma.
Dalla Torre Giuseppe, conte di Sanguinetto, Direttore de « L'Osservatore Romano », Membro dell'Ist. di Francia - Città del Vaticano.
Dalla Torre Paolo, conte di Sanguinetto, Dott., Membro della Direz. scientifica del Pont. Museo Missionario-Etnologico del Laterano e della Soc. romana di storia patria - Roma.
D'Amato Alfonso, O.P., dell'Ist. storico Domenicano - Bologna.
Damizia Giuseppe, Sac., Dott., Docente di Diritto pubblico eccl. nel Pont. Ateneo Lateranense - Roma.
Daniele Ireneo, Sac. Dott., Bibliotecario del Seminario vescovile di Padova.
Danieli Rodolfo, Incaricato di Istituzioni di Diritto romano nell'Univ. di Urbino.
De Ambroggi Pietro, Sac., Prof. nella Pont. Facoltà teol. di Milano - Seminario arcivescovile di Venegono Inferiore (Varese).
De Angelis Serafino, Mons., Sostituto della Penitenzieria Apostolica - Roma.
De Bruyne Luciano, Mons., Rettore del Pont. Ist. di Archeologia cristiana - Roma.
De Camillis Mario, Dott., Assistente alla cattedra di Storia del cristianesimo nell'Univ. di Roma.

De Filippis Felice, Dott., Segretario della Soprintendenza ai monumenti della Campania - Napoli.
De Francisci Pietro, Ordinario di Storia del Diritto nell'Univ. di Roma.
Degenhart Bernardo, Prof. del Gabinetto dei Disegni del Museo di Monaco di Baviera.
Degl'Innocenti Umberto, O.P., Prof. di Filosofia nella Pont. Univ. di Propaganda Fide - Roma.
De Jorio Arturo, Sac., Prof. di Diritto penale nel Pont. Ateneo Lateranense - Roma.
D'Elia Pasquale Maria, S.J., Prof. di Storia generale delle Missioni e di Sinologia nella Pont. Univ. Gregoriana, Incaricato di Lingua, letteratura e storia della Cina nell'Univ. di Roma.
Della Rocca Fernando, Libero Docente di Diritto eccl. nell'Univ. di Roma.
Del Re Niccolò, Dott. - Roma.
Del Vecchio Giorgio, Ordinario di Filosofia del diritto nell'Univ. di Roma.
De Meeleumeester Maurizio, C.SS.R., Archivista generale dell'Ordine - Roma.
De Meester Placido, O.S.B., Prof. di Liturgia nel Pont. Collegio Greco - Roma.
De Ninno Giuseppe, Dott., Docente di Questioni medico-morali nella Pont. Univ. Gregoriana - Roma.
D'Ercole Giuseppe, Mons., Prof. di Storia del diritto canonico nel Pont. Ateneo Lateranense - Roma.
De Rosa Giuseppe, Sac., Ordinario di Teologia fondamentale e orientale nella Pont. Facoltà Teol. del Seminario Arcivescovile di Napoli.
De Sanctis Claudia, della Biblioteca Nazionale - Roma.
Des Places Edoardo, S.J., Prof. di Storia e religione greca nell'Ist. Biblico - Roma.
De Stefano Gabriella, Dott. in Lettere - Roma.
De Vincentiis Giovanni, Libero Docente di Medicina legale nell'Univ. di Roma.
De Vries Guglielmo, S.J., Prof. nel Pont. Ist. Orientale - Roma.
Diano Carlo, Libero Docente di Letteratura greca - Roma.
Di Capua Francesco, Prof. di Storia della letteratura latina medievale nell'Univ. di Napoli - Castellammare di Stabia.
Di Fonzo Lorenzo, O.F.M. Conv., Prof. nella Pont. Facoltà Teol. dei Frati Minori Conventuali - Roma.
Di Napoli Giovanni, Sac., Prof., Incaricato di Filosofia e Pedagogia nell'Ist. di Magistero « Maria S.ma Assunta », Docente di Storia della filosofia nell'Univ. di Roma.
Diotallevi Ferdinando, O.F.M., Falconara Marittima (Ancona).
Donini Filippo, Prof. in lettere - Roma.
Donna Giovanni, Dott. - Torino.
D'Onofrio Cesare - Roma.
Duchini Francesco, Dott., Assistente di Scienze economiche nell'Univ. Catt. del S. Cuore di Milano.
Fabro Cornelio, C.P.S., Ordinario di Metafisica nella Pont. Univ. di Propaganda Fide, Docente di Filosofia teoretica nell'Univ. di Roma.
Falcioni Davide, O.E.S.A. - Città del Vaticano.
Fallani Giovanni, Mons., della Segreteria di Stato - Roma.
Fantappié Luigi, Ordinario di Alta analisi nell'Univ. di Roma.
Fedele Pio, Ordinario di Diritto eccl. nell'Univ. di Perugia.
Federico dell'Addolorata, C.P., Lettore di Dogmatica - Treviso.
Felice da Mareto, O.F.M. Cap. - Modena.
Felici Guglielmo, Avv. della S. Romana Rota - Roma.
Feroldi Franco, Incaricato di Economia politica nell'Univ. di Parma.
Ferri Sebastiano, Sac., Prof. al Seminario Interdiocesano di Viterbo.
Ferro Andrea, Incaricato di Storia della filosofia antica nell'Univ. di Roma, Ispettore centrale al Ministero della pubblica istruzione - Roma.
Ferrua Antonio, S.J., Segretario della Pont. Commissione di Archeologia sacra - Roma.
Fiocchi Ambrogio Maria, S. J., già Professore nella Pont. Univ. Gregoriana - Roma.
Flick Maurizio, S.J., Prof. di Teologia dogmatica nell'Univ. Gregoriana - Roma.
Fontenelle Renato, Mons. - Città del Vaticano.
Fonzi Fausto, Assistente volontario di Storia del Risorgimento nell'Univ. di Roma.
Fornasari Mario, Docente di Mineralogia nell'Univ. di Roma.
Fornell Emanuele, Sac. - Roma.
Fraghì Sebastiano, Ecc., Arcivescovo - Oristano.
Francazi Dante, Pubblicista - Roma.
Frutaz Amato Pietro, Mons., Dott. della Sezione storica della S. Congr. dei Riti - Roma.
Furlani Silvio, Dott., Segretario della biblioteca della Camera dei Deputati - Roma.
Fusco Giovanna, Dott. in Lettere - Roma.
Gaddi Clemente, Sac. Prof. nel Seminario di Como.
Galieti Alberto, Mons. Dott., Ispettore onorario alle Antichità e Monumenti del Lazio - Roma.
Galtier Paolo, S.J., Prof. di Teologia positiva nell'Univ. Gregoriana - Roma.
Gambari Elio, S.M.M., Prof. di Diritto canonico nella Pont. Univ. di Propaganda Fide - Roma.
Garrigou-Lagrange Reginaldo, O.P., Prof. di Dogmatica e di Teologia spirituale nel Pont. Ateneo Angelico - Roma.
Gasbarri Carlo, Dott., dell'Oratorio di S. Filippo Neri - Roma.
Gazzola Pietro, Soprintendente ai Monumenti - Verona.
Gennaro Giuliano, O.F.M., Prof. di Teologia dogmatica e di Esegesi nel Seminario Teol. Antoniano - Torino.
Gentili Anna Maria, Dott. in Lettere - Roma.
Ghinato Alberto, O.F.M., Prof. nel Collegio Apostolico-Pedagogico Francescano di Grottaferrata - Roma.
Giacinto del S.mo Crocifisso, Licenziato in S. Scrittura, Segretario generale dei Passionisti - Roma.
Giacon Carlo, S.J., Prof. di Storia della filosofia antica nell'Univ. di Padova.
Gioia Benedetto - Roma.
Giovanelli Germano, Ieromonaco della Badia di Grottaferrata.
Giusti Wolf, Ordinario di Lingua e letteratura russa nell'Univ. di Trieste - Roma.
Goggi Pietro, Sac. Prof. di Storia eccl. nel Pont. Seminario regionale umbro - Assisi.
Golzio Silvio, Incaricato di Economia nell'Univ. di Torino.
Golzio Vincenzo, Dott., Ispettore onorario per le opere d'arte - Roma.
Gómez Pietro, Sac., Dott. - Roma.
Gordillo Maurizio, S.J., Vicepreside del Pont. Ist. Orientale - Roma.

Goyenèche Servo, C.M.F., Prof. di Diritto canonico nel Pont. Ateneo Lateranense - Roma.
Graglia Giuseppe, Dott. in Lettere - Roma.
Graneris Giuseppe, Mons., Prof. di Filosofia del Diritto e Storia delle religioni nel Pont. Ateneo Lateranense - Roma.
Grassi Luigi, Libero Docente di Storia dell'arte - Roma.
Graziani Ermanno, Libero Docente di Diritto canonico - Roma.
Gregorio Oreste, C.SS.R. - Roma.
Griffe Elia, Prof. - Tolosa.
Grottanelli Vinigi, Dott. in Scienze economiche e Giurisprudenza, Docente di Etnologia nell'Univ. di Roma.
Guerrini Paolo, Mons., Bibliotecario emerito della Queriniana di Brescia.
Guzzetti Giovanni Battista, Sac., Prof. di Teologia morale nella Pont. Facoltà Teol. di Milano.
Hamon Giuseppe, C.J.M., Procuratore generale della Congregazione - Roma.
Hertling Luigi, S.J., Prof. di Storia nella Pont. Univ. Gregoriana - Roma.
Hofmann Giorgio, S.J., Prof. nel Pont. Ist. Orientale - Roma.
Holzmeister Urbano, S.J., Prof. nel Pont. Ist. biblico - Roma.
Iacono Vincenzo Maria, Mons., Dott. in Scienze bibliche - Agrigento.
Ilarino da Milano, O.F.M. Cap., Libero Docente di Storia del cristianesimo nell'Univ. di Roma.
Imbrighi Gastone, Assistente di Geografia fisica nell'Univ. di Roma.
Iroaie Pietro, Prof., Incaricato di Letteratura rumena nell'Univ. di Palermo.
Jemolo Arturo Carlo, Ordinario di Diritto ecclesiastico nell'Univ. di Roma.
Josi Enrico, Corrispondente dell'Istituto di Francia - Ordinario di Topografia nel Pont. Ist. di Archeologia cristiana - Roma.
Jugie Martino, A.A., Prof. nel Pont. Ateneo Lateranense e nella Pont. Univ. di Propaganda Fide - Roma.
Kleinhans Arduino, O.F.M., Prof. di S. Scrittura nel Pont. Ateneo Antoniano - Roma.
Kokel Remigio - Roma.
Kunzle Paolo, Sac., Bibliotecario nel Pont. Ist. di archeologia cristiana - Roma.
Lamalle Edmondo, S.J., Direttore dell' « Archivum Historicum S.J. » - Roma.
Lanz Arnaldo Maria, S.J., Prof. di Teologia spirituale e Agiografia nella Pont. Univ. Gregoriana - Roma.
Lasorsa Giovanni, Ordinario di Statistica nell'Univ. di Bari.
Lathoud David, A.A., Segretario della rivista «Unità» - Roma.
Latini Serena, Dott. - Roma.
Lavagnino Emilio, Ispettore centrale per le Belle Arti nel Ministero della pubblica istruzione, Docente di Storia dell'arte nell'Univ. di Roma.
Leicht Pier Silverio, Ordinario di storia del Diritto ital. nell'Univ. di Roma.
Leoni Bruno, Sac., Dott. - Correggio (Reggio Emilia).
Lievin Germano, C.SS.R., addetto all'Archivio della casa generalizia - Roma.
Li Gotti Ettore, Ordinario di Filologia romanza nell'Univ. di Palermo.
Liuzzi Ferruccio, Avv. della S. Romana Rota e della Corte Suprema di Cassazione - Roma.
Lo Grasso Giovanni, S.J., Prof. di Diritto nella Pont. Univ. Gregoriana - Roma.
Löw Giuseppe, C.SS.R., Vice Relatore della Sezione storica della S. Congr. dei Riti - Roma.
Luconi Raniero, Segretario gener. e storico del Terz'ordine regolare - Assisi.
Lyonnet Stanislao, S.J., Prof. di S. Scrittura nel Pont. Ist. biblico - Roma.
Maccabe Sebastiano, Priore della Certosa di Farneta - Lucca.
Mac Daid Dionisio, Mons., Dott., Rettore del Collegio Irlandese - Roma.
Macielinski Adam, Dott. - Roma.
Mallardo Domenico, Can., Mons., Segretario del Capitolo Metropolitano di Napoli.
Mancone Ambrogio, O.S.B., Monaco di Montecassino - Roma.
Mandelli Giulio, I.M.C., Docente di Diritto canonico nella Pont. Univ. di Propaganda Fide - Roma.
Manghi Alda, Assistente volontaria alla cattedra di Letteratura tedesca nella Facoltà di Magistero nell'Univ. di Roma.
Mariani Bonaventura, O.F.M., Prof. di S. Scrittura nella Pont. Univ. di Propaganda Fide e nel Pont. Ateneo Antoniano - Roma.
Mariani Ugo, O.E.S.A., Dott. in Lettere e Scienze politiche - Roma.
Martire Egilberto, già Incaricato di Storia delle Missioni nell'Ist. Superiore Orientale di Napoli - Roma.
Martorelli Amata, Dott. in Letteratura inglese - Roma.
Marzoli Feslikenian Luisa, Prof. di Storia dell'arte nei Licei classici - Milano.
Masi Roberto, Mons., Prof. di Filosofia nel Pont. Ateneo Lateranense e Pont. Univ. di Propaganda Fide - Roma.
Masnovo Amato, Mons., Ordinario di Filosofia teoretica nell'Univ. del S. Cuore di Milano - Parma.
Massaccesi Mario, Dott., della Soprintendenza alle Gallerie dell'Emilia - Bologna.
Mattei Silverio, Mons., Aiutante di studio della S. Congr. dei Riti - Roma.
Matteucci Benvenuto, Sac., Dott. in Teologia - Firenze.
Matthiae Guglielmo, Dott., Ispettore nella Soprintendenza ai monumenti del Lazio - Roma.
Mauro Antonio, Mons., della Segreteria di Stato di Sua Santità - Roma.
Mazza Antonio, Sac., Aiutante di studio della S. Congregaz. di Propaganda Fide - Roma.
Melzi Celestino, Sac., Prof. nel Seminario arcivescovile di Venegono Inferiore (Varese).
Mengoni Luigi, Dott., Assistente nell'Ist. giuridico nell'Univ. Cattolica di Milano.
Messineo Antonio, S.J., Scrittore de « La Civiltà Cattolica » - Roma.
Metzinger Adalberto, O.S.B., Prof. di S. Scrittura nel Pont. Ist. di S. Anselmo - Roma.
Meza Giovanni - Roma.
Mezzana Corrado, Dott. in Lettere, Pittore - Roma.
Mezzetti Amalia, Dott. in Lettere - Roma.
Michel Ersilio, Prof., comandato nella Facoltà di Lettere dell'Univ. di Pisa.
Miller Atanasio, Segretario della Pont. commissione per gli studi biblici - Roma.
Minisci Teodoro, Ieromonaco della Badia di Grottaferrata.
Mira Giuseppe, Prof., Incaricato di Storia economica nell'Univ. di Roma.

Mirabella Roberti Mario, Prof., Ispettore nella Soprintendenza ai monumenti, gallerie e antichità di Trieste.
Mohlberg Cuniberto, O.S.B., Consultore della Sezione storica nella S. Congr. dei Riti, Prof. nel Pont. Istituto di Archeologia cristiana - Roma.
Montanari Fausto, Libero Docente di Letteratura italiana nell'Univ. di Genova.
† Monti Giuseppe, Mons., Prof. di Teologia nel Pont. Ateneo Lateranense - Roma.
Monticone Giuseppe, Mons., Archivista generale della S. Congr. di Propaganda Fide - Roma.
Montini Renzo Umberto, Ordinario di storia nelle scuole medie superiori - Roma.
Moretti Gennaro, O.M., Postulatore generale dell'Ordine - Roma.
Morin Corrado, O.F.M., Prof. di Storia religiosa nell'Univ. di Montréal (Canada).
Morseletto Maria, Dott. in Lettere, Bibliotecaria della biblioteca di Archeologia e storia dell'arte - Roma.
Morstabilini Luigi, Sac., Prof. di Teologia Morale, Ascetica e Sociologia nel Seminario di Bergamo.
Mostardi Faustino, O.S.B. - Badia di Praglia.
Muller Giovanni, O.S.B., Prof. di Storia della filosofia nel Pont. Ist. di S. Anselmo - Roma.
Musters Anselmo, O.E.S.A., Prof. di Teologia - Gand.
Navarra Enzo, Dott. in Lettere - Roma.
Neppi Alberto - Roma.
Nevejan Giuseppe, Procuratore Generale della Congreg. del Cuore Immacolato di Maria - Roma.
Odoardi Giovanni, O.F.M. Conv., Prof. di Storia della Chiesa e Storia della teologia nella Pont. Facoltà teol. dei Frati Minori Conventuali - Roma.
Oldani Luigi, Sac., Prof. nel Seminario arcivescovile di Venegono Inferiore (Varese).
Oliger Livario, O.F.M., Prof. nel Pont. Ateneo Lateranense e Antoniano - Roma.
Olivieri San Giacomo Laura, Dott., Direttrice della Biblioteca Alessandrina - Roma.
Olsr Giuseppe, S.J., Prof. nel Pont. Ist. Orientale - Roma.
Onelli Onello, Prof., Incaricato di Scienze Politiche nell'Univ. di Roma.
Onorato Ettore, Ordinario di Mineralogia nell'Univ. di Roma.
† Oppenheim Filippo, O.S.B., Prof. di Liturgia nei Pont. Ist. di S. Anselmo, Lateranense e Propaganda Fide - Roma.
Orazi Ausenda Renata, Dott. in Lettere e diplomata in Paleografia - Roma.
Ortiz de Urbina Ignazio, S.J., Prof. nel Pont. Ist. Orientale - Roma.
Ottaviano Quintavalle Armando, Soprintendente alle Gallerie - Parma.
Otto Alfredo, S.J., Prof. nel Collegio di S. Canuto - Copenaghen.
Pacelli Giulio, Principe, Avv. Rotale civile - Roma.
Palazzini Pietro, Mons., Prof. di Teologia morale nel Pont. Ateneo Lateranense - Roma.
Palmarocchi Roberto, Provveditore agli Studi - L'Aquila.
Palumbo Pier Fausto, Prof. di Storia medievale nell'Univ. di Bari, Presidente della Deputazione di Storia patria per la Puglia - Roma.
Parente Pietro, Mons. Ordinario di Teologia dogmatica nella Pont. Univ. di Propaganda Fide - Roma.
Paribeni Roberto, Ordinario di Storia antica e Archeologia nell'Univ. del S. Cuore di Milano.
Paschini Pio, Mons., Rettore Magnifico del Pont. Ateneo Lateranense - Roma.
Pasquazi Silvio, Dott. in Lettere - Roma.
Pasquero Fedele, S.S.P., Prof. di Scienze bibliche - Roma.
Paventi Saverio Maria, Mons., Aiutante di studio della S. Congr. di Propaganda Fide - Roma.
Pellegrino Michele, Sac., Straordinario di Letteratura cristiana antica nell'Univ. di Torino.
Pelzer Augusto, Mons., Scrittore della biblioteca Vaticana - Roma.
Pende Nicola, Ordinario di Patologia e clinica medica nell'Univ. di Roma, Direttore dell'Ist. di Biotipologia ed Ortogenesi - Roma.
Penna Angelo, C.R.L., Dott. in S. Scrittura - Roma.
Pericoli Ridolfini Francesco Saverio, Dott. in Lettere e filosofia - Roma.
Perini Dario, Direttore dell'Ist. di economia e politica agraria nell'Univ. di Pisa.
Perito Maria, Prof. di Filosofia - Roma.
† Perrella Gaetano Maria, C.M. - Piacenza.
Pesci Benedetto, O.F.M., Prof. di Storia eccl. nel Pont. Ateneo Antoniano - Roma.
Peterson Erik, Prof. nel Pont. Ist. di Archeologia cristiana - Roma.
Petino Cosimo, Mons., Prof. di Teologia nel Pont. Ateneo Lateranense - Roma.
Petrocchi Massimo, Ordinario di Materie letterarie nel Conservatorio di musica « S. Cecilia », Libero Docente di Storia moderna nell'Univ. di Roma.
Piacentini Tullio, Sac., Prof. di Filosofia morale e sociale nella Pont. Univ. di Propaganda Fide - Roma.
Piatti Tommaso, O.M.V., Rettore Maggiore della Congregazione - Roma.
Picanyol Leodegario, S.P., Procuratore e archivista dell'Ordine - Roma.
Pietrobono Luigi, S.P., Prof. - Roma.
Pilkington Rinaldo, Prof. di Liturgia sacra - Westminster (Inghilterra).
Pincherle Alberto, Ordinario di Storia del cristianesimo nell'Univ. di Roma.
Piolanti Antonio, Mons., Ordinario di Teologia Sacramentaria nella Pont. Univ. di Propaganda Fide e di Introduzione alla Teologia nel Pont. Ateneo Lateranense - Roma.
Pirri Pietro, S.J., dell'Ist. storico della Compagnia di Gesù - Roma.
Pittaluga Mary, Docente di Storia dell'arte nell'Univ. di Firenze.
Pompeati Arturo, Ordinario di Letteratura Italiana nell'Univ. di Venezia.
Pou y Marti Giuseppe, O.F.M., Prof. di Storia eccl. e Paleografia nel Pont. Ateneo Antoniano - Roma.
Prandi Adriano, Incaricato di Storia dell'arte nell'Univ. di Bari e di Letteratura artistica nell'Univ. di Roma.
Pratesi Alessandro, Assistente incaricato di Paleografia e diplomatica nell'Univ. di Roma.
Prati Raffaello, Dott. in Lettere - Roma.
Prestipino Vincenzo, Prof. di Filosofia - Roma.
Prete Serafino, Sac., Prof. di Storia nel Pont. Seminario Regionale di Fano (Pesaro).
Provenzal Giulio, Dott., Presidente dell'Ist. italiano di Storia della chimica - Roma.
Pugliese Francesco, Dott. in Teologia - Roma.
Pugliese Vincenzo, C.R.L. - Roma.
Raes Alfonso, S.J., Prof. nel Pont. Ist. Orientale - Roma.

Rambaldi Giuseppe, S.J., Prof. di Teologia dogmatica nella Facoltà Teol. di Chieri (Torino).
Rapisarda Emanuele, Direttore dell'Ist. di Letteratura cristiana antica nell'Univ. di Catania.
Rathe Kurt, Dott. in Lettere e filosofia, Storico d'Arte - Roma.
Redigonda Abele, O.P., Dott. in Teologia - Roma.
Remotti Ettore, Prof., Ordinario di Anatomia comparata nell'Univ. di Genova, Rettore della Scuola Normale superiore di Pisa.
Rey Amilcare, C.P.S., Postulatore Generale dell'Ordine - Roma.
Riberi Alfonso Maria, Mons., Prof. nel Seminario vescovile di Cuneo.
Ricciotti Giuseppe, C.R.L., Abate - Roma.
Rinaldi Giovanni, C.R.S., Prof. di Ebraico e Lingue semitiche comparate nell'Univ. Catt. del S. Cuore di Milano - Como.
Rista Carlo, Preposito generale dei Dottrinari - Roma.
Riva Sanseverino Luisa, Ordinario di Diritto del lavoro nell'Univ. di Pisa.
Rogger Igino, Sac., Licenziato in Teologia e in Storia ecclesiastica - Roma.
Romanelli Emanuele, O.F.M., Dott. in Teologia - Roma.
Romanelli Pietro, Prof., Soprintendente al Foro Romano, al Palatino e agli Scavi di Ostia - Roma.
Romani Romano, Pubblicista - Roma.
Romeo Antonino, Mons., Aiutante di Studio della S. Congr. dei Seminari e delle Univ. degli Studi - Roma.
Romeri Candido, O.F.M., Vice Postulatore Generale - Roma.
Rommersckirchen Giovanni, O.M.I., Assistente della Pont. Biblioteca Missionaria della S. Congr. di Propaganda Fide - Roma.
Ronci Gilberto, Dott., Storico d'arte - Roma.
Rondini Maria Luisa, Dott. in Lettere - Roma.
Ronga Luigi, Ordinario di Storia della Musica nel Conservatorio di musica « S. Cecilia », Incaricato della stessa materia nell'Univ. di Roma.
Rope Enrico, Sac. del Ven. Collegio Inglese - Roma.
Roschini Gabriele Maria, O.S.M., Prof. di Dogmatica nel Collegio internaz. « S. Alessio Falconieri » - Roma.
Rota Antonio, Libero Docente di Diritto comune nell'Univ. di Roma.
Roué Paterno, C.SS.CC., Postulatore generale dell'Ordine.
Ruggieri Ruggero, Prof. di Filologia romanza nell'Ist. di Magistero « Maria SS. Assunta » - Roma.
Russo Francesco, M.S.C. - Roma.
Sabucchi Maria, Dott. in Lettere - Roma.
Sacchetti Alfredo, Direttore dell'Ist. di Antropologia presso l'Univ. di Napoli.
Salvini Roberto, Prof., Soprintendente alle Gallerie di Modena.
Sammartano Nino, Libero Docente di Pedagogia nell'Univ. di Roma.
Sandri Leopoldo, Direttore dell'Archivio di Stato - Roma.
Sanità Giuseppe, O.F.M., Prof. di Storia eccl. - Cori (Latina).
† Santoro Vincenzo, Mons., Assessore del Concistoriale - Roma.
Santovito Emma, Dott. in Lettere - Roma.
Sauvage Giorgio, della Congr. del S. Cuore - Roma.
Scaduto Mario, S.J., dell'Ist. storico della Compagnia di Gesù - Roma.
Schaeffer Giuseppe, C.R., Procuratore generale della Congregazione.
Scherzer Agostino, O.P., Vice Rettore del Convitto Internazionale dell'« Angelicum » - Roma.
Schultze Bernardo, S.J., Prof. nel Pont. Ist. Orientale - Roma.
Sciacca Michele Federico, Ordinario di Filosofia teoretica nell'Univ. di Genova.
Scimé Salvatore, S.J., Prof. di Filosofia teoretica e Storia nel Collegio « Ignatianum » - Messina.
Scognamillo Giuseppe, C. M., Postulatore generale della Congregazione - Roma.
Scola Alberto, Mons., Aiutante di studio nella S. Congr. Concistoriale - Roma.
Scremin Luigi, Prof. di Farmacologia nell'Univ. di Camerino.
Scudieri Ruggeri Jole, Incaricata di Letteratura spagnola nell'Univ. di Roma.
Sette Giuseppe, Sac., Prof. di Teologia Morale nel Seminario Vescovile di Vicenza.
Sevesi Paolo Maria, O.F.M. - Milano.
Sherwood Policarpo, O.S.B., Prof. di Patrologia nel Pont. Ist. di S. Anselmo - Roma.
Siffrin Pietro, O.S.B., Prof. di Liturgia nel Pont. Ist. di S. Anselmo - Roma.
Sirna Giuseppe, O.F.M. Conv., Prof. di Teologia Morale fondamentale della Pont. Facoltà Teol. dell'Ordine - Roma.
Soleri Giacomo, Prof. di Filosofia nell'Ist. Magistrale di Saluzzo.
Sorrento Luigi, Prof. di Filologia romanza nell'Univ. Cattolica del S. Cuore di Milano.
† Souarn Romualdo, A.A.
Spadafora Francesco, Sac., Prof. di Scienze bibliche nel Pont. Seminario regionale di Benevento.
Spini Bartolomeo, S.S.S., Vice Segretario generale dei Congressi Eucaristici.
Sposato Maria Teresa, Prof. di Letteratura francese - Roma.
Staffa Dino, Mons., Prelato Uditore alla Sacra Romana Rota - Roma.
Stefanelli Alberto, Straordinario di Zoologia nell'Univ. di Cagliari, Incaricato di Istologia e di Embriologia nell'Univ. di Roma.
Stefanini Luigi, Ordinario di Filosofia - Padova.
Stein Giovanni, S.J., Direttore della Specola Vaticana.
Štumpf Miroslav, Prof. di Filosofia - Roma.
† Suñol Gregorio Maria, O.S.B., Abate, Preside del Pont. Ist. di Musica sacra - Roma.
Tailliez Federico S.J., Prof. nel Pont. Ist. Orientale - Roma.
Tamborra Angelo, Prof., Pubblicista - Roma.
Tarocchi Igino, O.F.M., Prof. di Teologia morale - Siena.
Tentori Tullio, Prof., Assistente di Etnologia nell'Univ. di Roma.
Teodorico da Castel S. Pietro, O.F.M. Cap., Dott. in Teologia, Prof. di S. Scrittura - Roma.
Testini Pasquale, Assistente di Archeologia cristiana nell'Univ. di Roma.
Testore Celestino, S.J., Scrittore de « La Civiltà Cattolica » - Roma.
Thomás Pietro, O.S.B., Prof. di Teoria e Paleografia gregoriana e Storia del canto gregoriano nel Pont. Ist. di Musica sacra - Roma.
Thum Beda, O.S.B., Prof. di Filosofia nel Pont. Ist. di S. Anselmo - Roma.
Tinivella Felicissimo, O.F.M., Prof. di Psicologia nel Pont. Ateneo Antoniano - Torino.

Toffanin Giuseppe, Prof. di Letteratura italiana nell'Univ. di Napoli.
Toffoli Francesco, Incaricato di Chimica farmaceutica nell'Univ. di Roma.
† Tommasini Anselmo Maria, O.F.M., Ing. - Roma.
Tondi Alighiero, S.J., Prof. di Apologia cristiana nella Pont. Univ. Gregoriana - Roma.
Toschi Paolo, Docente di Letteratura delle tradizioni popolari nell'Univ. di Roma.
Tragella Giovanni Battista, Archivista del Pont. Ist. delle Missioni estere di Milano - Roma.
Trasselli Carmelo, Dott. - Roma.
Tricoli Angelo, Mons., Vicario Generale - Patti (Messina).
Turchi Nicola, Sac., Docente di Storia delle religioni nell'Univ. di Roma.
Ulivi Ferruccio, Dott. in Legge - Roma.
Umile Bonzi da Genova, O.F.M. Cap., Prof. emerito di Teologia dogmatica nel Seminario Teol. dei Cappuccini - Genova.
Urbani Enrico, Prof. Assistente alla cattedra di Anatomia comparata nell'Univ. di Roma.
Vaccari Alberto, S.J., Prof. nel Pont. Ist. biblico - Roma.
Vagaggini Cipriano, O.S.B., Prof. di Teologia dogmatica nel Pont. Ist. di S. Anselmo - Roma.
Valentini Giuseppe, S.J. già Consigliere del R. Ist. di Studi Albanesi e del Centro Studi Albania R. Accademia d'Italia - Milano.
Vannicelli Luigi, O.F.M., Libero docente di Etnologia nell'Univ. di Roma.
Vannini Enrico, Incaricato di anatomia comparata nell'Univ. di Padova.
Vercillo Oslavia, Dott. - Roma.
Vian Nello, Dott., Segretario della Biblioteca Vaticana - Città del Vaticano.
Viglino Ugo, I.M.C., Ordinario di Critica, Logica e Filosofia dell'arte nella Pont. Univ. di Propaganda Fide - Roma.
Villaret Emilio, S.J., Direttore emerito del Segretariato centrale delle Congregazioni Mariane - Roma.
Violardo Giacomo, Mons., Prof. di Diritto canonico nel Pont. Ateneo Lateranense - Roma.
Virgili Romeo, Dott., Assistente volontario nella Clinica delle malattie nervose e mentali nell'Univ. di Roma.
Vittorio Ippolito, fratel, Postulatore generale della Congr. dei fratelli dell'Istruzione cristiana di Plöermel - Roma.
Voelkl Ludovico, Sac., Licenziato in Archeologia cristiana - Roma.
Volbach Guglielmo Federico, Dott. - Magonza.
† Vosté Giacomo Maria, O.P., Segretario della Comm. Pont. per gli Studi biblici - Roma.
Walz Angelo, O.P., Prof. di Storia eccl. nel Pont. Ateneo Angelico - Roma.
Widloecher Nicola, C.R.L., Abate di S. Pietro in Vincoli - Roma.
Zaccaria Varalta da S. Mauro, O.F.M. Cap., Prof. nel Collegio Internaz. S. Lorenzo da Brindisi - Roma.
Zanetta Enrico, O.S.M., Dott. in Diritto canonico e civile - Roma.
Zannoni Guglielmo, Sac., Prof. di Teologia dogmatica nel Seminario Vescovile di Rimini.
Zanoni Felice, Sac., Dott. - Cremona.
Zazzetta Mario, Dott. - Roma.
Zocca Emma, Dott., della Direzione generale delle antichità e Belle Arti - Roma.
Zocca Mario, Incaricato di Urbanistica nell'Univ. di Bari - Roma.
Zolli Eugenio, Incaricato di Ebraico e di lingue semitiche comparate nell'Univ. di Roma.
Zollini Vito, Sac., Dott., Postulatore generale dei Servi della Carità - Roma.

COLONIALE, DIRITTO. - L'aspetto morale e giuridico della questione coloniale ha cominciato ad attirare l'attenzione dei teorici cattolici fin dal sec. XVI, quando la scoperta del nuovo mondo, e la conseguente occupazione di quei territori da parte dei conquistatori spagnoli, la impose non solo alla meditazione dei missionari, che si erano trasferiti nelle terre d'oltreoceano, ma ancora dei teologi e moralisti del tempo. Le gesta del Las Casas e la sua eroica lotta contro gli abusi dei colonizzatori, alla quale si associarono gli altri Ordini religiosi, le contromanovre e le dissertazioni dei canonisti aulici, quali, ad es., un Supelveda, suscitarono nella Spagna delle controversie ardenti, attraverso le quali a mano a mano si andarono chiarendo alcuni principi, che ancora oggi servono di base al d. c.

Il primo e più noto antesignano ne è stato il domenicano Francisco de Vitoria, professore di teologia all'Università di Salamanca. Nelle sue *Relectiones Theologicae*, egli ebbe il grande merito di impostare per la prima volta la questione in modo strettamente scientifico, liberandola da tutte le influenze passionali, che ne oscuravano la soluzione. Il problema centrale del quale egli si occupa nella *Relectio de Indis* riguarda la legittimità della conquista spagnola, ma viene da lui trattato in modo da trascendere dal caso particolare alla sfera eterna del diritto.

Per il Vitoria la colonizzazione, in quanto conquista di nuovi territori e soggiogamento di popoli prima indipendenti, non è altro che un aspetto del problema della guerra giusta, e va quindi risolto alla stregua dei principi, morali e giuridici, che regolano le relazioni tra le nazioni secondo il diritto delle genti. Le idee fondamentali sulle quali egli basa la sua trattazione del caso particolare della espansione coloniale sono : l'eguaglianza naturale di tutti i popoli, indipendentemente dal loro grado di civiltà, l'insufficenza di ogni raggruppamento sociale a bastare a se stesso, l'esistenza di una società universale che si estende a tutto il modo abitato.

Appoggiato su questa idea, egli non condanna in modo assoluto ogni annessione territoriale, ma, applicando al caso coloniale le norme generali, sulle quali riposa la giustizia e l'ingiustizia della guerra, ammette soltanto quella che è sorretta da una causa giusta. Perciò distingue in doppia serie i titoli che si possono allegare in favore della colonizzazione : falsi, che confuta e rigetta, veri, che ammette, stabilendone il fondamento morale e giuridico.

La parte negativa del suo trattato non ha grande importanza teorica. La maggior parte degli argomenti, addotti a suo tempo in favore della occupazione delle terre di recente scoperte, veniva ricavata da speciali dottrine politico-giuridiche dell'epoca e da pregiudizi e fatti accidentali. Alcuni di essi avevano, infatti, addentellati con pregiudizi politici e religiosi, quali, ad es., il dominio dell'imperatore su tutto il mondo, il diritto universale del Papa su tutte le terre conosciute e sconosciute, il rifiuto dei barbari ad accettare la fede, i peccati contro la legge naturale. Altri si fondavano su un falso presupposto, come quello che riteneva le popolazioni del nuovo mondo prive del diritto di proprietà sulle terre da esse occupate e sui beni posseduti; altri, infine, portavano tutta l'apparenza della verità, quale il titolo della scoperta e la scelta volontaria degli indigeni.

Il Vitoria rigetta i primi con una frase sdegnosa, precisa rispetto al secondo che le popolazioni arretrate erano da considerarsi come veri padroni, distingue nei terzi l'aspetto astratto dalla loro applicazione o ne distrugge la base. In astratto, egli dice, ogni popolo è libero di unirsi ad un altro con un contratto di sottomissione; in concreto però tale transazione tra i barbari e gli Spagnoli, se fosse avvenuta, non poteva sortire effetto giuridico, mancandole due dei presupposti alla validità di ogni vero contratto : la piena libertà del contraente e la coscienza degli effetti prossimi e remoti dell'atto. Esclude poi il titolo della scoperta, appellandosi al principio di eguaglianza, sul quale si fondano le relazioni tra popoli indipendenti. Gli Spagnoli, egli afferma, hanno tanto diritto di occupare le terre da essi scoperte e di sottomettere al loro dominio le popolazioni relative, quanto ne avrebbero avuto queste se avessero scoperto la Spagna.

In modo indiretto egli è riuscito così a stabilire alcuni principi generali. La propagazione della fede e l'intento di porre un termine ai delitti contro natura non legittimano un'espansione coloniale; i popoli arretrati godono di un vero diritto di proprietà, che le nazioni civili devono rispettare; il contratto di sottomissione è valido solo nel caso in cui sia fatto in piena libertà e con piena consapevolezza; gli indigeni possiedono i medesimi diritti fondamentali degli altri popoli.

Questa parte duratura della sua dottrina riceve una magnifica integrazione nella discussione dei titoli da lui ritenuti legittimi. Secondo il Vitoria, un titolo legittimo può derivare unicamente da un diritto leso, e quindi muove alla ricerca di quei diritti universali, la cui lesione può generare nell'offeso la facoltà di domandare all'of-

fensore una riparazione e di infliggergli una pena, nel caso estremo, con l'uso della forza, fino a privarlo dell'indipendenza. Tali diritti universali sono: il libero transito e il libero scambio, che egli deduce dalla naturale socievolezza umana, in virtù della quale ogni uomo ha il diritto di comunicare con gli altri, di viaggiare nel loro territorio e di stabilirvi domicilio, e della destinazione originaria dei beni della terra all'utilità di tutto il genere umano e da conseguente obbligo dei popoli di scambiarsi i prodotti del suolo.

Che cosa dovranno fare gli Spagnoli, domanda il Vitoria, se i diritti di libero transito e di domicilio, di traffico e di scambio venissero ingiustamente lesi dagli indiani? Gli Spagnoli, risponde, dovranno prima domandare riparazione con la persuasione; se, tuttavia, non arrivassero ad ottenerla, potranno usare la forza, occupandone il territorio e spodestandone i possessori.

Oltre a questi titoli legittimi egli ne ammette altri due, rimanendo però dubbioso rispetto alla validità del secondo. Il primo consiste nella salvezza degli innocenti, ingiustamente privati dei loro diritti naturali e sacrificati in riti religiosi e costumanze barbare, e viene appoggiato, coerentemente con la dottrina generale, al torto recato alla vita dei deboli, della cui difesa l'ordine di natura incarica il prossimo, quando quelli non possono difenderla da se stessi. Rimane invece dubbioso rispetto al titolo, che si può chiamare di civiltà. Concede all'argomento un certo valore, se gli indiani fossero talmente barbari da potersi paragonare a fanciulli inetti a governarsi da se stessi e a provvedere ai propri bisogni. Tuttavia non sa indursi a concedere ai popoli civili un diritto rigoroso di usar la forza, per far loro accettare la civiltà, ed inclina a richiamarsi ad un dovere di carità, in virtù del quale il popolo civile potrebbe prendere sotto la sua tutela il popolo fanciullo, per educarlo: tutela da esercitarsi ad esclusivo vantaggio della popolazione selvaggia e nella stretta misura del bisogno. Così il Vitoria precorreva di qualche secolo una delle più moderne istituzioni del diritto internazionale, il mandato e l'amministrazione fiduciaria.

I principi finora esposti non mutano nella susseguente elaborazione dottrinale. Un progresso soltanto si nota rispetto al titolo di civiltà presso il Suárez, secondo il quale, perché un tal motivo possa ritenersi valido, non basta giudicare una nazione inferiore di ingegno e di civiltà, ma dovrebbe essere talmente misera che i suoi membri vivano piuttosto alla maniera delle bestie che degli uomini. Richiedere per la validità del titolo siffatte condizioni significa negarle in pratica; ma anche in sede speculativa egli riconosce soltanto qualche valore nella supposizione che accadano presso i popoli arretrati uccisioni di uomini innocenti e simili misfatti.

In tempi più vicini il Taparelli ha adottato la medesima soluzione. In contrasto con l'opinione del Grozio, sostiene che i delitti enormi contro l'onestà naturale non possono da soli generare il titolo di intervento: discute il motivo di civiltà, pigliando occasione della teoria del Damiron, secondo il quale i popoli più saggi avrebbero il diritto di intervenire nella vita dei popoli fanciulli, per insegnar loro a ben regolarsi. Egli rigetta in modo sarcastico questa teoria, appoggiandosi sui principi già noti della eguaglianza naturale di tutti i popoli indipendenti e dell'assenza, nel caso contemplato, di un fondamento giuridico, che legittimi l'uso della forza. La società difende l'ordine con la forza, quando si tratta di stretta giustizia; ma quando si tratta del proprio perfezionamento si è fuori del campo della stretta giustizia, non essendo gli individui così rigorosamente obbligati alla perfezione che rechino torto agli altri se non vi tendano.

Come si può raccogliere dal quadro schematicamente tracciato, la dottrina cattolica dal Vitoria al Taparelli ha continuato a considerare l'espansione coloniale come un aspetto del problema più generale della guerra giusta, e in conformità di questo suo atteggiamento è andata alla ricerca dei motivi morali e giuridici, dai quali si potesse dedurre la legittimità dell'atto di occupazione del territorio altrui. Dopo il Taparelli la questione rimase a dormire, sebbene il sec. XIX la riproponesse in modo urgente in Francia e nel Belgio, dove si è tentato con nuovi titoli, sconosciuti o rigettati dalla precedente tradizione, di trovare una base giuridica al fatto compiuto della conquista coloniale, operata dalle nazioni europee. I titoli, ai quali si fa cenno, si possono ridurre a tre: la necessità economica causata dal progresso industriale, l'espropriazione a causa di utilità comune, l'incivilimento dei popoli selvaggi. I primi due sono nuovi, l'ultimo aveva ricevuto da tempo una trattazione ampia ed accurata.

I sostenitori del primo titolo muovono da un doppio stato di fatto. Da una parte l'ingente bisogno di materie prime nelle nazioni industrializzate e la conseguente necessità di avere sbocchi commerciali, dall'altra le immense riserve naturali giacenti inoperose nei paesi abitati da popolazioni ad economia primitiva. Dal doppio fatto sorge il problema, risolto in modo positivo da alcuni, se i popoli ad economia progredita possano impadronirsi di queste fonti di materie prime, per procedere al loro adeguato sfruttamento, a beneficio dell'umanità. L'argomento, sul quale si cerca di fondare tale soluzione positiva, è derivato dal principio, già dal Vitoria stabilito, della originaria destinazione dei beni della terra a beneficio di tutto il genere umano, e dal concetto, che da esso si deduce, che l'uomo non sarebbe un vero proprietario ma un usufruttuario. Si è però fatto notare che la conclusione non segue dalle premesse. Innanzi tutto non è esatto definire l'uomo un semplice usufruttuario, avendo egli sui beni collegati con la sua persona e con i suoi fini un vero diritto di proprietà, cosa diversa dall'usufrutto; sebbene l'esercizio rimanga subordinato alle prescrizioni del sommo padrone, Dio. Dinanzi a Dio l'uomo è un amministratore, dinanzi agli eguali è un vero proprietario, il cui diritto non può venire intaccato, se un diritto superiore e più forte non lo elide, restituendo al bene posseduto la natura di bene comune, come in origine aveva. Ora il diritto delle nazioni ad economia progredita e fortemente industrializzate, se pure può essere riconosciuto come diritto, non è tale da vincere quello di proprietà dei popoli arretrati, giacché l'imprevidenza di tali nazioni nel lasciar sviluppare l'industrialismo oltre i limiti consentiti dalle loro possibilità interne, non può essere addotta come ragione sufficente per impadronirsi delle materie prime in possesso di altri. L'industrialismo moderno poi si appoggia sopra un sistema economico intrinsecamente viziato, qual'è quello capitalistico.

Non si presenta più fondato del precedente il secondo, che applica alle relazioni internazionali il principio dell'espropriazione a causa di utilità pubblica. L'errore principale, nel quale incorre chi lo sostiene, consiste nell'illegittimo trasferimento di una norma valida nella società organica a quella inorganica, qual'è quella internazionale. Nell'interno dello Stato la necessità pubblica legittima l'intervento dell'autorità costituita nella proprietà privata e anche l'espropriazione; nella società internazionale però, non esistendo un'autorità centrale, gli Stati stanno di fronte come soggetti eguali legati dai doveri che unicamente derivano dalla giustizia commutativa e non da quella legale, che non esiste. Come sarebbe un assurdo affermare che un individuo possa spogliare un altro dei suoi beni, perché li lascia inoperosi, così sarebbe assurdo sostenere che i popoli civili abbiano facoltà di espropriare i popoli barbari dei territori che essi non sfruttano. Ad indebolire ancora di più la forza dell'argomento si aggiunge

un equivoco. Si suppone che tali beni, una volta espropriati, gioveranno all'umanità. L'astrazione di tale supposizione è evidente, giacché le ricchezze coloniali vanno unicamente a beneficio della nazione che ne ha il dominio, e non a beneficio dell'ipotetica umanità, se pure non si voglia identificare l'umanità con questa o con quella nazione civile.

Maggiori consensi raccoglie oggi il titolo dell'incivilimento dei popoli arretrati, sebbene non manchino delle forti opposizioni. Si conviene da tutti nell'ammettere che esiste presso le nazioni progredite il dovere di porgere aiuto ai popoli barbari, affinché si elevino ad un superiore grado di civiltà. Il dissenso si manifesta inconciliabile quando si passa alla determinazione della natura di tale dovere, da alcuni ritenuto un puro dovere di carità, in conformità con la tradizione precedente, da altri invece connesso con un diritto rigoroso. Chi continua a ritenere che le nazioni civili hanno soltanto un dovere di benevolenza sociale, nega l'esistenza del diritto di adoperare la forza, per rompere le barriere che si frapponessero alla dilatazione della civiltà. Chi, invece, attribuisce a tali nazioni un diritto rigoroso ammette non soltanto la legittimità dell'uso della forza, ma deve anche scivolare verso il riconoscimento della sua doverosità, in caso di irragionevole e ingiustificata resistenza da parte dei popoli, ai quali si intende apportare il beneficio di un superiore grado di cultura.

A questa seconda opinione aderisce oggi un buon numero di teorici. A superare però la difficoltà che si presenterebbe, se si continuasse a considerare la colonizzazione come un aspetto del problema della guerra giusta, essi inclinano ad innovare in ciò la dottrina tradizionale, concependola come una dilatazione di bene, operata dalle singole nazioni a nome e per incarico della società internazionale. Ma è da osservare che, se la colonizzazione nel suo secondo momento può essere riguardata come una dilatazione di bene, è difficile concepirla semplicemente come tale nel primo momento, che consiste nella conquista violenta di un territorio altrui, ed è quindi impossibile sganciarla, come si vuole, dal problema generale della guerra giusta. In ciò videro meglio i teologi e moralisti antichi, i quali inoltre ebbero il merito di non lasciarsi fuorviare da ragioni apparentemente luminose, ma in realtà poco solide. Tale è, ad es., la supposizione che attribuisce la colonizzazione ad un incarico avuto dalla società solidale delle genti. Concezione fittizia, finché tale società rimane allo stato organico, e pericolosa perché in definitiva abbandona all'estimazione soggettiva di ciascun popolo l'interpretazione della inesistente volontà universale della società internazionale.

Comunque sia, dato che si rivela vano il tentativo di uscire dal solco della tradizione, la questione si riduce a vedere se i popoli arretrati abbiano o no un dovere rigoroso di progredire, al quale faccia riscontro nelle nazioni civili un vero diritto, che si possa ritenere leso se quelli non provvedono al loro progresso. Posta la questione in questi termini, la soluzione negativa sembra la più probabile. Il dovere di raggiungere un certo grado di perfezionamento, non avendo di sua natura un riflesso bilaterale, non entra nel campo riservato alla giustizia, e perciò stesso non genera negli altri un diritto di richiesta, che possa dar luogo ad un'offesa, sulla quale si possa in qualche modo fondare la facoltà di adoperare la forza, per punire il trasgressore, fino alla privazione della sua indipendenza.

Un ultimo titolo ancora discusso è quello che si fonda sulla necessità estrema di vita, determinata dall'eccesso della popolazione sulle risorse alimentari e produttive di un paese sovrapopolato, che non riesce a nutrire adeguatamente i suoi figli né a procurare loro lavoro sufficente, per guadagnarsi i mezzi indispensabili all'esistenza. Speculativamente non sembra si possa negar valore all'argomento. Come nelle relazioni individuali la necessità estrema comunica all'indigente il diritto di prendere il bene che gli è indispensabile a superarla, così nelle relazioni internazionali, se mai si avverassero tutti gli estremi della necessità estrema di vita, il popolo indigente avrebbe *a fortiori* il medesimo diritto, in quanto la vita di una collettività è nell'ordine obiettivo più importante della vita fisica individuale. Tuttavia tale diritto, in linea speculativa certo, rimane poi circondato da tante e tali limitazioni, che in pratica si rivela più astratto che concreto. Contro la sua validità si è opposto che la soluzione del caso di necessità vitale, causato dall'eccedenza di popolazione, non va risolto con l'espansione coloniale, ma con l'emigrazione, valvola molto comoda per lasciar defluire le aliquote che il paese non può nutrire. Ma l'eccezione non sembra solida, giacché per essere tale si dovrebbe dimostrare l'obbligo della nazione sovrapopolata a scegliere il mezzo dell'emigrazione, con le perdite che essa comporta, mentre esistono terre scarsamente popolate e risorse naturali non sfruttate per mancanza di braccia.

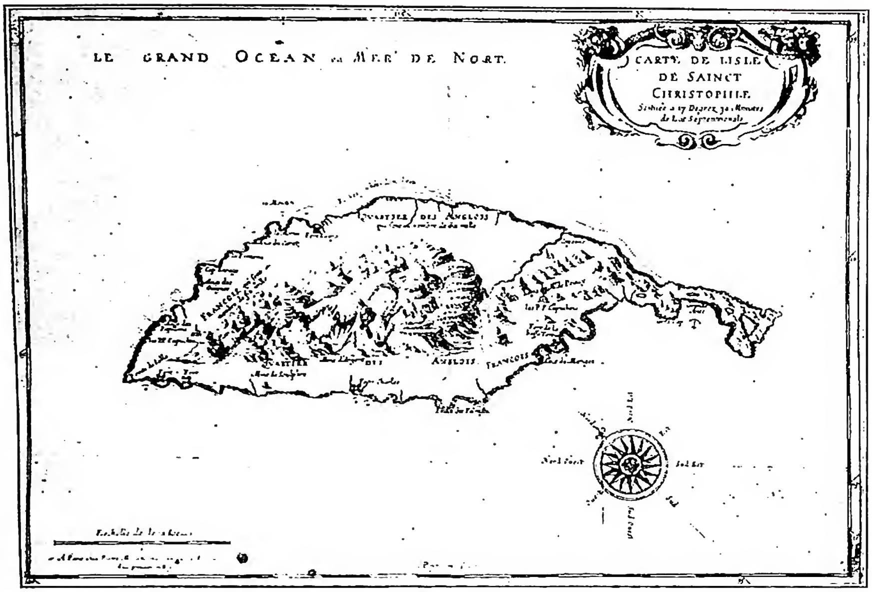
Da quanto è stato sommariamente esposto appare come la materia sia tuttora allo stato fluido, non essendo ancora i teorici riusciti a mettersi d'accordo su alcuni punti essenziali, per costruire un sistema organico di d. c. Il parziale abbandono della tradizione morale e giuridica, che si estende dal tempo del Vitoria fino al Taparelli, è stata causa di smarrimento. Si potrà forse imboccare la giusta via, tornando ai principi già posti dai teologi e moralisti del sec. XVI, ai quali spetta il grande merito di aver fondato il diritto internazionale moderno.

BIBL.: F. de Vitoria, *Relectiones theologicae : De Indis recenter inventis*, Lione 1557; F. Suárez, *De bello*; J. Folliet, *Le droit de colonisation*, Parigi 1920; J.-T. Delos, *L'expansion coloniale est-elle légitime?*, in *Semaines sociales de France*, Marsiglia-Parigi 1930, pp. 109-36 ; P. Collin, *Catholicisme et colonisation* (*Brochures de l'« Aucam »*, 5) ; J. B. Scott, *Francisco de Vitoria and his Law of Nations*, Washington 1934; Vari autori, *Vitoria et Suárez. Contribution de théologiens au droit international moderne*, Parigi 1939; Anon., *Codice di morale internazionale*, Roma 1944; A. Messineo, *Giustizia ed espansione coloniale*, ivi 1945; L. Taparelli, *Saggio teoretico di diritto naturale*, 2 voll., 5ª ed., Roma 1949.

Antonio Messineo

COLONIZZAZIONE. - La storia della c. moderna comincia con la scoperta delle terre oltre oceano, alla cui ricerca mossero gli esploratori portoghesi e spagnoli. Uno dei principali motivi delle loro imprese avventurose, oltre che estendere il dominio nazionale, fu quello di dilatare la fede. Così i sovrani dei due principali popoli colonizzatori del sec. XVI come i navigatori non riuscivano a separare i motivi politici ed economici dal motivo religioso, e perciò uno spirito di crociata alitava su tutta la rischiosa opera di esplorazione, del quale resterà sempre un simbolo Cristoforo Colombo, che, non appena sbarcato sulla nuova terra, vi inalberò il vessillo della Croce e la bandiera di Castiglia.

Per effetto di questo atteggiamento spirituale, conforme alla religiosità del tempo, la c. tendeva alla dilata-



(da V. T. Harlow, Colonising expeditions on the West Indies and Guiana [1623-67], Londra 1925)
COLONIZZAZIONE - Carta dell'isola di S. Cristoforo. Incisione di A. Peyrounin (Parigi ca. 1667). Londra, British Museum Maps. 82170 (1).

zione della civiltà cristiana, per la quale i sovrani stessi sollecitavano l'invio di missionari nei nuovi possedimenti affinché si dedicassero all'educazione degl'indigeni. Grazie a questo interessamento sovrano, sciamarono dall'Europa schiere numerose di missionari, sovvenzionati dal pubblico erario. Insieme con i conquistatori presero il mare Agostiniani, Francescani, Domenicani e Gesuiti, diretti verso tutti gli angoli dei vasti imperi coloniali che si andavano formando. Per espressa richiesta del re di Portogallo, Giovanni III, salpa per le Indie Francesco Saverio, e dietro le sue orme si incamminano i numerosi missionari del nuovo Ordine religioso cui egli apparteneva. La stessa politica segue la Spagna in America. Ai primi Domenicani e Francescani, approdati subito dopo la scoperta, seguono gli Agostiniani, e tutti iniziano l'incivilimento delle tribù barbare.

In queste direttive della politica coloniale spagnola e portoghese non tutto fu puro ideale; resta però sempre che la c. non venne allora intesa come semplice opera di sfruttamento, ma insieme come una sacra missione di civiltà. Le istruzioni di Isabella a Cristoforo Colombo in occasione del suo secondo viaggio mettono in rilievo tale significato, giacché ingiungono all'ammiraglio di considerare come primo e principale negozio la conversione degl'indigeni al cristianesimo, nulla importandole se, per ottenerla, l'erario ne avesse gravame. La Chiesa non mancò di incoraggiare e di confermare questo indirizzo politico. Le concessioni dei papi al Portogallo e alla Spagna erano a ciò dirette. Due atti di Alessandro VI documentano quest'azione. Nel 1497 egli concedeva alla corona portoghese il diritto di esclusività sulle colonie dell'Africa occidentale e una serie di privilegi, con la clausola restrittiva dello spontaneo assoggettamento degli indigeni. Una simile concessione, fatta alla Spagna nel 1493, in tre atti consecutivi, ingiungeva a Ferdinando, con la bolla del 3 maggio « di inviare nelle terreferme e nelle isole menzionate uomini probi, timorati di Dio, abili, capaci di istruire gli abitanti delle dette regioni nella fede cattolica e nei buoni costumi ».

Non mancarono certo nella c. spagnola e portoghese gli abusi, contro i quali si sollevarono i missionari. Ciò tuttavia non toglie che le direttive delle corti fossero sane ed umane, come dimostra la legislazione coloniale spagnola. Non si può non riconoscere, leggendo la collezione delle leggi per le Indie, la saggezza delle leggi spagnole e lo spirito umanitario che le ha dettate. Venne, infatti, dato sempre l'ordine di considerare gli indiani come sudditi della Spagna e uomini liberi, di proteggerli e di difenderli : vennero, anzi, a questo scopo ad essi accordati i privilegi che la legge riconosceva ai minori di età, col diritto di disporre dei propri beni e il favore eccezionale di poter rescindere i contratti. A queste disposizioni generali, emanate dall'autorità regia e dal Consiglio delle Indie, fecero sovente seguito ordinanze particolari improntate allo stesso spirito.

Nonostante gli abusi, il problema coloniale si presentò sempre alla mente del legislatore spagnolo come un problema di civiltà e di umanità. L'indigeno non viene disprezzato, nessun odio di razza lo separa dai dominatori, nessuna ordinanza lo inabilita al matrimonio con i bianchi; solo da Madrid si insiste che si regolino col matrimonio legittimo le unioni contratte con donne di colore. A causa di questa larga politica colonizzatrice nacque nella nuova Spagna una popolazione mista, che divenne la culla delle moderne nazioni dell'America latina e della loro cultura.

Come termine di contrasto può servire la parellela legislazione della Virginia nell'America del nord. L'Assemblea generale di questo Stato nel 1660 concedeva ai bianchi il potere di catturare gli indigeni e di venderli come schiavi in riparazione di eventuali danni da essi arrecati; nel 1663 stabiliva il principio della responsabilità collettiva di tutto il villaggio, nel caso che un bianco fosse stato ucciso nelle vicinanze; nel 1665 privava gli indiani del diritto di eleggersi i capi; nel 1676 decretava che ogni indiano fatto prigioniero cadeva nella condizione di schiavitù perpetua; nel 1692 interdiceva qualsiasi unione matrimoniale tra bianchi e genti di colore, mentre con un articolo del codice privava negri, mulatti e indiani del diritto di possedere.

L'effetto ultimo di questa politica coloniale, dalla quale esula ogni senso di umanità, fu lo sterminio delle popolazioni indigene, contro le quali venne condotta una guerra spietata. Nell'America del nord non sorsero per conseguenza nuove nazioni dalla fusione delle popolazioni indigene e immigrate, ma la razza bianca, dilatandosi, spense intorno a sé la vita. Gli abusi dei colonizzatori non furono dunque meno gravi nell'America del nord; ma mentre qui ebbero sanzione legale, nel sud rimasero quasi sempre illegali e vennero in parte corretti dall'opera dei missionari e dell'intervento della Chiesa.

La storia delle missioni nell'America del sud si intreccia intimamente con la storia della c. L'incresciosa e spesso barbara condizione degli indigeni, ridotti in schiavitù, venne combattuta dai missionari con un ardimento che ancora oggi riscuote l'ammirazione dello storico. Nel Brasile, dove la legislazione è meno coerente, lavorano e lottano per la causa degli indiani il p. M. Nobrega e il p. Anchieta, tuttora ricordati nei fasti della storia brasiliana.

La medesima battaglia combattono nei possedimenti spagnoli altre nobili figure, scese in campo contro il regime dell'*Encomienda*, degenerato in larvata schiavitù, tra le quali più note sono quelle dei domenicani Antonio Montesinos e Bartolomeo Las Casas.

La Chiesa appoggiò col suo intervento l'opera di questi pionieri. Nel 1537 Paolo III pubblica la celebre bolla *Veritas ipsa*, nella quale, dopo aver riconosciuto negli indiani dei veri uomini, vieta che siano privati della libertà, del godimento dei loro beni o che siano ridotti in schiavitù. Più tardi Benedetto XIV, nel 1741, riconfermando quanto avevano già disposto Paolo III e Urbano VIII, commina la scomunica *latae sententiae* contro tutti coloro che avessero privato gli indiani della libertà, includendo nella condanna, non soltanto chi in modo diretto pigliava parte a negozi tendenti a spogliarli dei beni e a ridurli in schiavitù, ma persino quelli che indirettamente avessero concorso a mantenere e a favorire tali pratiche.

Le concezioni cambiano col sec. XVIII, durante il quale le potenze europee si lanciano a gara alla conquista delle terre ultramarine definite *nullius*, per estendere la loro influenza, aumentare il prestigio nazionale, rafforzare posizioni strategiche e soprattutto per accaparrarsi nuove fonti di materie prime per le industrie nazionali in crescente sviluppo, e sbocchi commerciali per i loro manufatti. In conformità dello spirito egoistico, dal quale venivano suggeriti i motivi accennati, la c. viene impostata sul principio del massimo sfruttamento delle ricchezze del suolo e del mercato, ad esclusivo vantaggio della potenza colonizzatrice e con scarso riguardo alle popolazioni indigene, assoggettate sovente ad un duro servaggio, come merce tra le altre merci. Questa mentalità mercantesca è perdurata quasi fino ai nostri giorni, sebbene non siano mancati movimenti di idee per far prevalere una concezione più umana.

Questi movimenti condussero nel sec. XIX all'abolizione della schiavitù e indussero le potenze ad accettare, con l'Atto generale di Berlino del 1885, principi alquanto più elevati. In esso, rispetto alla c. dell'Africa centrale, le potenze che ne erano interessate si obbligarono a rivolgere la loro opera all'accrescimento del benessere materiale e morale delle popolazioni indigene e a stabilire le condizioni più

(*fot. USIS*)
COLONIZZAZIONE - Chiesa di Williamsburg, capitale della Virginia, all'epoca della c., eretta nel sec. XVIII, ricostruita sulla pianta originale da J. P. Rockfeller iuniore nel 1930.

favorevoli allo sviluppo del commercio e della civiltà. Tali disposizioni vennero poi confermate dall'Atto generale di Bruxelles, nel 1890, e a St-Germain, nel sett. del 1909, con qualche mutamento. Nondimeno, con le convenzioni rammentate le nazioni non andavano oltre ad una comune dichiarazione di intenti umanitari, alla cui attuazione si impegnavano singolarmente, senza creare organo alcuno di vigilanza sull'adempimento degli obblighi assunti.

Soltanto con la Società delle nazioni, il regime coloniale dei paesi sottratti al dominio delle potenze vinte nella prima guerra mondiale, viene decisamente fondato sulla preminenza del benessere delle popolazioni arretrate e nuovamente la c. viene intesa come una sacra missione di civiltà. Per attuare tale nuovo programma, fu creato col Patto della Società delle nazioni l'istituto del Mandato, che ha introdotto nell'ordinamento internazionale la nuova figura giuridica del regime tutelare, ripreso dalla Carta delle Nazioni Unite, dopo la seconda guerra mondiale, sotto il nome di amministrazione fiduciaria. In questa ultima convenzione, tuttavia, il concetto che la c. è una missione di civiltà confidata alle nazioni più progredite, è stato accettato da tutte le potenze coloniali, come principio che va applicato, non solo ai territori ceduti in amministrazione fiduciaria, ma anche alle colonie soggette alla loro sovranità, e ciò segna un sensibile progresso sul Patto societario.

Le idee però, che sono riuscite finalmente a penetrare nell'ordinamento internazionale dopo così lunga e lenta evoluzione, rimontano alla lontana tradizione del pensiero cattolico. Già nella legislazione spagnola si affaccia la figura dell'indiano come di un immaturo da sottoporsi a tutela. Il concetto che la c. è una missione di civiltà predomina nelle memorie scritte dal Las Casas in favore degli indigeni. Egli vi sostiene che gli abitanti originari delle Indie erano uomini liberi prima della conquista, e tali sono rimasti dopo di essa. Essi in tanto sono sudditi del re di Spagna in quanto sono disposti a riconoscerlo come tale, e solo su questo atto di soggezione volontaria si appoggia il suo diritto di governarli, e non sopra un diritto inerente alla sua potenza. La c. non è, dunque, conquista arbitraria, ma sottomissione spontanea di popolazioni arretrate ad una signoria più evoluta, affinché questa provveda alla loro educazione civile e religiosa. Questi principi, appena abbozzati dal Las Casas, ottennero una sistemazione teorica dalla mente lucida di Francisco de Vitoria, col quale si inizia propriamente il ciclo dottrinale.

Il problema generale sollevato dalla c. involge due questioni: la prima riguarda la legittimità dell'occupazione, la seconda le norme etico-giuridiche che devono regolare le relazioni tra colonizzatore e popolo colonizzato. La dottrina cattolica si è soffermata di preferenza sulla prima di più difficile soluzione. Il primo ad occuparsene in modo sistematico fu il Vitoria nelle sue celebri *Relectiones de Indis insulanis*. L'anima del suo sistema è il principio di eguaglianza tra gli Stati, i quali hanno gli stessi diritti fondamentali, cui immediatamente fa seguito quello dell'interdipendenza, avendo bisogno i popoli della collaborazione altrui per vivere e progredire, e perciò esiste una società universale delle genti voluta dalla natura.

Tale comunità è retta da leggi speciali, le quali derivano parte dalla natura, parte dal consenso e dalle convenzioni, e tutte hanno come principio comune quello della giustizia. Posti questi principi generali, il Vitoria passa a discutere la questione dell'espansione coloniale, che non condanna in modo assoluto, ma ammette se sorretta da causa giusta, riducendo il problema particolare a quello più generale della giustizia della guerra. Conseguentemente egli rigetta molti dei titoli, a suo tempo allegati

(fot. USIS)

COLONIZZAZIONE - Carovana di emigranti sotto le Montagne Rocciose. Litografia del 1849.

dagli aulici, perché non sorretti dalla giustizia: né il dominio dell'Imperatore su tutto il mondo, né il preteso diritto universale del Papa, né la dilatazione della fede, né i costumi barbari, né la scoperta possono validamente fondare l'occupazione delle colonie.

Ammette il titolo della scelta volontaria, perché *volenti non fit iniuria,* e tuttavia nel caso degli indiani non la ritiene sufficente, perché mancano i requisiti alla stipulazione di un vero contratto di soggezione a causa dell'immaturità di uno dei contraenti. L'espansione coloniale può solamente fondarsi su alcuni diritti universali, quali sono quelli di libero transito, di commercio e di scambio, posseduti da tutti i popoli, e la cui violazione da parte dei popoli arretrati può far sorgere la causa giusta per assoggettarli mediante l'uso della forza, dopo aver esauriti i mezzi pacifici. Ammette inoltre come titolo legittimo la salvezza delle persone innocenti, perché del loro aiuto la legge naturale incarica il prossimo; rimane, invece, dubbioso rispetto al titolo di civiltà, a proposito del quale precorre i tempi, proponendo per il conseguimento di questo scopo un regime tutelare, i cui termini sono tornati a rivivere nel sistema del mandato. La dottrina dei padri Francesco Suárez e Taparelli si allontana di poco da quella del Vitoria; essa si mostra soltanto più decisa nel respingere il titolo di civiltà, sostenendo che il progresso individuale e sociale non può essere imposto con la forza, perché non è un dovere giuridico, la cui trasgressione possa recare offesa agli altri.

La teoria si è mantenuta sulle posizioni descritte fino a pochi anni addietro, quando in Francia particolarmente e in Belgio si è cercato di sganciare l'espansione coloniale dalla dottrina generale della guerra giusta. A tale scopo si sono proposti nuovi titoli. Movendo dal principio, già sostenuto dal Vitoria, che i beni della terra sono stati originariamente dati all'umanità, affinché li usasse per raggiungere gli scopi della vita e avanzasse nel progresso, se ne è concluso che i popoli non sono veri proprietari dei loro territori, ma semplici amministratori a nome dell'umanità. Se quindi le loro risorse rimangono infruttuose nelle mani di un popolo, questi ne può essere privato giustamente da un altro più progredito, affinché il loro sfruttamento concorra al benessere generale.

Su questo argomento si sono fondati due nuovi titoli: la necessità economica delle nazioni fortemente industrializzate, bisognose di materie prime e di sbocchi commerciali, l'espropriazione per causa di utilità pubblica. Contro di essi si è fatto osservare che il principio, secondo il quale i popoli sono soltanto amministratori dei loro beni, è errato. I popoli, come gli individui, sono veri proprietari, sebbene subordinati alle leggi che regolano l'uso della proprietà, giacché la comunità originaria dei beni, sulla quale fa leva l'argomento, fu semplicemente negativa e non positiva, e il modo stabilito dalla natura, affinché i beni terreni servissero all'umanità, consiste nella divisione della proprietà, mediante l'atto di occupazione, che lega tali beni alla persona fisica o morale, generando un vero diritto.

È stato inoltre riproposto il titolo di civiltà, fondandolo sopra una supposta delega, che la nazione colonizzatrice riceverebbe dalla società delle genti, di educare il popolo arretrato. La tradizione, come si è accennato sopra, è contraria a questo titolo. Esso si appoggia sopra un doppio equivoco: immagina una delega inesistente, giacché la società delle genti, come società inorganica, non possiede né personalità né organi per esercitare poteri; lascia al giudizio soggettivo della nazione progredita l'opportunità dell'occupazione a scopi di civiltà; dimentica che il proprio perfezionamento non è un dovere giuridico, la cui osservanza possa essere imposta con la forza.

Più recentemente si è fatto appello alla necessità vitale. Dal fatto dell'esistenza di territori scarsamente popolati e ricchi di risorse lasciate inerti e della contemporanea esistenza di nazioni sovrapopolate, con suolo povero e incapace di nutrire l'eccedenza demografica, appoggian-

dosi sul principio che questa condizione può far sorgere un caso grave di necessità, alla quale la natura collega il diritto di occupare il bene altrui, entro i limiti della stessa necessità donde il diritto procede, si è concluso che una nazione sovrapopolata può legittimamente espandersi in territori coloniali con scarsa popolazione e abbondanti risorse non utilizzate.

Nemmeno questo argomento è ammesso da tutti. Il *Codice di morale internazionale* lo respinge, ritenendo che l'emigrazione sia il mezzo più adatto per alleggerire la pressione demografica e sciogliere il caso di necessità. In contrario, tuttavia, si è fatto osservare che l'emigrazione non è un mezzo scevro di danni per la nazione costretta ad adottarla, giacché porta via i migliori impoverendola di forze valide e capaci, e non risolve poi il problema. È chiaro, infatti, che un popolo prolifico sarà sempre tormentato dalla pressione demografica, nonostante la valvola dell'emigrazione. Nessuna legge naturale infine lo costringe a fare la funzione di vivaio umano, per disperdere i suoi figli nel mondo, costringendoli a rinunziare al patrimonio della loro lingua e della loro cultura.

La dottrina cattolica rimane quindi tuttora incerta su questi ultimi sviluppi teorici, mentre è unanime nel sostenere che, avvenuta l'occupazione dei territori coloniali, la c. deve provvedere innanzitutto al benessere delle popolazioni assoggettate. È obbligo dello Stato colonizzatore di amministrare le colonie in modo da armonizzare il proprio vantaggio con gli interessi materiali e culturali delle popolazioni indigene, verso le quali deve adempiere tutte le funzioni dell'autorità pubblica, che provvede al bene comune del paese passato sotto il suo controllo. Avvenuta l'occupazione, entrano cioè in vigore le leggi morali e giuridiche del retto governo, che nel campo coloniale non sono differenti da quelle esistenti all'interno della stessa potenza colonizzatrice. - Vedi tav. I.

BIBL.: F. de Vitoria, *De Indis insulanis*; F. Suárez, *De Charitate*, disput. XIII; *De bello*; C. Llorente, *Oeuvres de dom Barthélemy de Las Casas*, Parigi 1827; A. Vanderpol, *Le droit de guerre d'après les théologiens et les canonistes du moyen âge*, Parigi 1911; J. Toussaint-Bertrand, *Histoire de l'Amérique*, ivi 1920; B. Trelles, *Francisco de Vitoria et l'école moderne du droit intern.* in *Rec. des cours de l'Acad. du droit intern.*, 1927, II, pp. 113-337; H. Rolin, *La pratique des mandats intern.*, *ibid.*, 1927, IV, pp. 497-627; P. Barde, *Conscience chrétienne et colonisation*, in *Les dossiers de l'Action populaire*, 1929, p. 397 sgg.; J.-T. Delos, *L'expansion coloniale est-elle légitime?*, in *Semaines sociales de France*, Marsiglia-Parigi 1930, pp. 109-36; J. Folliet, *Le droit de colonisation*, Parigi 1930; R. Octavio, *Les sauvages américains devant le droit*, in *Rec. des cours de l'Acad. de droit intern.*, 1930, I, pp. 181-91; Y. De la Brière, *Les mandats de la Société des nations et leur rapport avec le problème social dans les colonies*, in *Semaines sociales de France*, Marsiglia-Parigi 1930, pp. 239-58; P. Collin, *Catholicisme et colonisation* (*Brochures de l'« Aucam »*, 5); J. B. Scott, *The spanish origin of intern. Law*, parte 1ª: *Francisco de Vitoria and his Law of Nations*, Washington 1934; id., *The catholic conception of international Law. Vitoria and Suárez*, ivi 1934; A. Messineo, *Giustizia ed espansione coloniale*, Roma 1937; *Codice di morale internazionale*, ivi 1943, pp. 76-90; L. Taparelli, *Saggio teoretico di diritto naturale*, II, 5ª ed., ivi 1949, n. 1129.
Antonio Messineo

COLONIZZAZIONE INTERNA: v. EMIGRANTE; EMIGRAZIONE.

COLONNA. - È un elemento portante di sezione circolare generalmente in marmo o pietra con base e capitello raccordato con gli altri simili da trabeazione o da arcate; è destinata a resistere all'azione verticale degli elementi sovrastanti (v. anche ORDINI ARCHITETTONICI). Può anche usarsi isolata o addossata a pareti e pilastri con funzioni eminentemente decorative. Gli architetti delle più antiche basiliche cristiane ne fecero larghissimo uso per dividere in più navate il grande vano della chiesa.

Sono notevoli in tale periodo le c. vitinee dell'antica basilica di S. Pietro destinate alla recinzione dell'iconostasi o quelle fasciate di fogliami nel coro di S. Prassede. Derivano dal tipo di c. figurata romana le c. di provenienza orientale del ciborio di S. Marco con figurazioni che si svolgono ad anelli sovrapposti. Da notare pure al principio del sec. VI le c. ricoperte di ornati del ciborio di prete Mercurio nella chiesa di S. Clemente. Durante l'alto medioevo vennero quasi ovunque usate c. di spoglio e fu solo nell'età romanica che le c. acquistarono nuovi e inusitati rapporti di proporzioni. Più tardi, agli inizi del gotico, la c. prende spesso l'aspetto di un tortiglione a tre o più elementi e spesso i tortiglioni sono ad andamenti diversi in una stessa c. divisa da pause orizzontali in tratti differenti. Allora, specie a Roma come nell'Italia meridionale, i fusti vengono spesso venati di musaico. La c. tortile sparisce nel Rinascimento quando la rigidità degli ordini classici viene ristabilita. Nel trapasso al barocco la c. subisce qualche più libera interpretazione di proporzioni; il Bernini nel baldacchino di S. Pietro si ispira a quelle vitinee ma conferisce al motivo nuova coerenza; il Borromini usa anche c.-cariatidi; il Fuga riveste di fogliami metallici quelle del tabernacolo di S. Maria Maggiore. Specie l'innovazione berniniana ebbe larga risonanza anche nelle prospettive dipinte (Frascati, Gesù). Ristabilitasi con il neoclassicismo la rigida antica norma delle proporzioni, l'architettura ottocentesca fece largo uso della c., fin quando l'introduzione dei nuovi materiali da costruzione, ferro e cemento armato soprattutto, non snaturò del tutto il carattere degli originari rapporti fra questo e gli altri elementi architettonici. Guglielmo Matthiae

COLONNA, EGIDIO: v. EGIDIO ROMANO.

COLONNA, FAMIGLIA. - Il primo C. che la storia ricordi è quel PETRUS DE COLUMNA che sotto Pasquale II (1099-1118) aveva occupato Cave, territorio della S. Sede, e ne era stato ricacciato con la perdita di Colonna e di Zagarolo (*Lib. Pont.*, II, pp. 298, 307 n. 15).

Egli era probabilmente figlio di Gregorio dei conti di Tuscolo, fratello di Benedetto IX. Nella gerarchia ecclesiastica ci si presenta primo quel GIOVANNI, creato cardinale di S. Prassede nel 1212, che nel 1223, al ritorno da un viaggio in Palestina, riportò la creduta colonna della flagellazione e la collocò nella sua chiesa titolare. Fu a fianco di Gregorio IX nella lotta contro Federico II imperatore, finché nel 1240 passò nel campo imperiale ed al partito ghibellino del quale poi la casa C. fu costante aderente. Morì nel 1245.

Nipote di questo cardinale fu un altro GIOVANNI C. che, inviato per gli studi a Parigi, si fece domenicano nonostante l'opposizione dello zio che tentò di metterlo in cattiva luce presso Gregorio IX. Fu nominato arcivescovo di Messina da Alessandro IV nel 1255 e di là fu trasferito a Nicosia nel 1262. Nel 1262-64 sotto Urbano IV fu vicario di Roma. Non si conosce l'anno della sua morte. Compilò un *Mare historiarum* dalle origini del mondo fino a Lodovico IX che fu stampato tradotto in francese nel 1488; se ne hanno i brani più importanti in MGH, *Scriptores*, XXIV, pp. 266-84.

Scrisse pure *De viris illustribus* sia pagani che cristiani (Hurter, II, p. 438).

In Roma la famiglia C. aveva le sue case contigue alla chiesa dei SS. Apostoli, ma allargò il suo potere su tutta quasi la regione di Trevi occupando anche il mausoleo di Augusto: l'Agosta. Verso la fine del sec. XIII, la casata era divisa nei tre rami: di Palestrina che era il principale e prendeva il nome dalla città omonima, il più importante fortilizio della regione, di Gallicano e di Genazzano.

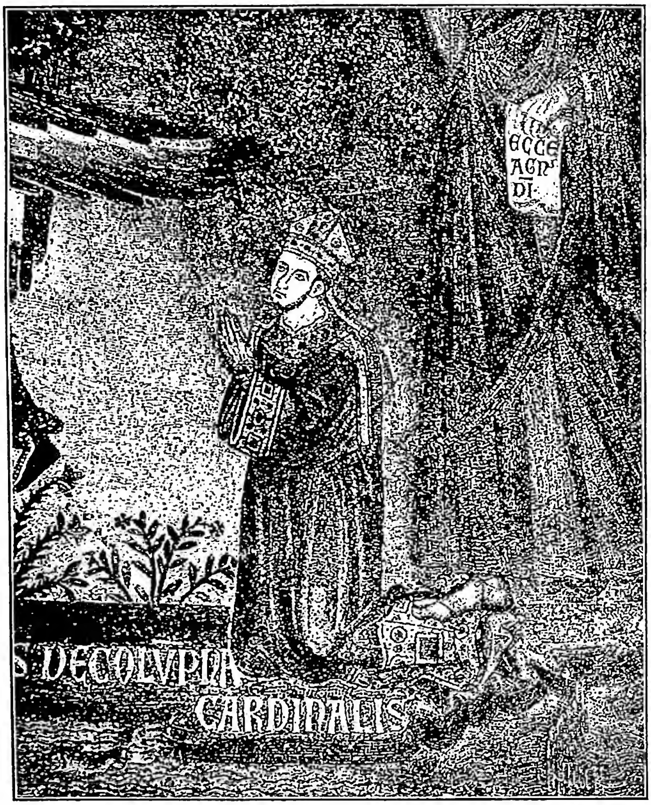
Figlia di Oddone C. di Palestrina fu quella MARGHERITA che datasi a vita religiosa, fu monaca clarissa, morì a Castel S. Pietro sul Monte Prenestino il 30 dic. 1280 e fu venerata come beata; il suo culto fu confermato il 17 sett. 1847 ed il suo corpo fu trasferito a S. Silvestro in Capite (cf. L. Oliger, *B. Margherita C. - Le due vite scritte dal fratello*, ecc., Roma 1935).

Fratello maggiore della beata fu Giacomo che compì i suoi studi a Bologna ed il 12 marzo 1278 fu creato cardinale di S. Maria in via Lata da Niccolò III.

Casa C. seppe conquistarsi il favore di Niccolò IV il quale il 16 maggio 1288 creò cardinale di S. Eustachio Pietro C., figlio di Giovanni, fratello del card. Giacomo, che aveva studiato diritto canonico a Padova. Stefano, fratello del card. Pietro, ebbe dal Papa speciali incarichi per la pace in Romagna, di modo che la famiglia in quegli anni divenne assai potente in Roma (cf. P. Balan, *Storia d'Italia*, IV, Modena 1895, p. 154 sgg.).

Matteo, Oddone e Landolfo si lamentarono del governo del fratello card. Giacomo, capo della famiglia dopo la morte di Giovanni; s'intromise nelle questioni papa Bonifacio VIII, ma i due cardinali ribellatisi alla sua autorità furono da lui privati del cardinalato e scomunicati il 23 maggio 1297. Nella guerra che ne seguì Palestrina fu distrutta ed i C. dovettero fuggire. Fu allora che Stefano e Giacomo Sciarra, fratelli del card. Pietro, ripararono in Francia presso il re Filippo il Bello; e lo Sciarra, come è noto, fu tra coloro che con gli emissari del re assalirono il Papa ad Anagni il 6 sett. 1303. La morte di Bonifacio VIII, avvenuta un mese dopo, mutò le sorti dei C.: i due cardinali furono da Benedetto XI liberati dalle censure, ma non riebbero la dignità cardinalizia che sotto Clemente V: il card. Giacomo morì ad Avignone il 14 ag. 1318; il card. Pietro, arciprete di S. Maria Maggiore e del Laterano (1318), morì nel 1326 anch'egli in Avignone (cf. L. Moehler, *Die Kard. Jakob Peter C.*, Paderborn 1914). Con i due cardinali erano incominciate le fortune colonnesi alla corte di Avignone.

Sciarra C. fu senatore di Roma nel 1312 durante i tumulti provocati dalla venuta dell'imperatore Enrico VII; poi fu tra i sostenitori di Lodovico il Bavaro; il 17 genn. 1328 lo coronò imperatore a nome dei Romani e sanzionò il 10 apr. la deposizione di Giovanni XXII. Costretto a fuggire da Roma insieme col Bavaro nell'ag., morì nell'ott. del 1329. Stefano C. invece militava coi Guelfi e più tardi, nel 1347, fu fra i più tenaci oppositori di Cola di Rienzo, riuscendo a cacciarlo da Roma ed a rimettere l'ordine nella città sul finire di quell'anno.



(*fot. Sansaini*)

Colonna - Il card. Giacomo C. nel musaico di J. Torriti nell'abside di S. Maria Maggiore (ca. 1290) - Roma.

Morì vecchissimo non molto dopo. Continue furono in quegli anni le lotte dei C. contro i baroni romani: Orsini, Savelli, Caetani, condotte con alterne vicende e causa di rovina per tutto il paese.

Il maggiore della casa era rimasto Stefano; da lui nacque Stefano il giovane e Giovanni C., creato cardinale diacono di S. Angelo da Giovanni XXII il 13 dic. 1327, uno tra i pochissimi italiani di quegli anni; anch'egli fu arciprete del Laterano e morì il 3 luglio 1348. È ben nota la sua amicizia con Francesco Petrarca che fu suo ospite per qualche anno in Avignone. Fratello del card. Giovanni fu quel Giacomo C., canonico di Noyon, che, nominato vescovo di Lombes in Guascogna il 23 maggio 1328 a 27 anni (m. nel 1341), fu anch'egli legato d'amicizia speciale col Petrarca.

Urbano VI si fece premura, appena scoppiato lo scisma, di conciliarsi la famiglia C., poiché quella degli Orsini gli era avversa; e nella sua grande creazione del 18 sett. 1378 creò cardinali Agapito del titolo di S. Prisca e Stefano preposito di S. Omer; questi morì prima di avere avuto il titolo e Agapito morì nell'ott. 1380. Agapito aveva acquistato al suo tempo una certa fama; arcidiacono di Bologna prima, era stato successivamente vescovo di Ascoli, di Brescia e di Lisbona; amico del card. Roberto di Ginevra, per non averlo seguito nello scisma, aveva perduto il vescovato; solo dopo reiterate sollecitazioni aveva accettato il cardinalato.

Niccolò e Giovanni C. di Palestrina presero parte attiva alle lotte che con alterne vicende si svolsero a Roma e nei dintorni durante il periodo dello scisma, destreggiandosi fra le diverse fazioni che dominavano in quei tristi giorni.

Il 12 giugno 1405 Innocenzo VII creava cardinale Oddo C. che apparteneva al ramo di Gallicano e che fu eletto papa a Costanza l'11 nov. 1417 col nome di Martino V. Per ristabilire la pace nello Stato della Chiesa il Papa si servì particolarmente di Giordano, suo fratello maggiore, e di Antonio, Prospero ed Odoardo figli del terzo suo fratello Lorenzo morto tragicamente. Prospero fu creato cardinale diacono di S. Giorgio in Velabro il 24 maggio 1426, ma pubblicato solo l'8 nov. 1430. Ebbero pure la porpora in quegli anni valenti aderenti di casa C. come Giuliano Cesarini e Domenico Capranica.

La potenza della famiglia fu portata al suo maggior splendore col crearsi larghi interessi nel regno di Napoli che continuarono incessanti nell'età seguente. Tutto ciò provocò la gelosia nelle famiglie baronali rivali dei C.,

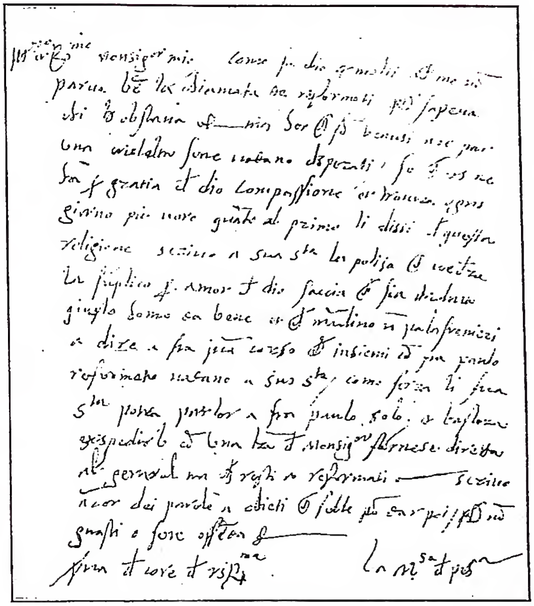
particolarmente in quella degli Orsini. Se ne videro le conseguenze dopo la morte di Martino V (1431), quando gli Orsini riuscirono a prevalere, forti del favore del nuovo papa Eugenio IV. Ne sorse una guerra che si complicò ben presto con le vicende del regno di Napoli e con quelle dei capitani di ventura desiderosi di far fortuna. Il card. Prospero sperò di diventare papa nel 1447, ma gli fu preferito il card. Parentucelli che fu Niccolò V. Il cardinale morì poi a Roma il 24 marzo 1463.

Una nuova fase della lotta con gli Orsini e con la Chiesa si ebbe con Sisto IV. Questo pontefice aveva il 15 maggio 1480 creato cardinale di S. Maria in Aquiro GIOVANNI C., il quale ebbe tosto in commenda il vescovato di Rieti. I C. favorirono le parti di Ferdinando, re di Napoli, insieme coi Savelli, mentre gli Orsini tenevano le parti del conte Girolamo Riario, nipote del Papa. Venuto in sospetto del Papa, il card. Colonna, insieme col card. Savelli, fu tenuto come ostaggio il 2 giugno 1482 e non fu liberato che il 14 nov. 1483.

Cresciuti i contrasti, per opera del Riario il protonotario LORENZO C., capo della casa, fu mandato a morte il 30 giugno 1484 e le fortune dei colonnesi subirono un duro colpo; tuttavia si sostennero anche durante i pontificati seguenti in mezzo alle competizioni politiche, servendo come capitani. Morto il card. Giovanni il 28 sett. 1508 e sepolto nella chiesa dei SS. Apostoli, ebbe il vescovato di Rieti Pompeo suo nipote, abate di Grottaferrata e Subiaco, più uomo di parte e d'armi che ecclesiastico, fiero avversario di Giulio II nel 1511; fu creato cardinale dei SS. Apostoli da Leone X il 1° luglio 1517 e vicecancelliere nel 1524 sotto Clemente VII.

Di parte imperiale come PROSPERO (m. nel 1523) e FABRIZIO C. (m. nel 1520) che furono i più illustri capitani di quegli anni, POMPEO fu tra i più aspri avversari di Clemente VII sia in conclave che in seguito. Insieme coi parenti Vespasiano ed Ascanio condusse l'assalto contro il Vaticano il 20 sett. 1526 (Pastor IV, II, p. 215 sgg.); per cui fu destituito il 21 nov. da tutti i suoi uffici e benefici (*ibid.*, p. 222). Solo quando l'anno seguente, nel maggio, il Papa era chiuso in Castel S. Angelo durante l'orribile sacco, Pompeo venne in aiuto di lui. Nel 1528 riammesso già nei suoi uffici ecclesiastici, divenne viceré di Napoli per Carlo V; dopo aver avuto temporaneamente in commenda le diocesi di Acerno, Potenza, Sarno, Cahors, Catania, Aquila, Aversa, fu anche arcivescovo di Monreale il 14 dic. 1530. Morì in Curia il 28 giugno 1532.

(*fot. Alinari*)
COLONNA, VITTORIA - Ritratto, dipinto da G. Muziano (1540). Roma, galleria Colonna.



(*da E. Ferrero e G. Müller, Carteggio di Vittoria C., Torino 1889*)
COLONNA, VITTORIA - Lettera autografa, indirizzata probabilmente al card. Ercole Gonzaga (ca. 1536) - Parma, biblioteca Palatina.

Un altra impresa dei C. contro lo Stato papale fu quella condotta da ASCANIO, figlio di Fabrizio, sul principio del 1541 contro Paolo III in occasione della guerra del sale e terminò con un disastro per il colonnese (P. Balan, *op. cit.*, VI, p. 468). Suo figlio MARCANTONIO ebbe parte anche nella guerra condotta dal duca d'Alba contro Paolo IV nel 1556-57 (*ibid.*, p. 583 sgg.); e fu l'ultima contesa del genere da parte dei C. contro lo Stato del Papa. Essi continuarono però a mantenersi nel loro prestigio ed a conservare i rapporti che li legavano col regno di Napoli, grazie ai feudi ed uffici che possedevano colà.

Figlia di Fabrizio e di Agnese di Montefeltro, sorella di Ascanio, ma ben diversa da lui, fu VITTORIA C., n. a Marino nel 1490 o nel 1492, m. a Roma il 27 febbr. 1547; donna di eletto ingegno, che fu in relazione coi maggiori letterati dell'età sua, il Molza, il Castiglione, il Bembo e si conquistò la stima e la riverenza del Papa e di sovrani ed in particolar modo del Buonarroti. Andò sposa ad Ischia il 27 dic. 1509 a Ferrante d'Ávalos, marchese di Pescara, di nobile famiglia spagnola stabilitasi a Napoli, che si rese celebre nella guerra fra imperiali e Francesi nell'Italia settentrionale in questi anni. Sebbene convivesse per breve tempo con la moglie, quand'egli morì a Milano il 25 nov. 1525, Vittoria, ritiratasi in un primo tempo ad Ischia, non pensò che a glorificare il suo «sole» (il D'Avalos) in versi improntati a quel petrarchismo platoneggiante che era allora in auge. Ma presto cominciò a prendere viva parte a quel movimento di riforma spirituale che formava l'aspirazione di molti in quell'età. Sostenne

fino dal suo principio la riforma francescana dei Cappuccini e favorì in particolare frate Bernardino Ochino finché rimase cattolico; e, senz'essere stata discepola di Juan Valdés a Napoli, mantenne viva amicizia con alcuni di coloro che erano imbevuti delle sue idee come Giulia Gonzaga, Marcantonio Flaminio, Alvise Priuli, Pietro Carnesecchi.

Nel 1541-44, mentre soggiornava a Viterbo, fu in relazione con il card. Reginaldo Polo e con quei suoi amici tutti presi dal problema della Grazia suscitato da Lutero e disposti ad attribuire la giustificazione dell'uomo esclusivamente ai meriti di Cristo, senza riguardo alla cooperazione nostra ed al valore delle opere buone. In questi anni ella compose le *Rime spirituali*, incitando alla imitazione di Cristo, conducendo vita ascetica e soggiornando di preferenza nei monasteri di Ferrara, Orvieto sino a ridursi a morire in quello di S. Anna dei Funari a Roma, dove fu anche temporaneamente sepolta. Come i migliori dei suoi amici ella intese di essere figlia devota della Chiesa dalla quale non pensò mai di separarsi, ma solo di contribuire a quella corrente spirituale che ne voleva la riforma, preoccupandosi della vita dello spirito al disopra di qualunque interesse di parte o di setta.

Opere: Le *Rime* di Vittoria furono stampate la prima volta a Parma nel 1538; altre 11 edizioni si susseguirono durante la sua vita. *Il pianto sopra la Passione di Cristo* apparve postumo presso Aldo Manuzio, Venezia 1556; seguirono altre 5 edizioni; poi cadde del tutto in oblio. Il *Carteggio* fu pubblicato da E. Ferrero e G. Müller con supplemento di D. Tordi, Torino 1899.

Bibl.: *V.C.*, in *L'Italia francescana*, 2ª serie, 22 (1947), pp. 1-134 (numero unico con studi di H. Jedin e altri). – F. Alicarnaseo, *Vita di V. C.*, Napoli 1844; B. Fontana, *Documenti vaticani di V. C. marchesa di Pescara per la difesa dei Cappuccini*, in *Arch. della R. Soc. romana di storia patria*, 9 (1886), pp. 345-371; id., *Renata di Francia*, II, Roma 1893, pp. 41-83; J. J. Wyss, *V. C., Leben, Wirken und Werke*, Frauenfeld 1916 (dal punto di vista protestante); W. Rothes, *V. C. als Saule der Gegenreformation*, in *Festschrift für Merkel*, Düsseldorf 1922 (replica cattolica); A. Amy Bernardy, *La vita e l'opera di V. C.*, Firenze 1928. Pio Paschini

Quando Pio V ebbe bisogno di un uomo d'arme per crearlo capitano generale dell'armata papale contro il Turco, affidò tale ufficio l'11 giugno 1570 a Marco Antonio C., n. a Civita Lavinia il 26 febbr. 1535 da Ascanio e Giovanna d'Aragona, nipote di Vittoria. Passata la burrasca subìta sotto Paolo IV, il C. era ritornato a Roma il 21 ag. 1559, ricuperando presto Paliano con la protezione di Filippo II. S'era rimesso a far risorgere le fortune della casa e a difendere anche sul mare le spiaggie pontifice del Tirreno. Partecipò con le navi veneziane e spagnole a quella spedizione contro il Turco che ebbe il suo più glorioso episodio nella vittoria navale di Lepanto del 7 ott. 1571. Il C. comandò le forze papali anche nella spedizione del 1572 senza però poter eguagliare le prodezze dell'anno precedente. Egli fu poi nominato da Filippo II viceré di Sicilia; morì a Medinaceli il 1° ag. 1584.

Bibl.: A. Guglielmotti, *M. A. C. alla battaglia di Lepanto*, Firenze 1862; P. Balan, *Storia d'Italia*, VII, Modena 1896, p. 43 sgg.; Pastor, VIII, p. 530 sgg.; L. Serrano, *La liga de Lepanto*, 2 voll., Madrid 1918-20, passim; A. Dragonetti de Torres, *La lega di Lepanto*, Torino 1931, passim; A. Salimei, *Gli Italiani a Lepanto*, Roma 1931, passim; G. Borino, *Il trionfo di M. A. C.*, ivi 1938. Su Lepanto v. ora il fondamentale: F. Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Parigi 1949, pp. 923-82.

Fabrizio, figlio di Marco Antonio, sposò Anna Borromeo, sorella di s. Carlo e devota discepola di s. Filippo Neri.

Seguendo la tradizione, diventata costante nel loro casato, i C. furono in questo e nei due secoli seguenti fedeli aderenti alla politica spagnola e ne favorirono le parti in seno alla Curia nella quale ricominciarono ad essere presenti col rivestire i più alti uffici ecclesiastici.

Nipote di Marco Antonio e figlio di Camillo duca di Zagarolo e di Vittoria C. iuniore fu Marco Antonio che il 9 luglio 1560 fu nominato da Filippo II, arcivescovo di Taranto, creato da Pio IV cardinale l'11 marzo 1565 e trasferito all'arcivescovato di Salerno il 13 ott. 1568; per questa diocesi pubblicò nel 1579 le *Constitutiones synodales*. Fu poi vescovo di Palestrina l'11 maggio 1587, bibliotecario alla Vaticana, membro di parecchie congregazioni e commissioni, perché molto perito nelle scienze sacre. Nel Conclave del sett.-ott. 1590 parve un momento sicura la sua elezione al papato, ma fu avversato dagli zelanti, ai quali i suoi costumi non apparvero senza macchia; ebbe parte attiva anche nei conclavi seguenti. Morì a Zagarolo il 14 marzo 1597.

Molto favorito da Filippo II fu poi Ascanio C. figlio di Marco Antonio, abate di S. Sofia di Benevento che Sisto V creò cardinale diacono di S. Vito il 17 nov. 1586 e arciprete del Laterano. Uomo dotto e generoso, viceré di Aragona (1602-1604), fu vescovo di Palestrina il 5 giugno 1606. Sostenne i cosiddetti diritti della monarchia sicula contro il Baronio. Fu fortemente ostile ai Veneziani durante il celebre interdetto. Morì a Roma il 17 maggio 1608.

A questi due C. tenne dietro nel Sacro Collegio, alcuni anni dopo, Girolamo C. che Urbano VIII creò cardinale diacono il 30 ag. 1627, ma pubblicò solo il 7 febbr. 1628; anche egli fu arciprete del Laterano; creato arcivescovo di Bologna il 24 nov. 1632, vi aveva già rinunciato prima del 6 febbr. 1645. Vescovo di Tuscolo il 21 nov. 1661, morì fuori della Curia il 4 sett. 1666 (Pastor, XIV, 1, p. 38).

Quasi contemporanei fra loro furono: Carlo C. dei duchi di Paliano, n. il 17 nov. 1665, che fu maggiordomo di Innocenzo XII nel 1696 e poi di Clemente XI. Questi lo creò cardinale diacono di S. Maria della Scala il 17 maggio 1706; m. a Roma l'8 luglio 1739 (G. de Novaes, *Storia dei pontefici*, XII, Siena 1806, p. 91). Prospero C. romano dei principi di Sonnino, n. a Marino il 17 nov. 1662, chierico di Camera e poi uditore sotto Innocenzo XIII, fu creato cardinale di S. Angelo il 30 sett. 1739 da Clemente XII. Morì a Roma il 3 marzo 1743 (G. de Novaes, *op. cit.*, XIII, p. 291).

Girolamo C., n. l'8 maggio 1708, fu maggiordomo di Clemente XII nel 1732 e poi di Benedetto XIV che lo creò cardinale di S. Angelo il 9 sett. 1743. Continuò però nel medesimo ufficio sino al 1758 tenendo come coadiutore il nipote Marco Antonio. Fu arciprete di S. Maria Maggiore prima del 1750, vicecancelliere nel 1753, vicecamerlengo nel 1756. Era fornito di gran senso d'arte. Morì il 18 genn. 1763 (G. de Novaes, *op. cit.*, XIV, p. 67).

Marco Antonio, di cui si è fatto cenno, era nato a Roma il 16 ag. 1724 e Clemente XIII lo creò cardinale diacono il 24 sett. 1759. Godette grande stima come uomo dotto, caritatevole e virtuoso; arciprete di S. Maria Maggiore, prefetto di Propaganda nell'apr. del 1763, vicario di Roma, fu anche nel Conclave del 1769 portato come candidato al papato. Vescovo di Palestrina il 20 sett. 1784, morì il 4 dic. 1793.

Fratello del precedente fu Pietro Panfili C. dei duchi di Paliano, n. a Roma il 7 dic. 1725: stette come nunzio a Parigi, proprio nei momenti in cui si cacciavano i Gesuiti di Francia. Clemente XIII lo creò cardinale di S. Maria in Trastevere il 26 sett. 1766. Morì a Verona il 4 dic. 1780.

In un momento in cui non c'era nel Sacro Collegio nessun membro di casa C., Clemente X volle che Egidio Sciarra C. principe di Carbognano adottasse nella sua famiglia Federico Baldeschi ch'era stato segretario di Propaganda ed assessore del S. Uffizio. Egli poi lo creò cardinale il 12 giugno 1673 e lo pubblicò il 17 dic. 1674. Il Baldeschi fu quindi chiamato comunemente il card. C., ebbe larga parte negli affari di quegli anni, e morì a Roma il 4 ott. 1691.

Alla famiglia C. di Carbognano appartenne Prospero,

n. il 17 genn. 1707, che fu maestro di Camera di Benedetto XVI sino dal momento della sua elezione e da lui creato cardinale di S. Giorgio al Velabro il 9 sett. 1743. Fu prefetto della Segnatura e della Congregazione di Propaganda e considerato persona di particolari esperienze. Durante il Conclave del 1758, grazie a speciali preoccupazioni elettorali, fu nominato protettore del regno di Francia dall'ambasciatore francese; morì il 20 apr. 1765 (G. de Novaes, *op. cit.*, XIV, p. 63; Pastor, XVI, 1, passim).

Va ricordato finalmente, come ultimo cardinale di casa C., Niccolò C. di Stigliano, napoletano, n. il 15 luglio 1730, che fu nunzio in Spagna; fu creato cardinale da Pio VI il 4 febbr. 1785 e morì a Savignano il 31 marzo 1796 (G. de Novaes, *op. cit.*, XVI, p. 132).

Non si trovano cardinali di casa C. dopo la Restaurazione. - Vedi tav. II.

Bibl.: Manca un'esauriente storia complessiva di casa C. e conviene perciò ricorrere alle storie generali del Gregorovius, del Pastor, del Balan ecc. ed ai diversi volumi della Deputazione romana di storia patria. P. Colonna, *I. C. dalle origini al sec. XIX*, Roma 1937, è un riassunto non senza errori; P. Litta, *Famiglie celebri italiane: I C.*, Roma 1836; A. Coppi, *Memorie colonnesi*, ivi 1855; L. Ross, *Die C.*, Lipsia 1912; R. Neumann, *Die C. und ihre Politik von der Zeit Nikolaus IV bis zum Abzuge Ludwigs des Bayern aus Rom*, Langensalza 1916. Pio Paschini

Particolare menzione merita per l'età più recente Filippo C. Assistente al soglio pontificio, n. a Napoli il 3 sett. 1760 dal principe don Lorenzo e da Marina dei marchesi Estensi di S. Martino, m. in Roma il 26 giugno 1818. Quando nel 1796 i Francesi invasero le Legazioni, concorse al riarmo delle truppe. Nel 1797 fu promosso generale di brigata e poi il 15 ag. seguente tenente generale. Fedelissimo alla S. Sede, soffriva gravi malversazioni nel corso delle due occupazioni napoleoniche di Roma (1798, 1808). Primo fra i signori romani, assecondando i desideri del card. Consalvi, nel 1816 rinunciò ai diritti feudali sui suoi domini.

Nel 1834 Gregorio XVI rese ereditari nelle case C. e Orsini l'ufficio onorifico di assistente al soglio pontificio, che membri delle due famiglie avevano in precedenza tenuto saltuariamente.

Bibl.: A. Da Mosto, *Milizie dello Stato romano (1600-1797)*, in *Memorie storiche militari*, 2 (1914), p. 550; P. Dalla Torre, *Materiali per una storia dell'esercito pontificio*, in *Rass. stor. d. Risorg.*, 28 (1941, 1), pp. 10-32 dell'estratto. Paolo Dalla Torre

COLONNA, Francesco. - Domenicano e scrittore, n. a Treviso ca. il 1432 o il 1433, m ca. il 1527.

Da un acrostico: *Poliam frater Franciscus Columna peramavit*, è ritenuto autore del singolare romanzo *Hypnerotomachia Polyphili* (Pugna d'Amore in sogno o Sogno di Polifilo), compiuto nel 1467 e stampato nel 1499 coi tipi del Manuzio, ornato d'incisioni, capolavoro dell'arte libraria del Rinascimento. L'immaginosa narrazione in un linguaggio misto d'italiano e di latino, in un curioso sincretismo di allegorismo medievale e di misticismo pagano, descrive il viaggio ideale di Polifilo alla conquista dell'amata Polia per i regni dell'arte e della libertà, finché giunge alla presenza di Venere.

Bibl.: R. Zagaria, *A proposito del « Principiato stylo » della « Hypnerotomachia Polyphili », e due congetture recenti*, in *Giorn. stor. della lett. it.*, 41 (1903), pp. 454-56; P. Molmenti, *Alcuni documenti concernenti l'autore della Hypnerotomachia Polyphili*, in *Arch. stor. ital.*, 5ª serie, 38 (1906), pp. 291-314; R. Barraud, *Essai de bibliographie du « Songe de Polyphile »*, in *Bibliophilia*, 15 (1913-14), pp. 21-29, 121-34, 186-95, 217-20; F. Flora, *Storia della lett. ital.*, I, 2ª ed., Milano 1948, pp. 551-57. Raffaello Prati

COLONNA, Giovanni Paolo. - Figlio di un costruttore di organi, n. il 16 giugno 1637 a Bologna, ivi m. il 28 nov. 1695. Studiò dapprima in patria con l'organista Filippuzzi, e poi a Roma con Carissimi, Abbatini e Benevoli. Alla scuola che egli tenne in Bologna si formarono valenti musicisti, fra cui si ricordano G. Bononcini, G. F. Tosi, p. Francesco Antonio Urio, G. C. M. Clari, G. C. Predieri, G. Silvani, ecc. Egli fu organista nel collegio di S. Apollinare in Roma e, nel 1659, a S. Petronio, di cui il 1° nov. 1674 divenne maestro di cappella. Fu confondatore e primo presidente dell'Accademia filarmonica.

Scrisse molti oratòri: *L'alloro trionfato* (1672) con G. B. Vitali, l'*Assalonne* (1686), *San Basilio* (1679), *La Betulia liberata* (1690), *La caduta di Gerusalemme* (1688), *Giuliano* (1694), *La morte di s. Antonio* (1676), *Il Mosè legato di Dio e liberatore del popolo ebreo* (1686), *La Profezia di Eliseo nell'assedio di Samara* (1686), *Salomone amante* (1679), *Sansone* (1677), *S. Teodora* (1678), *Il transito di s. Giuseppe* (1681), oltre messe, salmi, litanie, lamentazioni, motteti, ecc. da 1 a 8 voci anche con strumenti. Alcune opere si conservano manoscritte, altre in stampe dell'epoca e ristampe posteriori, nelle biblioteche di Bologna Modena, Berlino, Vienna, Dresda, Cambridge, Londra, ecc. Luisa Cervelli

COLORE. - Si dice c. sia la sensazione prodotta dalla materia permeata di una luce che ne determina una « qualità », sia la luce stessa che tale qualità definisce. In arte, il c. è uno degli elementi del linguaggio figurativo e come tale esso interviene a costituire l'essenza stessa dell'opera d'arte, variamente partecipandovi con gli altri elementi, a seconda dell'esigenza stilistica cui l'artista informò la sua creazione.

Le proprietà pittoriche del c. sono la qualità, l'intensità e il tono. La qualità è la distinzione della materia nello spettro luminoso (ad es., il rosso, il giallo, l'azzurro, ecc.); l'intensità è data dalla maggiore o minore distanza della qualità dei neutri; il tono è la fusione della materia e della luce, o ancora il valore che un determinato c. acquista a seconda della quantità di luce che assorbe e riflette.

Per neutri si intendono quelle gradazioni di grigi, dal bianco al nero, che, mancando di luce, hanno in sé implicita la negazione del c.

Su tali proprietà si fonda la vicenda della storia dell'arte per il vario alternarsi dei mezzi espressivi atti a provocare le sensazioni luminose o cromatiche.

Al tono propriamente detto, che fu conquista recente nella pittura moderna (è noto come al « tono » sia legato il nome di Giorgione [1480-1510]) si oppone infatti il chiaroscuro (v.) che ha più antica tradizione (fu Masaccio ad intenderne per il primo totalmente le facoltà); esso si basa sulle gradazioni dei neutri che si sovrappongono ai colori puri per creare gli effetti d'ombra, contrastanti con gli effetti di luce da quelli suggeriti. A differenza, il tono sarà ottenuto con la successione delle qualità di c. in funzione di luce e in funzione di ombra (un giallo chiaro e un viola scuro, ad es., uniti insieme a creare rispettivamente il partito di luce e l'adiacente partito d'ombra).

Ben diversa fu la visione stilistica di Leonardo da Vinci che all'uso dei toni di c. oppose quello delle gradazioni di neutri, sfumate nel loro chiaroscuro (v. chiaroscuro). Così che le ombre predominanti nel suo ideale pittorico, allontanandosi dalla ricchezza del c., delinearono uno dei più suggestivi e poetici atteggiamenti della pittura occidentale.

Bibl.: C. A. Petrucci, P. Zancani Montuori, G. Giorgi, s. v. in *Enc. Ital.*, X (1931), pp. 881-86; S. Bottari, *I miti della critica figurativa*, Milano-Messina 1936, passim; id., *Il linguaggio figurativo*, ivi 1940, passim; L. Venturi, *La pittura*, Roma 1947, passim; M. Marangoni, *Saper vedere*, 3ª ed., Milano 1948, passim; C. Brandi, *The Cleaning of pictures in relation to patina, varnish and glaser*, in *The Burlington Magazine*, Londra 1949, pp. 183-88; id., *Restauro*, in *Enc. Ital.*, Appendice II (1949), pp. 698-701. Giovanni Carandente

COLORI LITURGICI. - Secondo il carattere del giorno o dell'occasione della funzione sacra, sono prescritti diversi colori per i paramenti sacri, e cioè bianco, rosso, verde, violaceo e nero. Inoltre nelle domeniche *Gaudete* (3ª di Quaresima) e *Laetare* (3ª di Avvento)

è permesso, per le chiese maggiori, il rosaceo. Il c. oro può essere usato in luogo del bianco, del rosso e del verde, a causa della preziosità o della solennità (*S. Rit. Congr.*, n. 3646 ad 2), l'argenteo solo al posto del bianco (*ibid.*, ad 3).

I primi cristiani non conobbero un c. l. determinato per le vesti che indossavano nel culto; presto, però, si hanno notizie di una veste bianca, richiesta specialmente per i sacerdoti (*Constitutiones Apostolorum*, VIII, 12; *Canones Ps. Athanasii*, can. 28; *Canones Ps. Basilii*, can. 99). Tracce dei suddetti c. si trovano nell'evo carolingio, e anche prima negli *Ordines Romani*; nel sec. XII esisteva però a Roma un canone preciso per i c. dei paramenti, a seconda del tempo, come è attestato e spiegato da papa Innocenzo III (*De Sacro altaris mysterio*, I, 65 : PL 217, 799 sg.; cf. Durando, *Rationale*, 3, 18). Non vi era però uniformità, e i c. continuavano a differire a seconda dei luoghi e dei tempi. Inoltre erano usati il giallo, bruno, azzurro, grigio e, non essendovi un apposito precetto, in molti luoghi serviva di regola l'uso o la tradizione o anche il gusto del celebrante. L'uniformità fu raggiunta solo dopo la promulgazione del Messale di s. Pio V, ma soltanto presso i Latini; gli Orientali continuarono ad usarne differenti; la liturgia ambrosiana conservava i suoi e la Spagna otteneva il privilegio dell'azzurro nelle feste mariane.

Altre norme complementari che riguardano i c. l. per l'amministrazione dei Sacramenti o Sacramentali si trovano nel *Rituale romano* e nei decreti della S. Congregazione dei Riti. La scelta di un dato c. per determinati giorni proviene da considerazioni simboliche, volendosi anche con esso esprimere il carattere e il senso di una solennità. Secondo Innocenzo III, il bianco, nelle feste di vergini e confessori, simboleggia la purezza e l'innocenza; a Pasqua e all'Ascensione ricorda le bianche vesti degli angeli; dovunque è simbolo della gioia. Il rosso, prescritto per le feste degli Apostoli e dei martiri, simboleggia il sangue da essi versato; alla Pentecoste, la carità e l'ardore dello Spirito Santo. Il nero è segno di lutto nella Messa per i morti, e di penitenza, come, anticamente, nei giorni dell'Avvento e della Quaresima. Il verde, sempre secondo il detto Papa, è un c. intermedio tra il bianco e il rosso, ed è usato nelle domeniche, salvo quelle dell'Avvento e della Quaresima. Il violaceo è una specie temperata di nero, perciò un tempo era usato nelle domeniche *Gaudete* e *Laetare*, nelle quali oggidì si usa il rosaceo.

BIBL.: J. Braun, *Die liturgische Gewandung in Okzident und Orient*, Friburgo 1907, pp. 728-60; J. Braun, *I paramenti sacri*, Torino 1914, pp. 38-46; L. R. Barin, *Catechismo liturgico*, I, 5ª ed., Rovigo 1927, pp. 388-91; L. Eisenhofer, *Compendio di liturgia*, Torino 1940, p. 60 sgg. Filippo Oppenheim

COLOSSE (Κολοσσαί, Κολόσαι, lat. *Colossae*). - Città della Grande Frigia, sulla sponda sinistra del Lico, a 25 km. da Laodicea. Costruita nello sfondo severo e pittoresco del Cadmos, sulla via che univa Efeso all'Asia centrale, fu la città più importante della Frigia sud-occidentale e centro attivo di commercio, finché non fu eclissata da Laodicea (v.), fondata da Antioco II Theos (261-46), la quale ne assorbì il traffico. Per questo, mentre Erodoto (VII, 30) e Senofonte (*Anab.*, I, 2, 26) ricordano C. come città bella e popolosa, e ancora Plinio (*Hist. nat.*, V, 145), certamente riferendosi al suo passato, la pone tra gli *oppida celeberrima*, Strabone (XII, 576) invece la classifica tra le piccole città (πολίσματα). Di essa, anche in conseguenza dei terremoti che colpirono la regione, restano scarse e non importanti rovine a 4 km. dall'odierno villaggio di Khonas.

C. è ricordata quasi solo per la lettera che s. Paolo indirizzò alla sua comunità cristiana (v. COLOSSESI, EPISTOLA ai). Questa era stata fondata, con ogni probabilità, mentre Paolo dimorava a Efeso (54-57), durante il terzo viaggio missionario, da Epafra, che vi occupa una posizione di prim'ordine (*Col.* 1, 7). Constava, in prevalenza, di etnico-cristiani (*Col.* 1, 21, 27; 2, 13), ma non mancavano i giudei, assai numerosi nella vallata del Lico, come sembrano confermare gli errori che s'andavano spargendo tra i fedeli. Epifanio, vescovo di C., partecipò al Concilio di Calcedonia (451) e Dositeo al II Concilio di Nicea (787). Oggi è sede Arciv. titolare.

BIBL.: W. M. Ramsay, *Cities and Bishoprics of Phrygia*, I, Oxford 1895, p. 208 sg.; id., *The Church in the Roman Empire*, 9ª ed., Londra 1907, pp. 466-80; E. Le Camus, *Voyage aux sept Eglises de l'Apocalypse*, Parigi 1896, pp. 167-81; id., s. v. in DB, II, coll. 860-66; V. Schultze, *Altchristl. Städte und Landschaften*, II, 1, Gütersloh 1923, pp. 445-50.
Teodorico da Castel S. Pietro

COLOSSESI, EPISTOLA ai. - Una delle lettere « della prigionia », indirizzata da s. Paolo ai fedeli di Colosse (v.).

SOMMARIO: I. Il contenuto. - II. Gli errori combattuti. - III. L'occasione, il luogo e la data di composizione. - IV. L'autenticità.

I. IL CONTENUTO. – Il prologo (1, 1-14), nel consueto saluto, introduce, con l'espressione « fratelli fedeli in Cristo », una nota fondamentale della lettera : la vita in Cristo, capo del corpo mistico (1, 1 sg.). Segue un rendimento di grazie a Dio, che è anche un elogio della comunità, la quale cammina secondo gli ammaestramenti di Epafra, « dilettissimo compagno di servizio » e «ministro di Cristo» (1, 3-8); un augurio di progresso costante nella conoscenza di Dio, nella feconda santità della vita e nella gratitudine verso il Padre, che ci ha voluti partecipi di doni meravigliosi per opera del « Suo Figlio diletto » (1, 9-14).

Il corpo della lettera si può dividere in tre parti : esposizione dottrinale (1, 15-2,5); confutazione degli errori che serpeggiano nella comunità (2, 6-3, 4); applicazione morale alla vita del cristiano, come membro del corpo mistico e della società (3, 5-4, 6).

1) Le ultime battute del prologo introducono la parte dottrinale (1, 15-2, 5), che illustra la persona e l'opera del Figlio, capo di tutto il creato, e, in particolar modo, dell'umanità redenta. All'esposizione di questi punti segue un'applicazione pratica, che dà modo a s. Paolo di toccare la missione affidatagli: annunciare il « mistero » svelato in Cristo (1, 21-2, 5).

L'eccellenza del Figlio (1, 15-19) viene, dapprima, considerata in quanto è immagine perfetta di Dio e capo del creato (v. 15 sgg.), poi, in quanto è capo della Chiesa e in lui abita la pienezza (πλήρωμα) dei doni divini (18 sg.).

L'opera del Figlio è riconciliazione universale, compiuta in virtù della Croce (1, 20). I destinatari, che un tempo erano estranei all'economia divina, ne sono ora pienamente partecipi, chiamati da quel messaggio evangelico, di cui Paolo è portatore (1, 21 sgg.). Egli, che all'attuazione del piano salvifico di Dio porta un contributo di sofferenze personali (1, 24-27), ha dimostrato ogni sollecitudine anche per i fedeli di Colosse, di Laodicea e per quanti, in genere, non hanno usufruito della sua diretta attività apostolica, volta a rendere noti a tutti i tesori divini nascosti in Cristo (1, 28-2, 3).

2) Passando alla seconda parte (2, 6-3,4), polemica, Paolo ammonisce di stare in guardia contro i seduttori. Raccomanda, in genere, di attenersi scrupolosamente alla dottrina ricevuta, senza lasciarsi fuorviare da chi predica tradizioni umane, in luogo del genuino insegnamento di Cristo (2, 6 sgg.). In Lui abita la pienezza della divinità, di cui noi siamo divenuti partecipi; non per l'inutile circoncisione carnale, ma per il Battesimo, che è un morire misticamente e risorgere con Cristo; in virtù della Croce, alla quale è stato confitto il chirografo che ci accusava debitori (2, 9-15).

In particolare, i lettori non debbono lasciarsi aggirare da coloro che inculcano vuote osservanze giudaiche (« ombra » delle cose che dovevano venire) o superstiziosi culti di angeli, dimenticando il capo, da cui tutto il corpo trae vita e aumento (2, 16-19).

Il cristiano deve regolare la propria condotta sul fatto che egli è morto, con Cristo, agli « elementi del mondo » (2,

20-23), e, con Cristo, è risuscitato a novella vita: nascosta ora, ma destinata a manifestarsi, un giorno, gloriosa con Lui (3, 1-4).

3) Delle applicazioni morali (3, 5-4, 6), derivate dalla dottrina di Cristo capo e della nostra vita nel corpo mistico, il primo nucleo (3, 5-11) pone sott'occhio i vizi che il cristiano deve evitare per impegno di vocazione. Dalla metafora « spogliarsi dell'uomo vecchio » e « vestirsi del nuovo » s. Paolo passa (3, 9b. 10) alle raccomandazioni di carattere positivo, precedute dalla solenne dichiarazione che nella vita in Cristo ogni distinzione di razza, nazionalità e cultura è abolita (3, 11). Sopra ogni altra cosa viene raccomandata la carità, anima della vita cristiana. Questa va vissuta gioiosamente, con lo sguardo fisso in Cristo, in rendimento di grazie al Padre (3, 12-17).

Seguono insegnamenti relativi alle condizioni sociali del cristiano (3, 18-4, 1): doveri delle mogli verso i mariti e dei mariti verso le mogli (3, 18 sg.), dei figli verso i genitori e viceversa (3, 20 sg.). Agli schiavi viene raccomandata un'obbedienza dignitosa, da servi di Dio, non degli uomini; ai padroni si ricorda che essi pure hanno un padrone in cielo (3, 22-4, 1).

Ultima è inculcata la preghiera perseverante (anche come cooperazione all'apostolato di Paolo) e la saggezza esemplare, specialmente del linguaggio (4, 2-6).

In 4, 7-18 si hanno notizie personali e saluti. Informazioni più dettagliate daranno ai lettori Tichico e Onesimo (4, 7 sgg.). Dopo i saluti dei collaboratori di Paolo e quelli indirizzati ai più in vista tra i destinatari (4, 10-15), segue l'ingiunzione di uno scambio di lettere tra C. e Laodicesi, il monito ad Archippo, il saluto personale e le ultime raccomandazioni (4, 16 sgg.).

II. Gli errori combattuti. – Tutta la lettera ha lo scopo evidente di combattere opinioni erronee che s'andavano spargendo tra i fedeli di Colosse. Essa però – che è la fonte più autorizzata, per non dire unica – non ci offre elementi bastevoli per una rigorosa determinazione.

Oltre che insistere sulle prerogative di Cristo capo, per cui parremmo orientati verso errori e questioni d'indole cristologica, la lettera ci parla del pericolo di lasciarsi sedurre da una falsa sapienza, fondata su tradizioni umane, che tien conto degli « elementi del mondo », e non è secondo Cristo, nel quale abita la pienezza della divinità (2, 8). Alla « circoncisione carnale » è opposta la « circoncisione di Cristo » (2, 11). Mediante la propria Croce, Cristo ha trionfato dei « principati » e delle « potestà » (2, 15). Sono condannati coloro che vorrebbero imporre ai fedeli inutili osservanze riguardanti cibi, bevande e giorni sacri, che avevano, un tempo, una funzione adombratrice del futuro (2, 16); coloro che, trascurando il capo, da cui tutto il corpo trae vita ed accrescimento, tentano di imporre un culto superstizioso degli angeli; coloro, infine, che accettano arbitrarie prescrizioni di astinenze corporali, essi che sono già morti, con Cristo, agli « elementi del mondo » (2, 18-23).

Tra gli errori diffusi a Colosse erano, dunque, un culto malinteso degli angeli e pratiche ascetiche come l'astenersi da certi cibi e da certe bevande, che fanno pensare a un influsso giudaico. Questo è chiaro nell'opposizione tra la « circoncisione carnale » e quella « spirituale » o « di Cristo ». Ma non pare che l'influsso giudaico basti a spiegare gli errori qui combattuti. Né sembra che a Colosse si annettesse un valore sostanziale alla circoncisione, a differenza dei giudaizzanti della lettera ai Galati, ché, diversamente, non si comprenderebbe il tono piuttosto mite usato da Paolo.

Con poca probabilità è stato affermato che in questa epistola si abbiano tracce di culti frigi e di gnosticismo propriamente detto. Il culto degli angeli era, nel pensiero dei nuovi predicatori, non tanto parte di un sistema filosoficoteologico, quanto un'aggiunta complementare e innocua al culto di Cristo, a difesa, forse, contro le forze cosmiche, alle quali si pensava che gli angeli fossero preposti. Si trattava di un tentativo di grossolano sincretismo.

J. B. Lightfoot (*St. Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon*, 3ª ed., Londra 1879, pp. 82-98) ha messo in rilievo ipotetiche analogie tra gli errori disseminati a Colosse e le dottrine degli Esseni, che, al dire di Flavio, davano un posto d'onore agli angeli. Ma Lightfoot stesso riconosceva che le analogie non sono sufficenti per concludere ad una dipendenza. Neppure è verosimile l'ipotesi di un influsso delle religioni e delle filosofie orientali, o dello stoicismo (per l'importanza che questo attribuiva ai quattro elementi del cosmo e agli astri), o delle teorie neoplatoniche e pitagoriche sugli esseri intermedi tra Dio e il mondo. Cf. E. Jacquier, *Histoire des livres du Nouveau Testament*, I, 10ª ed., Parigi 1924, p. 316 sgg.

III. L'occasione, il luogo e la data di composizione. – Occasione della lettera fu una visita di Epafra a Paolo prigioniero. Non è improbabile che lo stesso Epafra, date le minacce per la purezza della fede, sollecitasse un intervento chiarificatore di Paolo.

Latore della lettera fu Tichico (4, 7 sg.), che ebbe pure l'incarico di portare a destinazione la lettera agli Efesini (*Eph.* 6, 21 sgg.); e a Tichico era accompagnato Onesimo, portatore del biglietto a Filemone.

Ma durante quale prigionia è stata scritta? Per rispondere a questa domanda, occorre tenere presenti tutte le lettere della prigionia, e partire da quella ai Filippesi, scritta (pare certo) a Roma durante la prima prigionia. Per le altre, gli antichi non pensavano diversamente. Ora, invece, la grande maggioranza dei protestanti e alcuni pochi cattolici distinguono tra l'epistola ai Filippesi e le altre tre, opinando che queste siano state scritte da Cesarea, nel biennio trascorso sotto i procuratori Felice e Festo.

Solo da un cinquantennio è stata affacciata, prima da A. Deissmann (in *Licht vom Osten*, 4ª ed., Tubinga 1923, p. 201, n. 4 egli afferma di aver emessa l'idea nel 1898), poi da H. Lisco (*Vincula sanctorum*, Berlino 1900), col consenso di pochi, una terza opinione, che farebbe risalire l'epistola ai C. e le altre tre lettere ad una presunta prigionia di Paolo ad Efeso, durante il terzo viaggio missionario. I fondamenti sono assai fragili. Il testo su cui maggiormente s'insiste è *I Cor.* 15, 32, che, se non si trattasse di una metafora (cf. S. Ignazio M., *Rom.* 5, 1), supporrebbe un processo e una condanna, e, di conseguenza, una prigionia. Ma, a parte che la condanna potrebbe essere stata la conseguenza d'una sollevazione popolare, senza processo e senza prigionia, se realmente fosse stato condannato alle fiere, Paolo avrebbe perduto quel titolo di cittadinanza romana, di cui si farà forte e che gli verrà riconosciuto anche dopo la sua dimora ad Efeso (*Act.* 22, 25-29; 25, 10 sgg. 21). D'altronde, tacciono completamente, in proposito, gli *Atti* e *II Cor.* 11, 23-29, mentre nella serie delle prove sostenute dall'Apostolo, un fatto così grave avrebbe dovuto essere menzionato. Inoltre, Marco e Luca non sarebbero stati con Paolo (contrariamente a *Col.* 4, 10.14; *Philem.* 24) nel caso di una prigionia efesina, perché il primo lavorava allora, probabilmente, con Pietro a Roma, e il secondo non narra in prima persona i fatti del soggiorno in Efeso (*Act.* 19, 1-20, 1), come suole quando è presente.

La scelta resta tra Cesarea e Roma. L'argomento principale in favore di Cesarea è d'indole negativa: la distanza tra Colosse e Cesarea era minore di quella tra Colosse e Roma, per cui il fuggitivo Onesimo poteva raggiungere Paolo più facilmente a Cesarea che a Roma. Si fa osservare, in contrario, che la capitale dell'impero era il luogo di convegno di tutti i fuggiaschi e fuorilegge, offrendo essa maggiori possibilità di rimanervi ignorati.

Altro testo addotto in favore di Cesarea è *Col.* 4, 3, in cui Paolo domanda preghiere perché gli sia concessa una maggiore libertà di apostolato. Ma anche la libertà relativa della *custodia militaris* di Roma era ben poca cosa per l'ardore apostolico di Paolo!

Il silenzio di Paolo circa il terremoto che, nel 60-61, colpì Laodicea e la regione circostante non è decisivo in favore di Cesarea e di una data anteriore all'inizio della prigionia romana, non essendo certo che Colosse sia stata gravemente colpita. Del resto, l'Apostolo è abitualmente molto sobrio di notizie riguardanti la storia profana contemporanea.

Positivamente, va notato che il complesso di amici e di ospiti, che circondano Paolo, secondo le informazioni dell'epistola ai C. e delle altre lettere scritte nello stesso torno di tempo, s'accorda molto meglio con il tipo di prigionia romana e con la casa presa in affitto a Roma (*Act.* 28, 30 sg.), che non con il carcere di Cesarea.

Come si è già accennato, ammessa l'origine romana dell'epistola, viene fissata, per l'interdipendenza delle due questioni, anche la data approssimativa di composizione al 61-62, pure non potendosi determinare nulla di certo sulla precendenza o meno di essa rispetto alle altre lettere della prigionia. Cf. E. Percy, *op. cit.* in bibl., cap. 9.

IV. L'autenticità. – Superate già le recise negazioni della scuola di Tubinga, la paternità paolina dell'epistola è accettata, oltre che dai critici cattolici, anche da molti protestanti e razionalisti. Ci si limita a citare il più aggiornato tra questi ultimi, E. Percy, che difende l'autenticità dell'epistola ai C. e di quella agli Efesini sia pure con qualche riserva, che non tocca la sostanza.

Il pensiero favorevole della tradizione (citazioni implicite dei Padri Apostolici; attribuzioni esplicite di s. Ireneo, Frammento muratoriano, Clemente Alessandrino, Tertulliano, Eusebio; di eretici, come Marcione, Valentino e i Doceti, che abusavano della lettera per la difesa dei propri errori) è confermato da buoni argomenti di critica interna o, almeno, dalla possibilità di dare una risposta soddisfacente alle obbiezioni degli avversari. Così, se la lingua e lo stile di questa lettera si distinguono dalla lingua e dallo stile delle altre lettere paoline, sotto certi aspetti offrono, però, anche delle somiglianze notevoli, non solo con quella ai Filippesi (più generalmente ritenuta paolina), ma anche con il vocabolario e lo stile delle grandi lettere. Le peculiarità si spiegano, non di rado, con la diversità degli argomenti trattati, con la novità dei concetti, alcuni dei quali sono appena accennati nelle altre lettere di s. Paolo.

Né si opponga lo sviluppo dottrinale di questa epistola e che gli errori in essa combattuti si diffusero solo verso la metà del sec. II; perché, oltre tutto, non è facile stabilire con esattezza la natura degli errori che provocarono questo scritto.

Bibl.: J. B. Lightfoot, *St. Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon*, Londra 1875, 14ª ed. ivi 1904; H. v. Soden, in *Hand-Kommentar zum N. T.*, III, 1, Friburgo in Br. 1891, 2ª ed. ivi 1893; A. Padovani, *Commentarius in Epistolas ad Ephesios, Philippenses et Colossenses*, Parigi 1892; T. K. Abbott, *Ephesians and Colossians*, in *The International Critical Commentary*, Edimburgo 1897, 2ª ed. ivi 1909; P. Ewald, in *Kommentar zum N. T.* di T. Zahn, X, 2ª ed., Lipsia 1910; J. Knabenbauer, *Commentarius in s. Pauli Apostoli Epistolas ad Ephesios, ad Philippenses et ad Colossenses*, Parigi 1912; M. Sales, in *La S. Bibbia, Nuovo Testamento*, II, Torino 1914, pp. 520-40; M. Meinertz, *Die Gefangenschaftsbriefe des heil. Paulus*, Bonn 1917, 4ª ed. ivi 1931; M. Dibelius, *An die Kolosser, an die Epheser, an Philemon*, in *Handbuch zum N. T.* di H. Lietzmann, XII, 2ª ed., Tubinga 1927; J. Huby, *Les Epîtres de la Captivité*, in *Verbum Salutis*, VIII, 2ª ed., Parigi 1935; A. Médebielle, in *La Sainte Bible* di L. Pirot, XII, ivi 1938, pp. 101-26.

Per le questioni introduttorie: A. Steinmann, *Gegen welchen Irrlehrer richtet sich der Kolosserbrief?*, Strasburgo 1906; J. Schmid, *Zeit und Ort der paulinischen Gefangenschaftsbriefe*, Friburgo in Br. 1931; E. Percy, *Die Probleme der Kolosser- und Epheserbriefe* (*Acta Reg. Soc. Human. Litt. Lundensis*, 39), Lund 1946.

Teodorico da Castel S. Pietro

COLPA. - La voce c. può essere considerata secondo due concetti abbastanza diversi, benché non contrastanti fra loro: c. in senso morale, e c. in senso giuridico. Questa, di più, si può considerare sotto l'aspetto civile o sotto l'aspetto penale.

I. La c. morale. – Consiste essenzialmente nell'atto della volontà libera in opposizione all'ordine razionale. Essendo questo tutto fondato sull'essenza divina, la c. morale è un atto libero contrario alla legge divina. Quindi non è altro che il peccato (v. peccato). Quando l'atto colpevole non è puramente interno, ma misto, cioè atto esterno la cui origine si trova nella volontà libera dell'agente, la c. risiede formalmente nell'atto della volontà: esso dà all'atto esterno la sua moralità. Questo invece non cambia la specie morale dell'atto interno, però non manca d'influire in diversi modi sulla c., ad es., pervertendo maggiormente la sensibilità dell'agente, causando scandalo, producendo danni con obbligo di risarcimento, ecc.

Se la c. morale, con l'essere una violazione della legge divina, costituisce il peccato, giustamente i moralisti cattolici identificano i due concetti, tuttavia parecchi grandi teologi dei secc. XVI e XVII credettero possibile una c. morale che non fosse peccato. Pareva loro che un uomo, pur conoscendo il contrasto tra un atto di volontà e l'ordine razionale o le esigenze morali della natura umana, potesse non accorgersi, sia abitualmente sia in un caso particolare, del contrasto tra questo atto ed una volontà divina. Sarebbe stato il caso di atei in buona fede o di persone a cui il pensiero di Dio fosse assolutamente estraneo nel momento dell'atto libero opposto all'ordine razionale. Si potrebbe dunque distinguere il peccato filosofico dal peccato teologico.

Alessandro VIII ha condannato l'opinione secondo la quale i peccati sarebbero da dividersi in filosofici e teologici (*Decr. S. O.*, 24 ag. 1690: Denz-U, 1290). Con questo decreto la semplice possibilità del peccato filosofico non sembra ancora a tutti chiaramente condannata.

La c. morale suppone essenzialmente: *a*) la coscenza della legge morale e del contrasto tra questa legge e l'atto di volontà; *b*) la libertà della volontà nella scelta dell'oggetto opposto alla legge morale.

Dove manca il primo elemento, l'oggetto non è conosciuto come moralmente cattivo; quindi non può rendere colpevole la volontà che vi aderisce. Quanto al secondo, non si può, di fatti, imputare all'uomo come meritevole di lode o di biasimo, di ricompensa e di pena, un atto del quale fosse autore soltanto nel senso materiale o fisico. I moralisti chiamano un tale atto: *actus hominis*, vale a dire un atto che ha come autore un uomo, ma privo dell'uso delle sue facoltà propriamente umane; lo oppongono all'*actus humanus*, che procede dall'uomo quale uomo, cioè quale ente intellegente e libero (v. atto umano).

Quindi tutte le cause che diminuiscono l'uso della ragione o indeboliscono la volontà modificano parzialmente o tolgono totalmente la colpevolezza dell'atto umano. Da parecchi anni i moralisti hanno studiato con maggiore cura le diverse cause di attenuazione della responsabilità, siano esse di carattere normale (età, passioni, ignoranza, errore, sonno) o di carattere patologico (diverse forme di malattie mentali, impulsioni morbose, ecc.). Nozioni sicure di patologia mentale sono un complemento utilissimo allo studio della teologia morale e pastorale.

L'oggetto della volontà può essere voluto direttamente o indirettamente, in se stesso come fine o mezzo (*voluntarium directum*), oppure attraverso un atto più complesso del quale esso fa parte come causa o condizione (*voluntarium indirectum*; *voluntarium in causa*). Le conseguenze di questa divisione sono di grande importanza, perché l'imputabilità degli *effetti* previsti o prevedibili dell'atto umano fa sorgere un problema difficile ed accuratamente studiato dai moralisti. Infatti, se gli effetti previsti e voluti in se stessi sono imputabili alla volontà, che dire degli altri?

L'obbligo di osservare la legge crea in ciascuno l'obbligo d'informarsi delle leggi che lo riguardano e di usare i mezzi necessari per osservarla. Questi obblighi positivi sono tanto più gravi quanto più importante è l'oggetto della legge e maggiore il danno morale o materiale della violazione di essa.

Su questi principi è basata la divisione della ignoranza in *invincibile* (moralmente non colpevole) e *vincibile* (colpevole). La seconda è tanto più colpevole quanto più grave era l'obbligo di correggerla e più accessibili all'agente i mezzi di farlo. Si distingue quindi l'ignoranza direttamente voluta (*ignorantia affectata*) o no; questa sarà leggera, grave, crassa (v. IGNORANZA).

Senza dubbio, nessuno può essere tenuto responsabile degli effetti normalmente imprevedibili della sua azione. Se invece erano prevedibili e dovevano esser evitati, la responsabilità corrisponde al grado di negligenza nel procurarsi adeguata informazione e nell'usare i mezzi capaci di produrre effetto cattivo e danno.

Qui si presenta al moralista il difficile problema del « doppio effetto ». Le azioni umane sono inserite in una rete molto complessa di influssi esterni necessari o di azioni libere d'altri uomini. Anzi la sola complessità della persona umana (corpo e anima, parti diverse con la ripercussione dell'una sull'altra) basta a diversificare gli effetti di un'azione. Quale sarà la responsabilità di questi effetti, generalmente non immediati, previsti o non previsti?

Quando alle conseguenze risultanti direttamente ed unicamente dall'attività dell'agente se ne aggiunge una o parecchie altre dovute ad una causa estranea, necessaria o libera, la responsabilità dipende dalle condizioni seguenti: il carattere lecito o illecito dell'azione principale; il grado di connessione tra l'azione e il « doppio effetto »; la proporzione tra il bene che risulta immediatamente dall'azione e il danno causato dal doppio effetto. Il doppio effetto non è imputabile all'agente se la sua azione era lecita, mentre l'effetto era accidentale e non voluto in se stesso, benché previsto; se vi era tra il bene che risulta dall'azione e il danno causato dal doppio effetto una tale proporzione che l'agente non avesse l'obbligo di impedire l'effetto.

L'obbligo di risarcire il danno causato per ignoranza o negligenza ha il suo fondamento nell'obbligo positivo menzionato sopra (conoscenza della legge; uso dei mezzi necessari) e gli è proporzionato. Benché l'effetto non sia stato voluto in se stesso, anzi nemmeno previsto, è tuttavia imputabile alla volontà dell'agente che ha, come si suppone, liberamente negletto d'acquistare la conoscenza o di usare i mezzi che avrebbero impedito il danno. Il danno è voluto nella sua causa o nelle sue condizioni.

L'applicazione di questo principio dà luogo a dei problemi molto delicati e molto più complessi nel campo morale che non nelle soluzioni puramente giuridiche. Basta pensare all'obbligo del confessore, del medico, del farmacista, dell'ingegnere che, per difetto colpevole di conoscenza, hanno dato parere falso e dannoso o direttamente causato danno col loro intervento.

II. LA C. GIURIDICA. – Il legislatore umano non può penetrare nella coscienza dei sudditi; la conosce soltanto per una confessione spontanea o coatta; perciò deve supplire a tale difetto con l'analisi delle circostanze esteriori e con delle presunzioni, ad es. « nessuno è considerato come ignorante della legge ». Per adempiere alla sua missione di salvaguardare i diritti dei cittadini e garantire la sicurezza delle relazioni sociali e l'ordine pubblico, egli deve esigere il risarcimento del danno anche da chi non è colpevole e proporzionare le pene non soltanto alla colpevolezza del delinquente, ma anzitutto all'entità del danno causato all'ordine sociale. Di qui l'importanza della distinzione nel diritto civile e penale tra il dolo (in senso largo) e la c. (in senso stretto).

Il dolo (v.), in senso lato, indica la volontà di porre un atto proibito dalla legge e conosciuto come tale. Il delitto doloso (v. DELITTO) perciò è la violazione della legge direttamente voluta, qualunque sia il motivo di questa volontà. Non è dunque necessaria la malvagità nel delinquente. Nel senso stretto, la parola « dolo » viene usata per significare ogni macchinazione volta ad ingannare una persona per recarle un danno.

C., nel senso lato, s'intende sempre della c. morale, della violazione libera della legge. Nel senso stretto, questa voce significa, nel diritto positivo, un atto dannoso, contrario al diritto, liberamente voluto, ma senza che l'agente abbia voluto il danno che ne doveva o poteva sorgere. La causa del danno antigiuridico è l'ignoranza o la disattenzione, il difetto di previsione, di cura, di sollecitudine da parte dell'autore.

La c. giuridica consiste anche nella imperizia dell'arte, del mestiere, della funzione, e nella violazione degli statuti e ordini (contravvenzioni). Nel primo caso la probabilità del danno è evidente per l'imprevidenza o la trascuratezza; nel secondo vi è un atto illecito che tende a creare danno o pericolo di danno.

La c. si divide in c. civile e c. penale; però gli studiosi non concordano sul principio di questa divisione. Senza dubbio, è vero il dire che vi sia c. penale quando l'atto illecito viene costituito dalla legge come delitto (delitto colposo) o sia proibito con una sanzione speciale. Ma si può indicare un criterio più intrinseco: secondo C. Ferrini vi è la c. civile quando il diritto leso ha un carattere privato, cioè quando proviene da un rapporto giuridico speciale tra due persone; ci si trova davanti alla c. penale, quando il diritto leso risulta dal fatto stesso che uno è cittadino, membro del gruppo sociale (v. *Illecito*, in *Nuovo Dig. Ital.*, VI, p. 662, n. 12). Nel primo caso, il legislatore esige il risarcimento del danno (v. DANNO); nel secondo, infligge una pena.

Nel diritto civile si distingue anche la c. contrattuale nell'omissione, ritardo o imperfezione dell'adempimento d'un obbligo risultante da una libera convenzione tra le parti (v. CONTRATTO). I giuristi studiano questa c. nel trattato delle obbligazioni. Vi è c. contrattuale in ogni fatto o omissione imputabile al suo autore, che, violando il diritto altrui fuori di ogni convenzione, fa sorgere contro l'agente un diritto al risarcimento.

Evidentemente nel diritto penale la nozione della c. dà luogo a più importanti problemi; però parecchi di essi si riferiscono al concetto stesso della c. e si estendono quindi a tutto il campo del diritto positivo.

Il diritto romano ha fornito alla teoria della c. giuridica alcuni importanti elementi: anzitutto una nozione astratta, dunque generale, della c.: « culpam autem esse quod cum a diligente praevideri poterit, non esset provisum aut tum denuntiatum esset, cum periculum evitari non possit » (l. 31, D. *ad legem Aquiliam*, IX, 2) e inoltre l'analisi di delitti colposi che rimarranno classici. Poi ha somministrato gli elementi della famosa distinzione tra c. grave (*culpa lata*; l. 223, D., *de v. s.*, L. 16), c. leggera e leggerissima ed introdotto il criterio (soggettivo) della cura che il buon padre di famiglia ha dei suoi interessi.

La legge determinava i casi nei quali esso doveva esser applicato (D. 17, 2, 72). Infine il diritto romano conosceva anche la responsabilità civile per c. d'altri. Ma, secondo C. Ferrini, occorre ben notare che esso non faceva una

distinzione tra il risarcimento del danno e il carattere pubblico della pena.

Come ogni diritto primitivo, il diritto dei popoli germanici considerava anzitutto il danno privato, senza preoccuparsi del grado di responsabilità dell'autore. Ha esercitato un certo influsso sul diritto canonico nella Germania e sui libri penitenziali (v. PENITENZIALI, LIBRI). Più tardi, fu invece perfezionato a sua volta sotto l'influsso del diritto canonico e del diritto romano (A. Pertile, *Storia del diritto italiano*, V, 2ª ed., Torino 1892-93, cap. 1).

Le soluzioni date oggi dai moralisti e dai canonisti sulla responsabilità degli effetti previsti o non previsti dei nostri atti volontari sono il frutto di una secolare rielaborazione dovuta anzitutto ai decretisti che preparavano la via ai teologi del sec. XIII.

Per spiegare decisioni contrastanti di parecchie decretali e di decreti di concili particolari, alcuni canonisti distinsero il *forum Dei* (c. morale) e il *forum criminale* (c. giuridica). Altri, ai quali dispiaceva questa opposizione, cercarono la soluzione nel contrasto tra gli effetti degli atti leciti ed illeciti. L'autore di un atto illecito doveva essere tenuto responsabile di tutte le conseguenze dannose di quell'atto, anche se fossero state imprevedibili o se l'agente avesse adoperato tutte le cauzioni requisite per evitarle (cf. I. Zeiger, *De mutua inter theol. mor. et ius canon. habitudine*, in *Periodica*, 21 [1942], p. 333-45).

La dottrina si fa strada, attraverso le discussioni sull'ignoranza vincibile ed invincibile, verso le soluzioni « volontaristiche » moderne. A poco a poco si sviluppa anche la teoria del « doppio effetto » che ha una così grande importanza nella teologia morale (v. la discussione tra A. Gemelli e A. Vermeersch, nella *Nouv. rev. théol.*, 60 [1933], p. 500 sgg.).

Il concetto della c. giuridica ed i principi che la reggono, specialmente nel diritto penale, sono anche oggi oggetto di vivaci discussioni tra i giuristi.

La dottrina comune ammette ancora che la prevedibilità del danno costituisce un elemento essenziale della c. Però alcuni seguaci dello Stoppato (*Evento punibile*, Padova 1938) vorrebbero, senza successo, sostituirla con un criterio più oggettivo, cioè l'uso nell'atto volontario di mezzi antigiuridici. Continua anche la disputa sul criterio che deve determinare il grado della c.: come si può definire la cura che un uomo diligente o un padre di famiglia hanno dei loro interessi? Perché si applica questo criterio il quale non considera condizioni psicologiche personali del colpevole?

Altra questione: perché la c. è punibile? Il motivo proprio si deve cercare nella volontà dell'agente o nel danno sociale? Infine si discute anche sulla possibilità o meno della correità nei delitti colposi.

Il CIC distingue chiaramente il dolo dalla c. in materia penale. « L'imputabilità del delitto dipende dal dolo del delinquente ovvero dalla sua c. nell'ignoranza della legge o nell'omissione della diligenza obbligatoria » (can. 2199). Il Codice ammette la prova dell'ignoranza della legge o della pena; questa attenua la gravità del delitto; quella diminuisce l'imputabilità nella misura nella quale si possa giustificare (can. 2202).

Quando il danno è stato previsto, senza esser stato voluto direttamente, ma non è stato impedito con le precauzioni requisite, alcuni giuristi pensano che siamo davanti al dolo e non alla c. Il CIC ci vede una c. grave, prossima al dolo (can. 2203). Il criterio della colpevolezza è diverso secondo che l'effetto sia stato previsto o meno; nel primo caso, il Codice, collegandosi con il diritto romano, esige « le precauzioni che ogni uomo diligente avrebbe usate »; nell'altro caso, dovrà il giudice valutare il grado di colpevolezza, tenendo conto delle circostanze.

È però importante notare che non si incorre in una pena ecclesiastica, né essa può essere inflitta se non vi sia c. morale grave da parte del delinquente (can. 2218 § 2). Va appena rilevato che ciò costituisce una differenza essenziale con il diritto penale statale. Questa preoccupazione morale si manifesta nel fatto che nello stesso l. V del codice *De delictis et poenis*, la voce c. viene molto spesso usata nel senso morale e non nel senso giuridico; è quasi sempre il caso nell'espressione: « pro gravitate culpae ».

BIBL.: I moralisti trattano la questione della volontarietà diretta ed indiretta nel trattato: *De actibus humanis*. Sulla responsabilità degli effetti, sono da consultare dove parlano del « doppio effetto ». Basterà in genere rimandare ai manuali di teologia morale di A. Vermeersch, D. Prümmer, A. Piscetta-A. Gennaro, ecc. Sulla c. giuridica in genere, nel diritto civile e penale, cf. E. Altavilla, s.v. in *Nuovo Digesto Ital.*, III, pp. 320-25; C. Ferrini, G. Scaduto, D. Rubino, *Illecito*, *ibid.*, VI, pp. 657-708; v. anche: E. Florian, *Trattato di diritto penale*, parte generale, I, Milano 1934, n. 367 sgg. I canonisti sono da consultare nel commento al CIC, can. 2199 sgg. Si veda ad es., G. Michiels, *De delictis et poenis*, Lublino 1934, p. 101 sgg.; S. Kuttner, *Kanonistische Schuldlehre von Gratian bis auf die Dekretalen Gregors IX*, Città del Vaticano 1935; O. Lottin, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, Lovanio 1946.

Giuseppe Creusen

COLUCCI, Giuseppe. - Archeologo e storico delle Marche, n. a Penna S. Giovanni (arcidiocesi di Fermo) il 19 marzo 1752, m. a Fermo il 16 marzo 1809.

Fatti i primi studi in patria, li proseguì a Fermo dal 1767 sotto la guida dei Gesuiti. Sacerdote nel 1775, si laureò in giurisprudenza presso la locale università, ove poco dopo fu nominato « lettore » nella facoltà di Diritto. Protonotario apostolico nel sett. 1784, fu da molte accademie aggregato tra i loro membri.

Le sue principali cure furono rivolte allo studio delle antichità regionali, attrattovi fin da giovinetto dai vistosi ruderi dell'antica Faleria (oggi Piane di Falerone). Esordì con: *Delle antiche città picene Faleria e Tignio* (Fermo 1777; con appendice, Macerata 1778) e continuò a Macerata con *Cupra Marittima antica città picena* (1779), *Treja antica città picena, oggi Montecchio* (1780), *Del Castello navale degli antichi Fermani* (1783), *Memorie istoriche della antica Terra di Monte Rubbiano*, *Osservazioni critiche* e *Lettere apologetiche*.

Dalla storia particolare dei luoghi passò a quella generale di tutta la regione: *Dei primi abitatori del Piceno* (Fermo 1781 e 1785), *Dei vari confini del Piceno* (ivi 1785), *Dei vari popoli che hanno abitato il Piceno* (ivi 1785) e *Delle varie Metropoli del Piceno* (ivi 1785); e, fidando sulla collaborazione altrui, concepì il vasto disegno di raccogliere le antiche memorie di tutte le località del Piceno, e per questo impiantò anche una tipografia.

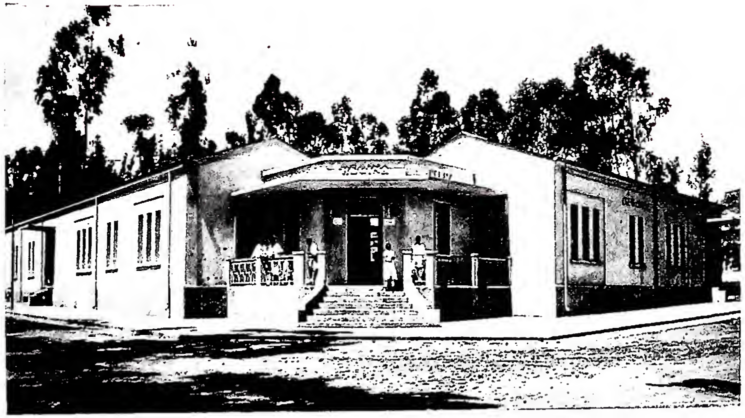
Nacquero così gli in-folio delle *Antichità picene* che costituiscono, ancor oggi, per gli studiosi, la fonte principale delle loro ricerche.

Il I vol. (Fermo 1786) fu dedicato a Pio VI, il quale, avendolo apprezzato assai, ordinò, con chirografo del 27 giugno 1786, che « ciascuna città, terra o castello del Piceno dovesse fornirsi di un esemplare dello storico marchigiano ». Nel 1796 uscì, « dai torchi dell'autore », il vol. XXX interamente consacrato al suo paese natale (*Memorie istoriche della Terra di Pennasangiovanni*).

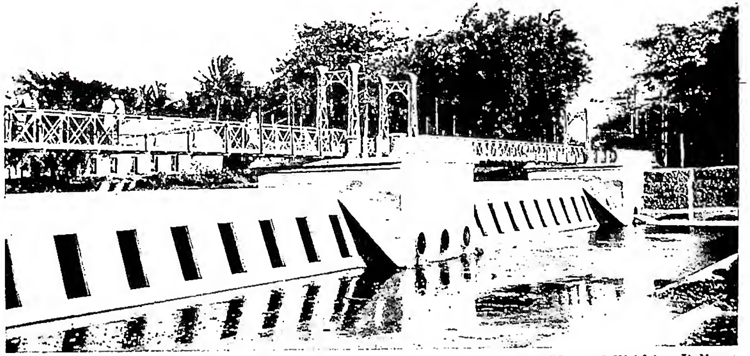
L'opera fu interrotta al vol. XXXI (cui si aggiungono 4 fascc. di tavole, considerati come vol. XXXII) dalle vicende politiche del periodo giacobino e napoleonico, che costrinse il C., il quale aveva in animo di fare delle pubblicazioni anche sulla diplomatica picena e sugli uomini illustri della regione, a cessare ogni lavoro.

Con il 1800, C. avrebbe ripreso le opere sospese, se il suo intimo amico C. Brancadoro, fatto cardinale e vescovo di Orvieto, non lo avesse forzato a seguirlo come vicario generale di quella diocesi. Trasferito il card. Brancadoro alla sede arcivescovile di Fermo, sua patria (1803), confermò il C. come vicario generale.

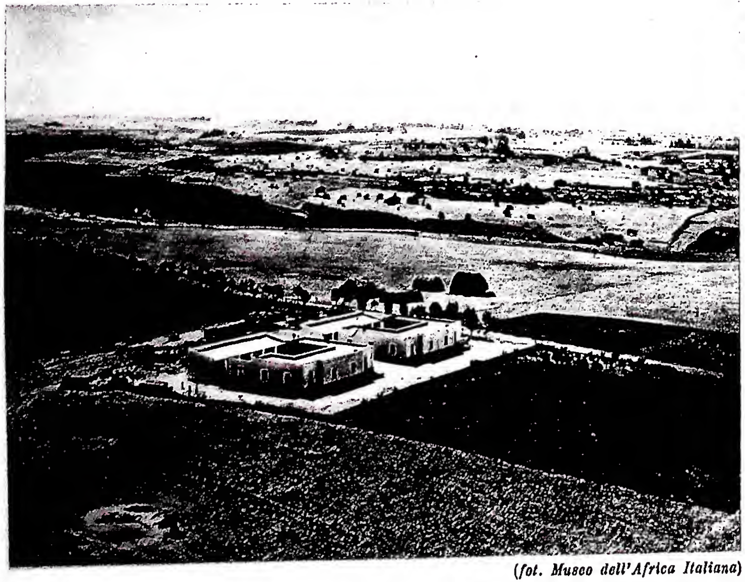
Dalla dispersione della ricca biblioteca ed archivio di C. la biblioteca Comunale di Macerata ha salvato, nel 1932-33, il fondo principale dell'archivio, cioè quello in cui si conservano i 20 volumi ancora inediti delle



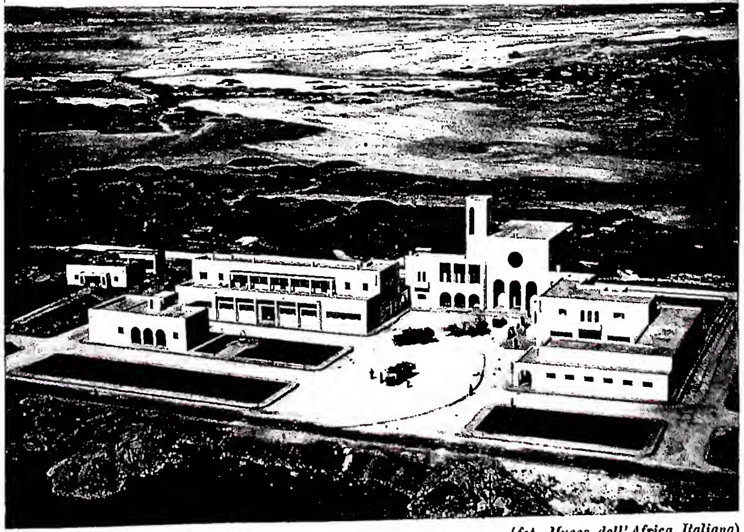
(fot. Museo dell'Africa Italiana)



(fot. Museo dell'Africa Italiana)

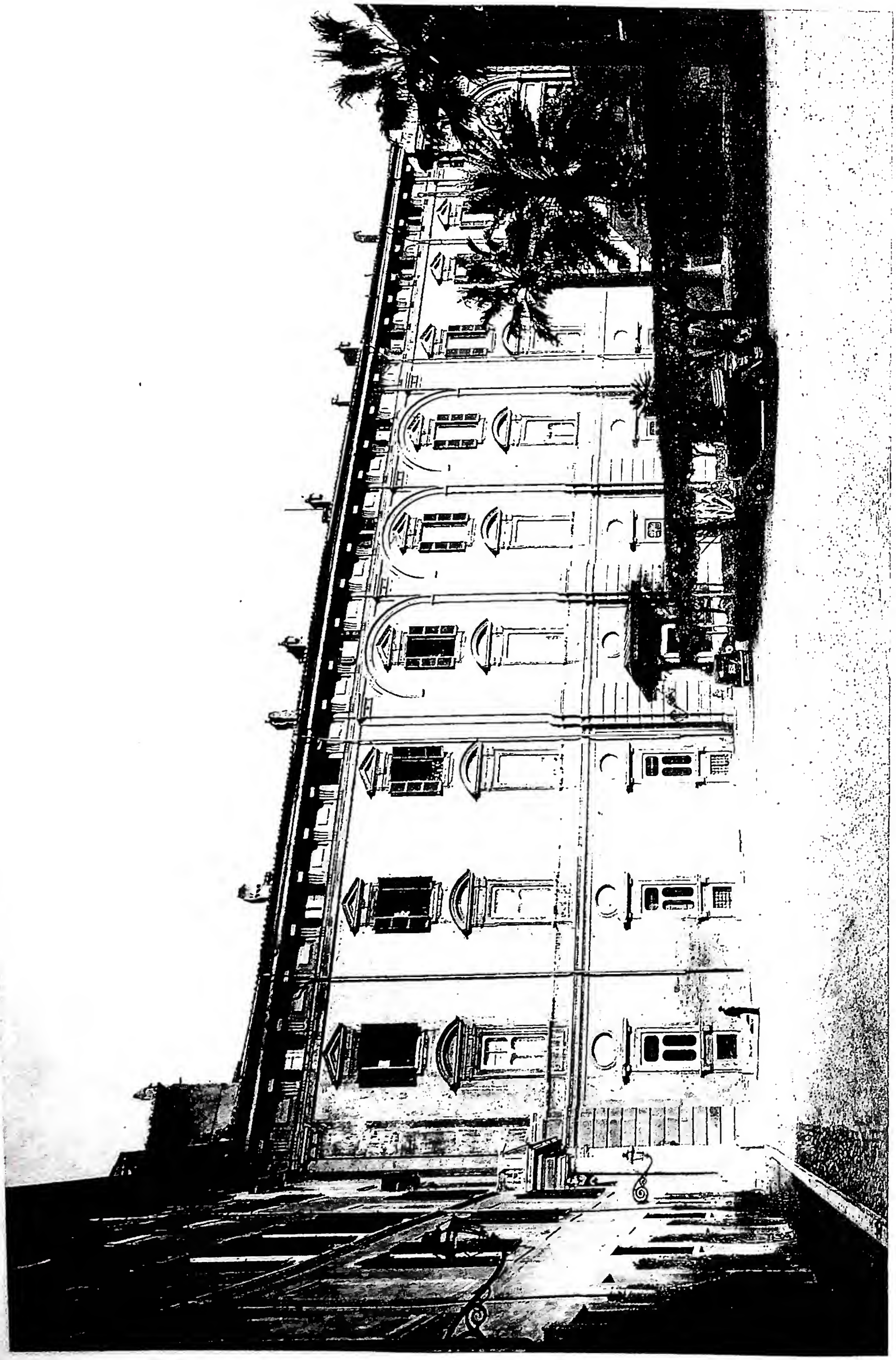


(fot. Museo dell'Africa Italiana)



(fot. Museo dell'Africa Italiana)

In alto a sinistra: Il padiglione oculistico ed odontoiatrico dell'ospedale Regina Elena - Asmara. *In alto a destra:* Diga dell'Uebi Scebeli e scaricatori di fondo - Genale (Somalia). *In basso a sinistra:* Villaggio Luigi di Savoia. Tipi di casa colonica - Cirenaica. *In basso a destra:* Villaggio Battisti, chiesa e scuole.



(*Fot. Gab. Fot. Naz.*)

FACCIATA INTERNA DEL PALAZZO COLONNA
(sec. xvi) - Roma

(*fot. Gabinetto fotografico nazionale*)

Colucci, Giuseppe - Ritratto del 1780 ca., con l'inizio del saggio su Treja, antica città picena - Penna S. Giovanni, palazzo Comunale.

Antichità picene (cf. G. Spadoni, in *La Biblioteca comunale Mozzi-Borgetti di Macerata, relazione storico-bibl. nel CL anniversario della inaugurazione*, Macerata 1937, pp. 21-25).

Il C. è considerato il « Muratori delle Marche ».

Bibl.: Notizie biografiche del C. sono sparse nelle sue opere, specialmente nelle introduzioni al I e al XXX vol. delle *Antichità picene*; F. Vecchietti e T. Moro, *Biblioteca picena*, III, Osimo 1793, pp. 264-68 (vivente il C.); R. De Minicis, *G. C.*, in *Biografie e ritratti di uomini illustri piceni*, a cura di A. Hercolani, II, Forlì 1839, pp. 43-56 (con ritratto); id., *Monumento di G. C. eretto nel tempio metropolitano di Fermo*, Roma 1851; G. Da Fieno, *Del risorgimento degli studi storici nel Piceno*, in *Atti della società storico-archeologica delle Marche in Fermo*, 1 (1875), pp. 5-19; G. Brezzi, *Una lettera inedita di G. C.*, in *Picenum*, 18 (1921), pp. 188-190; G. Spadoni, *Relazione sull'archivio C.*, in *Atti e memorie della R. Deputazione di storia patria per le Marche*, 4ª serie, 10 (1933), pp. 133-39. Igino Cecchetti

COLUMBUS, diocesi di. - Capitale dello Stato di Ohio negli Stati Uniti e sede di una diocesi suffraganea di Cincinnati, comprendente come territorio il sud-est dell'Ohio e cioè 23 contee dell'Ohio, con una superfice di 11.310 miglia.

Nel 1947 in una popolazione di 1.169.161 ab. vi erano 105.100 cattolici, sotto la direzione di 168 sacerdoti diocesani, 100 regolari, 8 parrocchie, 27 cappelle, 21 missioni, un seminario diocesano maggiore e uno minore, un collegio pontificio *Josephinum* per la formazione dei sacerdoti destinati alle diocesi bisognose, 15 *High schools*, 50 scuole parrocchiali. Nel 1946 vi furono 2876 conversioni. Inoltre lavorano nella diocesi 8 comunità religiose maschili e 19 femminili, con fiorenti istituti di educazione.

Dentro i limiti di questa diocesi i Domenicani costruirono agli inizi del sec. XIX la prima cappella cattolica dell'Ohio, quella di S. Giuseppe (Sommerset) nella contea di Perry. Allora tutto l'Ohio aveva una sola diocesi, Bardstown (oggi St-Louis); ma poco dopo, nel 1821, veniva eretta in diocesi, insieme con la sede di Cincinnati. Avendo la colonizzazione e l'emigrazione condotto molti cattolici in queste regioni, la S. Sede, su domanda del secondo Concilio Plenario di Baltimora (1866), li separò dall'arcidiocesi suffraganea con sede in C.

Bibl.: L. W. Mulhane, s. v. in *Cath. Enc.*, IV, pp. 149-50; Anon., *History of fifty years*, Columbus 1918; J. H. O'Donnel, *The catholic hierarchy of the United States 1790-1922*, Washington 1922 (v. indice); D. C. Shearer, *Pontificia Americana 1788-1884*, Washington 1933 (v. indice); *The Official catholic directory 1947*, Nuova York 1947, parte 2ª, pp. 397-402. Corrado Morin

COLYMBION (Κολύμβιον). - È una vasca o vaso nel quale si benediceva e si conservava l'acqua benedetta (acquasantiera), prima nell'atrio, poi nell'ingresso della chiesa. È chiamato anche *cantharus*, κολυμβήθρα in greco, ed era fisso o mobile. L'eucologio di Bessarione (sec. XI), conservato nel monastero di Grottaferrata, contiene una orazione speciale per benedire l'acqua del c. del palazzo delle Blacherne a Costantinopoli, Εὐχὴ τοῦ κολυμβίου τῶν Βλαχερνῶν (Goar, Εὐχολόγιον, 2ª ed., Venezia 1730, p. 364).

Placido de Meester

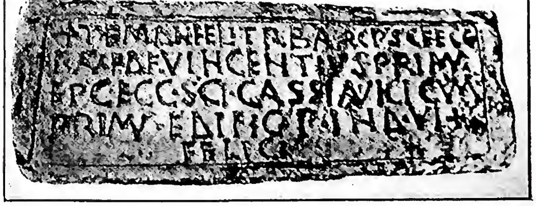
COMA. - Assopimento profondo (da κοιμάω = dormo) con rilasciamento muscolare, abolizione della sensibilità, perdita della coscienza, rimanendo pressoché invariate le condizioni del respiro, della circolazione, della termo-regolazione. Prodotto da svariate cause: disturbi del ricambio degli idrati di carbonio (c. ipoglicemico e diabetico), accumulo nel sangue di sostanze tossiche del ricambio (c. uremico, c. epatico), gravi traumatismi, alterazioni circolatorie dei centri nervosi per spasmi vasali o per emorragie (v. apoplessia).

Da forme assai leggere, con semplice torpore, in cui la coscienza facilmente può risvegliarsi con stimoli più o meno forti (c. vigile), si giunge alle forme più gravi con sintomatologia pienamente sviluppata: paralisi degli sfinteri, respiro lento e russante (respiro stertoroso), difficoltà alla deglutizione, completo spegnimento della coscienza. Nel c. grave l'individuo deve esser considerato privo dei mezzi per mettersi in rapporto con il mondo esterno, incapace di sentire e di volere. Il c. può regredire e l'individuo riacquistare coscienza e attività, se la causa produttrice del suo stato è riparabile ed è vinta.

Giuseppe de Ninno

COMACCHIO, diocesi di. - Sede vescovile dell'Emilia, in provincia di Ferrara, suffraganea di Ravenna. La sua origine si è spesso fatta risalire al sec. VI assegnando come primo titolare della diocesi il vescovo Pacaziano (502) che appartiene invece a Imola. Così pure un altro vescovo anonimo del 592 proviene da un diploma spurio di Gregorio Magno a Mariniano vescovo di Ravenna (Jaffé-Wattenbach, 1883 a.).

Il primo vescovo di C. storicamente accertato è Vincenzo vivente nel sec. VIII, come fa fede una epigrafe esistente nella cattedrale di C., che lo dice con-



(*da A. Beltramelli, Da C. ad Argenta, Bergamo 1905, p. 42*)

Comacchio, diocesi di - Epigrafe del vescovo Vincenzo (sec. VIII), rinvenuta nella cattedrale.

temporaneo dell'arcivescovo di Ravenna Felice (708-724). In seguito è fatta menzione di Vitale in un diploma di Carlomagno del 787; di Cipriano, che nell'858 sottoscrive una costituzione a favore del monastero di Palazziola; di Stefano, nominato da Giovanni VIII e ricordato in due diplomi dello stesso Papa al conte Berengario. Come suffraganei di Ravenna i vescovi di C. prendono spesso parte ai sinodi della sede metropolitana; così, ad es.: Orso (954), Giorgio (997), a cui succede Giovanni, del quale parla s. Pier Damiani, e morto da penitente nel monastero di Pomposa. C. prese parte allo scisma guibertista (Clemente III) sotto il vescovo Adalberto che firmava i suoi atti con la data dell'antipapa. Così pure durante lo scisma d'Occidente C. fu campo di contestazione dei papi in lotta tra loro.

La situazione fu normalizzata con l'elevazione al trono di Martino V. Del ducato di C. disposero prima i papi; nel sec. x era tenuto dall'imperatrice Adelaide, morta la quale Gregorio V l'affidava all'arcivescovo di Ravenna Gerberto. In tempi recenti fu oggetto di lunghe contestazioni tra la S. Sede e l'Austria, e nel sec. XVIII si versò inchiostro intorno ai diritti della Chiesa e dell' Impero sul ducato.

Tra le antiche abbazie del territorio di C. che esercitarono un influsso notevole sulla vita religiosa italiana medievale vanno citate: S. Maria in Aula Regia (benedettina) già fiorente nel sec. x, caduta poi in abbandono e restaurata nel sec. xv dal vescovo Mainardino; S. Giacomo de Cella Volana e specialmente l'abbazia di Pomposa (v.), esistente nell'874, ma di origini più remote assai, spesso oggetto di privilegi imperiali e regali.

Ebbe uomini rappresentativi come Pier Damiani e il musico Guido d'Arezzo. Decaduta, in parte a causa del clima malsano, fu più tardi convertita in prepositura secolare sotto Alessandro VI e Innocenzo VIII.

La cattedrale di C., dedicata a S. Cassiano, fu ricostruita dal vescovo Sigismondo Isei nel 1659 e portata a compimento dal suo successore Nicolò Arcani.

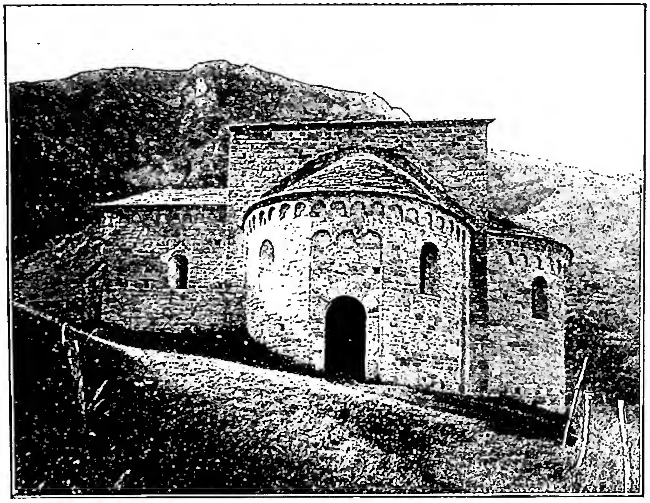
La diocesi in una superfice di 1600 kmq. conta 27 parrocchie, con una popolazione di 73.000 ab., tutti cattolici, 27 sacerdoti diocesani, e 10 regolari (1948).

Bibl.: G. F. Ferro, *Istoria dell'antica città di C.*, Ferrara 1701; G. Fontanini, *Il dominio temporale della sede apostolica sopra la città di C.*, Roma 1709; id., *Difesa seconda sul dominio temporale della sede apostolica sopra la città di C.*, ivi 1711; Ughelli, II, pp. 481-89; Cappelletti, II, pp. 579-624; F. Lanzoni *Il primo vescovo di C.*, in *Atti e memorie della R. Deputazione di storia patria per le provincie di Romagna*, 3ª serie, 27 (1909), pp. 62-70; Lanzoni, p. 819; P. Kehr, *Italia pontificia*, V, Berlino 1911, pp. 174-87; Pastor, XV, p. 50 e passim.

Mario Scaduto

COMACINI, MAESTRI. - Costruttori, oriundi dall'antica diocesi di Como. L'espressione « Magister Comacinus cum colligantes[sic!] suis » e «cum consortibus suis » compare per la prima volta in 2 articoli dell'Editto di Rotari (643); nel 741 fu aggiunta all'Editto di Liutprando (713) un'appendice dal titolo « Memoratorio de mercede Comacinorum », composta di sette articoli in cui sono norme e disposizioni relative all'attività di maestranze edili. È lecito ritenere pertanto che m. c., riuniti in corporazioni o sodalizi quali appaiono dai citati editti, proseguissero nell'alto medioevo la tradizione dei «collegia» artigianali dell'antichità classica: non « aldi » o «servi», ma liberi cittadini legalmente protetti nelle loro associazioni e nell'esercizio dell'arte loro non meno che negli atti economici individuali.

Il territorio comasco o comacino fu fecondo di costruttori, architetti, scultori, carpentieri, i cui nomi compaiono in Borgogna, in Svizzera, nella vallata del Reno, e in quasi tutte le regioni italiane; a tali migrazioni, di carattere collettivo e particolarmente intense durante il medioevo fino alle soglie del sec. xv, corrispose in un primo tempo il diffondersi di determinati modi costruttivi; è tuttavia difficile stabilire se certe caratteristiche strutturali e certi elementi architettonici, debbano considerarsi vere e proprie invenzioni di maestranze di c. o non siano invece lontani derivati da fabbriche imperiali romane o da monumenti siriaci; onde appar più prudente, anziché puntualizzarsi nell'analisi di singoli elementi, ravvisare nell'arte dei c. un indirizzo di gusto che, distaccandosi da quello bizantino e dalle ancora vive tradizioni classicheggianti delle basiliche romane, adotta ed elabora in forma rozza ed embrionale partiti e soluzioni che troveranno poi il loro sviluppo nell'architettura lombarda. Infatti, quando questa, nel sec. XI, avrà del tutto maturato i suoi caratteri stilistici, non bisognerà parlare di arte comacina, se non in relazione alla provenienza dei singoli artefici o delle maestranze impiegate in determinate imprese: ché, una volta convogliate nel vasto corso dell'architettura lombarda, le esperienze dei c. perderanno ogni valore autonomo e si limiteranno a determinare particolari inflessioni nell'ambito di un linguaggio sostanzialmente unitario pur nella varietà delle sue componenti. Tra le testimonianze dell'arte dei c. ci sono alcune opere che preludono aspetti propri agli edifici romanici lombardi, quali il S. Ambrogio di Milano, il S. Vincenzo in Prato di Milano e il S. Pietro di Agliate. Pure grande importanza ebbero i c. nell'elaborare edifici a sistema centrale con vôlte e cupola nascosta dal tiburio, come attestano i battisteri di Agliate, di Biella, di Galliano, e la chiesa di S. Benedetto al Monte di Civate, a tre absidi ricadenti su un vano rettangolare. - Vedi tav. III.



(fot. Gabinetto fotografico nazionale)
COMACINI, MAESTRI - Abside dell'oratorio di S. Pietro al Monte (secc. X-XI) - Civate.

Bibl.: G. Merzario, *I m. c.*, Milano 1893; G. T. Rivoira, *Le origini dell'architettura lombarda*, 2ª ed., ivi 1908; P. Toesca, *Storia dell'arte italiana*, I, Torino 1927, passim. Enzo Carli

COMANA. - Città armena dell'Asia Minore, nella provincia di Ponto. Fu celebre nel paganesimo quale città di governo teocratico della dea Enyo-Ma; i suoi templi sono nominati anche da Strabone. Fu una delle città più antiche dell'Asia Pontica, con sede vescovile: è stata molto celebrata per la santità di numerosi dei suoi vescovi. C. d'Armenia Minore è differente dalla città omonima della Cappadocia, anch'essa sede vescovile.

BIBL.: M. Le Quien, *Oriens Christianus*, I, Parigi 1740, p. 448; W. M. Ramsay, *Cities and Bishoprics of Phrygia*, Oxford 1895, pp. 95, 102, 139 ecc.; K. Prümm, *Religionsgeschichtl. Handbuch*, Friburgo in Br. 1943, pp. 645-46. Serafino Akelian

COMAYAGUA, DIOCESI di: v. TEGUCIGALPA, DIOCESI di.

COMBA, EMILIO. - Pastore e storico valdese, n. a S. Germano Chisone (Pinerolo) il 31 ag. 1839, m. a Guttanen (Svizzera) il 3 sett. 1904. Dopo aver compiuto i suoi primi studi nella vicina Torre Pellice, si recò a Ginevra ove, postosi sotto la guida di Merlé d'Aubigné, completò la sua preparazione teologica. Tornato in Italia, iniziò la pubblicazione di numerosi scritti su argomenti religiosi a sfondo polemico, e mostrò sin dai primi tentativi particolare attitudine alla propaganda attiva. Si recò quindi nell'Italia centrale e soggiornò di preferenza a Perugia ove ebbe contatti con il card. Pecci, il futuro Leone XIII, e polemizzò con lui su argomenti teologici.

Nominato pastore, fu inviato dapprima in piccoli centri dell'Italia settentrionale, poi si stabilì a Venezia dove rimase dal 1867 al 1872. Qui oltre che attendere a lavori storici, contribuì a fondare una chiesa evangelica. Trasferitosi successivamente a Firenze dove era stato chiamato da quella scuola valdese, fondò *La Rivista cristiana*, che ebbe vita dal 1873 al 1887.

Fra gli scritti del C. vanno principalmente ricordati: *Francesco Spiera* (Firenze 1872); *Storia dei martiri della Riforma italiana* (Torino 1879); *Histoire des Vaudois d'Italie* (ivi 1887); *Claudio di Torino* (Firenze 1895); *I nostri protestanti* (2 voll., ivi 1895-97).

BIBL.: A. De Gubernatis, s. v. in *Dictionnaire international des écrivains du jour*, pp. 670-71. Mario Zazzetta

COMBATTIMENTO SPIRITUALE. - Repressione ascetica delle tentazioni e delle inclinazioni viziose, raggiungimento dell'ideale morale. La lotta per la vita e per migliorarne ed elevarne la forma, esiste non solo come forza sublimante e selezionante, nel mondo organico ed in quello sociale, ma in modo particolare in quello spirituale e soprannaturale. Che la vita spirituale del cristiano sia lotta, è uno dei concetti che con più insistenza inculca la Scrittura del Nuovo Testamento: « Non sarà coronato se non colui che avrà legittimamente combattuto » (*II Tim.* 11, 5).

L'insegnamento che la vita spirituale è lotta è particolarmente svolto nelle *Epistole* paoline. La vita dell'Apostolo, dopo la conversione, è un «bonum certamen ». La vita cristiana è da lui rappresentata come una lotta aspra, con alterne vicende, terminante solo con la morte, lotta d'importanza massima, essendo in gioco la vita eterna (*I Cor.* 9, 26 sg.; *Hebr.* 12, 4).

Vi sono infatti in noi come due esseri, «due uomini » : l'« uomo nuovo » rigenerato, prodotto della Grazia, vivente nello « spirito », che si sforza di attuare e sviluppare l'organismo soprannaturale iniziatosi con il Battesimo; ma sussiste accanto il « vecchio uomo », l'uomo « animale », « naturale », vivente nella « carne », che indulge cioè alle disordinate tendenze derivanti dal peccato originale.

In questo « vecchio uomo », non annichilato dal Battesimo nelle sue prave tendenze, cioè nella « concupiscenza », sta il nemico da combattere. La concupiscenza è triplice: « concupiscentia carnis, oculorum et superbia vitae » (*Io.* 2, 16). La lotta dell'« uomo nuovo » contro l'attrattiva sregolata dei piaceri sensuali e dei beni terreni, e contro l'orgoglio, è resa più aspra dall'intervento, in sostegno del nemico interno, di due altri terribili nemici esterni: il mondo (cioè il complesso di coloro che si oppongono a Cristo, con la loro dottrina e forma di vita, cui il cristiano deve essere « crocifisso » e viceversa: *Gal.* 6, 14; cf. *I Cor.* 7, 31); il demonio, per invidia del quale peccato, morte e concupiscenza sfrenata entrarono nel mondo, e contro cui bisogna perennemente lottare (*Eph.* 6, 12).

Questi tre nemici dell'anima nostra in realtà sono uno solo. L'« uomo vecchio », carnale, viene fatalmente a conflitto con l'« uomo nuovo »; non possono convivere insieme, ma uno deve di necessità morire, poiché, mentre l'uomo « carnale » è allettato dai piaceri senza preoccupazioni morali, l'uomo « spirituale » aborre i piaceri proibiti, sacrificandoli al dovere, cioè alla legge divina.

Di qui il c. s. perpetuo, che trasforma il cristiano in « atleta » e in « soldato », lottante sino alla morte per una immortale corona (*Eph.* 6, 10-16 : l'armatura del milite di Cristo). La lotta non ha tregua durante la vita terrena, poiché tutti gli sforzi per liberarsi dell'« uomo vecchio » riescono solo ad indebolirlo, fortificando l'« uomo nuovo » contro di lui.

Gli scritti dei Padri Apostolici, a sfondo eminentemente ascetico, sviluppano tutti il concetto della vita cristiana come c. s. Ciò spicca in modo particolare nella prima parte della *Didaché*, la catechesi morale (capp. 1-6), detta anche « libro delle due vie »; lo Pseudo-Barnaba riassume nei capp. 18-21 la dottrina delle « due vie » esposta nella *Didaché*. Notevoli accenni al c. s. si hanno anche nel *Pastore* di Erma, che insegna l'encratismo inteso nel senso ortodosso di ascetismo. La vita cristiana è assomigliata ad un c. s. soprattutto nella *II Epistola pseudo-clementina*, omelia in cui l'oratore propone, dopo un breve esordio su Gesù Cristo (capp. 1-4), il suo tema (capp. 5-7), cioè il c. s. che il cristiano deve condurre contro il mondo; il concetto di questa lotta è sviluppato nei capp. 8-17 (questo celeste c. consiste specialmente nello sviluppo delle virtù cristiane: penitenza, purità, carità, confidenza, ecc.), e concluso nei capp. 18-20 con un caldo invito a servir Dio e a lottare per lui, costi ciò che può costare. La letteratura patristica del sec. II-III è letteratura di c., trovandosi la Chiesa in un secolo di lotta.

L'*Epistola a Diogneto* sviluppa il concetto della lotta tra carne e spirito (c. 5-7). Clemente Alessandrino concepisce il « pedagogo », cioè Cristo, non solo come padre, ma anche come pilota e generale che guida i cristiani

(fot. Brogi)

COMACINI, MAESTRI - Portale della chiesa di S. Michele (ca. 1170) - Pavia.

alla battaglia contro i vizi del mondo (cap. 1). Origene sviluppa il concetto della lotta del cristiano contro il demonio, il mondo, la carne (*De principiis*, III: PG 2, 425-562, 641-1632). S. Efrem, la cui dottrina spirituale ha esercitato un grande influsso nei monasteri orientali, considera la vita spirituale sotto la luce di un c., di cui indica le armi pronte per sostenere il cristiano nella vittoria, cioè il digiuno, la temperanza, la preghiera, le sante letture, l'esercizio delle virtù, e in modo particolare la carità, la verginità, la pazienza, l'umiltà e la penitenza (cf. G. S. Assemani, *Opera omnia graece, latine, syriace*, serie greca, I, Roma 1732, p. 66; II, pp. 321-22, 461; particolarmente nel *Trattato sulla vita spirituale*, serie greca, I, pp. 258-82; e in quello sulla formazione dei monaci, III, pp. 337-56), concetto ripreso da s. Giovanni Crisostomo, da s. Nilo Abate, e da tutto il monachismo orientale. Di questi scrive F. Cayré (I, p. 497 sg.) che sembra abbiano particolarmente meditata che questa vita è un c.; hanno compreso e gustato le parole con cui s. Paolo esortava gli Efesini a rivestirsi dell'armatura di Dio. I nemici contro cui il monaco deve combattere sono il demonio e i vizi. Il monaco doveva particolarmente vigilare contro Satana, le tentazioni, ossessioni e illusioni demoniache, imparando a riconoscerne l'aggressione nell'inquietudine dell'anima, e ricorrendo alle tre armi: preghiera, lavoro, digiuno. Tale insegnamento è molto bene espresso in s. Gerolamo, e nelle *Institutiones* e *Collationes* di Cassiano ai monaci.

Nella *Psychomachia* (PL 60, 3, 11-90), il poeta cristiano Prudenzio celebra in 915 esametri il c. s. delle virtù cristiane contro il vizio, in cui « prima petit campum, dubia sub sorte duelli pugnatura Fides ». Il pensiero è ripreso nella *Scala* (κλίμαξ) *Paradisi*, di s. Giovanni Climaco, e fatto proprio da s. Bernardo e da s. Tommaso d'Aquino, che nel c. s. dà una particolare importanza ai vizi capitali, sorgenti di ogni peccato.

Gli *Esercizi spirituali* di s. Ignazio di Loyola sono tutti imperniati sul concetto del c. s.: sono la « spiritualità dello sforzo... spiritualità del c. ». Infatti la spiritualità di s. Ignazio ha un piglio militare. Cristo è un capitano, che ci invita a combattere al suo fianco (P. Pourrat, *op. cit.* in bibl., p. 67). Rispondere a tale invito è entrare nel suo esercito, che deve non solo difendersi, ma muovere all'offensiva, impugnando, per assicurarsi la vittoria, l'arma fortissima dell'esame particolare (v. ESAME DI COSCIENZA), perché il soldato di Cristo deve conquistare la virtù come si conquistano le piazze forti.

L'influenza dell'insegnamento ignaziano è particolarmente profondo e riconoscibile nel *C. s.*, uno dei migliori scritti ascetici del sec. XVI. Lorenzo Scupoli (v.), teatino, è comunemente ritenuto autore di questo trattato, di cui nel 1590 donò un esemplare a s. Francesco di Sales. Nella prima edizione (Venezia 1589) contava solo 24 capitoli, che poi crebbero a 33, 40 ed infine agli attuali 66; in questi successivi rimaneggiamenti l'ordine logico tra i capitoli è stato sconvolto, lo stile ha perduto della sua ingenua grazia. Dedicato al « Supremo Capitano e gloriosissimo trionfatore Gesù Cristo » il *C. s.* si apre con la ricerca « in che consista la perfezione cristiana »; poi dimostra che per acquistarla occorre combattere, e che quattro cose sono necessarie a tale battaglia: la diffidenza di noi stessi, la confidenza in Dio, l'esercizio della virtù e l'orazione, poiché la perfezione cristiana è tutta interiore, e risulta dall'insieme delle virtù che ci fanno morire a noi stessi, per assoggettarci totalmente all'amore. Il *C. s.* tratta quindi della difesa dell'intelligenza, che deve stare in guardia contro due nemici che l'attaccano continuamente: ignoranza e curiosità; soprattutto della difesa della volontà in ordine alla finalità suprema, cui si debbono indirizzare tutte le azioni interiori ed esteriori, perché nell'uomo vi sono « molte volontà » che si fanno una profonda guerra. Il *C. s.* indica poi il modo di combattere i mali del senso, e gli atti che ha da fare la volontà per acquistare la virtù, dando avvisi preziosi intorno al modo di combattere le nostre viziose passioni, e intorno all'arte ed inganni con cui il demonio tende a combattere ed ingannare quelli che vogliono darsi alla virtù e quelli che già si ritrovano nella servitù del peccato. Dura legge quella del c. s., che ogni giorno bisogna accettare, poiché « la prima cosa che hanno da osservare gli occhi tuoi interni, svegliato che sarai, è il vederti dentro uno steccato chiuso con questa legge, che chi non vi combatte vi resta morto per sempre ». Arma preziosa per combattere è la preghiera e la S. Comunione. Il *C. s.* era molto stimato da s. Francesco di Sales; pur non avendo l'incanto del *De imitatione Christi*, resta una della opere classiche della letteratura ascetica.

BIBL.: P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, III, Parigi 1918, pp. 358-68; F. Prat, *La théologie de s. Paul*, II, 17ª ed., ivi 1933, pp. 268-84; J. Bricout, *Combat spirituel*, in *Dictionnaire pratique des connaissances religieuses*, II, pp. 291-92; F. Cayré, *Patrologia e storia della teologia*, trad. it., II, Roma 1938 (cf. indice, s. v. *C. s.*, p. 983). Umile Bonzi da Genova

COMBONI, DANIELE. - Vescovo e missionario nell'Africa, n. a Limone sul Garda (15 marzo 1831), fu educato al sacerdozio da Nicola Mazza, apostolo della carità in Verona. Guadagnato all'ideale missionario africano da Angelo Vinco, reduce dall'Africa centrale (1849), lo seguì nel 1857, spingendosi fino a S. Croce sul Nilo Bianco (6° lat. nord). Ivi toccò con mano le misere condizioni di quelle tribù e giurò in cuor suo di spendersi tutto per la loro redenzione, anche dopo che, per la salute indebolita, l'obbedienza lo costrinse a rimpatriare (1859). Due anni dopo, la missione dell'Africa centrale era praticamente distrutta: in soli 16 anni vi erano morti 44 missionari, e gli altri l'avevano abbandonata, ad eccezione di uno rimasto a custodia dei fabbricati in Khartum.

Nel 1864, mentre pregava all'altare della Confessione in S. Pietro, il C. concepì il suo *Piano per la rigenerazione dell'Africa* (Torino 1864), imperniato sul principio di « promuovere la conversione dell'Africa per mezzo dell'Africa ». Si proponeva, infatti, di educare i negri per farne maestri, catechisti, sacerdoti; e pensava perfino alla fondazione successiva di piccole università teologiche e scientifiche in Africa per gli ingegni più eletti.

Incoraggiato da Pio IX, iniziò un largo lavoro di penetrazione negli ambienti cattolici d'Europa per guadagnare simpatie, soccorsi, vocazioni per l'Africa. A Parigi convisse per 6 mesi col Massaia allora reduce dall'Etiopia, il quale lo animò al lavoro per i negri.

Nel 1867 aprì al Cairo due istituti per i negri da formare all'apostolato per l'Africa centrale. Nello stesso anno, con l'appoggio di mons. Luigi di Canossa, vescovo

(per cortesia dei Figli del S. Cuore di Gesù)
COMBONI, DANIELE - Ritratto.

di Verona, fondò in quella città l'Istituto delle missioni africane, che più tardi assumerà la forma di congregazione religiosa col nome di Figli del S. Cuore di Gesù. Poco dopo (1872) fondò, pure in Verona, la Congregazione delle Pie Madri della Nigrizia.

Nominato provicario (1872) e poi (1877) vicario apostolico dell'Africa centrale e vescovo titolare di Claudiopoli, stabilì la sua residenza in Khartum, ma compì lunghi viaggi nella Nubia, nel Kordofan e nel Dar-Nuba e fondò stazioni a el-Obeid, Delen, Berber. La schiavitù era allora molto diffusa nel Sudan. Il C. non cessò mai di levare la sua voce contro questa piaga, rivolgendosi in particolare al khedive d'Egitto e alle autorità locali, le quali non di rado erano conniventi al turpe mercato. Per parte sua egli teneva aperte le porte delle sue missioni agli schiavi perseguitati, che accoglieva e ridonava alla libertà, spesso dopo averli fatti cristiani. Per questi aprì una colonia agricola a Malbes, ove col lavoro si guadagnassero la vita.

I suoi rapporti e il suo copioso epistolario sono ricchi di notizie e di osservazioni utili per la storia della civilizzazione africana. Compilò un dizionario nubiano d'alto valore scientifico, cui devono aggiungersi studi considerevoli sulla lingua dei Denka.

Fiaccato dalle febbri morì in Khartum il 10 ott. 1881. Si sono istruiti i processi ordinari per la sua causa di beatificazione.

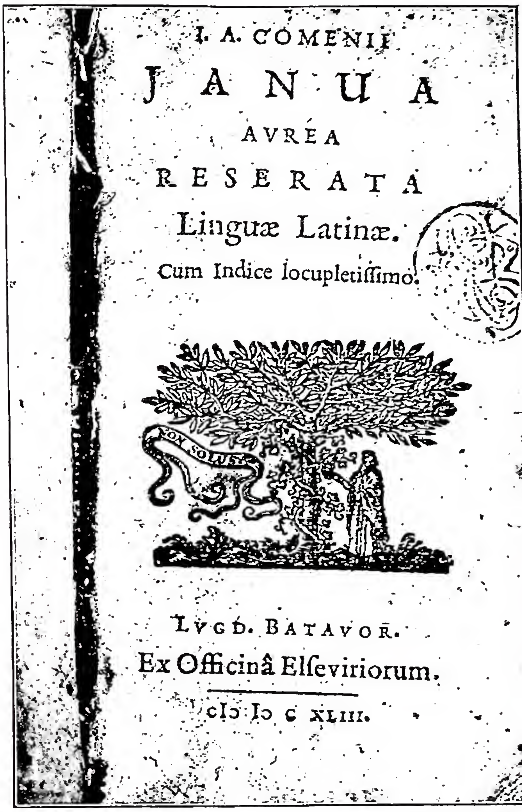
BIBL.: F. X. Geyer, *Mgr. D. C.*, Bolzano 1882; M. Grancelli, *Mons. D. C. e la missione dell'Africa centrale*, Verona 1923; I. Dellagiacoma, *I missionari camilliani con mons. C.*, ivi 1924; M. Grancelli, *Mons. D. C.*, ivi 1926; H.-Wohnhaas, *Bischof D. C.*, Ellwanger 1937; A. Capovilla, *Il servo di Dio D. C.*, 6ª ed., Verona 1949. Agostino Capovilla

COMENIUS (KOMENSKÝ), GIOVANNI AMOS. - Pedagogista ceco, n. a Niunice, in Moravia, il 28 marzo 1592, m. ad Amsterdam il 15 nov. 1670.

VITA. – Le notizie intorno alla sua vita assai travagliata sono alquanto incerte. Appartenne all'« Unione dei fratelli boemi », una delle prime sètte protestanti pietiste. Perdette presto i genitori, e più tardi ebbe a lamentare il ritardo con cui lo avviarono allo studio : di qui le sue prime riflessioni ed esperienze sull'educazione dei giovani. Passato poi dalla scuola di Přerou, in Boemia, alla Università calvinista di Herboru, ebbe a maestro di filosofia Giovanni Enrico Alsted.

Compose allora un *Lexicon latino-boemum* e concepì una vasta enciclopedia : *Amphitheatrum universitatis rerum*. Nel 1614-16, tornato in patria, insegnò nella scuola di Přerou, dove fece le sue prime, feconde esperienze pedagogiche, e si rese conto della sua vocazione di educatore. Si mantenne poi sempre in fervida corrispondenza con i più noti pedagogisti contemporanei, e particolarmente con Alsted e Andreä, le cui opere suscitarono in lui vivo impulso alla riflessione. Dal 1618 al 1621 attese a studi vari a Fulnek in Moravia ed ivi si sposò. Di là, nel 1621, dové fuggire per la persecuzione di Ferdinando II contro i « fratelli boemi » e si recò in Boemia. L'Europa era allora funestata dalla guerra dei Trent'anni ed egli ebbe il dolore di veder distrutta la sua biblioteca, dispersi i suoi manoscritti, mentre gravi sventure familiari lo colpivano : la morte della moglie e di due figli. Nel 1624 sposò di nuovo.

In seguito a un editto imperiale di proscrizione, egli dovette allontanarsi dalla Boemia nel 1628 e andò a Leszno (Lissa) in Polonia, dove i dolori dell'esilio e le sventure familiari favorirono strane deviazioni del suo spirito : egli presta fede a persone esaltate che si dichiarano profeti e che annunziano la liberazione della sua patria. Intanto non trascura i suoi studi pedagogici : chiede consiglio a Ratke e ad Andreä su questioni didattiche, e studia le opere dei maggiori pedagogisti del suo tempo. Concepisce intanto una grande opera che aiuti l'apprendimento della lingua mediante l'intuizione delle cose, e pubblica infatti, nel 1631, la *Ianua linguarum reserata*, mentre va


I. A. COMENII
JANUA
AUREA
RESERATA
Linguæ Latinæ.
Cum Indice locupletissimo.
LUGD. BATAVOR.
Ex Officinâ Elseviriorum.
CIↃ IↃ C XLIII.

(fot. Enc. Catt.)

COMENIUS, GIOVANNI AMOS - Frontespizio della *Janua aurea*, Leida 1643.

elaborando le idee alle quali informerà poi la sua didattica.

Nella prefazione di questa opera egli riconosce di essere stato preceduto dai Gesuiti, con un libro di simile contenuto e titolo : *Quia Patres isti tale hoc totius linguae compendium primi tentarunt, quod inventum est grate agnoscimus, quod erratum condonamus benigne*. Egli dice di conoscere quest'opera in varie edizioni, una tedesca in otto lingue del 1629. L'opera è dell'irlandese p. Guglielmo Bathe gesuita, pubblicata anonima nella prima edizione : *Ianua linguarum, seu modus maxime accommodatus, quo patefit aditus ad omnes linguas intelligendas, industria Patrum hibernorum Societatis Iesu... edita* (Salamanca 1611; v. Sommervogel, I, 1009). Partecipa nel frattempo al movimento pansofico e alle correnti naturalistiche che si vanno maturando in Europa. Nel 1633 pubblica la *Ianuae linguarum reseratae vestibulum* ed è eletto « senior » della sua comunità. Poiché gli avvenimenti politici gli toglievano le ultime speranze di ritorno in patria, egli si recò in Inghilterra, dove compose la *Via Crucis*, dominata dall'idea talvolta esposta ingenuamente, ma profondamente accarezzata e sentita, di una fraternità spirituale degli uomini, sotto l'ispirazione di Dio, in un senso pietista misticoide. E poiché la sua fama di pedagogista era oramai assai diffusa, egli fu richiesto di consigli dalla Francia, dall'Olanda, dalla Svezia, fin dall'America. Dalla Svezia ebbe l'incarico di preparare dei testi per migliorare l'insegnamento nelle scuole. Infatti nel 1647 pubblicò la *Linguarum methodus novissima* e altri testi per l'insegnamento del latino. Tornato poi a Lissa, fu colpito nel 1648 da un altro grave lutto domestico, la morte della seconda moglie. Nello stesso anno, chiusasi la guerra dei Trent'anni, egli sperò tornare

in patria, ma agli esuli appartenenti a sètte religiose non fu concesso il ritorno, e così il C. rimase esule.

Il principe di Transilvania Sigismondo Rakoczy lo invitò a Saros Patak, dove gli fu affidata la direzione di una scuola pansofica, ed è di quest'epoca il completamento dell'opera *Orbis rerum sensualium pictus*, fortemente ispirata al nuovo metodo intuitivo.

Invitato poi ad Amsterdam, vi passò gli ultimi anni, e vi scrisse il *Ventilabrum sapientiae*, in cui, con modestia pari alla sincera passione che animò tutta la sua vita, mise in luce errori e deficenze delle sue opere. È di quest'epoca la *Traditio lampadis*, nella quale raccomanda, nella visione di quanto ancora era da fare per migliorare l'umanità, la continuazione della sua opera. Lavorò intensamente fino agli ultimi giorni, pubblicando per la prima volta la sua opera maggiore, la *Didactica magna*.

Il pensiero. - Il suo pensiero, per la moltitudine enciclopedica delle opere, per la forma talvolta ingenua e non sempre chiara, per le tendenze alquanto visionarie del suo spirito, può sembrare legato a tradizioni sorpassate, ma è in realtà attento alle correnti scientifiche e filosofiche contemporanee, e fortemente dominato da una grande idea: la riforma dell'umanità, attraverso una cultura razionale, conforme alla natura dell'uomo.

L'anima umana ha il potere di tutto comprendere, essa ha una sete insaziabile di sapere che rivela la sua destinazione e il suo fine ultraterrreno. C'è una mirabile capacità nell'uomo di trarre da sé, per impulso della sua natura così riccamente dotata da Dio, la sapienza, perché « dentro l'uomo c'è davvero ogni cosa: c'è la lampada, il lume e l'olio, il lucignolo e tutto il necessario »; bisogna aiutarlo ad accendere la fiamma. È dovere di chi governa ordinare le scuole a questo fine. L'educazione nulla dà dall'esterno alla coscienza, ma l'aiuta ad accendere la luce interiore che deve permetterle di vedere in sé e nel grande mondo della natura i meravigliosi tesori della sapienza di Dio.

Il naturalismo scientifico di Bacone passa, con l'opera del C., nell'indirizzo pedagogico moderno, nei metodi didattici. e si congiunge in modo suggestivo ad una profonda visione religiosa della vita, della finalità ad essa assegnata da Dio, ad una speranza di pacificazione e di fraternità fra gli uomini, finalmente uniti nella chiara coscienza della loro origine e del loro fine comune. Le tre opere maggiori del C. sono: la *Ianua*, l'*Orbis* e la *Didactica*. Tutte hanno portato nella scuola il largo contributo dello spirito scientifico moderno ed hanno ispirato la pedagogia naturalistica e la scuola attiva. Il Rousseau e il Pestalozzi trovano in lui il loro grande precursore. Non meno del Pestalozzi, egli ha fiducia nell'educazione, uno spirito profondamente umanitario, il culto della personalità umana. Differisce dal Rousseau e dal Pestalozzi, in quanto egli riconosce il decadimento dell'uomo per il peccato originale, ma gli manca, come manca al Rousseau ed al Pestalozzi, il concetto cattolico della Grazia che solleva la natura decaduta e l'aiuta a raggiungere la perfezione. Perciò il C. stima erroneamente che l'uomo ha in sé la forza ed i mezzi adeguati per sollevarsi e raggiungere la perfezione, anche se ammette genericamente che tale forza abbia da Dio, ma come autore della natura, non come Redentore e autore della Grazia.

Le due prime opere, la *Ianua* e l'*Orbis*, mettono in evidenza il rapporto tra la parola e il pensiero, ed ammoniscono l'educatore sulla inutilità di ogni insegnamento linguistico che si fondi sulla memoria e non sullo sviluppo del pensiero e su intuizioni reali. L'insegnamento deve dunque essere intuitivo, e per questo il C. ci dà nell'*Orbis pictus* un primo esempio di libro illustrato per ragazzi, nel senso che l'apprendimento dei vocaboli va sempre congiunto a quello delle cose, e nel senso che ogni cognizione deve cominciare dai sensi, per poi passare, secondo la legge di gradazione, all'intelletto.

L'opera più vasta del C. è la *Didactica magna, Universale omnes omnia docendi artificium exhibens*, dove, tra prolissità, ripetizioni ed esemplificazione talvolta pedestri, domina un pensiero vivo ed una vigile cura di rendere sistematici i principi pedagogici e la pratica educativa. In quest'opera sono espressi i principi su cui il C. fonda l'educazione, e un piano di studi che egli propone ai governanti come necessario in uno Stato bene ordinato.

L'educazione deve essere universale; tutti devono essere educati, perché solo l'educazione può trarre la natura alla pienezza della vita terrena, per volgerla al suo ultimo fine, che è ultraterreno: il possesso pieno di Dio. Non si deve temere, secondo i pregiudizi dell'epoca, di istruire il popolo e la donna. E l'istruzione deve tutto abbracciare; il piano di studi proposto dal C. è vasto: « tutto a tutti », egli suole ripetere. Vuole quindi l'organizzazione della scuola secondo vari gradi rispondenti ai gradi dello sviluppo umano, con un metodo d'« insegnamento ciclico ». Per la prima volta è introdotta una scuola « del grembo materno », che deve essere in ogni casa per opera della madre; egualmente tra i primi si propone una « scuola della lingua nazionale », che preceda la « scuola latina », e che vuole estesa a tutti. Il ciclo degli studi si compie poi con l'« Accademia ». Alla scuola latina devono poter accedere i giovani tra i 12 e 18 anni, che possano e vogliano dedicarsi agli studi classici. Tale scuola deve essere in ogni città, mentre l'Accademia, che deve accogliere i giovani tra i 18 e i 24 anni, deve essere in ogni Stato e in ogni provincia.

Il « tutto a tutti » implica il metodo ciclico, nel senso che le funzioni dello spirito vengano esercitate tutte in ogni grado di scuola. Nel suo « tutto a tutti » si rivela anche il suo ideale pansofico, enciclopedistico, ch'ebbe in comune col suo tempo e che egli esprime con ingenuo entusiasmo.

L'educazione dei sensi e dell'intelletto deve tendere a quella della volontà, come forza armonizzatrice di tutte le facoltà.

Nella enumerazione di regole didattiche, nei frequenti e talvolta pedestri confronti tra l'educazione dell'uomo e lo sviluppo delle cose naturali, è l'aspetto negativo e sorpassato del pensiero pedagogico del C., che sembra voler formare lo spirito dal di fuori.

Bibl.: Opere: *Didactica magna*, trad. di V. Gualtieri, a cura di G. Lombardo Radice, Palermo 1923. Studi: A. Faggi, *Il Galileo della pedagogia*, Torino 1908; J. A. Kvacsala, *C., sein Leben und seine Schriften*, Berlino 1914; A. Poggi, *C.*, Milano 1930; M. Spinka, *John A. C.*, Londra 1943; A. Molnar, *Esquisse de la théologie de Comenius*, in *Revue d'hist. et philosophie religieuse*, 28-29 (1948-49), pp. 107-31. Maria Perito

COMENSOLI, Gertrude. - N. a Bienno il 10 genn. 1847, m. a Bergamo il 18 febbr. 1903. Di povera famiglia, lavorò per 13 anni come domestica, dando continui esempi di pietà, di modestia e di carità verso i poveri. Devotissima dell'Eucaristia, fondò, insieme a d. Francesco Spinelli, l'Istituto delle Sacramentine (v.). Sopportò con pazienza molte avversità e calunnie, ma alfine poté vedere il trionfo della sua opera. Presso la S. Congregazione dei Riti è stata introdotta la causa della sua beatificazione.

Bibl.: C. Comensoli, *Un'anima eucaristica, madre G. C.*, Monza 1926; S. Congreg. dei Riti, *Inquisizione della Sezione storica sull'origine delle Sacramentine*, Città del Vaticano 1940. Silverio Mattei

COMES (*liber comitis, liber comicus*). - Il *C.* doveva essere in origine semplicemente un libro di lettura spirituale privata, contenente una raccolta di testi della S. Scrittura e di altri devoti autori. Ciò significa appunto la parola c., cioè « accompagnatore », ed era usato per persone e per cose. Ad es., il « paidagogos », o educatore dei giovani, fu chiamato dai romani *comes*, perché doveva accompagnare dappertutto il ragazzo affidatogli. Ugualmente il libro che doveva accompagnare il cristiano nella sua vita il suo « vademecum » spirituale, fu detto *C.* (Cf. C. Du Cange, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis*, nuova ed., Parigi 1937, p. 422).

Ma la parola *C.* finì presto ad acquistare un senso tecnico particolare nel campo della liturgia, e, in

questo senso, designò il libro contenente i brani della S. Scrittura da leggersi nella Messa durante l'anno liturgico. La raccolta più nota che passò sotto questo nome è quella che i liturgisti medievali attribuiscono a s. Girolamo, e che Alcuino rielaborò per ordine di Carlomagno (v. CARLOMAGNO, *riforma liturgica*).

Le prime edizioni a stampa di questo *C.*, come J. Pamelius, *Liturgicon ecclesiae latinae*, Colonia 1571, p. 1 sgg.; G. M. Tomasi, *Opera omnia*, ed. A. F. Vezzosi, V, Roma 1750, pp. 297 sgg.; PL 30, 487-532 ecc., riportarono soltanto gli *incipit* e gli *explicit* dei singoli brani, dato che essi sono note a tutti; da questo modo però di pubblicazione derivò, presso non pochi autori posteriori, l'idea che la parola *c.* designasse esclusivamente un « indice » dei brani, ossia un « capitulare », ma ciò è errato. Il *C.* era un libro col testo completo dei singoli brani, come risulta chiaramente dalle recenti edizioni, come, ad es., quella del *C.* di Alcuino, curata da A. Wilmart, *Le lectionnaire d'Alcuin*, Roma 1937 (estratto delle *Ephemerides liturgicae*). Si deve però notare che, oltre il termine *c.*, esistevano molte altre denominazioni per designare i vari tipi di libri contenenti i brani per la Messa (v. EPISTOLARIO; EVANGELIARIO; LEZIONARIO).

Giuseppe Löw

« **COME SE** », FILOSOFIA del. - Titolo dell'opera principale di Hans Vaihinger (v.) e formola riassuntiva (*als ob* od anche *wie wenn*) dell'interpretazione da lui tentata dalla filosofia kantiana. Con questa complicata congiunzione il Vaihinger voleva esprimere esattamente il cosiddetto « metodo delle finzioni », il quale ha, più o meno, in tutte le scienze una grande importanza, e mostrare l'enorme compito che esercita nella concezione del mondo e della vita l'apparire di rappresentazioni e giudizi fondati su persuasioni false. Filosofia che egli qualificava come « idealismo positivista ».

BIBL.: H. Vaihinger, *Wie die Philosophie des Als ob entstand*, in *Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Lipsia 1923, p. 203 sgg.

Cornelio Fabro

COMESTORE, PIETRO : v. PIETRO COMESTORE.

COMETA. - La forma tipica di una c. (dal gr. κομήτης), è costituita da una testa o chioma, che circonda un nucleo più luminoso, e di una coda protendentesi in direzione opposta al sole. L'apparente grandezza della testa può variare da quella di una piccola stella fino ad avere la dimensione angolare della luna; il nucleo è generalmente assai piccolo e brillante, alle volte pure assai debole e appena visibile; la coda può talora estendersi per molti gradi, può anche mancare, specialmente nelle c. poco luminose. Talvolta le c. sono così luminose da poterle osservare in piena luce diurna, ma per la maggior parte non riescono visibili all'occhio nudo. La chioma è così trasparente, che riesce possibile attraverso di essa l'osservazione delle stelle senza affievolimento della loro luminosità.

Si suppone che le teste cometarie sono costituite da pietre meteoriche separate fra loro da spazi vuoti. Mentre le c. si trovano ancora a grande distanza dal sole, splendono della luce riflessa del sole. Nell'avvicinarsi al sole risalta sempre più lo sviluppo della propria luce, causata dall'intensità crescente dell'irradiazione del sole. Correnti di materie, gas o vapori, escono dal nucleo e prendono la forma di archi luminosi o mezze lune. Una forza repulsiva costringe quella materia a dipartirsi dal nucleo in direzione avversa al sole, formando la coda. L'orbita di questa materia e la forma della coda dipendono dalla forza con cui i gas sono espulsi dal nucleo e dal rapporto fra la pressione repulsiva della radiazione solare e forza attrattiva del sole.

Per cagione della diffusione della testa la determinazione del diametro è molto incerta. In media è stimato dieci o quindici volte il diametro della terra, ma occorrono pure valori dieci volte maggiori. Anche la dimensione delle code è assai incerta. Non sono rari i casi in cui la loro grandezza arriva ad una unità astronomica (150 milioni di km.) o più.

Intorno alla massa delle c. si va tastando nel buio. Le c. passando attraverso il sistema dei satelliti di Giove causarono nessuna perturbazione delle loro orbite onde si conclude che la massa è assai esigua. La tenuità delle code è tanta, che la materia di mille chilometri cubi è minore di quella di un centimetro cubo di aria ordinaria.

Nello spettro della testa è caratteristica l'apparenza di bande di cianogeno e carbonio. Vicino al sole appariscono anche le linee del sodio. Recentemente oltre le linee di C,H,O,N, sono pure osservati gli spettri molecolari di C_2, CN, CH, N_2, NH, OH. Parecchi di quei gas sono velenosi, ma poiché ogni molecola è separata dal più vicino compagno da una distanza di parecchi chilometri, non si ha niente da temere da un passaggio attraverso la coda di una c.

Le orbite delle c. sono per la maggior parte paraboliche o quasi paraboliche, con periodi di migliaia di anni. Delle c. di cui è stato osservato il ritorno, 25 con periodi di meno di 10 anni formano la cosiddetta famiglia di Giove, presso la cui orbita hanno l'afelio. Le loro orbite originalmente di forma parabolica furono trasformate in orbite ellittiche dalla forza perturbatrice del pianeta gigante. Delle altre c., con periodi fra 10 e 76 anni, due appartengono alla famiglia di Saturno, una a quella di Urano e quattro alla famiglia di Nettuno.

Il fatto che mai si è trovata una c. con un'orbita schiettamente iperbolica, esclude la possibilità che le c. siano pervenute direttamente da fuori del sistema solare; bisogna ammettere che da principio facevano parte del sistema. Il sole è circondato da una nuvola di c. la quale si estende fino ad almeno 150.000 unità astronomiche. Il prof. Oort stima il numero delle c. di 50 miliardi, con una massa totale di 1/1000 della massa della terra.

Egli congettura che le c., insieme con gli asteroidi, fossero i frammenti di un pianeta fra Marte e Giove andato in pezzi. Però quella ipotesi è da considerarsi come puramente speculativa, poiché non si conosce ancora una causa plausibile dello sgretolamento di un pianeta.

BIBL.: K. Graff, *Grundriss der Astrophisik*, Lipsia-Berlino 1928; A. Kopff, *Kometen und Meteore*, in *Handbuch der Astrophisik*, IV, Berlino 1929; Flechter G. Watson, *Between the Planets*, Philadelphia 1941; J. H. Oort, *Der herkomst der lang-periodieke Kometen*, in *Kon. Ak. d. Wat. Verslag Dl VIII*, 5 (1949).

Giovanni Stein

COMGAL, santo. - Monaco irlandese del sec. VI, dei Dal Araide, n. nel 517, fondò ca. il 557 il famoso monastero di Bangor sul Belfast Loch, dove morì nel 602. Bangor, dalla regola di vita assai severa, fu fiorentissimo nei secc. VII e VIII: poi decadde per risorgere con la riforma di s. Malachia nel sec. XII.

Da Giona di Bobbio, che scriveva ca. il 640, si sa che C. fu maestro di s. Colombano : e quaranta anni dopo, da Adamnan, che era amico intimo di s. Columba di Jona. Una *Vita Comgalli*, dovuta probabilmente a qualche monaco di Bangor, è forse anteriore al sec. X. Oggi di Bangor, la più celebre abbazia irlandese, non restano che una campana estratta dalle rovine nel 1793 e nella biblioteca Ambrosiana di Milano il manoscritto conosciuto come l'antifonario di Bangor, datato tra gli anni 680-91. Si ritiene che il manoscritto sia stato portato al monastero irlandese di Bobbio da Dungal; esso vi rimase fino al 1606, anno della fondazione della biblioteca Ambrosiana.

Il manoscritto contiene in 72 pagine una raccolta di inni, antifone, salmi, collette, il *Credo*, il *Pater*, nomi di santi irlandesi e la lista dai primi quindici abati di Bangor fino a Cronan vivente (680-91). Primo editore del manoscritto fu il Muratori (*Anecdota Ambrosiana*, IV, Padova 1713, 119-59). La Bradshaw Society l'ha riprodotto in fototipia in due volumi, curati da E. Warren, *The antiphonary of Bangor, an early Irishman script, in the Ambrosian Library at Milan*, Londra 1893, 1895.

Bibl.: J. F. Kenney, *The sources for the Early History of Ireland*, I: *Ecclesiastical*, Nuova York 1929; J. Ryan, *Irish Monasticism*, Dublino 1931; L. Gougaud, *Christianity in Celtic Lands*, Londra 1932. Per Bangor v. F. Cabrol, *Bangor (Antiphonaire de)*, in DACL, II, coll. 183-91; Cottineau, I, coll. 255-56.
Anselmo M. Tommasini

COMILLAS, Claudio Lopez y Brú, marchese di. - N. il 14 maggio 1853 a Barcellona, m. il 18 apr. 1925 a Madrid. La morte del fratello maggiore l'avviò a vita di più intenso fervore; anche però a una malinconia da cui lo trasse il matrimonio il quale però non gli diede figli (cf. *Civ. Catt.*, 1931, II, p. 232).

Dal padre ereditò importanti aziende d'affari, che fece prosperare grazie alla sua valentia e indefessa laboriosità; i guadagni spese in gran parte a migliorare le condizioni dei suoi dipendenti, a soccorrere le calamità pubbliche e in innumerevoli elemosine segrete, a sostenere attività, pubblicazioni, opere in pro della nazione e della religione, prima fra queste il seminario di C. che volle rifatto più degno della S. Sede cui l'offrì. Lontano dalla politica di partito, ebbe tuttavia gravi contraddizioni. Dal 1900 fu a capo della giunta di Azione Cattolica. Ebbe di mira le fortune della Spagna, fu americanista e colonialista e in Africa occidentale pioniere, tanto che Cadice gl'innalzò, vivo, un monumento. Molto fece in campo sociale, prevenendo provvedimenti legislativi; organizzò i circoli operai cattolici, ecc.

Volle esser sepolto vestito da gesuita. È iniziato il processo di beatificazione.

Bibl.: C. Bayle, *El segundo marqués de C. don C. L. B.*, Madrid 1928, trad. it., Alba 1934.
Mario Colpo

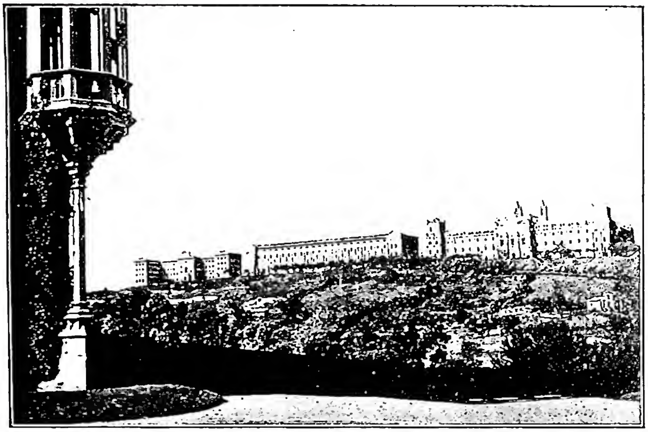
COMILLAS, Seminario e Università pontificia di. - Centro di cultura ecclesiastica in Spagna, nella provincia di Santander, fondato, per suggerimento del p. Tommaso Gomez, gesuita, dai marchesi di C. Antonio Lopez y Lopez (1817-83) e dal figlio Claudio Lopez y Brú (1853-1925) nella loro cittadina di origine.

Con il breve *Sempiternam dominici gregis* (16 dic. 1890) Leone XIII accettò la proprietà del magnifico edificio e gettò le basi dell'erezione canonica del nuovo ateneo che, diretto dalla Compagnia di Gesù, sarebbe *re et nomine* pontificio sotto il patronato della S. Sede nella persona del nunzio apostolico di Spagna. Fu inaugurato il 7 genn. 1892. Pio X con il decreto della S. Congregazione degli Studi *Praeclari honoris* (29 marzo 1904) l'innalzava alla categoria di università con diritto a conferire i gradi accademici in filosofia, teologia e diritto canonico. Pio XI approvò i nuovi statuti adeguati alla costituzione *Deus scientiarum Dominus*.

Insieme con le tre facoltà superiori C. ha sempre promosso lo studio approfondito delle lettere classiche e delle patrie. Fondata per essere «una gloria della religione e un'opera utilissima per la Chiesa» (breve di erezione), ha schierato in tutti i gradi della gerarchia ecclesiastica ispano-americana numerosissimi sacerdoti suoi allievi, che si sono distinti nei diversi campi dell'apostolato religioso, sociale, scientifico e delle belle arti. È anche molto nota la sua *Schola cantorum* fondata dal gesuita N. Otano. La biblioteca di C. possiede ca. 100.000 volumi. Nella collana *Bibliotheca Comillensis*, sono apparse pregevoli opere, come quelle giuridico-canoniche del Regatillo.

L'Università pubblica, dal 1918, la rivista mensile *Sal terrae* per il clero e dal 1942 *Miscellanea C.* di carattere nettamente scientifico, cui ultimamente va annessa la collana *Ciencia y Arte* e *Humanidades*.

Bibl.: C. M. Abad, *El seminario pontificio de C.*, Madrid 1919; N. Gonzalez-Caminero, *La pontificia Universidad de C.*, Santander-Madrid 1942.
Emanuele Candal



(fot. Imperio Comillas)
Comillas - Veduta della Università Pontificia: Collegio Maggiore e Seminario Minore.

COMINFORM: v. kominform.

COMINO (Comin), Giuseppe. - Libraio e tipografo veneto del sec. XVIII, n. a Cittadella, m. a Padova nel 1762 ca. Diresse fin dalla fondazione (1717) la tipografia che i fratelli Giannantonio e Gaetano Volpi avevano aperto a Padova in casa loro e a proprie spese, e che fu detta tipografia Volpi-Cominiana, sebbene i libri usciti dai suoi torchi rechino il solo nome del C. sotto l'impresa raffigurante un uomo in atto di spalare la terra, contro uno sfondo di avanzi archeologici fra cui una larga pietra che reca il motto oraziano: *quidquid sub terra est, in apricum proferet aetas*.

Le edizioni cominiane sono famose soprattutto per la correttezza del testo, particolarmente dei classici, che i Volpi, letterati famosi, curarono con grande meticolosità: ma anche l'eleganza dei caratteri, pur non potendo gareggiare con i bodoniani, è molto apprezzata.

Della vasta attività del C. dànno testimonianza i cataloghi commerciali da lui stesso pubblicati: un *Doppio catalogo di libri di G. C.* (Padova 1742), e un *Catalogo di libri cominiani ancora vendibili, co' legittimi loro prezzi* (ivi 1744). L'opera più ricercata è la *Polinnia* di Giannantonio Volpi, edita nel 1741 e data poi alle fiamme dallo stesso autore: se ne salvarono solo 13 esemplari, valutati oggi a un prezzo altissimo, che la ristampa del 1763 e tre contraffazioni operate sulla fine del sec. XVIII hanno contribuito ad accrescere.

Cessata nel 1756 l'attività dei Volpi, il C. proseguì nella sua impresa fino alla morte: altre edizioni e molte ristampe si ebbero ancora sotto il suo nome, fino al 1782, ad opera del figlio Angelo che aveva rilevato la tipografia e il fondo dei libri.

Bibl.: G. Volpi, *La libreria de' Volpi e la stamperia cominiana*, Padova 1756; F. Federici, *Annali della tipografia Volpi-Cominiana colle notizie intorno la vita e gli studi de' fratelli Volpi*, ivi 1809, e *Appendice*, ivi 1817; G. Avanzi, s. v. in *Enc. Ital.*, X (1931), p. 931.
Alessandro Pratesi

COMINTERN: v. internazionale.

COMITA: v. cosma da carboniano.

COMMA GIOVANNEO. - Celebre versetto inserito nella prima epistola di s. Giovanni circa i tre testimoni celesti che attestano la divinità di Gesù

Cristo, uno dei testi classici per stabilire la distinzione delle Persone della S.ma Trinità e l'unità della divina Sostanza: « Tre sono che danno testimonianza in Cielo, il Padre, il Verbo e lo Spirito Santo e questi tre sono uno. E tre sono che danno testimonianza in terra, lo Spirito, l'acqua e sangue e questi tre sono uno » (*I Io.* 5, 7).

I. Il problema. – La sua autenticità, ammessa per lungo tempo in base al « testo greco ricevuto » e alla Volgata, è oggi universalmente rigettata. Nessuna edizione critica moderna del testo greco, sia protestante (Nestle) sia cattolica (Vogels, Merk, Bover), lo contiene.

La controversia s'iniziò con le due prime edizioni del Nuovo Testamento di Erasmo che l'avevano omesso; continuò presso i protestanti fin verso la metà del sec. xix, e presso i cattolici fino al principio del xx. Siccome la lotta s'inaspriva, il S. Uffizio dichiarò che non si poteva *tuto* negarne l'autenticità né metterla in dubbio (AAS, 29 [1897], p. 637). Tuttavia, per ovviare ad interpretazioni troppo strette, la Chiesa, sia attraverso dichiarazioni ufficiose date subito dopo la pubblicazione del decreto, sia per la pratica da lei adottata, sia soprattutto per l'interpretazione ufficiale data il 2 giugno 1927 (*Enchiridium Biblicum*, n. 121), dimostrò che non intendeva affatto chiudere la controversia né impedire agli esegeti cattolici di continuare le ricerche e di propendere eventualmente verso la soluzione negativa.

II. I fatti. – Il c. g., che fu sconosciuto ai manoscritti greci, eccettuati tre (del sec. xvi e influenzati dalla Volgata), sconosciuto ai Padri greci, che avrebbero avuto molte occasioni di utilizzarlo nelle controversie trinitarie, e perfino a quelli che commentano *I Io.*, sconosciuto infine alle versioni orientali, apparve solo nell'Occidente latino, e in un'epoca relativamente tardiva.

Gli antichi Padri latini non lo conoscono: Ilario, Ambrogio, Agostino, Girolamo, Leone il Grande, e ancora nel sec. viii s. Beda, sebbene questi commenti tutta l'epistola. Le allusioni che si sono rilevate in alcuni scrittori come Tertulliano e soprattutto Cipriano, si spiegano dal fatto che il v. 8 fu interpretato in senso trinitario. Lo stesso può dirsi di Potamio di Lisbona (ca. il 350). Parimenti i manoscritti della antica versione latina (tolti i frammenti di Frisinga, sec. vii, e un codice parigino del sec. xiii che riproduce praticamente il testo della Volgata) lo ignorano. Lo si incontra solamente a partire dal sec. iv localizzato in Spagna, e sotto forme abbastanza divergenti fra loro, talvolta eterodosse.

Nella Volgata, in cui fu accreditato dal prologo apocrifo alle epistole cattoliche composto, pare, a questo scopo, è visibilmente di origine secondaria. Di fatti tutti i più antichi testi lo omettono; fino ai secc. xi-xii lo contengono solamente alcuni manoscritti di origine o d'influenza spagnola. A ragione l'editore anglicano White lo omette (ed. minore, 1911) e il Merk, sebbene conservi il testo della Sisto-Clementina, segnala l'omissione come lezione da preferirsi (4^a ed., 1942).

III. Origine del c. g. – È assai verosimile che il c. g. debba la sua origine alla interpretazione trinitaria del v. 8 (tre testimoni terrestri) come, p. es., nel *Contra Maximinum* di s. Agostino (PL 42, 794).

Infatti nei più antichi testimoni fino al sec. xi lo si trova inscritto dopo il v. 8, come una spiegazione di questo versetto. La glossa, probabilmente marginale in origine, dovette passare nel testo in alcuni manoscritti dell'antica latina in Spagna o forse in Africa, ad ogni modo prima di Priscilliano o dell'autore del *Liber Apologeticus* (ca. l'anno 380, ed. Schepss, CSEL, XVIII, p. 6); questo sembra citare il c. g. come un testo accettato, e, su questo punto, non fu affatto attaccato dai suoi avversari.

IV. Valore del c. g. – Sconosciuto alle Chiese greche ed orientali come pure all'antica Volgata latina, il c. g. non appartiene alla prima epistola giovannea; perciò non fa parte delle Scritture dichiarate « sacre e canoniche » dal Concilio di Trento. Ma siccome la Chiesa vi riconobbe l'espressione esatta della sua fede, costituisce certamente un argomento di tradizione, e come tale da un quarto di secolo i teologi lo usano volentieri.

Bibl.: E. Künstle, *Das C. Ioanneum*, Friburgo in Br. 1905; A. Lemonnyer, *Le c. johannique*, in DBs, II, coll. 67-73; E. Tobac, *Le c. Ioannis*, in *Collectanea Mechliniensia*, 19 (1930), pp. 401-22. Si troverà più ampia bibliografia nelle due ultime opere citate. Stanislao Lyonnet

COMMEMORAZIONE. - Quando di uno o più santi o di una feria, vigilia od ottava non si può recitare l'ufficio e la Messa per l'occorrenza di una festa di rito più elevato, allora di essi si fa spesso la c. o memoria nell'ufficio e nella Messa del giorno.

I cicli del Temporale e del Santorale infatti corrono simultaneamente ed il *Martirologio* riporta molti santi che nello stesso giorno ascesero alla gloria del cielo. Non è raro quindi il caso di un conflitto nel calendario tra una festa, una domenica, una feria, una vigilia o una ottava. Le regole liturgiche tendono ad eliminare od attenuare questi conflitti, sia sopprimendo le feste meno importanti, sia trasportando quelle più nobili, oppure commemorandone semplicemente alcune. Questa commemorazione consta di un'antifona col relativo versetto ed orazione ai Vespri e alle Lodi, e della orazione nella Messa.

Silverio Mattei

COMMENDA. - Dalle lettere di Gregorio Magno appare come talora, per le necessità della Chiesa, il papa affidasse ad un vescovo anche il governo di una seconda diocesi orbata del suo pastore per eventi straordinari, o il governo temporaneo di una diocesi vacante; ma talora erano pure affidate ad un vescovo dal papa delle abbazie vacanti, ed avveniva altresì che, morto un abate, l'abbazia con il consenso dei monaci fosse presa a governare dal vescovo territoriale, antico monaco egli stesso. Infine si verificava anche che una chiesa secolare venisse affidata ad un abate. Fuori d'Italia i vescovi davano talora a canonici della loro cattedrale il governo di conventi, a condizione che dismettessero le rendite del proprio beneficio. Questo affidare di chiese a chi non ne era il superiore regolare dicevasi commendare, dare in c., o custodia, o cura, o guardia.

Nel periodo carolingio e nel regno franco si ebbero vaste usurpazioni di beni ecclesiastici da parte dei sovrani, coonestate con gli oneri che questi dovevano sostenere per sottomettere popolazioni infedeli, e così tollerate o alla fine ratificate dalla Chiesa; ed avvenne allora che i prìncipi dessero abbazie o conventi a loro favoriti, imponendo le consuete obbligazioni feudali; queste furono dette c. spurie.

Il primo moto riformatore della Chiesa prese posizione contro la c., ed in genere contro la pluralità dei benefici, e mirò ad eliminare le c., in particolare quelle di laici; il privilegio dell'abbazia di Cluny confermato da Agapito II nel 948 reca l'esclusione di ogni commendatario. Peraltro anche Gregorio VII e Pasquale II accordarono, sia pur raramente, abbazie ed altresì diocesi in c.

L'abuso dilagò particolarmente nel periodo avignonese, sebbene Clemente V nel 1307 revocasse (can. 2, *Extr. comm., de praeb. et dignitat.*, III, 2) tutte le provviste fatte a titolo di c. di chiese patriar-

cali arcivescovili e vescovili e di monasteri a richiesta di re o di magnati (e ciò ricordando il danno che veniva da tali conferimenti alla cura d'anime ed alla conservazione dei beni); e sebbene Giovanni XXII nel 1317 desse severe disposizioni contro la pluralità dei benefici (cap. un., *Extr. Ioann. XXII*, *de praeb. et dignit.*, III).

Il Concilio di Costanza formolò voti contro l'istituto, ma questo era favorito dai sovrani, ed il Concilio di Basilea non adottò alcuna misura.

Il Concilio di Trento alla sess. XXI *de ref.*, can. 8, dispose che i vescovi, anche come delegati della S. Sede, visitassero ogni anno i monasteri commendati, nei quali non vigesse la regolare osservanza, ed i benefici, curati e non curati, secolari o regolari, comunque commendati, anche esenti; e dessero i necessari provvedimenti per la conservazione degli edifici e dei beni e per la cura delle anime. Alla sess. XXV, *de regul. et monial.*, can. 21, ricordava i mali che venivano, nello spirituale e nel temporale, ai monasteri dati in c.; però, stanti le difficoltà dei tempi, riteneva non fosse possibile adottare un rimedio immediato e generale; ma confidava che il papa avrebbe curato, per quanto le circostanze lo consentissero, che ai monasteri ora in c. fossero preposti dei regolari dello stesso Ordine in grado di reggere degnamente la comunità; che ai monasteri che avrebbero vacato in avvenire non fossero preposti che regolari di specchiata virtù; quanto ai monasteri capi di un Ordine o di una Congregazione, i commendatari avrebbero dovuto entro sei mesi emettere la solenne professione dell'Ordine, pena la decadenza.

L'abuso delle c., in particolare a profitto di cardinali, si protrasse però ancora a lungo, e soltanto negli ultimi decenni è del tutto scomparso. Non ci sono più prelati secolari commendatari di monasteri, e per le abbazie o prelature secolari che si è creduto di dover tenere unite ad una sede vescovile, si è provveduto nella forma della unione perpetua.

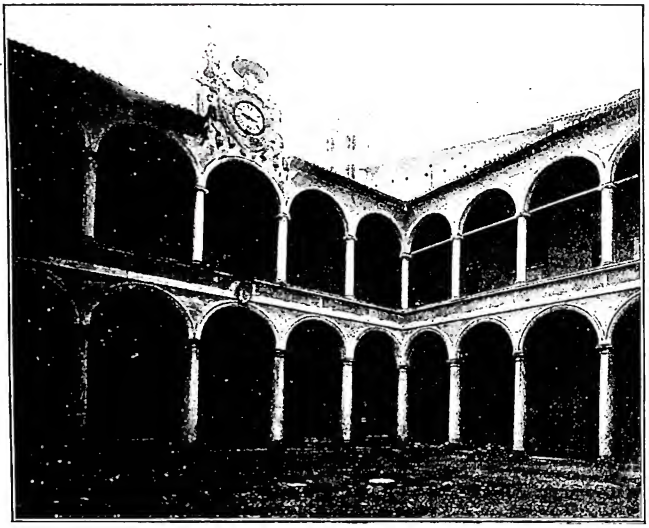
Il CIC si limita a ricordare al can. 1412 la « c. temporaria, i. e. concessio redituum alicuius ecclesiae aut monasterii alicui facta ita ut, eo deficiente, reditus ipsi ad ecclesiam vel monasterium revertantur », ed al can. 1435 dispone che sono riservati al pontefice i benefici cui il papa « manus apposuit » in alcuni modi, tra cui quello: « si beneficium in commendam dederit ».

Le c. degli Ordini cavallereschi. – Qualche Ordine cavalleresco che ha mantenuto le originarie caratteristiche, ha connesse delle fondazioni, che possono essere state istituite dall'Ordine o da determinate famiglie, e che hanno per scopo di assicurare i mezzi di sussistenza ad un cavaliere dell'Ordine. Quelle erette da una famiglia sono quasi sempre di patronato famigliare, ed in fatto destinate ad un membro della famiglia che sia professo dell'Ordine (un tempo era questo un mezzo per provvedere ai cadetti). Se la fondazione consta di beni mobili, si parla di pensione; se d'immobili, di c., e dicesi commendatore il cavaliere investito.

In Italia le c. sussistono ancora nell'Ordine gerosolimitano; mentre le c. di patronato dell'Ordine dei SS. Maurizio e Lazzaro vennero soppresse con la legge piemontese 18 genn. 1851 abolitiva dei fedecommessi, la quale dispose lo svincolo dei relativi beni.

Bibl.: L. Thomassin, *Vetus et nova Ecclesiae disciplina*, parte 2ª, lib. III, capp. 10-21 (ed. Lucca 1728, II, p. 56 sgg.); R. Laprat, s. v. in DDC, III (1942), coll. 1029-87.

Arturo Carlo Jemolo



(fot. musei e gall. pontificie)

Commendatore di S. Spirito - Cortile nel palazzo del C. di S. S. Architettura di O. Mascherino (1585-90) - Roma.

COMMENDATORE DI SANTO SPIRITO. - È il titolo di una prelatura istituita da Leone X il 15 dic. 1515 per il precettore di S. Spirito, il quale perdette così il suo carattere ospitaliero per assumere quello di prelato, pur conservando tutte le precedenti prerogative e privilegi.

Il c. di S. S. non è ora più che il Primicerio della venerabile Arciconfraternita di S. Spirito in Sassia, ma conserva ancora taluni dei privilegi onorifici, quali quelli di poter apporre al lato sinistro della mantelletta del suo abito prelatizio una doppia croce bianca e di inquartare il suo stemma gentilizio con questa doppia croce e l'immagine dello Spirito Santo (la Colomba raggiante ad ali aperte).

Il prelato c. di S. S. ha posto nella cappella pontificia dopo i protonotari apostolici, precedendo il Reggente della Cancelleria, gli abati « nullius » e gli abati generali dei Canonici regolari.

Le lontane origini di questa prelatura risalgono all'ospizio-scuola fondato dai sovrani anglosassoni sino dal principio del sec. VIII per i pellegrini della nazione anglosassone, da cui la denominazione *In Saxia* alla località dove sorgeva la chiesa di S. Maria loro affidata. Come le altre *scholae* sorte nelle vicinanze della basilica vaticana, anche quella dei Sassoni subì un periodo di decadenza dopo il periodo carolingio, finché Innocenzo III, per venire incontro ai bisogni che si facevano più gravi, fondò sul luogo un ospedale per gli infermi e per raccogliere i bambini esposti che perivano miseramente e ne affidò la cura all'ordine degli ospitalieri dello Spirito Santo, che era sorto a Montpellier. Di qui la denominazione di ospedale di S. Spirito in Sassia.

Con la cost. *Inter opera* del 19 giugno 1204, con cui chiamava a Roma questi ospedalieri, Innocenzo III stabiliva che l'ospedale di S. Spirito di Roma fosse a capo di quelli che in seguito i detti ospitalieri avrebbero eretto e che di conseguenza il precettore di Roma ne fosse il capo generale. Istituite poi anche le monache

ospedaliere dello Spirito Santo si estese su di esse la giurisdizione di tale precettore. Traccia di questa precettoria e *dignità abbaziale* si ha ancora nella formola del cerimoniale usata dal S. Padre nell'imporre la mantelletta al neo-eletto c.: *Esto praeceptor generalis Ordinis S. Spiritus*. Come gli uffici maggiori di altri ordini ospedalieri anche quello di precettore di S. Spirito fu dato in commenda, finché Leone X non rese stabile tale commenda con la creazione della prelatura, la quale importava il dovere per il prelato di avere cura dell'ospedale. Ed i papi della Contro-riforma ebbero cura di conferirla a personaggi che sapessero attendere ai loro doveri. Il bel palazzo che Gregorio XIII, fra il 1572 ed il 1585, fece sorgere accanto alla bella chiesa di S. Spirito è una prova dell'importanza che il c. aveva assunto nella Curia.

Questa prelatura per vari secoli conservò la sua supremazia su tutti gli Ospizi dell'Ordine, finché Benedetto XIV con la costituzione « *Saepe Romanorum* » del 5 apr. 1741, in considerazione della grande distanza di alcuni di questi ospizi da Roma, decretò terminata la giurisdizione del c. sopra di essi e li sottopose all'autorità degli Ordinari.

Dopo l'occupazione napoleonica fu ricostituito l'ufficio del c. di S. S., con la nomina a presidente della Deputazione, istituita da Pio VII il 13 nov. 1821, per amministrare e reggere gli ospedali di Roma. Sciolta da Pio VIII nel 1829 questa Deputazione, il c. di S. S. continuò il suo ufficio nei riguardi dell'ospedale in Sassia.

Con la presa di Roma, il c. di S. S., privato di qualsiasi attività, si ridusse al godimento dei privilegi inerenti alla prelatura.

BIBL.: Fr. Ehrle, *L'oratorio di S. Pietro*, nella pubblicazione omonima, Roma 1924, p. 25 sgg.; A. Canezza, *Gli Arcispedali di Roma* ecc., ivi 1933, p. 73 sgg.; M. Vanti, *Bernardino Cirillo*, ivi 1936, p. 76 sgg. Guglielmo Felici

COMMENDONE, Giovanni Francesco. - Cardinale, nunzio, n. a Venezia il 17 marzo 1524 e m. a Padova il 25 dic. 1584; grazie alla buona preparazione umanistica e teologica e alle doti personali di abile negoziatore fu in grado di rendere preziosi servizi ai pontefici; fu segretario papale sotto Giulio III e Paolo IV ed adoperato in missioni difficili e delicate. Nel 1553 fu inviato da Giulio III in Inghilterra come agente confidenziale perché avesse a riferire sulle vere condizioni del regno e su quello che si dovesse fare per il ristabilimento del cattolicesimo. Fu nominato da Paolo IV il 25 ott. 1555 vescovo di Zante e Cefalonia, ma non si recò mai in quella sede; per quel Papa compose anche un trattato : *De iure Romani Imperii ad Germanos translati, de pontificum maximorum potestate ac de publicorum conciliorum vi*. Pio IV appena eletto si giovò di lui, affidandogli il 29 nov. 1560 l'incombenza di recarsi presso Ferdinando I per comunicare a lui ed ai prìncipi tedeschi la bolla di convocazione del concilio. Il C. si portò a Vienna, poi alla dieta di Naumburg dove, da principio, i protestanti non vollero accoglierlo; poi passando per Lipsia, Monaco ed altri luoghi importanti, giunse a Trento, dove stava radunato il Concilio, il 7 marzo 1562. Nel genn. 1563, causa le difficoltà suscitate dal card. di Guisa, i legati lo inviarono ad Innsbruck presso Ferdinando I, per sollecitarlo a provvedere contro i gravami con cui si opprimeva la Chiesa in Germania. Prima ancora che si chiudesse il concilio il C. fu dal Papa, nell'ott.-nov. 1563, inviato nunzio in Polonia perché desse vita al cattolicesimo in quel paese turbato dai dissensi provocati dalle diverse tendenze protestanti. Mentre si trovava lassù fu creato cardinale diacono di S. Ciriaco il 12 marzo 1565 e tornò a Roma a ricevere il cappello nel dic.

Si assegna a questi anni un suo "discorso" sopra la corte di Roma che, sebbene rimasto manoscritto, ebbe diffusione, tanto che lo si ritrova in parecchi archivi e parla molto esplicitamente sull'argomento (cf. Pastor, VII, p. 636 sg.). Il C. rimase ben poco a Roma; il 23 genn. 1566 fu spedito come legato in Germania alla dieta d'Augusta; il 17 sett. 1568 un'altra volta all'Imperatore; finalmente il 18 giugno 1571 fu di nuovo inviato in Germania ed in Polonia dove rimase sino al 1573, compiendo ed allargando quanto aveva operato nella legazione precedente e lasciando grande orma dell'opera sua. Sotto Gregorio XIII il C. fu quasi lasciato in disparte; nel 1574 però un relatore lo qualifica : C. « ha quello che suole essere in pochi, perché ha la virtù, la bontà, l'esperienza et la sufficienza con infinito giudizio, et non vi è signore nel collegio (cardinalizio) che abbia parlato a più diversi signori et principi et nazioni di quello che ha fatto lui. È grave et severo accompagnato con dolcezza et affabilità » (Pastor, IX, p. 877).

BIBL.: La vita del C. fu scritta da un contemporaneo che fu alle sue dipendenze : A. M. Gratiani, *De vita Jo. Fr. Commendoni card.*, IV, Parigi 1669. Di lui trattò : J. Ph. Dengel, nel vol. V delle *Nuntiaturberichte aus Deutschland*, (1560-72), Vienna 1926, p. XXVI sgg.; cf. anche *Nuntiaturberichte, cit.*, I e II a cura di S. Steinherz, ivi 1897 e 1903; Pastor, VII-VIII; Hefele-Leclercq, IX, 2. Paolo Brezzi

COMMENTARIUM ORDINIS FRATRUM MINORUM SANCTI FRANCISCI CONVENTUALIUM. - Organo ufficiale dei Minori conventuali edito a Roma, con il titolo di *Notitiae ex Curia Fratrum minorum conventualium*, dal nov. 1907 (con notizie riguardanti anche il 1904-1906) e con l'attuale titolo di *Commentarium* dal genn. 1915.

Suo scopo è di informare i religiosi dell'Ordine sui principali atti della sede e della curia generalizia, e sulle varie attività delle province e dei conventi nelle diverse parti del mondo. Redatto mensilmente, in lingua latina, raccoglie le seguenti rubriche : *Ex Actis Apostolicae Sedis* (con gli atti dei papi e delle SS. Congregazioni romane); *Acta Ordinis* : *Curia generalitia*, *Procura generalis*, *Postulatio generalis*, *Provinciae Ordinis*, *Ad historiam Ordinis*, Necrologia e Bibliografia. Attuale redattore è il p. Giovanni Bastianini, segretario generale delle missioni dell'Ordine. Giovanni Odoardi

COMMENTARIUM PRO RELIGIOSIS. - Rivista bimestrale edita a Roma dai missionari Figli del Cuore di Maria (Claretiani).

Apparve nel genn. 1920 per illustrare quanto si riferisce allo stato religioso specialmente nell'aspetto giuridico. La materia fu distribuita in 7 sezioni che mantiene tuttora cioè : *Documenti* annotati e commentati; *Esegesi*, dove vengono esposti i canoni della seconda parte del l. II del CIC; *Studi canonici*; *Consultazioni*; *Studi vari*; *Cronaca* e *Bibliografia*. Dal 1935, si è aggiunta una nuova sezione per la vita missionaria considerata in tutti i suoi aspetti, specialmente dal lato giuridico. Da allora la rivista allargò il titolo originario con l'aggiunta di *et Missionariis*.

La pubblicazione fu interrotta a causa della guerra mondiale negli aa. 1943-45, e fu ripresa nel 1946, con gli stessi programmi e metodo. Servo Goyeneche

COMMER, Ernst. - Filosofo e teologo neotomista, n. a Berlino il 18 febbr. 1847, m. a Graz il 24 apr. 1928. Insegnò filosofia a Ratisbona e a Liverpool, apologetica e morale nella R. Accademia di Münster (1884-88), teologia dogmatica nell'Università di Breslavia (1888-1900) e in quella di Vienna (1900-10).

Scritti principali : *System der Philosophie* (4 voll., Münster-Paderborn 1883-85); *Die Kirche in ihrem Wesen und Leben dargestellt* (Vienna 1904); *Relectio de Matris Dei munere* (ivi 1906); *H. Schell und der fortschrittliche Katholizismus*, (ivi 1907). C. fu il primo che sottomise a rigoroso esame le teorie di Schell e dei cattolici riformisti e ebbe parte ri-

levante nella controversia seguitane. Merito suo principale fu la fondazione di una rivista tomistica per i paesi di lingua tedesca, lo *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie* (Münster 1886), continuata a Vienna dal 1914 sotto il nome di *Divus Thomas*.

BIBL.: *Divus Thomas*, 6 (1928), p. 257-91. Igino Rogger

COMMERCIO. - Per c. si intende l'attività umana diretta allo scambio dei beni di consumo e dei fattori di produzione. Il fondamento economico dello scambio individuale sta nella diversità di valutazione degli stessi beni da parte dei due scambisti, diversità che è in funzione dei bisogni e delle quantità (teoria dell'utilità marginale).

I. ECONOMIA SOCIALE. – Il fondamento economico degli scambi fra paesi diversi va ricercato nel confronto fra il costo della merce esportata dal paese A nel paese B e il costo che avrebbe avuto la merce ottenuta in cambio da A se fosse stata ivi prodotta (teoria dei costi comparati). Nel vantaggio reciproco degli scambisti sta la giustificazione del c.; esso ha una funzione economica perché accresce l'utilità dei beni posseduti ed è quindi produttivo. Lo scambio del bene A contro il bene B può essere fatto attraverso la moneta. In questo caso si hanno due distinti atti di scambio : bene A contro moneta (vendita); moneta contro bene B (compera).

L'atto di scambio diretto o attraverso la moneta può essere attuato in vista del consumo o in vista di uno scambio successivo. In questo secondo caso l'aumento di utilità si trasforma in un guadagno monetario dato dalla differenza fra il prezzo di costo e il prezzo di vendita : tale guadagno è il profitto commerciale.

Il c. trasferisce i beni nel tempo e nello spazio, avvicinando al bisogno i mezzi atti al suo soddisfacimento, ed esercita una funzione intermediaria fra il produttore e il consumatore, assumendo una parte dei rischi della produzione. Il rischio è elemento inscindibile di ogni atto di scambio e il suo compenso è parte integrante del profitto commerciale.

Il profitto commerciale non fu sempre giustificato : alcune teorie economiche (fisiocrazia, scuola classica, scuola marxista) partendo da una base oggettiva e da una nozione insufficente di *bene*, considerarono produttive solo quelle attività economiche che aumentano quantitativamente il prodotto (agricoltura) o ne trasformano la forma (industria). Oggi l'attività commerciale è concordemente giustificata, sia dal punto di vista economico che da quello etico, in quanto compie una funzione economica utile alla collettività, ed è, come ogni forma di attività economica, esplicazione della libera iniziativa e quindi della personalità umana.

Ciò non esclude che in un economia regolata, in vista del raggiungimento dei fini umani della società, il c. possa essere oggetto di un intervento disciplinare. L'intervento deve mirare : *a*) ad evitare le manifestazioni patologiche dell'attività commerciale, quali le sottrazioni di merci al mercato in vista di un accrescimento di prezzi (v. INCETTA); *b*) a far sì che i profitti di congiuntura creatisi in particolari circostanze in cui l'offerta di beni è necessariamente limitata (scarsità di raccolti, economia di guerra, ecc.) vengano assorbiti a favore della collettività, o annullati da una opportuna politica dei prezzi. Si hanno esempi di tali interventi disciplinatori del c. di alcuni beni nella fissazione di *calmieri*, cioè di prezzi d'imperio inferiori al prezzo di equilibrio. Il calmiere, fissando un prezzo a cui corrisponde una domanda superiore alla disponibilità di beni, deve essere accompagnato da razionamento. Anche il denaro può essere oggetto di scambio e dar luogo ad una attività commerciale, normalmente esercitata dalle banche. Nell'economia moderna, caratterizzata da un alto grado di divisione del lavoro, nessun individuo e nessuna nazione producono tutto ciò che consumano : la stretta interdipendenza economica che ne deriva rende sempre più vasta e complessa l'attività di scambio che è ormai inscindibile dalla produzione dei beni. Alcuni economisti (Bücher) hanno caratterizzato l'evoluzione dell'economia in base alla estensione del c. Essi distinguono tre fasi economiche : un'economia domestica o chiusa (fino al sec. XI), una economia urbana (fino al sec. XVI), una economia nazionale (fino ai nostri giorni), a cui corrisponderebbero rispettivamente il c. ambulante, il c. dei mercati e il c. fisso. A questa teoria si può obbiettare che le varie forme di scambio sono coesistenti e che è impossibile ridurre i molteplici e complessi fenomeni commerciali nei limiti di un necessario ordine di sviluppo.

Il c. si distingue in : *c. all'ingrosso* e *c. al minuto*, secondo che lo scambio avvenga in vista di un ulteriore scambio o in vista del consumo. Rilevante per i problemi che comporta è la distinzione fra *c. interno*, se lo scambio avviene fra venditori e compratori dello stesso paese, e *c. internazionale*, se lo scambio avviene tra produttori e consumatori di paesi diversi. Si ha *c. di transito* quando la merce viene introdotta da una frontiera per essere riesportata da un'altra. Il c. internazionale si divide in c. di importazione e di esportazione, secondo che le merci vengano acquistate dall'estero o vendute all'estero. Il prospetto dei pagamenti che un paese deve fare all'estero per importazione e delle riscossioni dall'estero per esportazioni prende il nome di *bilancia commerciale.* Il prospetto dei pagamenti all'estero e delle riscossioni dall'estero a qualsiasi titolo prende il nome di *bilancia dei pagamenti.* Essa comprende, oltre che voci di importazioni e di esportazioni, anche pagamenti e riscossioni dovute ad altre cause (partite invisibili) quali il turismo, l'impiego di capitali all'estero o di capitali esteri nel paese, i noli, le rimesse degli emigranti, ecc. Lo sviluppo del c. ha portato alla formazione di una disciplina particolare che ne studia l'organizzazione dal punto di vista economico aziendale : *la tecnica commerciale.* Essa analizza i vari elementi che influiscono sullo svolgimento dei c. interno e internazionale. Fra questi si possono indicare: i progressi della tecnica produttiva, i mezzi di trasporto, l'ordinamento giuridico, la diffusione della cultura commerciale. Lo sviluppo della tecnica commerciale ha reso necessaria una particolare preparazione culturale per coloro che devono esercitare attività commerciali. Gli atti di c. hanno dato luogo ad una delle più vaste formazioni autonome che si siano costituite nell'àmbito dell'ordinamento giuridico : il diritto commerciale. In Italia il primo Codice di c. fu pubblicato nel 1865; esso venne abolito il 10 genn. 1883 con l'entrata in vigore del nuovo Codice di c. Con la riforma dei Codici del 1942 le leggi regolanti l'attività commerciale rientrano a far parte dell'unificato Codice civile.

II. STORIA. – La prima forma di scambio, in quella che potrebbe chiamarsi la fase precommerciale, è costituita dal baratto e dal dono ospitale. Erodoto (IV, 12) ci descrive una forma tipica di baratto, che fu poi riscontrata da esploratori e pionieri presso numerose tribù primitive: il baratto silenzioso; questo rendeva possibile lo scambio anche tra tribù ostili o diffidenti, evitando che esse venissero a contatto. L'economia primitiva rimane però una economia chiusa, il c. non adempie in essa ad una funzione essenziale e la forma normale per procurarsi i beni che non si possono produrre rimane la rapina.

Per trovare vere e proprie attività commerciali dobbiamo risalire alle prime civiltà, gli Assiri e i Babilonesi, gli Egiziani, i Fenici. Questi popoli introducono l'uso della moneta, dei pesi e delle misure e stabiliscono le prime norme regolanti il pacifico svolgersi dei traffici. Soprattutto i Fenici acquistano un vero e proprio dominio esclusivo del c. internazionale, favoriti in questo dalla loro posizione geografica che ne fa i naturali intermediari tra l'Oriente e l'Occidente. Il loro predominio commerciale dura

ca. fino al 500 a. C. Dalla posizione geografica, dalla povertà del suolo e dalla naturale attitudine degli abitanti fu pure incrementato lo sviluppo del c. dei Greci, caratterizzato da un'impronta particolarista e liberistica. Grande importanza assunsero le *colonie* diffuse su tutte le coste mediterranee ed economicamente legate alla madre patria da continue correnti di traffico. Antagonista della Grecia nel c. mediterraneo è Cartagine, che riunisce intorno a sé le colonie fenice del Mediterraneo occidentale vincolandole con una fitta rete di trattati commerciali : a differenza di quella greca, la politica commerciale cartaginese tende a costituire un sistema accentratore con carattere monopolistico : essa ci dà il primo esempio di una politica commerciale imperialistica.

La distruzione contemporanea di Cartagine e di Corinto (146 a. C.) segna l'inizio del predominio economico romano, che rappresenta il periodo dell'economia più vasta e liberale dell'evo antico. Con l'unificazione politica ed economica data dalla magnifica rete stradale, con la formazione di grandi centri di popolazione e di cospicui capitali mobiliari, la dominazione romana rende possibile una notevole specializzazione economica e quindi un vasto traffico commerciale.

Con la caduta dell'Impero romano si ebbe in Europa un periodo di decadenza del c. che si riduce al piccolo mercato locale fra la città e il suo suburbio. Come nel campo spirituale anche in quello economico fu la Chiesa che fece lenta opera di riorganizzazione. Attorno alla diocesi in comunicazione con un buon numero di pievi si ricostituisce un centro di vita sociale. Il vescovo è l'autorità che guida i nuovi rapporti, tutelandone la regolarità e la buona fede. Sono le diocesi e le pievi che ottengono dalla decadente autorità imperiale il privilegio per gestire mercati e fiere i quali ridanno vita al traffico regionale e interregionale. Dal sec. XII in poi tutte le città occidentali hanno botteghe e mercanti, i quali, nonostante le difficoltà, percorrono le vie del levante e quelle mediterranee e si portano in Germania, in Francia, in Fiandra.

Con la rinata economia di scambio si pongono le basi del movimento comunale e si apre l'epoca d'oro del c. italiano (secc. XII, XIII, XIV e XV). Il mercante è la figura centrale dell'economia del basso medioevo e le grandi compagnie italiane (Medici, Bardi, Peruzzi), dirigono le fila del c. di beni e di moneta dell'Europa creandosi enormi fortune. La chiusura delle vie di comunicazione con l'Oriente, effetto dell'espansione turca, e le scoperte geografiche iniziano una nuova fase nella storia del c. : la fase oceanica. Il primato commerciale passa ai paesi dell'Atlantico : Portogallo e Spagna nel sec. XVI, Olanda nel XVII, Francia e Inghilterra nel XVIII. Le grandi vie di traffico si aprono verso la Americhe, e l'Italia non riuscirà più a riconquistarsi una posizione di primo piano. Un'industria sviluppata, un vasto impero coloniale e una tecnica commerciale accurata dànno alla Gran Bretagna alla fine del secolo scorso una decisa prevalenza commerciale che farà di Londra il primo mercato mondiale di merci e di capitali. Nei primi anni di questo secolo la Germania ha una rapida espansione economica, basata sul sistema protezionistico. Il periodo fra le due guerre mondiali ha visto un accentuarsi del protezionismo e della lotta per la conquista di mercati di sbocco. Gli Stati europei hanno cercato di dirigere sempre più strettamente le proprie correnti di traffico internazionale subordinandole alle direttive politiche; mentre gli Stati Uniti hanno aumentato la loro potenzialità economica tanto da diventare il primo mercato esportatore del mondo. Il c. interno e internazionale odierno è caratterizzato da una parte da un desiderio di libertà, naturale dopo le costrizioni del lungo periodo di guerra, dall'altra dalla necessità di aiutare attraverso un piano di accordi internazionali la ricostruzione economica dell'Europa e di realizzare attraverso piani nazionali di politica economica una migliore giustizia sociale.

BIBL.: H. Scherer, *Storia del c.*, in *Biblioteca dell'economista*, 2ª serie, IV, Torino 1864; S. Cognetti de Martiis, *Formazione, struttura e vita del c.*, in *Biblioteca dell'economista*, 4ª serie, II, Torino 1889; M. Pantaleoni, *Origine del baratto*, in *Scritti vari di economia*, 2ª serie, Roma 1909; A. Segrè, *Storia del c.*, Torino 1923; A. Cabiati, *Principi di politica commerciale*, Genova 1924; A. Marshall, *Industria e c.* (*Nuova collana di economisti*, 7), Torino 1934; P. Bonfante, *Storia del c.*, Torino 1946.

Francesca Duchini

III. OBBLIGHI MORALI. – Si considera il termine c. in senso ampio per tutta quell'attività a base di compra-vendita, che si inserisce nell'intricato complesso delle attività attraverso le quali si effettua la circolazione dei beni e dei valori.

La teologia dell'alto medioevo non era favorevole al c. esercitato allo scopo unico di lucro. Con la Scolastica (*Sum. Theol.*, 2ª-2ªᵉ, q. 77, a. 4) si fa strada questo criterio che rimane per molti secoli : il lucro modesto può essere onesto; il lucro senza limite, pur non essendo per sé illecito, ha bisogno di un motivo che lo giustifichi.

Nel sec. XVIII i teologi, spinti dallo sviluppo preso dal c., pongono un maggiore sforzo per intenderne la legittimità e trovano che il profitto è un *quasi-stipendium* senza bisogno di altro titolo che lo giustifichi. L'avversione dei medievali al c. è giustificata dai pericoli che il c. presenta, quali le frodi così frequenti in questa materia, la violazione del giusto prezzo, il perseguire il lucro, non per un fine lecito, ma al solo scopo di un arricchimento *in immensum*. Di fronte al rigorismo del medioevo il giudizio che il pubblico del nostro secolo porta sul c. è eccessivamente largo.

Dal punto di vista cattolico è impossibile dare un giudizio di insieme su tutta l'attività commerciale, perché costituita non da un atto solo, ma da un insieme di atti, che possono interessare tutto il campo morale. La prima questione che si offre a risolvere è quella dell'obbligazione delle leggi commerciali. Vale il principio dell'obbligazione delle leggi civili, a cui si riconducono anche quelle commerciali. Ora, com'è noto, le leggi civili, fatte le dovute eccezioni e riserve (v. LEGGE), regolarmente obbligano in fòro interno, anche se il legislatore non lo dice, specialmente quelle che creano diritti, obbligazioni, mezzi di prova, com'è il caso appunto delle leggi commerciali. Qualcuno modernamente a questo proposito ha voluto adottare una nuova suddivisione, che si può accettare come maggiormente chiarificatrice, distinguendo anche dal punto di vista morale in questo campo tra leggi commerciali imperative (che concernono eventuali diritti di terzi) e suppletive (che valgono nel silenzio dei contraenti) : le prime obbligano in coscienza « ante sententiam iudicis »; le seconde obbligano in coscienza « ante vel post sententiam iudicis » o non obbligano affatto a seconda che le parti intendevano o meno riferirsi ad esse (cf. G. Bicchierai, *Il mondo degli affari e la morale*, Brescia 1935, pp. 46-51).

Ciò premesso, poiché la legge non può togliere tutti gli abusi, sarà opportuno rievocare accanto agli obblighi da essa emanati tutti i principi morali, che regolano i contratti (v. CONTRATTO) ed in particolare il contratto di compra-vendita (v.), che sta alla base del c., insieme alle norme che regolano il giusto prezzo (v. PREZZO GIUSTO). Per quello che riguarda più direttamente l'attività commerciale, valgono alcuni principi specifici di ordine morale :

1) non può essere accettato il principio che ha trovato la sua formolazione nel noto aforisma inglese : *Business is business* (gli affari sono affari), con il quale si vorrebbe elevare il proprio tornaconto a criterio esclusivo, astrazione fatta da ogni altra preoccupazione. Questo criterio presuppone che il mondo commerciale sia un mondo a sé stante, sottratto alla legge morale; 2) e perciò innanzi tutto non è ammessa un'attività commerciale per gli affari poco puliti o addirittura loschi, ad es. la tratta delle bianche; 3) è inoltre moralmente proibito avvalersi di mezzi illeciti, per favorire il proprio c., come sarebbe p. es., servirsi della menzogna, della violenza,

della ignoranza o miseria altrui (borsa nera). Oggi nell'uso dei mezzi ha grande peso la pubblicità (v.), con cui si lancia un prodotto, per renderlo accetto al pubblico e determinarne la vendita. In questo settore è certamente condannabile quella tendenza che vuol sollecitare per mezzo della pubblicità gli istinti meno nobili degli uomini, onde richiamare con maggior forza l'attenzione del passante su determinati cartelloni reclamistici; 4) l'attività commerciale, com'è noto, può svolgersi in regime di libera concorrenza oppure in regime di monopolio. La concorrenza nel regime di libera contrattazione esercita una benefica feconda funzione nella economia privata, ma deve svolgersi non oltrepassando i limiti segnati dalla giustizia (concorrenza sleale) e dalla carità. Il problema dei limiti della concorrenza si presenta assai delicato, potendo darsi lesioni molteplici e complesse. La legge civile spesso anche qui interviene e si devono osservare i limiti posti da essa nell'interesse dei singoli e dell'economia nazionale (cf. a tale riguardo l'art. 2595 del Codice civile italiano ed artt. sgg.). Come esempi tipici di concorrenza sleale o illecita sono da ricordarsi gli atti di confusione e di denigrazione, l'imitazione servile. Per il regime di monopolio privato si deve osservare che esso non è di per sé illecito, purché il prezzo non venga elevato sopra quello che è giudicato prezzo sommo e gli altri commercianti non vengano impediti di acquistare e di vendere. I commercianti che cospirano per non vendere se non a prezzo sommo, per quanto giusto, peccano contro la carità, ma probabilmente non contro la giustizia, a meno che qualcuno di loro non venga dolosamente impedito a vendere a minor prezzo. 5) Nella domanda ed offerta della merce da parte dei commercianti è da osservare che per quanto le leggi economiche della domanda e dell'offerta incidano nei comportamenti economici e quindi siano in certo senso costrittive, non lo sono al punto da sottrarre chi commercia alle esigenze superiori dell'ordine etico. 6) Nelle congiunture economiche la consapevole azione regolatrice dei singoli operatori, se possibile da parte dei grandi commercianti, non deve mai perdere di vista il bene comune a vantaggio del bene individuale. 7) Di fronte ai dipendenti i commercianti hanno precisi doveri sia nel promuovere l'assicurazione, sia nel creare buone condizioni di lavoro, come ogni altro imprenditore (v.); 8) Il contrabbando sia interno che esterno, in quanto violazione di leggi emanate dalla legittima autorità, è senza dubbio anche moralmente illecito, sebbene si continui ancora a fare distinzione a questo proposito fra leggi fiscali, che obbligano *sub poena* ad altre leggi morali, che obbligano *sub culpa*. Oltre le restrizioni al c. nell'ambito nazionale, ve ne sono altre anche nel diritto internazionale. 9) È comunemente ammesso, p. es., che lo stato di guerra impone anche agli Stati e sudditi di Stati belligeranti molte restrizioni alla libertà di c. Tuttavia, poiché tali restrizioni importano spesso gravi danni economici, è necessario che il divieto di esercitare il c. con i belligeranti sia stabilito, tenendo soltanto conto delle necessità della guerra, ed entro questi limiti obbliga anche in coscienza. 10) Nelle operazioni di smercio va evitato qualsiasi genere di frode. È lecito ai commercianti comprare e vendere merci che possono essere usate in bene o in male, non però quelle che di loro natura non ammettono che un uso cattivo. 11) I commercianti nel comperare o vendere possono lecitamente usare della compensazione occulta solo : *a*) se ingiustamente sono costretti a vendere o per errore abbiano venduto le merci al di sotto del prezzo giusto; *b*) se non possano ottenere altrimenti, senza grave incomodo, il pagamento di un debito vero e certo. 12) Oltre alle obbligazioni di giustizia commutativa e legale, i commercianti non possono trascurare di adempiere gli obblighi del precetto della carità nella misura che compete a ciascuno e secondo i beni posseduti e le circostanze. 13) Infine deve essere subordinata la ricerca di guadagno allo scopo supremo della vita.

BIBL.: C. Antoine, *Commerce*, II : *Le c. et la morale*, in DThC, III, coll. 401-405; O. v. Nell-Breuning, *Handel*, in LThK, III, coll. 811-13; G. Bicchierai, *Il mondo degli affari e la morale*, Brescia 1935, pp. 9-71; G. Cavigioli, *Introduzione e postille ai trattati « de iustitia et iure »*, Novara 1937, p. 15 sgg.; T. Drucker, *The end of economic man*, Nuova York 1939; F. Lantini, *Il mondo degli affari e la morale cristiana*, in *VI Corso Cristologico*, Roma 1942, pp. 225-42; I. Aspiazu, *La moral del hombre de negocios*, Madrid 1944. Pietro Palazzini

IV. DIRITTO CANONICO. – Il CIC prende in considerazione il c., oltre che indirettamente nelle norme relative ai contratti (v.) e in particolare al mutuo (v. USURA), espressamente nel can. 142 che vieta ai chierici di esercitare, anche per interposta persona, *negotiationem vel mercaturam* a vantaggio proprio o altrui.

Con tale norma s'intende vietato al chierico, oltre che l'esercizio del c. in senso proprio (comprese quindi le operazioni di cambio e di borsa), anche l'esercizio dell'industria che abbia per oggetto beni di proprietà altrui o che utilizzi lavoro altrui. Non si ritiene invece vietato al chierico l'acquisto di obbligazioni di società commerciali, e, generalmente, neanche l'acquisto di azioni (se però l'acquisto è fatto allo scopo di speculare sulla rivendita, si può dubitare della liceità).

Il chierico che trasgredisca questo divieto deve esser punito dall'Ordinario secondo la gravità della colpa (can. 2380).

Divieti simili, più o meno determinati, si trovano fin dai primi secoli della Chiesa, soprattutto in molti sinodi particolari dei secc. IV-VIII, i cui testi (spesso comminanti gravi pene) sono in parte riprodotti nel Decreto di Graziano (cf. c. 26, D. LXXXVI; c. 1. 2. 9. 10, D. LXXXVIII; C. 1. 3. 8, C. XIV, q. 4; C. 1. 3, C. XXI, q. 3) o nelle collezioni di decretali.

Il Concilio Tridentino (sess. XXII, c. 1; sess. XXIV, c. 12 *de ref.*) ribadì il divieto, attenuando peraltro le pene.

Per altri testi canonici successivi cf. le fonti citate in nota ai cann. 142 e 2380 del CIC. Pio Ciprotti

COMMISSARIO. - Con tal nome si designa uno degli ufficiali maggiori della S. Congregazione del S. Uffizio, il quale, coadiuvato da due aiutanti (« primo » e « secondo compagno »), ha soprattutto il compito di provvedere all'istruttoria dei processi penali che devono esser giudicati dalla Congregazione. Tanto il c., quanto i due compagni, sono scelti tra i religiosi dell'Ordine dei Predicatori.

L'istituto deriva dagli antichi tribunali dell'Inquisizione. Il papa Pio V fu c. del S. Uffizio dal 1551 al 1556 (Pastor, VIII, p. 34).

Il nome di c. è anche usato per indicare i componenti di qualsiasi commissione (v. COMMISSIONI PONTIFICE). *

COMMISSIONI PONTIFICE. - Dalla stessa denominazione si comprende che per mezzo di esse il Sommo Pontefice commette ad alcune persone, esperte, qualche speciale incarico, riguardante attività proprie della Chiesa.

Varie sono le c. che, per dipendere immediatamente dalla persona del Pontefice, sono fregiate del titolo di « pontifice ». Qui si enumerano le più importanti.

I. C. P. DI ARCHEOLOGIA SACRA. – Pio IX il 6 genn. 1852 istituì una speciale C. di archeologia sacra, dandole le facoltà necessarie per la sicura tutela e sorveglianza dei cimiteri e degli antichi edifici cristiani di Roma e dello Stato Pontificio, per la sistematica e scientifica escavazione ed esplorazione degli stessi cimiteri e per la conservazione e custodia di quanto dagli scavi e dai lavori si ritrovasse e si portasse alla luce.

Pio XI con il *motu proprio* dell'11 dic. 1925 (AAS, 17 [1925], p. 619) ampliò e rafforzò la P. C. con l'attiva

partecipazione di altri componenti che, corrispondendo da varie regioni e nazioni, le dessero un contributo prezioso di studi e la possibilità di moltiplicare i mezzi e le finalità per cui fu costituita. Inoltre confermò il diritto esclusivo della P. C. di tutelare e sorvegliare i cimiteri e gli antichi edifici cristiani di Roma e del suburbio, nonché del loro scavo ed esplorazione. La P. C. con apposita rivista porta a pubblica conoscenza i risultati degli scavi e l'illustrazione dei cimiteri e monumenti della Roma sotterranea. Essa è composta di un presidente (che è il cardinale vicario di Roma), che con l'approvazione pontificia nomina un vice-presidente, dei commissari effettivi, tra cui il Papa nomina il segretario della P. C. (mons. sagrista di S. S. è di diritto commissario effettivo) e dei commissari corrispondenti, tutti di nomina pontificia; essa si divide in 4 sezioni : culto, amministrazione, direzione degli scavi e pubblicazioni ufficiali.

Per i Patti Lateranensi essa ebbe estesa la sua autorità su « le catacombe esistenti nel suolo di Roma e delle altre parti del territorio del Regno » (art. 33 del Concordato).

Guglielmo Felici

II. C. P. BIBLICA (*Pontificia Commissio de re biblica*). – Organo del Magistero ecclesiastico che promuove e dirige gli studi biblici. Fu costituita da Leone XIII con la lettera apostolica *Vigilantiae* del 30 ott. 1902 (*Acta S. Sedis*, 35 [1902-1903], pp. 234-238). Il dilagare di un criticismo biblico eccessivo, insinuatosi anche in campo cattolico, suggerì al Pontefice l'idea di tale Istituto, al quale assegnò un triplice compito : 1) promuovere efficacemente fra i cattolici lo studio biblico, approfittandosi dei convincenti risultati ottenuti dalle più recenti ricerche; 2) tutelare con le armi di una soda e savia critica i sacri interessi della S. Scrittura; 3) sciogliere con acutezza e discrezione questioni e problemi emergenti.

La C. Biblica è composta di un certo numero di cardinali (attualmente 5), consultori (ca. 30-40) e un segretario, che presiede le sedute dei consultori e sbriga gli affari occorrenti della C. La sede della C. Biblica, prima nel palazzo del S. Ufficio, si trova oggi nei palazzi Vaticani. L'organo ufficiale delle pubblicazioni della C. sono, secondo il rescritto del 15 febbr. 1909, gli AAS (prima era la *Revue biblique*). Pio X concedette il 23 febbr. 1904 alla C. il diritto di conferire i gradi accademici in S. Scrittura (*Scripturae Sanctae* : *Acta S. Sedis*, 36 [1903-1904], pp. 530-32). Il programma degli esami, nel 1905 stabilito per la prima volta (*ibid.*, 37 [1905], pp. 126-29), trovò nel 1911, con un notevole allargamento delle materie, la sua forma definitiva (AAS, 3 [1911], pp. 47-50; 296-300; cf. anche il supplemento in AAS, 19 [1927], p. 160). Con Lettera apostolica *Cum Biblia Sacra* del 15 ag. 1916, Benedetto XV subordinò l'Istituto Biblico e la Commissione *de restituenda Vulgata* in un certo modo alla C. Biblica; Pio XI con *motu proprio* del 30 sett. 1928 rese all'Istituto Biblico assoluta indipendenza.

Leone XIII e Pio X avevano concesso alla C. Biblica ampie competenze riguardo alle emergenti questioni e controversie bibliche, provocate dalla critica biblica moderna.

Dal 13 febbr. 1905 sino al 17 nov. 1921 la C. Biblica emanò su tale oggetto 14 decreti (decisioni) e due dichiarazioni in forma di risposta a quesiti o a dubbi proposti, raccolti nell'*Enchiridion biblicum*, Roma 1927. Seguirono sotto Pio XI, sino al 30 apr. 1934, altri due decreti : in tutto 18.

Mentre fin allora i documenti emanati dalla C. B. erano di carattere piuttosto negativo, segnando i limiti entro cui deve contenersi l'esegesi cattolica, e si portavano sopra l'uno o l'altro punto particolare del vasto campo biblico, dal 1940 invece essi sono piuttosto di indole positiva ed abbracciano tutto il campo biblico, dando norme generali per lo studio e l'interpretazione dei Libri Sacri e forte impulso a intensificare gli studi biblici in tutto il loro complesso.

Conseguentemente anche la forma di questi documenti recenti si distingue essenzialmente da quella dei precedenti. Si presentano in forma di trattatello a maniera di istruzione o *Commonitorium* su questioni agitate. Così la lettera agli arcivescovi e vescovi d'Italia del 20 ag. 1941 (AAS, 33 [1941], pp. 465-72) e l'epistola al card. Suhard di Parigi del 16 genn. 1948 (AAS, 40 [1948], pp. 45-48).

BIBL.: H. Hoepfl, *Bibelkommission*, in LThK, II, col. 286; L. Pirot, *Commission biblique*, in DBs, II, coll. 103-13.

Atanasio Miller

III. C. P. PER LA REDAZIONE DEL CODICE DI DIRITTO CANONICO ORIENTALE. – Pio XI, considerando che i lavori preparatori per la redazione del Codice di diritto canonico orientale, ai quali studi era preposta una commissione cardinalizia, erano compiuti, che erano già pervenute le osservazioni degli Ordinari orientali sopra gli schemi dei canoni e che erano già pubblicati vari volumi delle fonti, stabilì doversi procedere alla codificazione definitiva del diritto canonico orientale, ed in data 17 luglio 1935 (v. la notificazione della S. Congreg. per la Chiesa orientale, in AAS, 27 [1935], p. 306) costituì una P. C., composta di alcuni cardinali, di un segretario e di vari consultori, che deve esaminare le suddette osservazioni degli Ordinari, determinare il testo dei canoni e provvedere alla redazione del Codice, e quindi inviarne i singoli titoli e libri, da essa redatti, agli Ordinari orientali, per richiederne i voti, e, avutili, procedere quindi alla definitiva redazione del Codice.

La C. (come già quella preparatoria) sta pubblicando il materiale utilizzato per la codificazione, nella imponente collezione di fonti della codificazione canonica orientale (di cui sono finora pubblicati 33 voll.). In questa raccolta, corredata da importanti studi e monografie, si trovano, distinte secondo i vari riti, le fonti del diritto canonico orientale, di cui talune inedite o difficilmente reperibili.

IV. C. P. PER LA RUSSIA. – Pio XI il 20 giugno 1925 (v. il comunicato della S. Congreg. per la Chiesa orientale in AAS, 18 [1926], p. 62) costituì in seno alla S. Congreg. per la Chiesa orientale una C. pro Russia, avente competenza per tutte le questioni o cause riguardanti i Russi.

Nel 1930 (6 apr.), considerando lo sviluppo sempre maggiore di questa Congregazione e la sempre maggior cura che richiedono le condizioni e la causa dei Russi, con il *motu proprio* «*Inde ab initio*» (AAS, 22 [1930], p. 153) disgiunge la P. C. dalla S. Congregazione (pur non escludendo tra le due vincoli di lavoro e un mutuo aiuto). Lo stesso Pio XI con il *motu proprio* «*Quam sollicite*» (AAS, 27 [1935], p. 65), in data 21 dic. 1934, stabilì che solamente gli affari e le cause che riguardano i Russi che dimorano in patria, siano riservati ed assegnati alla P. C. e che essa per la sua importanza aderisca alla S. Congregazione degli Affari ecclesiastici straordinari e che il segretario di questa Congregazione ne sia il presidente. Oltre al presidente essa è costitutita da altri tre membri. Lo stesso *motu proprio* stabilisce che i Russi profughi, che prima erano soggetti alla P. C., ora siano soggetti ad una speciale « sezione » della S. Congregazione per la Chiesa orientale.

V. C. P. DI ASSISTENZA. – Pio XII nell'udienza del 22 genn. 1945 costituì la P. C. di Assistenza, riunendo in essa la P. C. Profughi, istituita il 18 apr. 1944, e la P. C. Assistenza Reduci. Il 6 nov. 1945, con biglietto della Segreteria di Stato, il Sommo Pontefice stabilì che la P. C. per lo Stato della Città del Vaticano assumesse il potere di dettare norme regolamentari e di esercitare la più ampia disciplina sia

(fot. Pont. comm. arte sacra)
COMMODILLA, CIMITERO di - Affresco con la *Traditio clavium* (secc. VI-VII).

sul personale, sui contratti e sulle altre questioni legali ed amministrative di sua competenza.

BIBL.: cf. la pubblicaz. annuale, non ufficiale: *Attività della S. Sede*, Roma 1945 sgg.

VI. C. P. PER LA CINEMATOGRAFIA DIDATTICA E RELIGIOSA. – Fu istituita da Pio XII nel 1948 per esaminare le opere cinematografiche, che, destinate alla illustrazione della dottrina cristiana ed agli insegnamenti della Chiesa cattolica, sono sottoposte alla revisione della S. Sede. Questa P. C. ha carattere internazionale.

VII. C. P. PERMANENTE PER LA TUTELA DEI MONUMENTI STORICI ED ARTISTICI DELLA S. SEDE. – Fu istituita da Pio XI nel 1923 con lo scopo di provvedere alla conservazione dei monumenti della S. Sede, i quali abbiano importanza storica ed artistica. Sono chiamati a far parte di questa C., che è presieduta dal foriere maggiore, i più alti esponenti dell'arte e della cultura della S. Sede.

VIII. C. ARALDICA PER LA CORTE PONTIFICIA. – Fu creata da Benedetto XV con dispaccio della segreteria di Stato in data 1° giugno 1915 per esaminare, controllare ed aggiornare le liste del patriziato e della nobiltà romana, per l'ammissione e gli inviti alle sacre funzioni della Cappella, ecc. È presieduta dal mons. maggiordomo e ne fa sempre parte il maestro di Camera di S. Santità (che attualmente, nella vacanza della carica di maggiordomo, ne ha la presidenza).

IX. Per altre c. p.:

P. C. PER LA REVISIONE ED EMENDAZIONE DELLA VOLGATA: v. VOLGATA.

P. C. CENTRALE PER L'ARTE SACRA IN ITALIA: v. ARTE SACRA, PONTIFICIA COMMISSIONE CENTRALE PER L'.

P. C. PER L'INTERPRETAZIONE AUTENTICA DEL CODICE DI DIRITTO CANONICO: v. CODEX IURIS CANONICI.

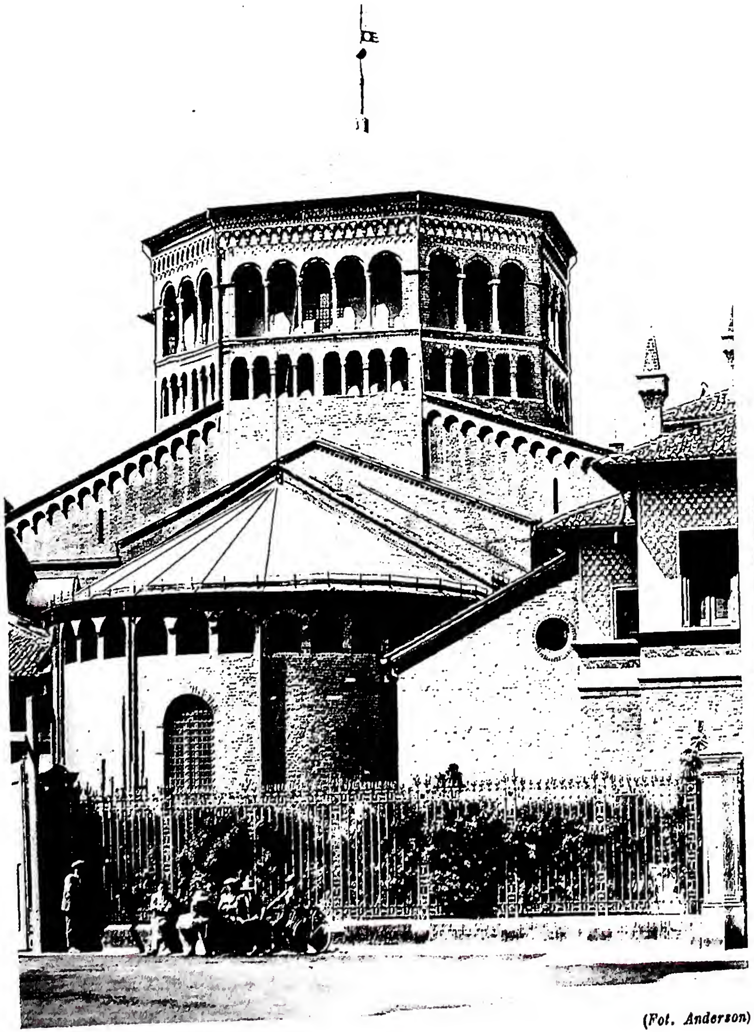
P. C. PER LO STATO DELLA CITTÀ DEL VATICANO: v. VATICANO, STATO DELLA CITTÀ del.

Per le commissioni costituite in seno alle Sacre Congregazioni: v. CONGREGAZIONI PONTIFICE. Guglielmo Felici

COMMODIANO. - Di questo poeta cristiano, non si conosce con certezza né il luogo dove nacque, né l'età in cui visse. Dall'epiteto di Gaseus, che si legge nel titolo di una sua poesia (*Instructiones*, II, 39) qualcuno è stato indotto a pensare che fosse di Gaza (Palestina), ma nulla nei suoi scritti conferma una tale ipotesi, e quell'epiteto può essere spiegato altrimenti, come infatti è stato spiegato. È invece molto probabile che fosse un africano.

Circa l'età in cui visse le date proposte vanno dalla seconda metà del sec. III alla seconda metà del sec. V; ma la prima è quella che trova più sicura conferma nell'analisi interna dei suoi due poemetti. Uno di questi sono le *Instructiones*: esso consta di 80 carmi, che vanno da 6 a 48 esametri, distribuiti in due libri, 41 nel primo, diretti ai pagani, agli incerti tra le due fedi, ai Giudei, ai quali tutti il poeta, in possesso del vero, svela gli errori nei quali vivono smarriti; 39 nel secondo libro vòlti ad istruire i credenti (catecumeni, matrone, ecclesiastici). Tutto lo scritto ha fine didattico, al che serve anche l'uso dell'acrostico, come mezzo mnemonico; ma nel suo insegnamento C. non rifugge dalla satira. L'altro poemetto, in 1060 esametri, ci è stato conservato anonimo e senza titolo da un unico manoscritto del sec. VIII, che fu scoperto a Middlehill da G. B. Pitra e da lui pubblicato a Parigi (1852) nel suo *Spicilegium Solesmense*, I, p. 21 sgg., col titolo di *Carmen apologeticum adversus Iudaeos et Gentes*. L'attribuzione a C. è dovuta allo stesso Pitra e poggia su validi argomenti. Non soddisfa invece il titolo, perché il poemetto, in sostanza, è la celebrazione dei destini dell'uomo attraverso la rivelazione, l'incarnazione del Verbo, la fine del mondo: va dunque considerato come il primo tentativo di epica cristiana, e ciò che in esso ha carattere didattico è introduttivo o episodico.

C. volle essere «il poeta nuovo», il poeta cristiano, cantore della vita dello spirito rinnovato dal cristianesimo, come Tertulliano aveva voluto essere il creatore di una prosa nuova. Per questo, e non per ignoranza né per il proposito di abbassare la poesia al livello degli ignoranti, com'è stato affermato, anche più arditamente di Tertulliano spezzò i vincoli lessicali, grammaticali e metrici del latino classico: egli non ignora la scuola, si ribella alla scuola. Era convinto che Roma, «la trionfatrice di tutti», e le cose di Roma fossero destinate a finire (*Carmen apologeticum*, 917 sgg.) e nel suo ardore mistico, mente superficiale quale era, pensò che si potesse creare una cultura cristiana in Occidente prescindendo dal passato. E non si accorgeva nemmeno che più di una volta il verso e l'espressione, derivanti dai classici che aveva studiati, colavano nei suoi scritti, e che più spesso ancora egli era costretto a ricorrere ai più umili mezzi formali della scuola che criticava (*Carmen apologeticum*, 583 sgg.). Ma

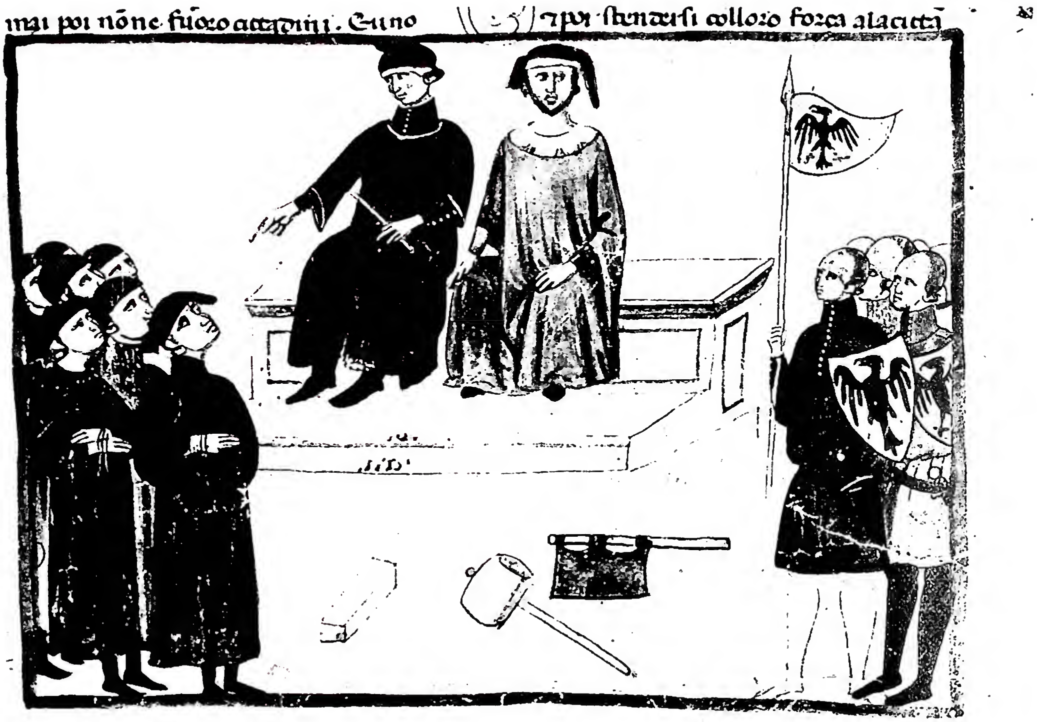


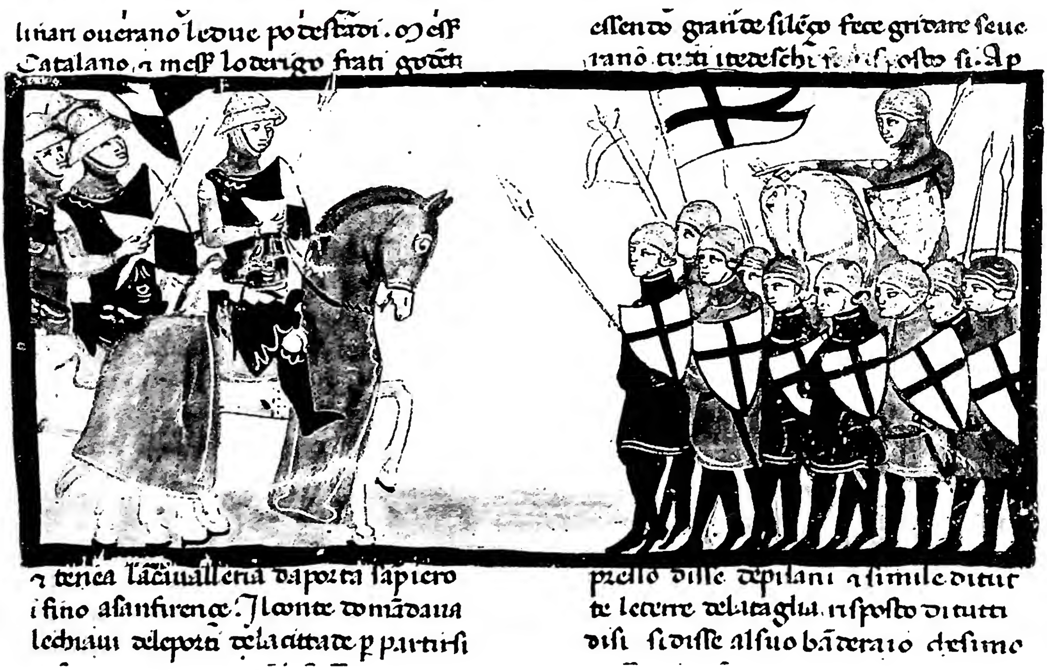
(Fot. Anderson)

ABSIDE E TIBURIO DI S. AMBROGIO
(sec. IX) - Milano.

(fot. Gab. Fot. Naz.)

BATTISTERO DI S. GIOVANNI
(inizio del sec. XII) - Galliano.





In alto: LEGA TRA I FUORUSCITI DI PARTE BIANCA E I GHIBELLINI PER TORNARE IN FIRENZE - Biblioteca Vaticana - Cod. Vat. Chig. L. VII, 296, f. 153 r (sec. XIV). *In basso:* IL POPOLO FIORENTINO SOSTIENE L'URTO DELLA CAVALLERIA GHIBELLINA, condotta da Guido Novello, e costringe i capi ghibellini a uscire da Firenze - Biblioteca Vaticana - Cod. Vat. Chig. L. VIII, 296 f. 91 r (sec. XIV).

egli volle essere uno degli *humiliores*, il *mendicus Christi* (*Instructiones*, II, 39, vv. 1-15), spiritualmente ribelle a tutto quanto fosse tradizione romano-pagana, della quale, nella seconda metà del sec. III, si faceva baluardo la nuova nobiltà degli *honorati*, ossia dei ricchi e degli strapotenti. E riuscì un poeta non privo di sentimento e d'immaginazione, ma disordinato nella concezione, duro ed oscuro nella forma irta di barbarismi, di voci ed espressioni del *sermo vulgaris*, di neologismi, di solecismi. Il suo esametro, salvo poche eccezioni, riproduce alla meglio il ritmo classico soprattutto mediante una successione di accenti tonici.

(*fot. Pont. comm. di archeol. e arte sacra*)
COMMODILLA, cimitero di - *Madonna fra i ss. Felice e Adautto e la defunta Tortora*. Affresco del sec. VI-VII.

Come pensatore cristiano C. è ancora, se possibile, inferiore al letterato. La sua deficenza di istruzione religiosa si rivela in ambedue le opere. Tutte e due sono manifestamente, entusiasticamente millenaristiche; l'*Apologeticum* poi, che probabilmente fu la prima che scrisse, professa anche un crudo sabellianismo (vv. 89 sgg., 277 sgg., 771 sgg.). Per questo probabilmente la sua lettura fu sconsigliata dal *Gelasianum Decretum* (v.).

BIBL.: Edizioni di E. Ludwig (*Bibliotheca Teubneriana*), Lipsia 1877-78; di B. Dombart in CSEL, XV (1887). - Letteratura: G. Boissier, *Commodien*, in *Mélanges Renier*, Parigi 1887; M. Manitius, *Geschichte der christlich-lateinischen Poesie*, Stoccarda 1891, p. 27 sgg.; H. Brewer, *Kommodian von Gaza*, Paderborn 1906; J. Martin, *Studien und Beiträge zur Erklärung und Zeitbestimmung Commodians*, Lipsia 1913; S. Cucco, *La grammatica di C.*, in *Didaskaleion*, 3 (1914), p. 183 sgg. e 4 (1915), p. 7 sgg.; H. B. Vroom, *De Commodiani metro et syntaxi annotationes*, Utrecht 1917; A. G. Amatucci, *Storia della letteratura latina cristiana*, Bari 1929, p. 98 sgg.; J. Martin, *Bericht über christliche lateinische Dichter (1900-27)*, in *Jahresber. über die Fortschritte der klass. Altertumswissenschaft*, 221 (1929), pp. 88-97; A. F. van Katvijk, *Lexicon Commodianeum cum introductione de Commodiani vita, temporibus, sermone*, Amsterdam 1934; B. Altaner, *Patrologia*, 3ª ed. it., Torino 1944, p. 284; G. Devoto, *Storia della lingua di Roma*, 2ª ristampa, Bologna, s. d. [1944], p. 324 sgg.; P. Courcelle, *Commodien et les invasions du Ve siècle*, in *Revue des études Latines*, 1946, pp. 227-46; id., *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*, Parigi 1948, pp. 127 sg., 231; A. G. Amatucci, *La letteratura di Roma imperiale*, Bologna [1947], pp. 176 sg., 338, 381. Aurelio Giuseppe Amatucci

COMMODILLA, CIMITERO di. - Presso la via Ostiense: ingresso sulla attuale via delle Sette Chiese. La denominazione si trova nell'indice dei cimiteri (v.). I martiri in esso venerati furono Felice, Adautto, Merita e Nemeseo, ricordati dagli itinerari. In onore dei primi due compose un epigramma papa Damaso, e ne ritrovò un frammento nel 1720 il Boldetti, quando per caso penetrò nel cimitero. Questo venne esplorato dalla Pontificia commissione di Archeologia sacra dal 1903 al 1906.

Il cimitero risulta composto di due piani di gallerie cimiteriali. Una parte del primo piano ha riutilizzato una anteriore cava di pozzolana, che aveva il suo ingresso in piano a fondo valle. In una di queste gallerie furono sepolti i martiri Felice e Adautto; più tardi, demolendo la parte destra della galleria, per onorare i loro sepolcri si costruì una piccola basilica. In loro onore fu posta una iscrizione al tempo del papa Siricio, rinvenuta mutila durante gli scavi. Allo stesso tempo appartiene il primo abbellimento dei loro sepolcri. Tra le pitture che decorano le pareti è notevole la scena della *traditio clavium*: il Signore assiso sul globo consegna le chiavi a s. Pietro, dietro era s. Adautto, poi s. Merita; dall'altra parte s. Paolo, s. Felice, s. Stefano. Inoltre, quasi a grandezza naturale, la pittura della Madonna in trono col Bambino tra i ss. Felice e Adautto il quale presenta come *advocatus* la defunta di nome Tortora, vedova, come ricorda l'affettuosa iscrizione metrica posta sotto l'affresco dal figlio.

La terza pittura notevole è quella dell'evangelista Luca che ha gli strumenti da medico; pittura che venne eseguita al tempo di Costantino Pogonato (668-85).

Gli affreschi sono ricoperti da graffiti di visitatori della fine del sec. VII e dell'VIII, per lo più di presbiteri; uno di questi scrisse « non dicere illa secritta abboce » (G. Celi, *Di un graffito di senso liturgico nel cimitero di C.*, in *Nuovo bull. di arch. crist.*, 12 [1906], pp. 239-52). A destra della cripta storica, tutta occupata da sepolcri nel pavimento, rimasero intatte due gallerie con le iscrizioni a posto della fine del sec. IV. Particolarità di questo cimitero sono una serie di pozzi rettangolari nei quali i cadaveri sono stati posti l'uno sull'altro, utilizzando anche le due pareti lunghe laterali.

BIBL.: M. Boldetti, *Osservazioni sopra i cemeteri*, Roma 1720, pp. 541-47; H. Delehaye, *Les saints du cimetière de C.*, in *Analecta Bollandiana*, 16 (1897), pp. 17-43; O. Marucchi, *Il cimitero di C. e la basilica cimiteriale dei SS. Felice e Adautto, ivi recentemente scoperta*, in *Nuovo bull. di arch. crist.*, 10 (1904), pp. 41-160; id., *Ulteriori osservazioni sulle tombe di martiri nel cimitero di C. ed ultime scoperte ivi fatte*, *ibid.*, 11 (1905), pp. 5-66; G. Bonavenia, *Iscrizione metrica siriciana nel cimitero di C.*, *ibid.*, pp. 171-84; G. Wilpert, *Di tre pitture recentemente scoperte nella basilica dei SS. Felice e Adautto nel cimitero di C.*, *ibid.*, pp. 161-70; P. Franchi de' Cavalieri, *Dei ss. Felice e Adautto*,

in *Note agiografiche* (*Studi e testi*, 21), Roma 1912; H. Leclercq, *C.* (*Catacombe de*), in DACL, III, II, coll. 2394-2425; B. Bagatti, *Il cimitero di C. o dei martiri Felice e Adautto presso la via Ostiense*, Città del Vaticano 1936, con tutta la bibl.

Sandro Carletti

COMMODO (*M. Aurelius Commodus Antoninus*), IMPERATORE ROMANO. - N. a Lanuvio il 31 ag. 161, m. a Roma il 31 dic. 192. Associato nell'impero fin dal 176 dal padre Marco Aurelio, gli successe nel marzo del 180. Sebbene educato saggiamente e nonostante l'esempio delle virtù paterne, fu un volgare e terribile tiranno riportando sul trono le nefandezze e le crudeltà di Nerone e di Domiziano.

Disprezzava i filosofi e gli studi, amava con passione i giuochi del circo ai quali non disdegnava di partecipare personalmente. Ebbe però il felice intuito di mandare amici fidati e bravi generali a governare le province. Fu un acerbo nemico del senato romano che combatté ostinatamente; ma questi, dopo un tentativo riuscito vano,

(*da J. J. Bernoulli, Die Bildnisse der römischen Kaiser und ihrer Angehöriger, II, 2, Stoccarda 1891*)

COMMODO, imperatore romano - Moneta col profilo dell'Imperatore in figura di Ercole.

ebbe ragione del tiranno il quale fu ucciso nel bagno. Fanatico seguace dei misteri orientali, C. non perseguitò i cristiani, specialmente dopo la venuta al Palatino della favorita Marcia, per mezzo della quale anzi i deportati in Sardegna poterono ritornare liberi. Nei primi anni però del suo governo caddero vittime del furore popolare i martiri scillitani in Africa ed il senatore Apollonio a Roma.

BIBL.: O. Schultz, *Beiträge zu unserer literarischen Überlieferung für die Zeit von Commodus*, Lipsia 1903; C. Pasciucco, *Marcia concubina di C.*, S. Maria Capua Vetere 1905; F. Bassani, *C. e Marcia*, Venezia 1905; P. von Rohden, *Commodus*, in Pauly-Wissowa, II, coll. 2464-81; H. Delehaye, *Les passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles 1921, pp. 60-63, 125-36.

Agostino Amore

COMMON PRAYER BOOK : v. BOOK OF COMMON PRAYER.

COMMONWEAL. - Rivista settimanale iniziata il 12 nov. 1924 a Nuova York da Michael Williams, geniale scrittore e saggista, n. ad Halifax (Canadà) nel 1877.

Tratta con ampia informazione e agilità le questioni alle quali sono interessati il pensiero e la vita cattolica; inoltre accoglie spesso composizioni letterarie e poesie. Tra i suoi editori e coeditori vanno ricordati Henry Longan Stuart (m. nel 1928), acuto e brillante critico, oriundo scozzese, esperto in molte lingue e traduttore delle *Letters to a Doubter* di Claudel, e il poeta Thomas Walsh (m. nel 1928).

BIBL.: Th. Maynard, *The story of American Catholicism*, Nuova York 1943, pp. 563 e 569.

Piero Chiminelli

COMMOZIONE CEREBRALE. - Conseguenza di grave trauma che colpisca direttamente o indirettamente il capo o di violento scuotimento dei centri nervosi (esplosioni), si manifesta con coma (v.) più o meno lungo e reversibile. Dai casi più lievi con perdita di coscienza transitoria facilmente riacquistabile, si giunge ai più gravi con respiro superficiale e lento, polso molle con frequenza di 60-40 pulsazioni per minuto e anche meno, intenso pallore, morte senza ripresa di conoscenza.

Se gli effetti della c. c. dileguano, l'infermo può tornare più o meno rapidamente in possesso d'ogni facoltà mentale; a volte rimangono lacune, in particolare nel campo della memoria (amnesie), specialmente del fatto occorso e delle circostanze che l'accompagnarono. Nelle forme gravi, può svilupparsi secondariamente un lento e progressivo indebolimento mentale fino alle forme di demenza traumatica, o permanere modificazioni del carattere (irritabilità, malumore, trascuratezza negli interessi, disamore alla famiglia, ecc.). Il complesso sintomatico della c. c., anatomo-patologicamente, è spiegato da emorragie microscopiche che infiltrano le guaine linfatiche dei vasi (Mairet e Durante).

BIBL.: O. Bumke, *Trattato di psichiatria*, I, Torino 1927; G. Moglie, *Manuale di psichiatria*, Roma 1946.

Giuseppe de Ninno

COMMUNE, LA, DE PARIS : v. COMUNE, LA, DI PARIGI.

COMMUNE SANCTORUM. - È la terza delle grandi parti, in cui si dividono il Messale e il Breviario romano, e comprende una raccolta di formole liturgiche (Messe ed Uffici) per le feste di quei santi che mancano in tutto o in parte di formolari propri.

In origine le feste dei santi furono assai rare; soltanto dal sec. V in poi si nota un rapido accrescersi di feste. Era quindi cosa naturale che quelle prime feste avessero formolari liturgici bene appropriati. Ma l'aumento continuo delle feste non permise più di abbondare in formolari propri. Inoltre, qualche grande festa di santo, primitiva, poteva anche avere un certo numero di formole proprie, specialmente per la Messa, a libera scelta del celebrante. Così, ad es., nel Sacramentario leoniano. Ora, con l'andar del tempo una di queste formole di Messe divenne definitivamente la Messa festiva propria, le altre Messe servirono in seguito a santi di simile tipo, o divennero di uso comune, completamente o in parte.

I primi *Communia* a formarsi furono quelli per martiri, per confessori e per vergini (martiri e non-martiri), con una grande varietà di formolari, specialmente di Messe. Ugualmente molto antico è l'uso di un *Commune* per l'annuale celebrazione della dedicazione delle chiese. In genere, almeno nei sacramentari, ogni *Commune* ha formole per la vigilia festiva e per la festa stessa. A Roma esisteva anticamente anche un *Commune* per gli Apostoli, in quanto, a parte la festa dei ss. Pietro e Paolo, non esisteva per gli altri Apostoli una festa particolare. In Francia, ove gli Apostoli furono celebrati individualmente, la messa vigiliare romana degli Apostoli divenne Messa vigiliare per i ss. Simone e Giuda (27 ott.), e la Messa festiva di tutti gli Apostoli quella festiva di Simone e Giuda (28 ott.). Inoltre la Chiesa franca si servì di varie Messe proprie del Sacramentario gelasiano primitivo come formole comuni: p. es., la Messa propria di s. Benedetto abate, celebrato allora all'11 luglio, divenne la Messa comune degli abati; la Messa *Statuit* di s. Marcello papa, divenne Messa comune per i confessori pontefici (oggi *secundo loco*); la Messa festiva dei martiri Cornelio e Cipriano *Intret* passò ad essere una Messa comune dei martiri pontefici (oggi *primo loco*). In genere si può affermare che i libri romani primitivi autentici furono piuttosto parchi di formolari comuni, quelli invece della Chiesa franca, dato l'enorme sviluppo del Santorale durante l'èra merovingia e carolingia, attribuirono diverse Messe antiche gelasiane a feste nuove, e crearono altri nuovi formolari per uso comune. Gli epistolari romani

antichi hanno relativamente pochi santi propri, ma un *C. S.* abbastanza sviluppato, mentre gli evangeliari romani antichi, al contrario, registrano molti santi particolari, ma, per la parte comune, si mostrano assai limitati. Basta confrontare il lezionario di Würzburg, pubblicato da G. Morin (*Revue bénédictine*, 28 [1911]), e i quattro tipi principali degli evangeliari romani, presso Th. Klauser (*Das römische Capitulare evangeliorum*, Münster 1935). Quanto ai libri liturgici in uso per l'ufficiatura, si nota una grande varietà di formolari e una grande differenza in numero dei singoli tipi. I sermonari antichi romani del sec. VIII (p. es., Agimundo, Egino, Alano, S. Pietro in Vaticano) conoscono soltanto i primitivi *Communia* dei martiri, dei confessori, delle vergini e della dedicazione. Ma in seguito il *Commune* si arricchisce largamente anche nei sermonari ed omeliari.

Una certa uniformità fu raggiunta soltanto nella seconda metà del medioevo, soprattutto attraverso i libri liturgici della Curia romana, diffusi in tutto il mondo per opera dei frati Minori. La sistemazione definitiva, almeno in sostanza, si deve a s. Pio V, che prescrisse a tutta la Chiesa latina il Breviario (1568) e il Messale (1570) da lui debitamente riformati. Però anche nelle seguenti edizioni ufficiali di Clemente VIII e di Urbano VIII furono ancora rivedute e perfezionate alcune parti del *Commune*, specialmente nel Breviario. Il *Commune Virginum* e *non Virginum* raggiunse la sua forma attuale solo sotto Urbano VIII (1631). Nei primi decenni del secolo passato appare nei Breviari, qua e là, un *Commune B. Mariae Virginis*, provocato certamente dall'aumentato numero delle feste minori della Madonna. Ma nel Messale il detto *Commune* fu introdotto solo nell'edizione tipica vaticana del 1920. Pio XII introdusse un nuovo *Commune* « unius vel plurium Summorum Pontificum », 9 genn. 1942 (AAS, 34 [1942], pp. 105-11).

Attualmente il *C. S.*, si presenta alquanto diverso nel Messale e nel Breviario, in quanto nel Messale manca un *Commune Apostolorum*, dato che le parti comuni per gli Apostoli vengono stampate in esteso nelle singole feste. Lo stesso vale per il *Commune Evangelistarum*. Del resto, la Messa votiva che si trova nel Messale, in onore di tutti gli Apostoli, riunisce appunto gli elementi comuni delle singole Messe festive per gli Apostoli. Inoltre il Messale presenta, in ogni *Commune*, una o più Messe complete, mentre nel Breviario si trovano anche alcuni *Communia* che, in realtà, non sono altro che « variazioni », da adoperarsi in *Communia* completi precedenti o seguenti. Con questa premessa, si dà qui una tabella dei *Communia* esistenti, secondo l'ordine del Breviario, più completo, annotando in margine, se un *Commune* è piuttosto solo variazione di altri.

Struttura attuale del C. S.

1. *In vigilia Apostolorum.* Var. nell'Officio feriale.
2. *Comm. Apostolorum extra Temp. Pasch.*
3. *Comm. Evangelistarum extra Temp. Pasch.* Var. di n. 2.
4. *Comm. Apost. et Evang. Temp. Pasch.* Var. di nn. 2 o 3.
5. *Comm. unius vel plur. Summ. Pontificum.* Var. di nn. 6, 7, 9 secondo il caso.
6. *Comm. unius Martyris extra Temp. Pasch.*
7. *Comm. plurimorum Martyrum extra Temp. Pasch.*
8. *Comm. un. vel plur. Martyrum Temp. Pasch.* Var. di nn. 6 o 7.
9. *Comm. Confessoris Pontificis.*
10. *Comm. Doctorum.* Var. di nn. 9 o 11.
11. *Comm. Confessoris non Pontificis.*
12. *Comm. Abbatum.* Var. di n. 11.
13. *Comm. Virginum.*
14. *Comm. non Virginum.*
15. *Comm. Dedicationis Ecclesiae.*
16. *Comm. Festorum B. Mariae Virginis.*

Come si vede, nel Breviario, su 16 *Communia*, solo nove sono completi; nel Messale invece esistono 13 *Communia* tutti completi. Da notare il tipo proprio pasquale in uso per i martiri, fra i quali sono compresi gli Apostoli e gli Evangelisti. I martiri infatti furono i primi ad avere culto pubblico nella Chiesa; le loro feste, se cadevano entro il tempo pasquale, parteciparono appieno del carattere gaudioso di quel tempo liturgico; pertanto ebbero anche formolari liturgici propri pasquali; gli altri santi, entrati più tardi nel culto, furono insigniti, per il tempo pasquale, soltanto con un largo uso dell'*alleluia* nelle formole liturgiche ordinarie. Questa preminenza dei martiri si rivela anche nella salmodia. È noto che anticamente la legge fondamentale per la salmodia era la recita continuativa, solo nelle grandi feste si procedeva ad una scelta, ma seguendo sempre la progressione numerica dei salmi. Ora, un confronto anche rapido della salmodia notturna e vesperale dei *Communia* e delle feste più antiche dei martiri palesa la sua diretta derivazione dal ceppo salmodico primitivo per i martiri. Il *Commune* per le vergini, dato il loro carattere particolare di santità, ha anche una salmodia *sui generis*; però si noti che le martiri più illustri (Agata, Agnese) hanno una salmodia molto vicina a quella primitiva dei martiri, e che il primo confessore con culto pubblico, s. Martino, conserva ancora la salmodia completa di un martire. La salmodia delle vergini fu usata anche per altre sante e, con variazioni, soprattutto nelle letture, anche per la Vergine S.ma (solo il *Ps.* 47 del *Commune* delle vergini fu sostituito col *Ps.* 86, che canta la Gerusalemme santa, immagine della Vergine S.ma). Uno sviluppo indipendente prese la salmodia per gli Apostoli e per la dedicazione. Quanto agli Apostoli, è curioso rileggere gli astrusi commenti dei liturgisti medievali i quali osservarono naturalmente la differenza nella salmodia per gli Apostoli e per gli altri santi. Essi però notarono anche che l'officio notturno degli Apostoli contiene, nell'ordine progressivo, vari salmi del ciclo feriale (antico); perciò questi liturgisti dedussero questa simbolica: gli Apostoli comprendono in sé, per la loro missione universale, tutti i tempi; perciò la loro salmodia ha preso i suoi elementi da tutti i giorni (v. le relative notizie presso B. Gavanti-G. M. Merati, *Thesaurus sacr. rituum*, II, Roma 1736, p. 156).

Il *C. S.* è, in un certo senso, un ripiego, e quindi non può soddisfare in tutto. Il continuo aumento delle feste dei santi, di tipi così differenti e di spiritualità così diversa, fa sentire ancora di più la deficenza del *C. S.*, il quale, per natura sua, rimane generico, incolore, e poco appropriato a santi di rilievo molto spiccato. Trovare un rimedio a questo stato di cose sarà difficile; un ritorno a formolari tutti propri per ogni santo, come qualcuno desidera, pare impossibile, almeno per la Chiesa universale; per i vari propri, diocesani e religiosi, si concedono facilmente testi più appropriati. Un desiderio molto diffuso e un vero movimento esiste per la creazione di un *Commune* proprio per i santi sacerdoti, i quali, ora, passano, senza il minimo rilievo al loro stato, come confessori non pontefici.

Bibl.: I noti compendi di liturgia sono generalmente assai parchi in dati concreti al riguardo. Tuttavia si possono individuare, per qualche cenno: P. de Puniet, *Le sacramentaire romain de Gellone*, in *Ephemerides Liturgicae*, 48 (1934), pp. 3-65, 157-97, 357-81, 517-37; 49 (1935), pp. 109-25, 209-29, 305-47; 50 (1936), pp. 3-33, 261-95; S. Bäumer-R. Biron, *Histoire du Bréviaire*, Parigi 1905; J. Baudot, *Le Bréviaire*, Parigi 1941; M. Righetti, *Manuale di storia liturgica*, I, Milano 1945, p. 154; II, ivi 1946, pp. 449-60. Giuseppe Löw

COMMUNIO. - È l'antifona che nella Messa solenne viene cantata dal coro dopo la Comunione del celebrante; in tutte le Messe è letta semplicemente dal celebrante stesso. Anticamente si cantava durante la distribuzione della Comunione dei fedeli, intercalandola con i versi di un salmo. A poco a poco, il salmo fu abbreviato fino a scomparire totalmente, sicché rimase la sola antifona, nella quale è riassunto qualche pensiero del giorno o della festa che si celebra; un vestigio dell'antico uso è rimasto nella sola Messa per i defunti. Nella liturgia ambrosiana è detta *transitorium*.

BIBL.: I. Schuster, *Liber Sacramentorum*, I, 3ª ed., Torino 1932, p. 100; III, ivi 1933, p. 70; G. Destefani, *La Messa nella liturgia romana*, ivi 1935, pp. 307, 751 sg. Filippo Oppenheim

COMMUTAZIONE: v. LEGATO PIO; SODDISFAZIONE; VOTO.

COMMYNES, PHILIPPE de. - Storico e politico francese, n. ad Hazebrouck (Fiandra) verso il 1447, m. ad Argenton il 18 ott. 1511.

Tenne uffici diversi, prima nella corte di Carlo il Temerario, poi in quella di Luigi XI. Dopo un periodo disgraziato, tornò all'attività politica sotto Carlo VIII, che seguì in Italia, e infine sotto Luigi XII. Trascorse gli ultimi anni nel proprio castello ad Argenton, ove completò i suoi *Mémoires*, in 7 libri, dei quali i primi 6 riferiscono i fatti di Francia durante il regno di Luigi XI, il VII la spedizione di Carlo VIII in Italia.

Notevole è, del C., lo sforzo di superare la cronaca nella storia grazie ad una sua più profonda visione dell'insieme ed alla capacità di scorgere, oltre la contingente concatenazione degli eventi, la possibilità di una saggia interferenza in essi dell'umana volontà, nei limiti della Provvidenza, non senza cadere però nella stesura storiografica in un notevole psicologismo. Magistrale è in C. l'esame del fattore politico-diplomatico nella storia dei popoli.

BIBL.: Opere: *Oeuvres*, a cura di J. Calmette, 3 voll., Parigi 1924-25 (con introd. e bibl.). Studi: C. A. Sainte-Beuve, *Causeries du lundi*, 3ª ed., I, Parigi 1857, pp. 240-59; I. de Kiervyn de Lettenhove, *Lettres et négociations de Ph. de C.*, 2 voll., Bruxelles 1867-74; Ch. Fierville, *Documents inédits sur Ph. de C.*, Parigi 1881; V. L. Bourilly, *Les idées politiques de C.*, in *Revue d'histoire moderne et contemp.*, 1 (1894), pp. 93-123; B. de Mandrot, *L'autorité historique de Ph. de C.*, in *Revue historique*, 73 (1900), pp. 241-57; 74 (1900), pp. 1-38; A. Molinier, *Les sources de l'histoire de France des origines aux guerres d'Italie*, V, Parigi 1904, pp. 5-22; B. Croce, *Il personaggio italiano che esortò il C. a scrivere i Mémoires (Angelo Catone)*, in *La Critica*, 31 (1933), pp. 53-64; J. Liniger, *Une philosophie de l'histoire. Le monde et Dieu selon Ph. de C.*, Neuchâtel 1943. Romano Romani

COMNENOS PAPADOPULOS UGULOS, NICCOLÒ: v. PAPADOPULOS COMNENOS, NICCOLÒ.

COMO, DIOCESI di. - Nella Lombardia fa parte della provincia di C., comprende tutta quella di Sondrio (provincia kmq. 3123) e ancora le valli Marchirolo e Cuvio con Saltrio della provincia di Varese: in origine anche Poschiavo del cantone dei Grigioni e tutto il canton Ticino, quest'ultimo distaccato nel 1886.

Nel 1858 la diocesi era costituita con 507 parrocchie (178 in C. e provincia, 140 in Sondrio e provincia, 186 nel canton Ticino e 2 nel cantone dei Grigioni), 2102 sacerdoti, 360.089 fedeli: attualmente (1948) ha 360 parrocchie, 605 sacerdoti diocesani e 200 regolari per 379.600 fedeli su 380.000 ab. Ordini e Congregazioni maschili 15, Congregazioni femminili 35, seminari 2, proseminari 2. Il vescovo ebbe il titolo di conte; patrono della diocesi è s. Abbondio, festa il 2 apr.; titolare della Cattedrale: S. Maria Assunta.

I. STORIA. – C. si affaccia alla storia ca. l'a. 196 a. C., nell'87 godette del diritto latino, con Giulio Cesare prese la denominazione di *Novum Comum*, fu colonia romana.

Narsete (m. nel 568) ne fece un propugnacolo di difesa; successivamente fu contea e con il vescovo a capo del nuovo ente politico; verso il 1100 sorse il comune.

C., distrutta nella lotta contro Milano (1118-27) fu tosto riedificata, riconosciuta indipendente nella pace di Costanza (1183). Seguirono le lotte guelfe e ghibelline, acuite dalle fazioni Rusconi e Vittani con ripercussioni dei Visconti e dei Torriani; Franchino Rusca la cedette (1335) ad Azzone Visconti; nel 1447 fu proclamata repubblica di S. Abbondio; nelle contese franco-spagnolo-ducali venne messa a sacco (1521) dal Pescara. Per due secoli C. rimase sotto il dominio spagnolo, assegnata poi (1714), con la pace di Radstad, all'Austria; unita alla Cisalpina nel 1789, ritornò all'Austria nel 1814 e nel 1859 fu incorporata al Piemonte; nel 1927, toltole il circondario di Varese, rimase con 224 comuni e 456.988 ab. nella superfice di ca. 2668 kmq. (*Grande illustraz.*, III, Milano 1859, p. 746).

Tra le molte celebrità comensi eccellono: Caio Plinio naturalista (23-79), Cecilio Plinio letterato (64-118), Paolo Giovio storico (1483-1552), Benedetto Giovio storico e poeta (m. nel 1544), Alessandro Volta (1745-1826).

II. STORIA ECCLESIASTICA. – Le origini del cristianesimo in C. sono oscure; il protovescovo s. Felice fu consacrato nel 379 da s. Ambrogio, convertì alla fede parecchi cittadini ed inaugurò la prima chiesa al colle Baradelle, dove costituì la sua sede. La diocesi fino al 1945 ebbe 110 vescovi, dei quali 4 onorati della porpora, 8 appartenenti ad Ordini religiosi.

Degni di nota fra loro s. Provino e s. Amanzio (450-89); s. Abbondio (v.) che diede sistemazione alla diocesi, distrusse i culti pagani sulle rive del Lario e nell'isola Comacina, estese la sua azione sulla Valtellina, per cui fu dichiarato patrono. Con Agrippino la diocesi, per la sua adesione allo scisma dei Tre Capitoli, passò dalla provincia ecclesiastica di Milano a quella di Aquileia, dalla quale prese il rito patriarchino. Cessato lo scisma, C. rimase ancora soggetto ad Aquileia. Titoli e privilegi furono concessi ed aumentati da Carlomagno, da Lodovico il Pio, da Lotario ecc. Pietro III assisté al Concilio Romano del 998; Guido Grimoldi (1096-1126) ebbe per avversario il pseudovescovo enriciano Landolfo Carcano; sotto il b. Guglielmo della Torre e Umberto Sala, furono introdotti in diocesi i Domenicani ed i frati Minori, sotto Benedetto da Asniago gli Agostiniani. Durante lo scisma d'Occidente (1378-1415) la diocesi stette con il Papa romano fino alla nomina del pontefice pisano Alessandro V (1409-1410); a Martino V il vescovo Turconi rassegnò la sede; Giannantonio Volpi (1559-88) oppose con i frati Minori di Milano forte resistenza agli eretici nella Valtellina; e là colse la corona del martirio (4 sett. 1618) l'arciprete di Sondrio, Niccolò Rusca. Paolo Cernuschi (1739-46) eresse il seminario di S. Orsola, Carlo Romano il seminario di S. Abbondio.

Durante il medioevo, fino al 1223, il vescovo veniva nominato dai canonici della Cattedrale con gli abati delle tre badie comensi, S. Abbondio, S. Carpoforo, S. Giuliano.

Il rito patriarchino cedette al rito romano durante l'episcopato di Filippo Archinti (1595-1621); Benedetto XIV nel 1751 riportò la diocesi a suffraganea di Milano.

La sede episcopale rimase a S. Carpoforo fino verso il 480; s. Abbondio la trasferì ai SS. Apostoli (dall'818 S. Abbondio), dal 1093, in città a S. Maria dove sorge l'odierna Cattedrale.

La diocesi ha celebri santuari, meta di frequenti pellegrinaggi: basilica del S.mo Crocifisso in C., la Madonna di Tirano, S. Maria del Soccorso a Lenno, Gallivaggio sopra Chiavenna, S. Maria delle Lagrime di Dongo.

III. PERSONAGGI ILLUSTRI. – Comasco fu il ven. Innocenzo XI (Benedetto Odescalchi, m. nel 1689); 13 cardinali fra i quali Tolomeo Gallio (m. nel 1607); Antonio Rusconi, generale dei frati Minori (m. nel 1449), il martire Nicolò Rusca, Daniele Cassomo O. F. M., ministro di Stato in Spagna (m. nel 1654), Primo Luigi Tatti, somasco (m. nel 1676), e Giuseppe Rovelli (m. nel 1813), storici insigni; frate Emmanuele da Como, pittore (sec. XVII), d. Santo Monti, insigne storico recente, ven. Luigi Guanella (m.

nel 1915), fondatore dei Servi della Carità e delle Figlie di S. Maria della Presentazione.

IV. Abbazie e monasteri. – C. è illustre per le sue antiche abbazie, monasteri e conventi maschili e femminili. In città: le abbazie benedettine di S. Abbondio (1010), di S. Carpoforo (1040), di S. Giuliano (1055), il monastero di S. Michele delle Benedettine a Monte Olimpino (1164), la prepositura degli Umiliati (1134), detta Rendineto, madre di altre case; il monastero forense di S. Benedetto del Monte Olterone in Valle Perlasca (1083), S. Maria a Torello (Lugano) dei Canonici regolari (1217), S. Maria di Acquafredda dei Cistercensi sopra Lenno (1142 ca.); priorati cluniacensi: S. Pietro di Vallate (Cosio) in Valtellina (1078), S. Nicola di Piona sul Lario (1110); ebbe fama la collegiata di S. Eufemia all'isola Comacina, eretta nel 1031; conventi e monasteri di quasi tutti gli Ordini religiosi, scomparsi per le leggi eversive alla libertà della Chiesa.

V. Istituti di cultura. – C. nel 1474 ebbe la prima tipografia di Ambrogio de Orchi, dal Cinquecento in poi diede storici, letterati, teologi, oratori, scienziati.

Nella metà del sec. xviii il vescovo Cernuschi fondò l'accademia Innocenziana, che preluse al museo Civico di archeologia (1873), al tempio Voltiano ed alla società storica politico-civile ed ecclesiastica, con *Rivista storica* e *Raccolta storica comense* e la *Società archeologica* la quale pubblica dal 1871 una *Rivista archeologica della provincia e antica diocesi* e suo territorio. La biblioteca Civica (sec. xvii) è ricca di codici, incunaboli e più di 100.000 volumi, aperta agli studiosi; la biblioteca del seminario è pure importante per codici, ecc. Il vescovo Macchi inaugurò in episcopio il museo Innocenziano e riordinò l'archivio vescovile con la preziosa raccolta di codici e atti autentici della diocesi. L'archivio notarile comense conserva registri del sec. xiv ed altri di notai ecclesiastici.

VI. Monumenti. – C. conserva molte epigrafi cristiane che vanno fino al sec. xi. Sussistono ancora parti delle antiche mura della città del 1192 e tre delle torri antiche e quella quadrata, detta Porta Torre che è a

(fot. Enit)
Como - Abside del Duomo (sec. xv), la cupola è dei primi del sec. xviii.

due aperture, secondo l'uso romano. Nel 1931 vennero in luce avanzi dell'antico episcopio del 1015. Ben conservata la basilica di S. Abbondio, consacrata da Urbano II nel 1095: l'abside interna conserva dipinti del sec. xiv; così la basilica di S. Carpoforo con la torre quadrata del 1040; l'abside e la cupola di S. Giacomo del periodo romanico; la chiesa di S. Fedele ed il Broletto a forma gotica del 1215; la splendida cattedrale di S. Maria Assunta del sec. xiv sgg. rappresenta la sintesi della vita artistica di C. dal periodo trecentesco ai tempi nostri. La diocesi possiede sacri monumenti di antichità sulle rive del Lario, all'Isola Comacina; i Battisteri di Gravedona, di Lenno, di Chiavenna, la chiesa di S. Maria di Dongo del 1110, la badia di Piena, restaurati, e così nella Valtellina monumenti antichi.

(fot. Enit)
Como - Facciata del Duomo (fine sec. xiv-xv).

Bibl.: Fonti: *Monumenta vetera civit. Comensis*, cod. sec. xiv, i-iv (Archivio curia vescovile Como); *Privilegia Comanae Ecclesiae*, cod. sec. xv (ivi); I. Bellasii, *Codex privilegiorum Comanae Ecclesiae*, cod. sec. xvii (bibl. Ambrosiana); Pergamene di monasteri comensi (indice pergamene in bibl. Ambrosiana); B. Giovio, *Novocomensis historiae patriae*, del 1532, Venezia 1629; L. Caraffini, *Tavola dittica dei vescovi comensi*, Como 1631; L. Tatti-G. M. Stampa, *Annali della città di C.*, ivi 1663 e Milano 1725; id., *Sanctuarium seu Martyrologium Novocomensis Ecclesiae*, Como 1673; G. Rovelli, *Storia di C.*, I-III, Milano 1789-1802; C. Cantù, *Storia della città e diocesi di C.*, Como 1829; id., *Grande illustrazione del Lombardo-Veneto*, Milano 1859; V. Barelli, *Notizie storiche sulle chiese di C.-Monumenti comaschi*, ivi 1888; F. Niguarda, *Comensis descriptio Ecclesiarum civit. Novocomensis a. 1592*, in *Raccolta storica di C.*, Como 1892-98; P. Toesca, *La pittura e miniatura in Lombardia*, Milano 1912, passim; P. Kehr, *Italia Pontificia*, VI, 1, Berlino 1913, pp. 397-418; U. Monneret de Villard, *Iscrizioni cristiane della provincia di C. anteriori al sec. XI*, Como 1912; id., *Isola Comacina*, ivi 1914; F. Savio, *Gli antichi vescovi d'Italia dalle origini al 1300. La Lombardia*, parte 2ª, I, *C.*, Bergamo 1918, pp. 267-87; F. Ballarini, *Compendio delle cronache della città di C.*, Como 1919; R. Majocchi, *I vescovi di C.*, Milano 1929; M. Monti, *Storia di C.*, Como 1929-32; G. Turazza, *La successione dei vescovi di C. dal 379 al 1930*, Como 1930; Cottineau, I, coll. 848-49; A. Silvagni, *Monumenta epigraphica christiana saeculo XIII antiquiora quae in Italiae finibus adhuc extant*, II, Città del Vaticano 1943 (v. indice); *Periodico della società storica di C.*, aa. 1878-1943; *Rivista archeologica della città e antica diocesi di C.*, cit. Paolo Sevesi

COMODATO. - È un contratto con il quale una delle parti contraenti (comodante) consegna all'altra (comodatario) una cosa mobile o immobile, affinché se ne serva per un tempo o per un uso determinato, con l'obbligo di restituire la stessa cosa ricevuta (art. 1803 Codice civile). È un contratto essenzialmente *gratuito*; se fosse pattuito un compenso, non si avrebbe c. ma locazione; è un contratto con *obbligazioni unilaterali*; è un contratto *reale*, che non esiste finché non sia consegnato l'oggetto.

Si distingue dal mutuo, che non è essenzialmente gratuito, potendo anche essere oneroso (mutuo ad interesse), non può avere per oggetto qualsiasi cosa, ma soltanto una quantità di denaro o di altre cose fungibili, e importa l'obbligo di restituire non le stesse cose ricevute, bensì la stessa quantità, specie, e qualità; si distingue altresì dal deposito, che è diretto alla custodia della cosa, mentre il c. è di regola diretto a procurare al comodatario l'utilità che l'uso della cosa può dare.

Gli obblighi delle parti contraenti sono segnati dal Codice civile italiano e valgono anche in coscienza, secondo il principio generale che investe tutto il trattato morale *de iustitia et iure*: le leggi civili, che regolano i rapporti giuridici fra le varie persone, hanno un valore etico e quindi obbligano in coscienza, se non sono contrarie al diritto divino.

Gli obblighi principali del comodatario sono: custodire e conservare la cosa con la diligenza del buon padre di famiglia (il comodatario risponde persino del perimento fortuito della cosa in alcuni casi: artt. 1850, 1806); servirsi della cosa solo per l'uso determinato dal contratto o dalla natura della cosa stessa; non concederne ad altri il godimento senza consenso del comodante (art. 1804). Le restituzione della cosa deve essere fatta o alla scadenza o termine, o alla fine dell'uso, o, in taluni casi, anche dietro semplice richiesa del comodante (artt. 1809-11).

Gli obblighi principali del comodante sono: se il comodatario ha dovuto sostenere spese straordinarie e urgenti per la conservazione della cosa, il comodante deve rifondergliele (art. 1808); se la cosa ha vizi, il comodante è tenuto a risarcire al comodatario il danno che a questi ne sia derivato (ad es., i freni della bicicletta erano guasti e il comodatario s'è fatto male): si noti però che l'obbligo c'è solo quando il comodante conosceva il vizio e non ne ha fatto parola al comodatario (art. 1812).

In diritto canonico, per quanto riguarda i beni ecclesiastici, valgono, quanto al c., le norme stabilite dalla legge civile nei rispettivi paesi (v. BENI ECCLESIASTICI; CANONIZZAZIONE DELLE LEGGI CIVILI; CONTRATTO); solo è vietato (e forse a pena di nullità del contratto, nonostante il can. 11) dare in c. cose sacre, per usi non consentanei alla loro qualità (can. 1537, che è una applicazione del principio generale enunciato nel can. 1150). Vale inoltre anche per il c. l'obbligo di osservare le stesse formalità prescritte per l'alienazione di beni ecclesiastici, quando il contratto, pur non essendo una vera alienazione, può produrre un danno patrimoniale all'ente ecclesiastico cui appartiene la cosa.

BIBL.: L. Marelli, *Istituz. di diritto civile*, Milano 1942, p. 295. G. Ceriani - Pio Ciprotti

COMODATO BANCARIO. - Più comunemente è detto pseudo-c. o prestito bancario di titoli. Pseudo-c., perché se da un lato ha degli aspetti che lo assomigliano al contratto di comodato, dall'altro se ne diversifica per più punti, accedendo ad altre forme di contratto, come il mutuo, l'usufrutto, la locazione.

Con questo contratto il comodante consegna ad una banca (comodataria) dei titoli, e questa si impegna a custodirli, corrispondendo al comodante una provvigione, come corrispettivo della facoltà di uso dei titoli, che alla banca è riservata durante il tempo per il quale i titoli restano vincolati presso di lei. È la forma di custodia «a *dossier* aperto»: il cliente cioè lascia alla banca la facoltà di usare detti titoli (se il *dossier* è chiuso, i titoli restano del cliente e la banca non li può usare, se non a nome e per conto del cliente). In realtà la banca dispone di questi titoli, come se fossero suoi. Dovrebbe al fine restituire i titoli «in individuo», e non solo «in specie»; dovrebbe cioè restituire quei dati titoli, numericamente identici. Ma il fatto che i titoli dati in custodia non vengono perfettamente identificati all'atto della consegna, dandosi semplicemente atto del loro numero e valore complessivo, fa sì che in pratica l'obbligo della banca, al termine dell'operazione, si limiti alla restituzione dei titoli equivalenti. È questo, insieme alla non gratuità del contratto, uno dei caratteri che più differenziano il c. b. dal comodato vero e proprio, in cui si restituisce la cosa stessa che è stata consegnata, e lo fanno avvicinare piuttosto al mutuo.

Senonché nel mutuo la proprietà e il possesso civile passano nel mutuatario, mentre ciò non avviene nel caso del c. b. Sotto questo aspetto il c. b. ha punti di contatto con l'usufrutto, perché anche in questo si ha il diritto di godere delle cose, di cui altri ha la proprietà, e si ha pure l'obbligo di conservarne la sostanza, tanto nella materia, quanto nella forma.

Ma anche dall'usufrutto ha più note differenziali, come la durata, che nell'usufrutto si misura al massimo sulla vita: nel c. b. passa agli eredi. Inoltre mentre l'usufrutto può essere imposto anche per legge, il c. b. è perfettamente volontario.

Le banche, mediante questa operazione, possono, specialmente in determinati periodi di crisi, procurarsi denaro liquido, dando i titoli a riporto o in pegno, o impiegando in altre operazioni bancarie i titoli stessi avuti in consegna.

Gli obblighi delle parti contraenti definiti in modo generico nell'esposizione del contratto stesso hanno un valore anche etico e quindi obbligano in coscienza. Gravano piuttosto sul comodatario, cioè sulla banca, che sul comodante. Questi più che altro ha l'obbligo di risarcire i danni, qualora i titoli depositati vengano sequestrati o altro, p. es., perché di provenienza furtiva.

Maggiori obblighi e maggiore probabilità di violazione stanno da parte del comodatario, la banca, che deve custodire e conservare per poi a suo tempo restituire. L'impiego dei titoli deve essere utilizzato nelle operazioni ordinarie, come il risparmio, di cui i titoli sono spesso una forma, e non in quelle che, accanto a larghe possibilità di utili, si presentano molto rischio c.

Ai risparmiatori non viene infatti alcun vantaggio per i larghi utili che si sperano (la provvigione infatti è assai modesta), mentre le eventuali perdite, con il relativo crollo della banca, possono ricadere anche sui risparmi, che in caso hanno le veste di titoli.

D'altra parte anche il cliente dovrebbe pensare alle dolorose sorprese a cui può andare incontro, lasciandosi trascinare a speculare sul piccolo compenso che la banca gli concede per l'uso dei suoi titoli, e non lasciarsi vincere sempre dall'avidità di guadagno o almeno fare induzioni sulla serietà della banca a cui li affida.

BIBL.: C. Vivante, *I prestiti bancari di titoli*, in *Rivista di diritto commerciale*, 1 (1923), p. 89; G. Bicchierai, *Il mondo degli affari e la morale*, Brescia 1935, pp. 263-64. Pietro Palazzini

COMPACTATA: v. BOEMI, FRATELLI.

COMPAGNI, DINO. - N. ca. il 1260 a Firenze, m. il 26 febbr. 1324. Iscritto all'Arte della lana, sostenne gli ordinamenti democratici collaborando con Giano della Bella, e per sei volte fu eletto console della sua Arte. Nel 1289, al momento della vittoria dei guelfi a Campaldino, era dei Priori. Nel nov. del 1295 fu accusato di non aver atteso alla applicazione

degli ordinamenti di giustizia. Con il prevalere dei Neri chiuse la sua vita politica ed evitò l'esilio con una lettera di protesta. Ebbe sepoltura a Firenze, nella chiesa di S. Trinita.

La *Cronica delle cose occorrenti ne' tempi suoi*, composta dopo il 1310, abbraccia la storia di Firenze dal 1280 al 1312. Temperamento conciliativo nella vita politica. il C. nella sua *Cronica* difende la posizione dei Bianchi e la sua azione personale; alcuni per questo han voluto considerare l'opera stessa come una prolungata apologia autobiografica. Nel suo stile tacitiano, lineare e solenne, il C. si rivela grande artista ed eloquente scrittore. Teologica è la sua concezione della vita e della storia; nella narrazione è frequente l'appello a Dio « guardia e guida de' principi » alla lotta del bene e del male, alla divina giustizia che « molte volte punisce nascostamente e toglie i buoni pastori a' popoli rei che non ne sono degni e dà loro quelli che meritano alla loro malizia » (III, 12). La polemica del secondo Ottocento sul testo della *Cronica* si concluse con l'edizione critica di I. Del Lungo (*D. C. e la sua Cronica*, Firenze 1879-87). Tra le opere minori del C. si ricordano le *Rime* giovanili; gli fu attribuito un tempo il poema allegorico dottrinale *L'intelligenza*, in nona rima, opinione non più seguita dopo gli studi del D'Ancona e di I. Del Lungo. Pubblicata la prima volta dal Muratori in *Rer. Ital. Script.*, IX, pp. 465-536, si ha ora nella 2ª ed., vol. IX, parte 2ª, pp. XVI-456 con le note di Isidoro del Lungo.

BIBL.: G. Cenzatti, *Sulle fonti della « Intelligenza »*, Vicenza 1906; R. Piccoli, *La cronica, le rime e l'« Intelligenza » di D. C.*, Lanciano 1911; I. Del Lungo, *Storia esterna, vicende, avventure d'un piccol libro dei tempi di Dante*, 2 voll., Milano 1917-18; G. Biagi, *L'Intelligenza, che sia e di chi*, Pisa 1920; M. Rigillo, *D. C.*, in *Rievocazioni centenarie*, Piacenza 1925; D. Guerri, *D. C.*, Torino 1932; L. Russo, *D. C. storico e rimatore*, in *Disegno storico della lett. it.*, Firenze 1946, pp. 66-69.

Giovanni Fallani

COMPAGNIA DEL DIVINO AMORE. - Sebbene le C. del D. A. siano in genere confraternite, vanno però tenute distinte perché ebbero parte importante in quel largo movimento di spiritualità e beneficenza, che si sviluppa sul principio del sec. XVI, cui diedero largo impulso i Domenicani, i Francescani, i Canonici regolari, ecc. La prima C. si costituì a Genova per lo zelo di Ettore Vernazza e tre altri cittadini genovesi, mossi da s. Caterina Fieschi-Adorno, nel 1497; un poco prima del 1515 fu istituita quella di Roma in Trastevere, seguirono a breve distanza quelle di Vicenza, di Venezia, Napoli ed altre ancora, poste sotto la protezione di s. Girolamo.

Erano composte di laici di ogni condizione in numero dai 40 ai 60 e da un numero ristrettissimo di sacerdoti, e furono promosse da persone di singolare pietà, come s. Gaetano Thiene, Gian Pietro Carafa e dai loro compagni teatini, Bartolomeo Stella, Gian Matteo Giberti ed altri ancora.

« Chi vole essere vero fratello di questa compagnia sia umile di core, alla quale umiltà tranno tutti li costumi et institutioni di questa fraternita; et però ognun drizzi tutta la mente et speranza sua in Dio et metta in lui ogni suo affetto, altrimenti saria falso fratello ». Questo proposito di intensa vita spirituale veniva promosso da particolari adunanze e preghiere sotto la direzione dei sacerdoti, da una particolare frequenza dei Sacramenti, dall'esercizio nascosto delle opere buone spicciole e quotidiane a sollievo delle miserie comuni. Ma venendo incontro alle miserie sociali più urgenti le C. intrapresero fondazioni per convertite, orfani, fanciulle pericolanti ed in particolare per gli incurabili, infetti cioè di sifilide ed altri mali cronici, istituendo per loro ospedali speciali. Ma queste più importanti istituzioni erano affidate, particolarmente a Genova, Roma, Venezia, ad un « ridotto » o commissione di laici nelle quali i fratelli della C. avevano la speciale assistenza. « Et per essere questa fraternita di laici, li quali alle volte si spaventano dalle bone opere per il dir d'altri, sia obligato ognuno delli fratelli tenere secreto li fratelli, l'opere et modi della fraternita ». Questo precetto fu infatti osservato con cura speciale. Il periodo d'oro dell'attività di queste C. fu la prima metà del '500; a Roma la C. cessò nel 1527 con il terribile sacco, ma lo spirito sopravvisse nell'ospedale degli Incurabili a S. Giacomo in Augusta ed in altre fondazioni caritative.

I « Capitula fraternitatis Divini Amoris » di Genova, furono pubblicati da P. Tacchi-Venturi, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia* (2ª ed., II, Roma 1939, pp. 25-42); lo « Statuto dello spedaletto del Ridotto degli Incurabili di Genova » fu pubblicato da Cassiano da Langasco, *Gli ospedali degli incurabili* (Genova 1938, pp. 197-205) con aggiunta di documenti; i « Capitoli della confraternita del D. A. di Roma » da A. Cistellini, *Figure della Riforma pretridentina* (Brescia 1948, pp. 273-77), cui tengono dietro quelli del D. A. di Brescia (pp. 277-82). In quest'opera (pp. 282-88) si ha pure l'« Elenco dei confratelli del D. A. di Roma ».

BIBL.: A. Bianconi, *L'opera delle C. del D. A. nella Riforma cattolica*, Città di Castello 1914; P. Paschini, *La beneficenza in Italia e le C. del D. A.* ecc., Roma 1925; id., *Tre ricerche sulla storia della Chiesa nel Cinquecento*, ivi 1945, pp. 1-88.

Pio Paschini

COMPAGNIA DELLA BEATA VERGINE MARIA. - Nel 1664 a Manila, nelle isole Filippine, vicino alla residenza dei Gesuiti, si aprì una casa di pie donne, dette Devote (*Beatas*) della C., sotto la guida di Ignazia dello Spirito Santo, meticcia di 22 anni. Esse vivevano del lavoro manuale. Nel 1872 i missionari gesuiti fondarono nell'isola di Mindanao due orfanotrofi, chiamandovi a dirigerli le Devote di Manila. Altre case e scuole furono aperte in seguito, ciò che fece sorgere la necessità di raggrupparle in congregazione religiosa sotto una superiora generale e con costituzioni proprie, dato che prima ogni casa era indipendente. Dopo quella del delegato apostolico, venne l'approvazione della S. Sede, ed oggi la C. conta 33 case con più di 250 suore. Silverio Mattei

COMPAGNIA DELLA CARITÀ. - Istituita a Roma il 1º genn. 1519 dal card. Giulio de' Medici, nella quale entrarono ben presto cardinali, prelati della Curia, mercanti ed altri ufficiali, i quali facevano capo alla chiesa di S. Andrea in Arenula con l'intento di provvedere ai poveri vergognosi, ai carcerati, ai miserabili d'ogni condizione. Speciale cura la C. si prese del monastero delle Convertite. Il 28 genn. 1520 essendo già cresciuto il numero degli aderenti il card. de' Medici la eresse in arciconfraternita; diventato papa con il nome di Clemente VII concesse alla sua confraternita la chiesa di S. Girolamo, ufficiata sino allora dai Francescani osservanti, che prese appunto il nome di S. Girolamo della Carità e cominciò ad essere ufficiata da 12 cappellani. Ebbe un cardinale protettore e sopravvisse anche al sacco del 1527 che interruppe l'attività di tante opere pie. S. Filippo Neri fu più tardi per lunghi anni ospite a S. Girolamo della Carità.

BIBL.: P. Paschini, *La beneficenza in Italia ecc.*, Roma 1925, p. 41; id., *Tre ricerche sulla storia della Chiesa ecc.*, ivi 1945, p. 51; A. Cistellini, *Figure della Riforma pretridentina*, Brescia 1948, p. 289. Pio Paschini

COMPAGNIA DELLE FIGLIE DI MARIA NOSTRA SIGNORA. - Fondata da s. Giovanna di Lestonnac, baronessa di Montferrand Landiras nel 1607, fu il primo istituto, in Francia, dedicato all'insegnamento. Si propagò rapidamente in Europa e nelle Americhe. Le persecuzioni subite in varie nazioni, e specialmente in Francia nel 1904, fecero sentire la necessità di riunire l'istituto sotto l'autorità di una superiora generale, ciò che avvenne

nel 1921 con l'unione di una parte delle comunità esistenti. Attualmente le religiose sono oltre 3000.

BIBL.: L. Entraygues, *La bienh. Jeanne de Lestonnac*, Périgueux 1940; C. Testore, *S. Giovanna di Lestonnac*, Roma 1949.

Silverio Mattei

COMPAGNIA DEL S.mo SACRAMENTO. - Organizzazione religiosa fondata a Parigi nel 1630 come società segreta da Enrico de Lévis, duca di Ventadour, con la cooperazione del cappuccino Filippo d'Angoumois e di due sacerdoti, prefiggendosi di unificare le forze dei migliori cattolici « per compiere tutto il bene possibile ed evitare tutto il male possibile ». I suoi membri appartenevano alle classi più elevate (clero, nobiltà, magistratura); tra i più celebri : s. Vincenzo de' Paoli, il ven. Olier, Bossuet, Abelly, Coligny (figlio dell'ammiraglio ucciso), il principe di Gondi, il marchese de Salignac-Fénelon, il conte de Noailles, il barone de Renty, Le Fèvre d'Ormesson. La c. ebbe fondazioni nelle principali città (49) : tutte ricevevano le direttive da Parigi. L'organizzazione centrale era composta di 9 membri, tra i quali si sceglieva il presidente, il direttore spirituale, il segretario. Al giovedì, dedicato al S.mo Sacramento, la C. teneva le sue adunanze, in cui, discussi i mezzi più opportuni per raggiungere i suoi fini e data relazione della corrispondenza in arrivo dalle province, si pregava e si leggeva un capitolo della Bibbia, dell'*Imitazione di Cristo* o del *Combattimento spirituale*.

Il segreto più rigido era considerato la condizione assoluta del successo, perché poneva i membri al riparo dalle mene degli avversari e nella possibilità di imitare il nascondimento di Gesù nell'Eucarestia. Luigi XIII, informato dell'esistenza e dei fini della C., si mostrò favorevole chiedendone, con lettera privata, l'approvazione all'arcivescovo di Parigi, che la rifiutò recisamente. La S. Sede, più volte sollecitata dagli ambasciatori regi e membri della C., rispose sempre evasivamente limitandosi a concedere indulgenze come se si fosse trattato di una confraternita qualunque. Sebbene non approvata, la C. si diffuse rapidamente fino a coprire di una fitta rete di cellule tutta la Francia, incidendo fortemente sulla vita religiosa e politica della nazione; infatti, quasi ispiratasi al motto : *facere et pati fortia catholicum est*, in 30 anni attuò le imprese più ardue : l'« Hôpital Général » per tutti i mendicanti di Parigi, il seminario delle Missioni Estere, le opere assistenziali per i carcerati, i galeotti, le perdute, i poveri vergognosi, i magazzini parrocchiali facenti capo a quello generale (una specie di assistenza cattolica per tutti gli affamati). La vasta opera caritativa di s. Vincenzo si spiega in parte con gli aiuti che gli fornì la C., che intanto aveva ingaggiato una guerra spietata alla bestemmia, al malcostume, al gioco, al duello. Influì efficacemente perché l'editto di Nantes fosse interpretato in senso restrittivo, conservando alla Francia la sua omogeneità di nazione cattolica. Nel 1659 tenne con grande successo il suo congresso generale a Parigi : il cattolicesimo militante passò in rivista le sue forze. Ma l'anno seguente il segreto fu svelato, a Caen, e un decreto reale, voluto dal Mazzarino, proibì tutte le società segrete.

La C. scomparve, ma le sue grandi opere rimasero a perenne testimonio della sua interna soprannaturale vitalità. Il « grande secolo » della Francia non si può studiare e comprendere senza tener conto di questa straordinaria sebbene effimera istituzione. I documenti ritrovati alla fine dell' '800 destarono gran rumore scandalistico per la presenza di una « massoneria cattolica in piena controriforma ». L'essere segreta una società non significa che per questo sia immorale, tanto più che altre simili sorsero allora in Francia e fuori; mentre, come per le Compagnie del Divino Amore (v.) in Italia nel secolo precedente, il segreto era una salvaguardia per operare il bene in fraternità cristiana senza esporsi alle critiche del grosso pubblico. Perciò, pur ammettendo qualche eccesso di zelo in uomini che vissero nel clima ancora arroventato delle guerre religiose, è un'ingiustizia storica continuare a qualificare la C. come *cabala dei devoti*. Non fu una compagnia di « Tartufi » quella che annoverava tra i suoi membri s. Vincenzo, l'Olier, il Bossuet e che s'ispirava al nascondimento di Gesù nell'Eucaristia per compiere grandi opere di beneficenza sociale con quel « tacer pudico » che ogni seguace del Vangelo deve lodare.

BIBL.: Il documento più importante fu pubblicato dal benedettino D. Beauchet-Filleau, *Annales de la Compagnie du St-Sacrement par le Comte René de Voyer d'Argenson*, Marsiglia 1900. La storia e l'interpretazione dei fatti in senso cattolico è presentata da Y. de la Brière, *Ce que fut la Cabale des Dévots*, Parigi 1906; J. Aulagne, *La réforme catholique du XVIIe siècle dans le diocèse de Limoges*, ivi 1906, pp. 552-65; A. Auguste, *La Compagnie du St-Sacrement à Toulouse*, ivi 1913; id., *Les sociétés secrètes catholiques du XVIIe siècle*, ivi 1913; M. Saurian, *La Compagnie du St-Sacrement à Caen*, ivi 1913; L. Prunel, *La renaissance catholique en France au XVIIe siècle*, ivi 1921, pp. 143-82 (con scelta bibliografia).

Da parte protestante : F. Rabbe, *Une société secrète catholique au XVIIe siècle*, in *Revue historique*, 71 (1899), pp. 243-302; R. Allier, *La Cabale des Dévots*, Parigi 1902; A. Rebelliau, *Un épisode de l'histoire religieuse du XVIIe siècle*, in *Revue des deux-mondes*, 17 (1903), p. 621.

Antonio Piolanti

COMPAGNIA DI GESÙ. - Ordine religioso, di Chierici Regolari, fondato da s. Ignazio di Loyola (v.) ed approvato dalla S. Sede nel 1540. I suoi membri si chiamano comunemente *gesuiti*. Le prime origini della C. di G. risalgono al 1534, in cui s. Ignazio raccolse a Parigi un primo gruppo di compagni ben scelti, desiderosi di attendere al bene delle anime; e si concretò più tardi a Roma nel 1539. I punti fondamentali, raccolti in una breve *Formula Instituti Societatis Iesu*, furono approvati verbalmente, il 3 sett. 1539, da Paolo III, che l'anno seguente confermava ufficialmente il nuovo Istituto con la bolla *Regimini militantis Ecclesiae* del 27 sett. 1540.

SOMMARIO : I. Organizzazione. - II. Sviluppo storico.

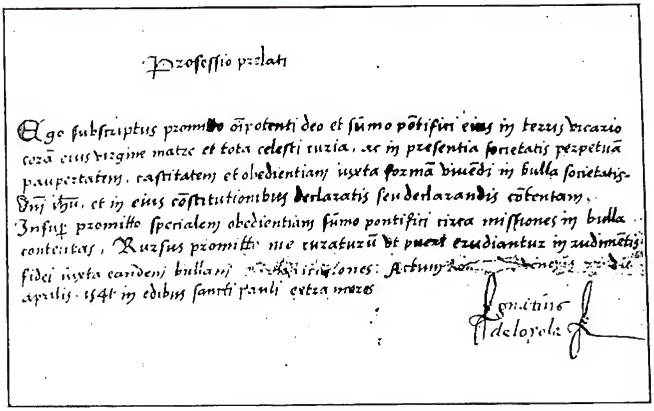
I. ORGANIZZAZIONE. – 1. *L'Istituto.* L'insieme dei testi legislativi della C. di G., sia provenienti da s. Ignazio, sia di data posteriore, costituiscono l'*Institutum Societatis Iesu* (edizioni d'insieme : Anversa 1635, 15 voll.; Praga 1705 e 1757, ciascuna in 2 voll.; Avignone 1827-93, 7 voll.; Roma-Firenze 1869-91 e 1892-93, ciascuna in 3 voll.). Eccone le parti essenziali :

1) le bolle pontifice d'approvazione o di concessione di privilegi. – 2) Le *Costituzioni* di s. Ignazio, precedute da un *Esame generale* per uso dei candidati. Ciascuna delle dieci parti delle Costituzioni è accompagnata da « dichiarazioni » (edizione critica delle *Costituzioni* nei *Monumenta historica S. I.*, voll. 63-65, Roma 1934-38; ampio commentario storico e ascetico : J. M. Aicardo S.I., *Commentario a las Constituciones de la Compañia de Jesús*, 6 voll., Madrid 1919-32). – 3) Gli *Esercizi spirituali* di s. Ignazio che, senza essere un documento legislativo, forniscono lo spirito animatore della C. di G. (ed. critica nei *Mon. hist. S. I.*, Madrid 1914). – 4) Le *Regole*, fra le quali una serie, *Sommario delle costituzioni*, è un estratto dei passi di maggiore importanza ascetica delle *Costituzioni*; le altre, *Regole comuni* e Regole dei vari uffici, sminuzzano in prescrizioni pratiche i grandi principi ascetici. – 5) I *Decreti* e *canoni* delle Congregazioni generali; vi si possono aggiungere le *formole* o regolamenti per la celebrazione delle stesse Congregazioni generali e provinciali. – 6) Le *Istruzioni* e *ordinazioni* fatte o fatte fare dai padri generali e specialmente moltiplicate dal p. Acquaviva. Due ebbero eccezionale importanza, il *Direttorio* sulla maniera di dare gli *Esercizi spirituali* (ed. definitiva, Firenze 1599; ed. critica con gli *Esercizi* nei *Mon. hist. S. I.*, Madrid 1914), e la *Ratio atque Institutio Studiorum S. I* (testo definitivo Napoli 1599; ed. scientifica del p. Pachtler nei *Mon. Germaniae Paedagogica*, V, Berlino 1887; trad. it. del p. Barbera, Padova 1942; non incluse nei volumi dell'*Institutum*), le *Lettere circolari* dei padri generali a tutto l'Ordine, sono

di carattere prevalentemente parenetico. – A scopo pratico, fu compilato un compendio o *Epitome Instituti Societatis Iesu* (Roma 1689; ristampe 1704, 1847, 1882). Ne fu eseguito un rifacimento totale (1924) dopo la pubblicazione del nuovo codice di diritto canonico.

La forma di vita religiosa che segue la C. d. G. è quella dei Chierici regolari, nata appunto nel Cinquecento (con i Teatini, Somaschi, Barnabiti, ecc.) e che abbandona molte delle osservanze esteriori degli antichi ordini, accentuando invece la pratica apostolica dei ministeri sacerdotali.

2. *Lo scopo*. – Lo scopo della C. di G. è doppio: ottenere la maggior gloria di Dio tanto mediante la santificazione personale, quanto per mezzo della salute e perfezione del prossimo. Ecco come i testi ufficiali spiegano questo fine apostolico: la difesa e la propagazione della fede e il profitto delle anime nella vita e nella dottrina cristiana, e ciò per mezzo delle prediche, esercizi spirituali, catechismi, amministrazione dei Sacramenti e altri ministeri sacerdotali, senza escludere le altre opere di misericordia spirituale e anche temporale. Le forme di apostolato non sono tassativamente limitate, ma si adattano con grande flessibilità ai bisogni e possibilità dell'epoca.



(*per cortesia della Curia generalizia dei pp. Gesuiti*)
COMPAGNIA DI GESÙ - Formola dei voti con firma autografa di s. Ignazio (22 dic. 1541) - Archivio Vaticano.

Innovazione introdotta da s. Ignazio fu la lunghezza della formazione e il procedere per passi nell'aggregare all'Ordine le nuove reclute, con la conseguente distinzione di categorie o *gradi* fra i religiosi. Dopo due anni di noviziato con i loro « esperimenti », i tre voti pubblici semplici e perpetui mettono gli studenti nella categoria degli *scolastici approvati*, veri religiosi (« professi » nella terminologia comune del diritto) legati verso l'Ordine, che però non si lega ancora incondizionatamente verso di essi. Dopo gli studi di lettere, filosofia e teologia (comunemente separati da alcuni anni d'insegnamento), e un terzo anno di probazione (altra innovazione ignaziana), gli ultimi voti dànno il *grado* definitivo: o la *professione solenne* di quattro voti (il quarto essendo di speciale ubbidienza al Sommo Pontefice), accompagnati da cinque voti semplici, o il grado di *coadiutore spirituale formato* con tre voti ordinari pubblici, ma semplici (non solenni); nella pratica attuale, la professione solenne dei soli tre voti sostanziali è una misura eccezionale concessa solo in casi speciali. I Fratelli Coadiutori (laici) fanno parimente due anni di noviziato (dopo i sei mesi canonici di postulato), seguiti dai tre voti semplici e perpetui. Dopo dieci anni, fanno gli ultimi voti, che li costituiscono *Coadiutori temporali formati*.

S. Ignazio volle per la C. una *povertà* strettissima, che la fece riconoscere da s. Pio V come Ordine mendicante. Non solo i membri singoli sono incapaci, dopo gli ultimi voti, di possedere beni privati, ma neppure le case professe, centro e cuore della C. di G., possono possedere redditi fissi. Le case di formazione ed i collegi conviene al contrario che siano fondati, per raggiungere più liberamente il loro fine. Le case professe furono poco numerose e benché il loro influsso fosse stato notevole in alcune città (Roma, Napoli, Parigi, Lisbona, ecc.), fu tuttavia assai inferiore, storicamente, a quello dei collegi.

Come è noto, l'*obbedienza* occupa nello spirito della C. di G. un posto privilegiato e s. Ignazio ne è uno dei teorici classici. Caratteristico il quarto voto dei professi, di speciale obbedienza al Sommo Pontefice circa le sue « missioni », voto che manifesta senza esaurirla la particolare devozione della C. di G. alla Sede Apostolica. Il governo dell'ordine è monarchico (con capitolare) e centralizzato. Il *Preposito generale* è eletto a vita dalla Congregazione generale (tutti i provinciali, più due deputati per provincia). La *Congregazione generale* che gode sola la piena autorità legislativa (anche il generale le è soggetto), non è periodica (altra innovazione che fu combattuta da membri d'antichi Ordini, abituati ai Capitoli periodici): salvo casi di eccezionale gravità, si riunisce solo alla morte del generale. Gli *Assistenti* sono eletti dalla Congregazione per formare il consiglio ordinario del generale; hanno la cura più speciale degli affari d'una *Assistenza* o gruppo di province formanti una certa unità geografica. Tutte le altre nomine dipendono direttamente o indirettamente dal Generale.

S. Ignazio volle precludere ai suoi l'accesso alle prelature e dignità ecclesiastiche. I professi di voti solenni in forza d'un voto speciale, gli altri in virtù delle loro regole, non possono né cercarle, né accettarle, se non formalmente obbligati dal sommo pontefice. La C. di G. non ha un Secondo ordine (respinse sempre le pretese di parecchie Congregazioni femminili che volevano dirsi *gesuitesse* e rifiutò la cura ordinaria delle Congregazioni più recenti, anche se hanno fatto propria gran parte delle regole di s. Ignazio). Non ha neppure un Terz'ordine e non ne costituiscono uno gli affiliati alle Congregazioni mariane, che sono state il mezzo più ordinario per prolungare l'azione apostolica della C. di G. fra i laici.

II. SVILUPPO STORICO. – La storia della C. di G. è nettamente divisa in due grandi periodi (1540-1773; 1814 ai nostri giorni), separati dalla soppressione della C. ad opera di Clemente XIV, riuniti dalla permanenza d'un piccolo gruppo di Gesuiti in Russia.

1) Il primo secolo è contrassegnato da una prodigiosa espansione, da uno slancio generoso in tutte le opere di apostolato, ma accompagnato già da forti opposizioni, non solo nel campo acattolico, ma anche in ambienti cattolici. Sotto il generalato di s. Ignazio (1541-56) l'attività apostolica si presenta dapprima sotto una forma itinerante: i pochi religiosi, richiesti un po' dappertutto, specialmente dai vescovi, corrono a ciò ch'è più urgente: la predicazione, i catechismi, le controversie, l'opera della riforma ecclesiastica e religiosa. Due sono mandati dal papa in Irlanda, altri in Polonia e nel Portogallo, alle diete e conferenze religiose in Germania, i migliori teologi al Concilio di Trento. Poi, con l'afflusso delle reclute e la fondazione dei primi collegi (dal 1548), l'azione si organizza in forma più stabile, occupando posti chiave per sbarrare il passo al protestantesimo. Infatti la loro azione si presenta allora come tipica della Riforma cattolica, nel senso pieno

e positivo della parola, e nella stessa direzione si orienta l'attività pedagogica, non contemplata da s. Ignazio se non dopo parecchi anni, ma nella quale s'impegna ora decisamente. Un posto a parte ebbe dal principio il *Collegio Romano* (1551), seminario e modello per gli altri, ed il *Collegio Germanico* di Roma (1552), per il rinnovamento del clero della Germania.

Frattanto la C. di G. si era vigorosamente impegnata in un altro campo: partito nel 1541 da Lisbona, s. Francesco Saverio fondava nell'India la sua prima missione, si spingeva fino alle Molucche nel 1546 e al Giappone nel 1549, morendo però nel 1552 senza poter sbarcare in Cina. Nel 1549 l'India dava al giovane Ordine il suo protomartire, Antonio Criminali. Altri missionari erano inviati nel 1547 nel Congo e nel 1548 nel Marocco; nel 1549, Emanuele de Nobrega iniziava nel Brasile una missione, promessa a grandi sviluppi. Alla fine della vita, s. Ignazio accettava d'inviare in Etiopia un altro gruppo dei suoi, con un patriarca o due vescovi. Morendo, il fondatore lasciava un po' più di 1000 religiosi, divisi in dodici province, con quasi cento case, ed una solida posizione principalmente in Italia, Spagna e Portogallo.

Sotto i due generali seguenti, Giacomo Laínez (1558-1565) e s. Francesco Borgia (1565-72), la Compagnia si insedia fortemente in Germania e in Francia, prendendovi parte attiva alla lotta contro il protestantesimo (Canisio, Possevino, Auger ecc.). Borgia, l'antico viceré di Catalogna, favorì specialmente lo sviluppo organico delle missioni (Messico, Perù...). A Roma intraprese la costruzione della Chiesa del Gesù e vide nascere le Congregazioni mariane. Dopo il generalato del belga Everardo Mercuriano (1573-80), che chiude il periodo prevalentemente spagnolo nella vita dell'Ordine, il lungo governo dell'italiano Claudio Acquaviva (1581-1615) segna veramente un momento culminante nella sua storia.

Eletto a 37 anni, il nuovo generale seppe fronteggiare con mirabile prudenza ed energia gravi difficoltà interne ed esterne. Riuscì a mantenere immutato l'istituto di s. Ignazio, sia contro le alterazioni minacciate da Sisto V, sia contro gli intrighi di alcuni malcontenti, che vantavano potenti fautori, specialmente in Spagna. Due Congregazioni apppositamente convocate (1595 e 1608) giustificarono l'Acquaviva e ristabilirono la pace degli animi. Intanto la C. di G., divenuta in Francia il bersaglio di ripetuti attacchi, ne veniva arbitrariamente proscritta dopo l'attentato di Châtel (1594; vi ritrovò i suoi diritti nel 1608). In Italia, l'obbedienza all'interdetto pontificio la faceva bandire dalla Repubblica di Venezia (1606; vi ritornò solo nel 1656). Nel campo teologico, gravi controversie con i pp. Domenicani, a proposito della *Concordia* del p. L. Molina (1588), condussero alle famose dispute nelle Congregazioni de *Auxiliis divinae Gratiae* (1598-1607).

Nello stesso tempo l'Acquaviva sapeva evitare quello che avrebbe potuto essere una pericolosa crisi di crescenza. Infatti, in 34 anni, vide i suoi sudditi passare da 5000 a 13.000, eresse undici nuove province ed accettò più di 200 nuovi collegi. La C. penetrò in Cina con il p. Matteo Ricci, nelle Filippine, nell'Indocina, a Costantinopoli, nel Canadà, nel Paraguay, dove nel 1609 si fondò la prima della famose riduzioni; nel Giappone sembravano legittime le più rosee speranze. In Europa, si assicurava con i suoi collegi una posizione di prima importanza nell'insegnamento umanistico ed ecclesiastico, mentre spingeva le sue conquiste verso il Nord, dove si fiancheggiavano le nazioni protestanti con i cosiddetti « seminari apostolici », ad opera, fra altri, del p. Antonio Possevino. Ispirando e regolando questo intenso dinamismo, Acquaviva assicurò l'osservanza religiosa mediante l'invio di visitatori e d'importanti lettere circolari; molto notevole la preoccupazione costante dell'Acquaviva per mantenere in piena vitalità lo spirito primitivo.

La C. di G. fu allora allietata da copiosi frutti di santità (Pietro Canisio, Luigi Gonzaga, Roberto Bellarmino, Pietro Claver, Bernardino Realino ecc.) e specialmente la grazia del martirio le fu largamente concessa: nel Giappone i tre Santi crocefissi di Nagasaki (1597) e parecchi beati, nell'India un cugino del generale, il b. Rodolfo Acquaviva e compagni, in Francia i bb. Martiri d'Aubenas (1593), in Inghilterra i bb. Campion (1583), Southwell (1595) e compagni, ecc. Sotto il governo dell'Acquaviva e in parte per le sue premure, la C. di G. si costituì una letteratura ascetica e mistica propria, notevole per il numero di grandi trattati ancora classici, come A. Rodríguez, Alvarez de Paz, Luigi de la Puente, Ant. Le Gaudier, Francesco Suárez, ecc. Con uno sforzo parallelo di grandi pubblicazioni, la scuola teologica dei Gesuiti prendeva contemporaneamente il suo posto nella scolastica post-tridentina; basta accennare agli esegeti Franc. Toledo, Franc. Ribera, Ben. Pereira, Ben. Giustiniani, Giov. Villalpando, ecc., ai dommatici o controversisti Rob. Bellarmino, Franc. Suárez, Gabr. Vázquez, Greg. di Valenza, Didaco Ruiz de Montoya, Luigi Molina, Giac. Gretser ed altri.

2) Con il generalato, appena meno lungo, del romano Muzio Vitelleschi (1615-45) comincia un periodo più tranquillo, che durerà in sostanza per tutto il secondo sec. La forte spinta di crescenza si è ora esaurita: occorreranno 50 anni per guadagnar 2000 soggetti.

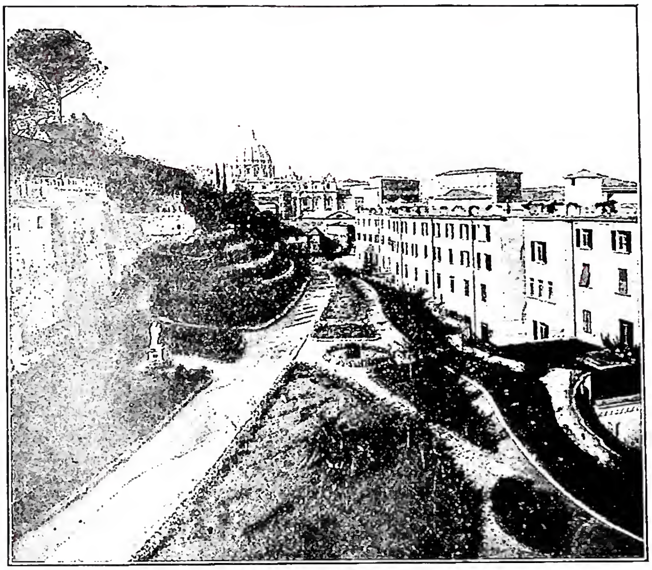
In Francia, tuttavia, la C. di G. partecipa dell'euforia del « grand siècle ». Vi conta, dopo Pietro Coton (m. nel 1626), uomini come Stef. Binet e Franc. Annat; apostoli come Giuliano Maunoir, Vinc. Huby e s. Franc. Régis (m. nel 1641); dotti come Dionisio Petau, Giov. Sirmond e Fil. Labbe, che aprono la tradizione erudita degli « Scrittori » del collegio di Parigi; spirituali come Luigi Lallemant, Giov. Giuseppe Surin e la loro scuola; ha luogo allora l'epopea mistica ed eroica della Nuova Francia, con gli otto martiri degli aa. 1646-49, Giov. de Brébeuf, Isacco Jogues e compagni, canonizzati nel 1930. Ma parimente in Francia si accendono gravi controversie, specialmente con l'apparizione del giansenismo. Anche nel Belgio, la C. conserva lo stato fiorentissimo che aveva raggiunto sotto gli arciduchi Alberto ed Isabella e se ne può trovare l'espressione nello sfarzo barocco dell'*Imago primi saeculi* (Anversa 1640). Ne è testimonio pure, in un piano assai più elevato, l'inizio, nel 1643, della pubblicazione degli *Acta SS.* dei Bollandisti.

Sotto i generali seguenti, Vinc. Carafa (1646-49), Franc. Piccolomini (1649-51), Al. Gottifredi (1652), Goswino Nickel (1652-64), continua l'alternarsi del lavoro tranquillo e fecondo dei collegi, e dei successi apostolici con le prove: in Polonia da parte dei Cosacchi (1648-54; nel 1657 martirizzano s. Andrea Bobola) e degli Svedesi (1655-60), in Irlanda sotto Cromwell (1650), in Inghilterra sotto Carlo II (1666). Nel 1656 usciva in Spagna contro la Compagnia il *Theatrum iesuiticum* e lo stesso anno in Francia il molto più pericoloso « pamphlet de génie », le *Lettres d'un Provincial* di Blaise Pascal; la lotta ormai non cesserà più contro il « lassismo » dei Gesuiti.

Figura di forte rilievo, il genovese G. Paolo Oliva ebbe un generalato (1644-81) pieno e travagliato. Vi abbondano le forti personalità, che hanno un posto nella storia della cultura o della politica, in Francia un Bourdaloue e un Franc. de la Chaise; un Everardo Nidhard in Austria e Spagna; un Edoardo Petre in Inghilterra; un Maur. Vota in Germania e Polonia; nel Portogallo Ant. Vieira; in Italia P. Segneri, Dan. Bartoli, il card. Sforza Pallavicino; nelle missioni uomini come Ferd. Verbiest in Cina, s. Giov. de Brito nell'India. Ma incontrò delle difficoltà per l'atteggiamento di alcuni padri verso la politica religiosa dei loro sovrani assoluti, specialmente nella Francia di Luigi XIV, e per l'infiltrarsi fra i religiosi d'un nazionalismo eccessivo, che si estese pure alle missioni orientali. In Inghilterra, il complotto immaginario dell'apostata Titus Oates costò la vita ad un gruppo di gesuiti, con il provinciale Tomm. Whitebread (1679; otto di essi beatificati nel 1929). In Italia, i Gesuiti furono impegnati in varie controversie, quietismo, probabilismo e casuistica, che condussero alla condanna di parecchie proposizioni sostenute da alcuni loro moralisti (decreti di Alessandro VII, 1665 e 1666, d'Innocenzo XI, 1679). La questione del giuramento, che i missionari nell'Estremo Oriente dovevano prestare ai vicari apostolici, inviati da Propaganda, portò pure a conflitti penosi. Difficoltà particolari di questo genere, non debbono far perdere di vista il rendimento non scemato dell'insieme:

sono da segnalarsi, fra l'altro, il rigoglioso sviluppo che prende in Francia l'opera dei ritiri spirituali ed in Italia quella delle missioni popolari sul tipo segneriano. In Francia comincia pure allora la divozione al S. Cuore di Gesù nella sua forma moderna, con il confidente di s. Margherita-Maria, il b. Claudio La Colombière (m. nel 1682).

Il duodecimo generale, il belga Carlo de Noyelles (1682-86) fu paralizzato dalle esigenze contraddittorie fra le quali lo stringeva la rivalità franco-spagnola. Luigi XIV esigeva il trapasso all'assistenza francese delle case della C. di G. situate nei territori da lui conquistati. Sotto il generale seguente, lo spagnolo Tirso González (1687-1705), il conflitto s'inasprì a tal punto che il re richiamò da Roma tutti i gesuiti francesi con lo stesso assistente (1688) e proibì ogni corrispondenza con il generale. Eletto sotto la pressione d'Innocenzo XI, ma senza la preparazione che dà l'esperienza di cariche minori di governo, il p. Tirso González doveva gettare la C. di G. in situazioni penosissime. Ancora in Spagna, si era visto rifiutare, dai pp. Oliva e de Noyelles, la facoltà di stampare un libro dove impugnava la dottrina, certo non ufficiale, ma comune nella C. di G., del probabilismo; generale, si credette destinato a sradicare dal suo Ordine una dottrina che egli considerava perniciosa. Ma quando volle far stampare in Germania un suo *Tractatus succinctus* sull'argomento, entrò in lungo ed aperto conflitto con i suoi assistenti, e altri fra i padri più in vista, come Paolo Segneri. Dopo varie peripezie il p. González poté finalmente pubblicare nel 1684 il suo *Fundamentum theologiae moralis* e la XV Congregazione generale (1696-1697) rimise la pace negli spiriti.



(per cortesia della Curia generalizia dei pp. Gesuiti)
COMPAGNIA DI GESÙ - Casa generalizia - Roma.

Ristabilita l'unione interna, il modenese Michelangelo Tamburini (1706-30) si trovò davanti ad altre prove, come le rovine accumulate in parecchie province dalla guerra per la successione spagnola e dalle guerre nell'Europa del nord, mentre in Francia i padri erano di nuovo al centro della mischia intorno al giansenismo ed alla bolla *Unigenitus*; ma le prove più dolorose vennero dalle missioni, con l'entrare della controversia già secolare sui riti cinesi e malabarici nella sua fase conclusiva: la legazione in Oriente del patriarca Maillard de Tournon, le condanne emanate da lui a Pondichéry (1704) e Nanchino (1705), confermate a Roma con la bolla *Ex illa die* di Clemente XI nel 1710 (e dopo parecchi altri precetti, con la condanna definitiva di Benedetto XIV, *Ex quo singulari*, 1742). Messi in posizione delicatissima dalla violenta reazione dell'imperatore Kanghi, i missionari gesuiti ne uscirono nell'insieme con onore, ed i generali poterono giustificarli dall'accusa di disubbidienza a Roma. Senonché il dibattito fu snaturato e gettato in pasto al gran pubblico, con una massa impressionante di opuscoli polemici; questa campagna appassionata non fu senza conseguenze nella lotta per la soppressione dell'Ordine.

Infatti, con i generali seguenti, il boemo Franc. Retz (1730-50), il milanese Ign. Visconti (1751-55), il genovese Luigi Centurione (1755-57) e finalmente il fiorentino Lorenzo Ricci (eletto 1758), si sente sempre più chiaramente che la lotta si stringe ora per l'esistenza stessa della C. di G.; su di essa convengono ora gli attacchi dei giansenisti francesi ed italiani, dei gallicani sul tipo dei parlamentari francesi, degli uomini di Stato della nuova generazione del despotismo illuminato, delle correnti filosofiche volteriane ed enciclopediche, di tutte le tendenze che a traverso di essi vogliono distruggere l'influsso della Chiesa di Roma.

Gli studi degli ultimi anni hanno ben messo in luce con quale inesattezza si è voluto rappresentare la C. di G., nei venti o trenta anni prima della soppressione, come in vera decadenza spirituale e culturale. Se alcune province mantenevano con pena gli effettivi, altre abbondavano di soggetti e proprio nel 1756 si creò una nuova Assistenza per la Polonia. Le missioni d'Oriente risentono visibilmente delle controversie da poco cessate, ma quelle dell'America spagnola saranno colpite dal bando regio del 1767, mentre erano nel più rigoglioso sviluppo; non pochi meriti vi avevano, con apporti culturali caratteristici, molti missionari dell' Assistenza di Germania. La vita intellettuale dei Gesuiti non sfugge certo alle condizioni generali dell'ambiente, in questa fine dell'antico regime, che non fu ricco di forte speculazione teologica. Ma proprio allora, sia nella scuola, sia nell'attività letteraria, si ridesta un vivo interesse tanto per le scienze fisico-naturali quanto per le grandi ricerche storiche: è la generazione, per limitarci a pochi nomi, dei Boscovich, Lor. Ximenes, Crist. Mayer, Mass. Hell, ma pure quella dei Tiraboschi, Morcelli, Lanzi e Zaccaria, Hartshein e Hansiz, Hervás e Burriel, Berthier e gli altri redattori dei *Mémoires de Trévoux*. Sulle orme di questi ultimi, iniziati già sui primi del '700, altre province, p. es., in Polonia, diffondono ora delle pubblicazioni periodiche. La letteratura ascetico-mistica si è fatta più timida dopo la crisi quietista, ma, accanto alla produzione tradizionale, soda e abbondante, destinata dai Gesuiti all'insieme del popolo cristiano, scrittori rimessi oggi in auge (il Milley, il Caussade ecc.) stanno a provare che neppure la vena mistica si è mai disseccata. Infatti il fervore religioso, al quale porta nuovi incentivi lo sviluppo nella C. di G. della devozione al S. Cuore (con i pp. Croiset, de Hoyos, ecc.) sembra essersi mantenuto ad un livello molto soddisfacente, dove non manca, come in altri tempi, la santità eminente; ne sono prova, oltre a molti casi individuali, la persistenza delle domande per le missioni e i ministeri austeri e la vita della grande maggioranza dei padri dopo la soppressione.

L'assalto finale contro l'ordine cominciò nel Portogallo. Dopo una campagna di libelli diffamatori e l'esecuzione del vecchio p. Gabr. Malagrida, il ministro Pombal fece arrestare e deportare nello Stato pontificio tutti i Gesuiti del Portogallo, del Brasile e dell'India (1759-61). In Francia, cogliendo

l'occasione dell'infelice bancarotta del p. Ant. Lavalette alla Martinica, i parlamenti condannarono le costituzioni e le dottrine dei Gesuiti e chiusero i collegi (1761-63), costringendo Luigi XV a sciogliere l'Ordine in tutta la Francia (1764). L'intervento deciso di Clemente XIII e di molti vescovi in favore dei perseguitati non approdò a nulla. Seguirono gli altri governi borbonici la Spagna, dove Carlo III, per motivi « celati nel suo regio petto », fece arrestare in una medesima notte (2-3 apr. 1767) e deportare in Italia tutti i Gesuiti del regno, poi la Sicilia (1768) e Parma (1768). Nelle colonie dipendenti dalle corone spagnola e portoghese, l'espulsione dei missionari della C. di G. (1760-69) prese le proporzioni di una catastrofe, da cui l'opera d'evangelizzazione mise un mezzo secolo a rilevarsi.

Si sa come le corti borboniche si legarono poi per ottenere da Clemente XIII, che resistette a tutte le pressioni, poi da Clemente XIV, la distruzione totale dell'Ordine e come il Papa cedette finalmente sopprimendo la C. di G. con il breve *Dominus ac Redemptor* (31 luglio 1773). Se si capiscono bene e intenzioni del Pontefice, sacrificando, come ne aveva il diritto, un corpo troppo bersagliato, per rendere la pace alla Chiesa, bisogna riconoscere che la preparazione e l'esecuzione della misura furono spesso d'una meschinità e d'una brutalità ben superflue.

Mentre gli ex-Gesuiti secolarizzati si davano ai ministeri, dove fu loro concesso, o ad una vita di studio (è giustamente nota l'attività letteraria imponente degli ex-Gesuiti spagnoli esuli in Italia), e parecchi davano il sangue per la Chiesa durante la grande Rivoluzione, alcune circostanze politiche, che i Gesuiti hanno sempre stimate provvidenziali, salvavano dalla distruzione una piccola porzione della C. di G. nella Russia bianca (un tempo anche nella Prussia), dove Caterina II impedì l'esecuzione canonica del breve di soppressione. L'Ordine vi si ricostituì lentamente, riassumendo antichi membri e ricevendo novizi, specialmente dopo che Pio VII ne ebbe ufficialmente riconosciuto l'esistenza (breve *Catholicae fidei*, 1801; i Gesuiti di Russia si erano appoggiati prima su approvazioni orali). Il desiderio di vedere i padri riprendere il posto, rimasto in grande parte vuoto, specialmente nel campo dell'educazione, si faceva sempre più sentire e, dopo parecchie altre concessioni parziali, Pio VII ristabilì finalmente la C. di G. nel mondo intero il 7 ag. 1814 (bolla *Sollicitudo omnium Ecclesiarum*). Alcuni vecchi Padri di grandi virtù, in primo luogo il b. Giuseppe Pignatelli in Italia, il p. de Clorivière in Francia furono i preziosi anelli di collegamento fra le due fasi dell'Ordine.

I primi tempi del risorto Ordine, sotto i generali Taddeo Brzozowski (1805, m. in Russia nel 1820) e Luigi Fortis, di Verona (1820-29) rassomigliano abbastanza ai suoi primordi del Cinquecento: è parimente un « periodo eroico », ricco di personalità eccezionali nel campo dell'azione, ma la penuria del personale per i bisogni dei tempi, fa parimente correre a soddisfare al più urgente. Vi è in più il problema della fusione fra i venerabili superstiti dell'« antica C. » e le nuove reclute, un commovente zelo a raccogliere le vecchie tradizioni e forse anche, già dal principio, una messe più larga di persecuzioni e di espulsioni. La parte che toccò nel Cinquecento all'Acquaviva, l'attuò nell'Ottocento il generale G. Filippo Roothaan (1829-53), olandese, rimettendo in pieno e normale funzionamento le istituzioni ignaziane, in particolare per la formazione dei religiosi. Meriti suoi specialissimi furono il rinnovato studio degli *Esercizi spirituali* di s. Ignazio e l'ampia e vigorosa ripresa dell'attività missionaria, adattata alle condizioni moderne.

Tanto egli quanto il successore, il belga Pietro Beckx (1853-87) videro le persecuzioni colpire ripetutamente la più gran parte delle province. Per darne un breve riassunto per tutto il secolo: i Gesuiti furono espulsi nel 1818 dal Belgio (sotto gli Olandesi) e nel 1820 dalla Russia; nel 1828 ebbero i collegi chiusi in Francia, nel 1834 e nel 1835 furono espulsi dal Portogallo e dalla Spagna e nel 1847 dalla Svizzera dopo la guerra del *Sonderbund*; nel 1848 furono dispersi od espulsi in Italia, Austria e Galizia e nel 1850 in Colombia e nell'Equatore; nel 1868 furono cacciati di nuovo dalla Spagna e nel 1872 dalla Germania durante il *Kulturkampf*; nel 1873, videro la confisca di molte case d'Italia, specialmente a Roma (i generali risiedettero a Fiesole dal 1873 al 1892); furono di nuovo dispersi in Francia nel 1880 e 1901, espulsi dall'Equatore nel 1879, dal Portogallo nel 1910, sciolti nella Spagna nel 1932-36. La persecuzione, per lo più legale, si fece talvolta sanguinosa, in Ispagna (1822, 1836, 1932-35), a Parigi (1871), nel Messico (il p. Pro nel 1927), per non parlare qui dei martiri nelle missioni (in Cina nel 1860, 1900-1902, in Siria 1859-60, nel Madagascar 1883 e 1896).

Con i generali moderni, lo svizzero Ant. M. Anderledy (1887-92), lo spagnolo Luigi Martín (1892-1906), il tedesco Fr. X. Wernz (1906-1914) e specialmente durante il lungo e fecondo governo del p. Wladimiro Ledóchowski (1915-42), la C. di G. ha raggiunto lo sviluppo e la complessità delle opere che presenta oggi e che superano di molto quello che fu il suo apice prima della soppressione.

Conta ora (1949) 29.973 religiosi (15.018 sacerdoti) divisi in 8 assistenze e 55 province o vice-province indipendenti. Un sesto di essi (4650 religiosi di cui 2859 sacerdoti) sono nelle missioni, che rimangono una delle principali attività dell'Ordine. Le più fiorenti di esse erano, prima dei recentissimi avvenimenti che ne minacciano alcune, nel prossimo ed estremo Oriente quelle di Siria e del Giappone, parecchie nell'India e nella Cina, con grandi collegi ed università, quelle di Giava e delle Filippine, in Africa quelle del Congo e di Madagascar.

Nelle missioni come nelle province, il ministero dell'educazione ha conservato una importanza di prim' ordine; ai collegi si aggiungono non poche fiorenti università, principalmente negli Stati Uniti e nelle missioni. In più paesi, una parte notevole dello sforzo educativo va alla formazione del clero, non solo in missioni, ma a Roma (l'Università Gregoriana con gli Istituti Biblico ed Orientale e parecchi dei «Collegi» nazionali) e nel resto dell'Italia (Seminari regionali), in Ispagna (Comillas), Austria (Innsbruck), nelle due Americhe. Aggiunto alla cura dei propri scolasticati, ciò contribuisce all'abbondanza della produzione letteraria nel campo delle scienze sacre. Da un mezzo secolo, il ministero degli *Esercizi spirituali* chiusi ha preso un nuovo ed imponente sviluppo, disponendo ora di più di 170 case per i ritiri dati per lo più a categorie specializzate; i ritiri operai non sono che una parte dell'apostolato sociale, che assorbe ora molte forze giovani. La vecchia opera, così efficente nell'antica C. di G., delle Congregazioni mariane, si presenta ora come una delle forme dell'Azione Cattolica, particolarmente feconda nella Spagna, l'Austria, gli Stati Uniti. Propria della « nuova » C. di G. ed uno dei suoi apporti più caratteristici, l'*Apostolato della preghiera* (fondato a Vals nel 1844) con la *Crociata eucaristica*. Fra i mezzi più moderni d'apostolato, quello della stampa dispone nella C. di più di 1100 periodici, dal semplice bollettino di propaganda alle riviste specializzate per i più svariati rami del sapere; vi si aggiunge ora l'apostolato radiofonico.

La Curia generalizia, dove risiede il Preposito

generale (M.R.P. Gio. B. Janssens dal 15 sett. 1946), si trova a Roma, Borgo S. Spirito, 5.

Bibl.: Sono già state citate le *Costituzioni*, *Regole*, ed altre parti dell'*Istituto*. Come opere generali: M. Meschler, *I Gesuiti, che sono e che cosa fanno*, Roma 1917; E. Rosa, *I Gesuiti dalle origini ai nostri giorni*, 2ª ed., ivi 1928; J. Brucker, *La Comp. de Jésus. Esquisse de son Institut et de son histoire*, Parigi 1919; M. Heimbucher, *Die Orden u. Kongregat. der Kath. Kirche*, II, 3ª ed., Paderborn 1934, pp. 130-340; L. Koch, *Jesuiten-Lexikon*, ivi 1934; P. de Chastonay, *Les Constitutions de la Comp. de Jésus*, Parigi 1941. Per la storia: le fonti originali nei *Monumenta historica Soc. Iesu*, Madrid dal 1894; a Roma dal 1925, 72 voll., usciti finora; *Historia Soc. Iesu* degli storiografi ufficiali N. Orlandini, F. Sacchini, P. Poussines, J. de Jouvancy, G. C. Cordara, Roma 1614-1750 e 1859; D. Bartoli, *Dell'istoria d. C. di G.*, 6 voll., ivi 1663-73 (incompleta); J. Crétineau-Joly, *Hist. de la Comp. de Jésus*, 6 voll., Parigi 1844-46. La base è ora nella storia rifatta scientificamente per Assistenze: P. Tacchi-Venturi, *Storia della C. di G. in Italia*, 2 voll. (I, 1 e II, 2ª ed., Roma 1931; II, ivi 1922); A. Astrain, *Hist. de la Compañia d. Jesús en la Assistencia de España*, 7 voll., Madrid 1902-25; B. Duhr, *Gesch. der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, 4 voll., Friburgo in Br.-Ratisbona 1907-28; T. Hugues, *The history of Soc. of Jesus in North-America*, 4 voll., Londra 1907-10; K. Fouqueray, *Hist. de la Comp. de Jésus en France*, 5 voll., Parigi 1910-25; F. Rodrigues, *Hist. da Companhia d. Jesus na Assistência de Portugal*, 6 voll., Oporto 1931-44; per l'Inghilterra, la raccolta di documenti di H. Foley, *Records of the English Province of the Soc. of Jesus*, 8 voll., Londra 1877-80. Per le missioni: A. Brou, *Cent ans de missions*, Parigi 1935; B. Arens, *Jesuiten Orden und Weltmission des Gesell. Jesu*, Ratisbona 1937; J. A. Otto, *Gründung der neueren Jesuitenmission*, Friburgo in Br. 1939. Per la bibliografia: C. Sommervogel, 11 voll., Bruxelles 1890-1932. Per il contributo dei Gesuiti alle varie scienze, oltre al Heimbucher, già cit., v. le due raccolte: *Il quarto centenario della C. di G.: Conferenze commemorative*, Milano 1941; La *C. di G. e le scienze sacre. Conferenze commemorative*, Roma 1942; Per l'architettura ecclesiastica: J. Braun, *Die belgischen Jesuitenkirchen*, Friburgo in Br. 1907; id., *Die Kirchenbauten der deutschen Jesuiten*, 2 voll., ivi 1808; id., *Spaniens alte Jesuitenkirchen*. ivi 1913; R. Fülöp-Miller, *Macht u. Geheimnis der Jesuiten*, Lipsia 1929 (vers. it., *Il segreto della potenza dei Gesuiti*, Verona 1931) è opera di giornalista, più brillante che esatta. Per tutto il movimento storico recente dell'Ordine, cf. il periodico *Archivum Soc. Iesu*, Roma, dal 1932.
Edmondo Lamalle

COMPAGNIA DI SAN PAOLO. - Pia istituzione, detta anche Compagnia della fede cattolica, fondata in Torino il 25 genn. 1563 per l'esercizio della carità e la difesa della religione. Per oltre tre secoli fu il centro propulsore delle maggiori opere di carità corporali e spirituali della capitale sabauda, dalla cura delle pericolanti, agli esercizi spirituali e al funzionamento del Monte di pietà. Soppressa, o quasi, durante il periodo napoleonico, riprese le sue gloriose tradizioni religiose e sociali dopo la restaurazione monarchica del 1814. Dal 1853 in poi, avendo preso il sopravvento l'attività creditizia attraverso il Monte di pietà, si andò lentamente trasformando, pur conservando una larga attività benefica, in istituto bancario, oggi di carattere nazionale (1932), conosciuto sotto il nome di « Istituto di S. Paolo ».

Bibl.: *L'Istituto di S. P. di Torino dalle origini ai giorni nostri (1563-1936)*, a cura della segreteria dell'Istituto [Torino 1936].
A. Pietro Frutaz

COMPAGNIA DI SANT'ORSOLA. - Fondata a Dôle in Francia nel 1606 dalla ven. Anna di Xaintonge, ebbe origine comune a simili compagnie sorte nel sec. XVI. Fu approvata da Innocenzo X nel 1648. Il ramo di Dôle, non avendo aderito all'unione romana delle C. di S. O. del 1927, è rimasto autonomo; le sue costituzioni erano state approvate nel 1847. Le suore si dedicano alla istruzione ed educazione della gioventù. Ha 100 suore e 10 case. Giulio Mandelli

COMPANAZIONE: v. EUCARISTIA.

COMPARTECIPAZIONE. - I. Natura. – Contratto agrario, con cui il singolo lavoratore presta la propria opera nei confronti di date coltivazioni, dietro compenso di una prestabilita quota parte del prodotto. Il contratto è annuo e può riguardare od una coltura o un gruppo di colture. Può comprendere tutto un fondo, nella sua organica unità, o può riferirsi, il che avviene molto più di frequente, a determinati appezzamenti. Di solito il compartecipante riceve una partita di terra già seminata, o impiantata con coltivazioni legnose in produzione, e vi esegue tutte le operazioni manuali necessarie sino alla raccolta, sostenendo anche talune spese colturali in proporzione al rapporto con cui si divide il prodotto.

Il contratto si applica in genere alle coltivazioni che richiedono grande quantità di lavoro (mais, bietola da zucchero, tabacco, pomodoro, frumento) od a quelle che oltre alla quantità esigono anche un'alta qualità di lavoro (vite, mandorlo, ecc.).

Compartecipanti sono gli stessi braccianti agricoli, che si avvalgono di questo contratto ad integrazione dei salari in contanti da essi percepiti per altre attività. E si dà il caso frequente che lo stesso bracciante è nello stesso tempo compartecipante in diverse aziende agricole, anche distanti fra loro.

Del bracciante questa figura del lavoratore possiede le note caratteristiche. È da dire, però, che oltre ai braccianti appaiono come compartecipanti anche moltissimi piccoli proprietari ed affittuari, specie del mezzogiorno, quando l'azienda che conducono non è sufficente a provvedere alle elementari necessità di vita della famiglia.

II. Tipi di compartecipanti. – Nella infinita gamma di tipi e sotto-tipi di compartecipanti, si possono cogliere questi aggruppamenti fondamentali: *a*) i partitanti della valle padana (in specie nel Veneto e nell'Emilia) dove la divisione del prodotto avviene in proporzioni oscillanti fra il 30 ed il 40%. Essi concorrono quasi sempre alle spese per fertilizzanti artificiali; *b*) i compartecipanti delle masserie (aziende di notevoli dimensioni) dell'Italia meridionale. Vi compaiono i lavoratori avventizi ed anche quelli fissi, cui si affidano la fava, il grano e le colture arboree da frutto. La quota di riparto si muove fra il terzo e la metà del prodotto complessivo; *c*) i compartecipanti nelle terre estensive del mezzogiorno. Qui si ha il massimo groviglio contrattuale. Non più i braccianti, ma i piccoli proprietari, i piccoli affittuari (terraticanti) assumono i lavori. E si va da quote fisse di prodotto a quote proporzionali, basse in se stesse e bassissime per quello che rappresentano in prodotto effettivo, in rapporto alla scarsa produttività ed alla grande aleatorietà delle coltivazioni.

III. Vantaggi e svantaggi della c. – I lati positivi del contratto di c. si possono così enumerare:

a) è un tipico contratto associativo; *b*) è consentito al compartecipante di impiegare proficuamente il potenziale di lavoro dei propri congiunti, ivi comprese le forze minori, con notevole accrescimento del reddito globale dell'unità familiare, che ne esce così consolidata; *c*) addestra il bracciante all'esercizio di una piccola impresa agricola (colonia parziaria, piccola affittanza). Sono suoi inconvenienti, ma non esclusivi: *d*) il basso reddito di lavoro di frequente imposto da modalità contrattuali in atto; *e*) l'intenso sfruttamento delle forze lavorative familiari.

IV. Prospettive di miglioramento. – Certamente anche il contatto di c. è suscettibile di essere innovato nel duplice intento di accrescere il compenso cui il lavoratore ha diritto e per elevare la sua personalità umana.

In genere, ed in sede sindacale, si punta uniformemente su di una più vantaggiosa quota di riparto dei prodotti e sulla abolizione del concorso nelle spese, quanto più è possibile attenuando questo concorso. Ora, in questa materia è indispensabile procedere con prudenza e con perfetta cognizione delle possibilità economiche delle aziende agricole. Eccessive pretese possono determinare la non convenienza del contratto e può accadere, come è già accaduto, che l'imprenditore preferisca sostituirlo con il ritorno puro e semplice alle forme salariali pure. Si avrebbe così una involuzione contrattuale, un arresto nel processo di trasformazione e di trapasso del bracciante verso rapporti socialmente più desiderabili.

Nel contratto di c. non va mai trascurato l'aspetto produttivistico. Ogni sua riforma deve pure mirare all'incremento della produzione, dal quale solo è da attendere un reale miglioramento nelle condizioni di vita del compartecipante. Correggere dunque le quote di riparto, ma a ragion veduta, con ponderato esame delle situazioni e delle possibilità locali. E al compartecipante sia del pari assicurata larga assistenza tecnica (corsi temporanei per contadini, campi sperimentali, ecc.) e l'assimilazione, in fatto di assistenza sociale, delle forme previdenziali in atto per altre categorie di lavoratori.

BIBL.: A. De Feo, *La natura giuridica della c. in agricoltura*, Roma 1939; A. Zappi Recordati, *Delimitazione delle varie forme di c. in atto nell'agricoltura italiana*, Firenze 1941; M. Bandini, *Politica agraria*, Bologna 1946, p. 334; A. Serpieri, *Istituzioni di economia agraria*, ivi 1947, p. 310 sgg.; id., *La struttura sociale dell'agricoltura italiana*, Roma 1947, p. 348 sgg. Dario Perini

Per le altre imprese, v.: AZIENDA; IMPRENDITORE; PARTECIPAZIARISMO.

COMPASSIONISTE, SERVE DI MARIA. - Congregazione fondata da suor Maria Maddalena Starace a Castellammare di Stabia nel 1871. Le suore si dedicano alla formazione della gioventù in educandati, orfanotrofi, scuole, asili, laboratori, nonché alle opere catechistiche e all'assistenza nei ricoveri di mendicità. L'istituto conta oggi 22 case e oltre 300 suore.

BIBL.: G. M. Roschini, *La vita e l'opera di suor Maria Maddalena della Passione*, Isola Liri 1937. Silverio Mattei

COMPENSAZIONE. - La c. è l'estinzione, totale o parziale, di due o più debiti (e rispettivi crediti) quando taluno è insieme creditore e debitore di un altro.

Si distinguono la c. legale e la c. giudiziale: la prima produce *ope legis* l'estinzione totale o parziale di reciproche partite di credito e di debito, ove ricorrano determinati requisiti; la seconda opera mediante l'intervento del giudice, il quale, imputando in pagamento quanto il creditore deve alla sua volta al debitore, altro non fa in sostanza che riconoscere l'esistenza dei requisiti della c., la cui causa risiede pur sempre nella legge. Si usa inoltre parlare di c. volontaria, quando, fuori delle due ipotesi suddette, gli interessati convengano di compensarsi reciprocamente le loro obbligazioni.

I requisiti che occorrono perché possa aver luogo la c., almeno nella c. legale e in quella giudiziale, sono: *a*) l'identità dei soggetti, i quali devono essere titolari (anche per successione universale o particolare) di reciproche obbligazioni di natura propriamente giuridica, cioè di obbligazioni *ex iustitia*, non già *ex caritate, gratitudine* ecc.; *b*) la liquidità dei crediti, ossia la validità di essi e la certezza dell'*an* e del *quantum debeatur*; *c*) l'esigibilità dei crediti, ossia il fatto che i crediti da compensarsi siano muniti di azione; *d*) l'omogeneità degli oggetti sui quali la c. deve operare (le leggi inoltre generalmente richiedono che l'oggetto del credito sia una quantità di cose fungibili).

Il CIC implicitamente contempla la c. giudiziale nel can. 1690, a proposito dell'azione riconvenzionale, che viene definita « actio quam reus coram eodem iudice in eodem iudicio instituit contra actorem, ad submovendam vel minuendam eius petitionem... ».

Un caso specifico di c. giudiziale si può considerare la c. delle spese giudiziali (can. 1911).

Per il principio generale che le spese del giudizio seguono la soccombenza (can. 1910), dovrebbe infatti il giudice, nel caso di parziale vittoria di ognuna delle parti in causa, accordare ad ognuna il favore delle spese *pro rata victoriae*. E con ciò verrebbe appunto a determinarsi quella contrapposizione di crediti liquidi, esigibili ed omogenei sui quali opera *ipso iure* la c. legale: il che ampiamente giustifica la pronuncia del giudice con la quale si dichiarano compensate in tutto o in parte le spese del giudizio.

Ma non soltanto nel caso di parziale soccombenza può farsi luogo alla c. delle spese giudiziali. Se i litiganti sono parenti o affini, se la controversia era di dubbia soluzione e non può conseguentemente disconoscersi la buona fede del soccombente, se ricorre, infine, una giusta e grave causa, ad es., la povertà della parte soccombente, la legge (can. 1911) dà al giudice, per intuitive ragioni d'opportunità e d'equità, il potere discrezionale di compensare totalmente o parzialmente le spese, lasciando cioè a carico di ognuna delle parti litiganti le spese da essa sopportate nel corso dell'interno giudizio e le successive inerenti.

Per la c. delle ingiurie, v. INGIURIA e DIFFAMAZIONE.

BIBL.: F. L. Ferraris, s. v. in *Prompta bibliotheca*, II, Roma 1886, pp. 396-99; F. Roberti, *De processibus*, I, ivi 1926, p. 395; II, pp. 271-72; J. Aertnys-C. A. Damen, *Theologia moralis*, 3ª ed., I, Torino-Roma 1939, p. 505; M. Lega-V. Bartoccetti, *Commentarius in iudicia ecclesiastica*, III, Roma 1941, pp. 57-61. Ermanno Graziani

COMPENSAZIONE OCCULTA. - La c. o. consiste nel prendere o ritenere, ad insaputa del debitore, quanto basti per il recupero o per il risarcimento di ciò che questi è tenuto a dare o riparare. Si distingue dalla c. *legale*, la cui misura è determinata secondo la legge da una sentenza giudiziaria e dalla c. *arbitrale*, la cui misura è determinata dall'arbitro, chiamato a decidere tra i contendenti, perché è fatta di privata autorità. Tale atto, che non si può dire di giustizia, ma piuttosto di carità verso se stesso, non ebbe sempre approvazione nella teologia cattolica. S. Tommaso stesso non è chiaro in proposito, trattandone solo incidentalmente (*Sum. Theol.*, 2ª-2ªᵉ, q. 58, a. 2). Anzi vi furono autori rigoristi, che ne negarono senz'altro la liceità sul principio che non è lecito riparare un'ingiuria con un'altra ingiuria, di propria autorità; ed inoltre, basandosi su una falsa interpretazione della proposizione 37ª (Denz-U, n. 1187), condannata da Innocenzo XI, per proscrivere solamente l'abuso nella prassi della c. o. da parte dei *servi*, deducevano non potersi comprendere come la c. o., se lecita per gli altri, potesse essere illecita per i servi.

Oggi gli autori sono concordi nell'affermare la liceità della c. o. sebbene riconoscano che in pratica l'uso ne è molto pericoloso. Il pericolo consiste soprattutto nell'estrema facilità con cui, usando del diritto di c. o., si possono ledere diritti o interessi altrui. Per cui l'uso della c. o. è lecito solo quando concordano certe determinate condizioni.

Se ne sogliono numerare dieci: 1) che il debito sia sufficentemente certo. Si tratta di certezza morale e, almeno speculativamente, una seria probabilità può bastare; 2) che il debito debba essere pagato per giustizia: infatti se lo fosse solo per carità, per gratitudine, ecc., non creando questi titoli uno stretto « diritto alla cosa », questa non può esigersi; 3) che il creditore non abbia altro modo per compensarsi, senza pericolo manifesto di grave danno: la c. o. infatti è un mezzo straordinario, che non può usarsi quando è aperta la via a mezzi ordinari: domanda privata, ricorso al giudice ecc.; 4) che il diritto rivendicato con la c. o. sia esigibile attualmente e non in futuro, o in passato e già prescritto. Tuttavia alcuni teologi ammettono essere lecita la c.o., quando si è in grave pericolo di non essere debitamente compensati in avvenire e non c'è altra via di mezzo. Si deve tener presente in tal caso che chi subisce la c. o., fa un pagamento anticipato e quindi dovrà essere valutato nella sottrazione che a lui si fa il « dannum emergens » e il « lucrum cessans » (cf. E. Génicot-J. Salsmans, *Theologiae mor. institutiones*, I, 15ª ed., Bruxelles 1946, n. 504); 5) che la c. o. sia fatta con cose identiche o della stessa specie; se ciò non fosse possibile, almeno con la roba o con cose a cui il debitore è meno affezionato; 6) che la c. o. non si faccia con la roba del debitore prestata o depositata presso

il creditore, poiché ciò sarebbe contro la fedeltà, obbligatoria in tali contratti; 7) che l'atto della c. o. non importi danno a terzi, come avverrebbe se la cosa fosse di proprietà del creditore, ma solo da lui tenuta in pegno, in affitto, ecc.; 8) che non si arrechi ingiusto danno al debitore. Il danno potrebbe avverarsi in due modi: o come danno materiale, se non solo si prendesse più del giusto, nel qual caso si farebbe un furto, ma anche se si esponesse chi subisce la c. o. ad una duplice soluzione del debito; o come danno spirituale, in quanto il debitore, credendo di non aver soddisfatto rimanesse in cattiva fede e quindi in stato di peccato; 9) che non si arrechi danno a se stessi, col pericolo, p. es., di provocare l'espulsione, se si tratta di dipendenti, o, oggi soprattutto, col correre il rischio di una querela per appropriazione indebita; 10) che si tengano presenti ancora gli interessi della società, il bene comune, a cui potrebbe nuocere la c. o. esercitata su larga scala.

A queste condizioni la c. o. si può considerare lecita, perché come è lecito « per diritto di natura » il conservarsi indenne contro l'altrui ingiuria, così è lecito riprendersi il proprio quando non si possa altrimenti.

Data però la innata cupidigia del cuore umano, nella c. o. è necessario procedere con prudenza e col consiglio di persone coscienziose ed imparziali.

Bibl.: F. Girard, s. v. in *Dictionnaire pratique des connaissances religieuses*, II, coll. 333-34; E. Dublanchy, s. v. in DThC, III, coll. 601-604; E. Dolhagaray, s. v. in DFC, III, coll. 617-32.
Iginio Tarocchi

COMPENSAZIONISMO. - È l'ultimo in ordine di tempo dei sistemi morali, proposti per risolvere sul terreno pratico i dubbi speculativamente insolubili, che riguardano la liceità dell'azione. Fu proposto per primo dal sulpiziano Laboux (*De actibus humanis*, Parigi 1862) e dal domenicano Potton (*De theoria probabilitatis*, ivi 1874). Secondo questo sistema il principio: «la legge dubbia non obbliga», non ha un solido fondamento: occorre tornare ad una regola più sicura, che in pratica è il principio del probabiliorismo (stare per la legge, a meno che le ragioni per la libertà non siano più probabili), con un temperamento. E la novità sta in ciò che quando la legge è veramente dubbia si può anche essere liberi di agire contro di essa, purché il rischio di violare la legge sia compensato (da ciò il nome) da buone ragioni proporzionate alla gravità della legge ed al suo grado di probabilità. Infatti, dicono i compensazionisti, la legge certa produce una obbligazione certa, quella dubbia un'obbligazione incerta, per cui si richiedono ragioni meno gravi per credersi dispensati dalla seconda che dalla prima.

In fondo il sistema non è altro che un'applicazione del principio della liceità della cooperazione materiale o della causa con duplice effetto (v. IMPUTABILITÀ DEGLI EFFETTI), che però, secondo gli avversari, sarebbe in questo caso applicato fuori luogo, perché non si tratta di un'azione in sé buona da cui può seguire anche un effetto cattivo, che al massimo si permette; ma si tratta di una azione la cui liceità è dubbia e il male, se c'è, non solo si permette, ma si commette.

Senza poi dire che il sistema non è di pratica applicazione, perché non possono essere molti a saper ben ponderare la gravità della legge, la natura del dubbio e il valore della causa scusante.

Il sistema non ha avuto e non ha molti sostenitori. Si ricordano: D. M. Prümmer (*Manuale Theol. mor.*, I, 6ª-7ª ed., Friburgo in Br. 1931, pp. 227-28, 235-37; nn. 344, 351); A. Tanquery (*Synopsis theol. mor. et past.*, II, 6ª ed., Tournai 1921, nn. 415-17); M. K. Cruysberghs (*Quomodo intelligendum venit principium probabilismi: lex dubia non obligat?*, in *La vie diocésaine*, 12 [1923], pp. 24-26; cf. id., *De conscientia*, Malines 1928, pp. 77-78; id., *Parallelismus Compensationismum inter et Probabilismum*, in *Coll. Mechlin.*, 3 [1929], pp. 581-84). Alcuni avvicinano al c. il sistema proposto dal card. G. D'Annibale (*Summula th. mor.*, I, 3ª ed., Roma 1908, pp. 246-49, 259, nn. 260-62, e 269) e prima di lui con minore autorità da G. V. Bolgeni (m. nel 1811), e che si potrebbe chiamare « possessionismo », ma altri classificano almeno il D'Annibale tra gli equiprobabilisti (cf. A. Lanza, *Theologia moralis*, I, Roma 1949, p. 385, n. 367).

Bibl.: Oltre la bibliografia citata nel testo, cf. O. Schelphout, *De systemate compensationis*, in *Collationes Gandavenses*, 21 (1934), pp. 179-83, 236-40; V. Oblet, *Compensation*, in DThC, III, coll. 604-607; A. Lanza, *Theologia moralis*, I, Torino 1949, pp. 385-86, 397, 400-401, nn. 368, 375, 380.
*

COMPETENTES. - Erano quei catecumeni che, dopo il periodo di prova, davano il proprio nome per ricevere il Battesimo nel Sabato Santo. Essi venivano sottoposti a maggiori esercizi ascetici: preghiere, scrutini, esorcismi, umiliazioni ed istruzioni: *traditio et redditio* del Simbolo, del *Pater noster*, dei Vangeli, salmi, ecc. e si distinguevano dai catecumeni per più gravi obblighi e maggiori diritti. Erano « competentes de simul petendo atque unum aliquid appetendo » (s. Agostino, *Serm.*, 216); « ex eo, quod accepto Symbolo iam petit gratiam Dei (i. e. Baptismum), competens vocatur » (Ildefonso di Toledo, *De cognitione Baptismi*, 1).

Bibl.: P. De Puniet, s. v. in DACL, II, coll. 2579-2621; Ph. Oppenheim, *Sacramentum regenerationis Christianae*, Roma 1947, pp. 46-55; id., *Commentationes ad ritum baptismalem*, II, Torino 1949, pp. 49-85.
Filippo Oppenheim

COMPETENZA. - Termine usato nel linguaggio giuridico per indicare la capacità obbiettiva specifica dei vari organi giurisdizionali, e cioè quella parte del potere di giurisdizione che spetta in concreto a ciascuno di essi.

Per il diritto canonico, non meno che per il diritto civile, la c. si determina in base a 4 criteri fondamentali: funzionale, obbiettivo, soggettivo e territoriale. Il criterio funzionale (c. per gradi) concerne la natura dell'attività che il giudice è chiamato ad esercitare in un dato processo, correlativamente al principio della pluralità delle istanze. Il criterio obbiettivo riguarda il valore della causa o la speciale natura del suo oggetto (c. per materia e valore). Il criterio soggettivo ha tratto alla particolare qualità e dignità di determinate persone, per il caso che diventino soggetti di un rapporto processuale. Il criterio territoriale, infine, si riferisce alla circoscrizione entro la quale deve esplicarsi l'attività del giudice (c. per territorio).

Di questi criteri (che spesso interferiscono e si combinano tra loro, così da non consentire una rigorosa classificazione dei vari titoli di c.) i primi 3 sono *assoluti*, cioè inderogabili e improrogabili dalle parti (can. 1558); il quarto, invece, è *relativo* (can. 1559 § 2). Ne segue che l'incompetenza per materia e per la dignità personale deve essere rilevata d'ufficio dal giudice, può venire eccepita dalle parti in qualsiasi grado e stato del procedimento (can. 1628 § 2) e costituisce un motivo di nullità insanabile della sentenza (can. 1892 n. 1); mentre l'incompetenza per territorio, se non è rilevata o eccepita *in limine litis*, non impedisce la valida prosecuzione del giudizio.

La c. è in genere stabilita dalla legge (*fòro legale*); eccezionalmente tuttavia può essere determinata dal superiore o dal giudice (*fòro commissorio o giudiziale*). Secondo il diritto vigente le parti non possono, dal canto loro, derogare alle norme sulla c. (can. 1559 § 1), eccettuato il caso che, nello stipulare un contratto, abbiano eletto un fòro particolare per le controversie ad esso inerenti (can. 1565 § 2).

I. C. FUNZIONALE. – Per quanto non sia espressamente regolata dal CIC sotto il titolo *De foro competenti*, non è dubbio che la c. funzionale costi-

tuisca un indispensabile presupposto della sentenza di merito, in virtù del principio della pluralità dei gradi di giurisdizione.

Giudice ordinario di prima istanza è in ogni diocesi l'*Ordinarius loci* (ossia, oltre al vescovo residenziale, il vicario capitolare, l'abate o il prelato *nullius*, l'amministratore apostolico stabilmente costituito), il quale esercita il potere giudiziario o personalmente o per mezzo del tribunale (can. 1572 sgg.). Tuttavia, competente a conoscere in prima istanza delle controversie che riguardano i diritti e i beni temporali del vescovo, della mensa o della curia diocesana, è il giudice immediatamente superiore, ovvero, se il vescovo vi consenta, il tribunale collegiale diocesano, formato dall'officiale e dai due giudici sinodali più anziani (can. 1572 § 2).

Giudice ordinario di seconda istanza è il metropolita per le cause decise da un vescovo suffraganeo; mentre delle cause trattate in primo grado davanti al metropolita giudicherà in sede di appello quell'*ordinarius loci* che lo stesso metropolita avrà designato, una volta per tutte, con l'approvazione della Sede Apostolica.

Per le controversie tra religiosi esenti e tra case religiose, speciali giurisdizioni di primo e di secondo grado sono prevedute dal CIC, il quale determina altresì le particolari attribuzioni dei tribunali ordinari della Sede Apostolica, che sono la Sacra Romana Rota (v. TRIBUNALI ECCLESIASTICI) e la Segnatura (v.).

Limiti inderogabili di c. funzionale devono anche considerarsi quelli entro i quali il giudice esercita il proprio potere giurisdizionale in occasione della correzione della sentenza (per cui è competente il giudice che la emise) e di taluni mezzi straordinari di impugnazione, come la querela (v.) di nullità, l'opposizione di terzo (v.) e la *restitutio in integrum* (v.). Così pure, è da ritenersi determinata in base al criterio funzionale la c. del giudice in materia esecutiva.

II. C. SOGGETTIVA E PER MATERIA. – Dopo avere affermato nel can. 1556 il principio della piena ed assoluta immunità del sommo pontefice (*Prima Sedes a nemine iudicatur*), il CIC stabilisce (can. 1557 § 1) che alla esclusiva competenza dello stesso pontefice sono riservate le cause riguardanti i capi di Stato, i loro figli e successori, i cardinali, i legati pontifici e, limitatamente alle cause penali, i vescovi residenziali e titolari. Ai tribunali della Sede Apostolica sono, invece, riservate (can. 1557 § 2) le cause contenziose nelle quali siano convenuti i vescovi residenziali e i dignitari ad essi equiparati, relativamente ai loro beni e diritti personali; nonché quelle che interessino le diocesi o altre persone morali direttamente soggette al sommo pontefice, come le religioni esenti, le Congregazioni religiose, ecc.

A parte queste tassative e inderogabili disposizioni, è da notare che, in virtù della sua immediata giurisdizione su tutti i fedeli, il pontefice può, sia di propria iniziativa sia ad istanza di parte, avocare a sé qualsiasi giudizio, in qualunque stadio e grado si trovi.

In numerosi casi l'oggetto della causa, indipendentemente dalla considerazione dei soggetti, influisce sulla determinazione della competenza. Così, alla Congregazione del S. Uffizio è devoluta la cognizione delle cause criminali in tema di eresia, di sacrilegio, di simonia, di violazione del segreto sacramentale, di sollecitazione nella Confessione, ecc., e quella delle cause contenziose riguardanti il privilegio paolino e la nullità dei matrimoni tra cattolici ed acattolici. Così, alla Congregazione dei Riti sono riservate le cause di beatificazione e di canonizzazione. Così, la Congregazione dei Sacramenti è competente a giudicare dei processi « super matrimonio rato et non consummato » e delle cause nelle quali si impugni la validità della S. Ordinazione. Così, per le cause di nullità matrimoniale da decidersi in Italia, la c. appartiene ai 18 tribunali regionali istituiti con il motu proprio *Qua cura* dell'8 dic. 1938.

III. C. PER TERRITORIO. – Regola fondamentale è quella contenuta nel can. 1559 § 3, in virtù della quale l'attore segue il fòro del convenuto.

Per alcune cause, tuttavia, la legge stabilisce un fòro necessario, nel senso che esse debbono instaurarsi davanti ad un giudice determinato. Tali sono, per il can. 1560 : 1) le azioni di spoglio, per le quali la c. è dell'Ordinario del luogo dove trovasi la cosa del cui possesso si controverte; 2) le cause riguardanti un beneficio, anche non residenziale, per le quali è competente l'Ordinario del luogo dove è istituito il beneficio; 3) le cause relative alla amministrazione di beni, che devono essere decise dall'Ordinario del luogo ove l'amministrazione fu tenuta; 4) le cause concernenti eredità o legati pii, che sono dovute alla c. dell'Ordinario del luogo di domicilio del testatore, a meno che non si tratti di semplice esecuzione di un legato.

Tolte queste eccezioni, la c. territoriale del giudice è determinata, in linea generale, dal domicilio (v.) o dal quasi-domicilio (v.) del convenuto (can. 1561). L'uno e l'altro, siano essi reali o legali, costituiscono fòri concorrenti; la cui scelta, nel singolo caso, è lasciata all'arbitrio dell'attore.

Chiunque sia presente in Roma può inoltre essere convenuto in giudizio davanti ai tribunali dell'Urbe, ma ha il diritto di chiedere che la causa venga rimessa al proprio Ordinario; e chiunque dimori in Roma da oltre un anno può declinare il fòro del proprio Ordinario e chiedere d'essere citato davanti al giudice romano (can. 1564).

Il « vago » (cioè colui che non ha alcun domicilio o quasi-domicilio) deve esser citato dinanzi al giudice del luogo dove attualmente dimora; mentre per il religioso, così di voti semplici come di voti solenni, il fòro competente è quello del luogo dove si trova la casa alla quale è ascritto (can. 1563).

In concorrenza con il fòro del convenuto la legge stabilisce per certi casi un fòro facoltativo. Così, le azioni che si riferiscono a diritti reali possono proporsi dinanzi al giudice del luogo dove si trova la cosa in contestazione (can. 1564); per le cause che traggono la loro origine da un contratto la parte può essere convenuta davanti all'Ordinario del luogo in cui è sorta o deve eseguirsi l'obbligazione (can. 1565 § 1); nelle cause criminali è competente, oltre al giudice del domicilio o del quasi-domicilio, anche il giudice del luogo ove fu consumato il delitto, nonostante che il reo se ne sia poi allontanato (can. 1566); nelle cause matrimoniali è pure competente il giudice del luogo dove fu celebrato il matrimonio (can. 1964).

IV. C. PER CONNESSIONE O CONTINENZA DI CAUSE. – Quando due o più giudizi hanno in comune alcuni degli elementi obbiettivi e soggettivi (*res, causa petendi, personae*) onde sono costituite le rispettive domande, si verifica il caso della connessione; la quale assume la forma specifica della « continenza di causa » ogni qual volta, essendo identici i soggetti, gli elementi obbiettivi si trovino fra di loro in rapporto di contenente a contenuto.

Ragioni di opportunità e di economia processuale consigliano che le cause connesse siano decise da un medesimo giudice; e ciò appunto prescrive il can. 1567. Qualora esse siano già pendenti davanti a giudici diversi, dovrà procedersi alla loro riunione in base al criterio della prevenzione; e cioè sarà competente a conoscerne, in un unico giudizio, il giudice che per primo abbia citato il convenuto, purché, naturalmente, non vi ostino i limiti assegnati alla sua c. funzionale o per materia (can. 1568).

È opinione comune che l'eccezione di incompetenza per motivi di connessione possa essere rilevata d'ufficio, e proposta dalle parti anche dopo la contestazione della lite.

BIBL.: Wernz-Vidal, VI, pp. 18 sg., 697 sg; M. Conte a Coronata, *Institutiones iuris canonici*, III: *De processibus*, Torino 1933, pp. 20, 45-55, 413-19; G. Chiovenda, *Istituzioni di diritto processuale civile*, Napoli 1934, pp. 393-480; M. Lega-V. Bartoccetti, *Commentarius in iudicia ecclesiastica*, I, Roma 1938, pp. 70, 207-16; F. Roberti, *De processibus*, I, ivi 1941; F. Della Rocca, *Istituzioni di diritto processuale canonico*, Torino 1946, pp. 109-37. Ferruccio Liuzzi

COMPIACENZA CATTIVA: v. PECCATI INTERNI.

COMPIÈGNE, LE MARTIRI di, beate. - Sono le sedici carmelitane del convento della città, ghigliottinate a Parigi il 17 luglio 1794 «per il loro attaccamento a credenze puerili e le loro sciocche pratiche religiose». Ai piedi della ghigliottina cantarono il *Te Deum* e il *Veni Creator*, rinnovarono i voti battesimali e i tre voti religiosi, poi ad una ad una, domandata alla priora la benedizione e il permesso di morire, colsero la palma del martirio.

I loro nomi sono: le madri: Teresa di S. Agostino (Maria Maddalena Lidoine), priora; Enrichetta di Gesù (Maria Gabriella di Croissy); le sorelle: Anna di Gesù Crocifisso (Marianna Piedcourt); Anna di S. Luigi (Marianna Brideau); Carlotta della Risurrezione (Anna Maria Thouret); Eufrasia dell'Immacolata Concezione (Maria Brard); Teresa del Cuore di Maria (Marianna Hanisset); Teresa di S. Ignazio (Maria Gabriella Trézelle); Giulia Luisa di Gesù (Rosa Chrétien de Neufville); Maria Enrichetta della Provvidenza (Anna Pelras); Costanza (Maria Meunier); Maria dello Spirito Santo (Angelica Roussel); S. Marta (Maria Dufour); S. Francesco (Elisabetta Vérolot); le due sorelle Caterina e Teresa Soiron. Beatificate da Pio X il 27 maggio 1906, festa il 17 luglio; i Carmelitani ne celebrano la festa il 24 dello stesso mese.

BIBL.: V. Pierre, *Les seizes carmélites de C.*, Parigi 1905; C. de Grandmaison, *Les bienh. carmélites de C.*, ivi 1906; H. Leclercq, *Les Martyrs*, 12, ivi 1913, pp. 129-92. Celestino Testore

COMPIETA. - Ultima ora dell'Ufficio divino.

I. NOME. - Deriva dal latino *completa*, *completorium* (usato anche come aggettivo al plurale: *completorii*, sottinteso *psalmi*) ed è chiamata così l'ultima ora canonica, con la quale termina l'Ufficio divino e si chiude la giornata liturgica. L'espressione *ad complendum* si trova già nell'antichità per indicare il *postcommunio*, che termina la Messa. La forma completa è data per primo nella *Regula* di s. Aureliano (m. nel 533): «Quando repausaturi estis, in scola ubi manetis, completa dicatur». *Completorium* è di s. Benedetto (*Regula*, capp. 16, 17, 18), che usa nello stesso senso, anche il verbo *complere* (cap. 13): «omnes ergo in unum positi compleant, et exeuntes a completorio».

II. ORIGINE. - Fino ai primi anni del sec. XX era opinione comune che s. Benedetto ne fosse stato l'ideatore e l'istitutore. B. Plaine e J. Pargoire dimostrano che anche in questo s. Benedetto fu organizzatore, non creatore. La C. ha avuto origine in Oriente. S. Basilio nelle *Regulae fusius tractatae*, q. 37, 5 (PL 31, 1016) scritte tra il 358-362, dice: «Nocte incipiente, petendum est, ut inoffensa et a visis libera requie fruamur; qua hora etiam nonagesimus psalmus necessario dicatur». È il testo più antico che parli chiaramente dell'esistenza di C. Cinquant'anni più tardi s. Giovanni Crisostomo (m. nel 407) *In epist. I ad Tim. hom.*, 14, 4 (PG 67, 577) parlando dei monaci d'Antiochia dice: «Postquam paululum sederunt, hymnisque totum concluserunt, singuli quiescunt in stratis», dove *hymni*, nel contesto filologico e storico, indica con tutta probabilità C. Più probativa è la testimonianza di Callinico (ca. 477-50) nella *Vita S. Hypatii* (*Acta SS. Iunii*, III, Parigi 1867, p. 325), che parla di un'ora canonica (πρωθύπνια) tra i vespri e l'Ufficio notturno. Non può essere una preghiera privata perché è nominata assieme alle altre parti dell'Ufficio, senza distinzione alcuna. Non c'è dubbio che sia C. Questi testi dicono chiaramente che in Oriente, tra il IV e il V sec., nei monasteri c'era una preghiera, di cui faceva parte il salmo 90 *Qui habitat*, che si recitava «nocte incipiente», tra i Vespri e le «vigiliae» e rientrava nella serie delle ore canoniche.

In Occidente la prima testimonianza sicura si trova nella *Regula secunda* (sec. V), nella quale dopo il *Lucernarium* (Vespri) è prescritto: «consuetudinarii psalmi ante somnum dicantur» (cf. C. Lambot, *Un «Ordo officii» du Ve siècle*, in *Rev. bénéd.*, 42 [1930], pp. 77-80). Prima, dunque, di s. Benedetto, la C. ha già il suo posto e il suo schema salmodico fisso, ma non ancora un nome proprio. La *Regula* di s. Aureliano la ricorda come d'uso comune nei monasteri della Gallia meridionale a metà del sec. VI e con un *cursus* speciale: «inprimis directaneus psalmus nonagesimus; deinde capitella consuetudinaria».

A questo momento la C. doveva aver fatto il suo ingresso ufficialmente anche a Roma. S. Benedetto ne parla come di una istituzione conosciuta. Di più i salmi 4, 90, 133 nell'organizzazione romana primitiva non furono compresi né a Mattutino né a Vespro, e ciò molto probabilmente perché C. venne sistemata assieme alle altre ore canoniche prima del sec. V. Per Roma, comunque, la prima menzione esplicita è data dall'*Ordo* di Giovanni «Archicantor» di s. Pietro (ed. C. S. Silva-Tarouca, in *Mem. della Pont. accad. rom. di Archeologia*, 1 [1923], p. 212): «Pulsato signo, canuntur conpleturio (= completoria), ubi dormiunt in dormiturio, et extremo verso dicuntur antequam dormiant, hoc est, Pone Domine custodiam ori meo, et tunc vadunt cum silentio pausare in lectula sua». Nei monasteri romani addetti all'ufficiatura delle basiliche alla fine del sec. VII C. aveva ancora carattere di preghiera privata. Ma i canoni ecclesiastici sanciti nel Concilio di Aquisgrana dell'816 comprendono tra le ore canoniche obbligatorie anche C. (Concilio d'Aquisgrana ca. 128).

III. STRUTTURA. - C. si compone, come Prima, di due parti: un preambolo introduttorio, che potremmo chiamare *Officium capituli* e la salmodia con gli annessi, che costituiscono l'*Officium chori*.

1. *Officium capituli*. - Esso è formato essenzialmente di una breve lettura e della confessione delle colpe. S. Benedetto (*Regula*, cap. 42) prescrive che i monaci dopo i Vespri e la cena si raccolgano insieme ed ascoltino la lettura di un buon libro, preferibilmente le vite dei SS. Padri, per lo spazio di 4 o 5 fogli o «quantum hora permittit». Quindi si recitano i *psalmi completorii*, e, ricevuta la benedizione dell'abate, tutti si ritirano per il riposo. Quanto agli assenti la *Regula* prescrive che recitino la *lectio* di s. Pietro: «Fratres, sobrii estote». Questa pericope entrò nell'Ufficio del clero secolare ed è rimasta fissa fino ad oggi. La lettura si apriva, come di consueto, con la benedizione richiesta all'abate (*Noctem quietam*) e terminava con il *Tu autem*. La *collatio* si chiudeva con l'invocazione: *Adiutorium nostrum*. Alla *lectio* molti monasteri aggiunsero l'esame di coscienza (che durava lo spazio d'un *Pater*), seguito dall'accusa delle colpe della giornata, che i monaci, in ginocchio, si facevano scambievolmente, con la recita del *Confiteor*: «Laxant mutuo debita», dice la *Regula* di s. Fruttuoso (ca. 670) al cap. 2 (PL 87, 1099). Finita l'accusa il presidente esprimeva il comune pentimento con il versetto: *Converte nos*, a cui tutti rispondevano *Et averte* e si recitavano i salmi.

Presso i Francescani la prima parte dell'*Officium capituli* (lettura e formole concomitanti) si svolgeva a refettorio, durante la cena. Dal refettorio, dicendo il *Miserere*, i frati andavano in chiesa, dove aveva luogo la recita dei salmi di C., incominciando dall'*Adiutorium nostrum* (cf. A. Le Carou, *L'Office divin chez les frères Mineurs au XIIIe siècle*, Parigi 1928, pp. 23-24).

2. *Officium chori*. - Amalario (ca. 830: *De eccl. off.*, IV, 8) è il testimone più autorevole dello schema romano primitivo di C. Al *Deus in adiutorium* seguivano quattro salmi: 4, 30 (la prima strofa), 90, 133, che erano invariabili, per tutti i giorni, ed erano stati suggeriti per C. dal loro significato di protezione divina nell'ora notturna.

Quest'ordinamento durò fino a Pio X, che ridusse i salmi a tre sopprimendo il 30 e riservando tale schema per l'Ufficio domenicale e festivo, mentre dotò gli altri giorni della settimana di salmodia corrente propria. Nella disposizione del Salterio fu una delle riforme più ardite, che derogava all'uso di sedici secoli. Ai salmi seguiva il versetto *Custodi nos, Domine*, il cantico di Simeone *Nunc dimittis*, le preci (*Kyrie eleison*, le chiama s. Benedetto, ma nella forma attuale sono tarde, forse del sec. XIV), e la benedizione dell'abate o di chi presiedeva. *Et benedictiones missae sunt* (*Regula*, cap. 17). Infatti vera benedizione è l'odierna orazione *Visita... habitationem istam* (chiaro accenno al luogo dove si recitava l'Ora, cioè l'abitazione dei monaci, non la Chiesa), *et benedictio tua sit super nos semper*. La benedizione che segue oggi: *Benedicat et custodiat* non è che un doppione della precedente. Infine l'abate aspergeva tutti con l'acqua benedetta.

Più tardi altri tre elementi vennero ad aggiungersi a questo schema originale: l'inno *Te lucis*, il capitolo *Tu autem* (attestato dapprima dal Durando, m. nel 1296) e il responsorio *In manus tuas*, che, come introduzione obbligatoria, è ancora posteriore al capitolo.

Il versetto *Pone, Domine, custodiam ori meo*, di cui parla Amalario nel testo sopra citato e che finiva l'ora di C., era detto « versus clusor », perché chiudeva la bocca dei monaci nel più rigoroso silenzio, fino al « versus aperitionis » cioè *Domine labia mea aperies*, con cui incominciava il Mattutino la notte seguente (cf. *Regula Magistri*, cap. 30 e 37: PL 88, 999 e 1005).

Nel sec. XIII invalse l'uso di cantare dopo C. davanti ad un'immagine della Madonna la *Salve Regina*, che poi fu annessa a C. e da Pio V prescritta, insieme con le altre tre antifone maggiori della Madonna, da recitarsi secondo i diversi tempi dell'anno liturgico.

BIBL.: E. Fehrenbach, *Complies*, in DACL, III, II, coll. 2466-2470; C. Callewaert, *De completorio ante s. Benedictum*, in *Sacris erudiri*, Steenbrugge 1940, pp. 126-30; M. Righetti, *Storia liturgica*, II, Milano 1946, pp. 597-602. Annibale Bugnini

COMPILATIONES (QUINQUE) ANTIQUAE. - Con il nome di *Q. c. a.* si usano chiamare le cinque più importanti delle numerose (se ne conoscono una sessantina) raccolte di fonti canoniche compilate dopo il *Decretum* di Graziano (v.) e prima di Gregorio IX (v. CORPUS IURIS CANONICI).

La prima (intitolata anche *Breviarium extravagantium*) è opera privata di Bernardo da Pavia (v. BALBI BERNARDO), fatta quasi certamente nel 1191. Contiene decretali di pontefici, raggruppate in titoli, distribuiti a loro volta in cinque libri, il contenuto dei quali fu ordinatamente indicato dalla scuola con l'esametro: *iudex, iudicium, clerus, connubia, crimen*. Questa distribuzione della materia, introdotta da Bernardo, rimase poi costante nelle altre compilazioni antiche e nelle grandi collezioni canoniche dei secc. XIII-XIV, come pure nelle opere dei decretalisti e di quasi tutti i canonisti fino al sec. XIX.

La seconda (cronologicamente terza), fu fatta da Giovanni di Galles, poco dopo il 1210: contiene decretali di Clemente III e di Celestino III, oltre a qualcuna più antica.

La terza (cronologicamente seconda) fu redatta da Pietro Collevacino (v.) per ordine di Innocenzo III, che la promulgò nel 1210 come collezione autentica (v. COLLEZIONI CANONICHE): contiene decretali dei primi 12 anni del pontificato di Innocenzo III (1198-1210).

La quarta, opera forse di Alano Anglico o di Giovanni Teutonico, contiene decretali degli ultimi anni del pontificato di Innocenzo III (1210-16) e i canoni del IV Concilio Lateranense (1215), e fu scritta intorno al 1217. Non si sa se essa abbia avuto o no valore di collezione autentica.

La quinta è una raccolta di decretali di Onorio III, fatta per ordine dello stesso Pontefice, che la promulgò come collezione autentica il 2 maggio 1226.

BIBL.: E. Friedberg, *Q. c. a. necnon collectio canonum Lipsiensis*, Lipsia 1882; id., *Die Canones-Sammlungen zwischen Gratian und Bernhard von Pavia*, ivi 1897; S. Kuttner, *Repertorium der Kanonistik*, I, Città del Vaticano 1937, pp. 322-85 e passim; A. Van Hove, *Prolegomena*, 2ª ed. Malines-Roma 1945, pp. 355-357 (e bibl. ivi citata). Pio Ciprotti

COMPITALI. - Le c., una delle tre feste conceptive celebrate a chiusura del ciclo della semina, cadevano tra il 17 dic. (*Saturnalia*) e il 5 genn., con tendenza a fissarsi a questa ultima data, che è quella registrata dal *feriale filocaliano* e da Polemio Silvio. Prendevano il nome dal fatto che si svolgevano nei crocicchi (*compita*), dove si incontrano le vie che dividono i vari poderi in campagna e le case in città (Varrone, *De ling lat.*, VI, 25).

Le feste, come è provato dalle pitture della colonia romana di Delo, si svolgevano con il sacrificio di un porco in onore dei Lari compitali, a cura di apposite associazioni reclutate tra umile gente; ma avendo offerto il fianco alle insinuazioni dei politicanti, il Senato nel 64 a.C. fu costretto a sopprimerle. Richiamate in vita da Clodio e di nuovo soppresse da Cesare, vennero riorganizzate da Augusto nel 10 a. C. e da lui stesso integrate con l'introduzione di un nuovo elemento, il *genius Augusti*. Dopo il riassetto augusteo la festa della città si svolgeva due volte all'anno in ciascuno dei 265 vici. Per ogni vico si eleggeva un *magister vici* assistito da quattro ministri, che curavano l'esecuzione della festa. Anche essi si eleggevano tra tenuiori, che ambivano di presiedere alla festa, avendo il diritto per l'occasione di indossare la pretesta e di farsi precedere dai littori. In tal modo il culto del genio di Augusto penetrò in tutti gli strati della popolazione romana, anche perché riproduceva gli elementi fondamentali del culto domestico.

BIBL.: G. Wissowa, s. v. in Pauly-Wissowa, IV, col. 792; G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, 2ª ed., Monaco 1912, p. 167 sgg.; M. Bulard, *La religion domestique dans la colonie italienne de Délos*, Parigi 1926, pp. 388-447; E. Saglio, *Compitalia*, in C. Daremberg e E. Saglio, *Dictionnaire*, I, pp. 1429-30; N. Turchi, *La religione di Roma antica*, Bologna 1939, p. 106; A. Grenier, *Les religions étrusque et romaine* (*Mana*, 3), Parigi 1948, pp. 114, 130, 157. Alberto Galieti

COMPLICE IN PECCATO TURPE. - È colui che coscientemente e volontariamente partecipa con altri alla commissione di un peccato grave ed esterno contro il sesto precetto del Decalogo. Nel diritto canonico la figura del c. in p. t. assume particolare rilevanza, agli effetti della validità e liceità della assoluzione che un sacerdote impartisca a chi sia concorso con lui – non importa se prima o dopo la sua ordinazione – in un atto peccaminoso *contra sextum*.

Fino alla metà del sec. XVIII l'assoluzione del complice era generalmente considerata valida e lecita, nonostante che qualche sinodo diocesano (ad es., Liegi 1662, Velletri 1698) ne avesse decretata la nullità. Ma Benedetto XIV con la costituzione *Sacramentum Poenitentiae* del 1 giugno 1741 (alla quale seguirono, nel 1746 e nel 1749, la *Apostolici muneris* e la *Inter praeteritos*) proibì per evidenti motivi l'assoluzione del c. in p. t., la invalidò, sottraendo in questo caso la giurisdizione al confessore complice, comminando inoltre la scomunica ai trasgressori. Tale disposizione fu conservata da Pio IX nella costituzione *Apostolicae Sedis* ed è riprodotta con poche varianti dal CIC.

A norma del can. 884 l'assoluzione del c. in p. t. sia circa il peccato di complicità sia riguardo agli altri peccati confessati insieme, è invalida ogni qual volta il penitente non versi in pericolo di morte; ed anche in questo caso è gravemente illecita per parte del confessore che non vi sia costretto da motivi di urgente necessità. Anche se il confessore sia in buona fede e assolva o per ignoranza, non sapendo di mancare di giurisdizione, o per inavvertenza, non avendo riconosciuto il penitente, secondo alcuni autori assolverebbe invalidamente, mentre altri ritengono valida in tali casi l'assoluzione, perché la privazione di giurisdizione ha qui valore di pena, e l'ignoranza scusa dalla medesima. Per alcuni infine sa-

rebbe invalida l'assoluzione del c. in p. t. anche se il penitente accusasse al confessore complice il peccato insieme commesso come materia libera, mentre altri con più ragione ritengono che una volta rimesso il peccato può essere ripetuta validamente la confessione del medesimo o da solo o con altri peccati presso il confessore complice, essendo cessata la riserva dopo la prima assoluzione. In coerenza con i principi esposti il can. 2367 § 1 commina la scomunica *latae sententiae* riservata in modo specialissimo alla Sede Apostolica contro il sacerdote che assolva o finga di assolvere il c. in p. t., anche se ciò accada « in articulo mortis ». In quest'ultima ipotesi, tuttavia, il delitto vien meno qualora si verifichi una delle due condizioni seguenti : *a*) che non sia possibile, senza pericolo di scandalo o di infamia, far ricevere la confessione da un altro sacerdote, pur se mancante di giurisdizione; *b*) che il moribondo rifiuti di confessarsi ad altri.

Alla medesima pena soggiace (can. 2367 § 2) chi assolve o finge di assolvere il complice che non confessi il peccato per essere stato direttamente o indirettamente indotto dallo stesso confessore a non farne parola. È da ricordare a questo proposito il responso 16 nov. 1934 della S. Congregazione del S. Uffizio, secondo il quale la disposizione del can. 2367 § 2 è applicabile anche al confessore che, sia dentro sia fuori della confessione sacramentale, abbia convinto taluno della nessuna o della lieve peccaminosità degli atti turpi che insieme stavano per compiere, e che poi, raccogliendo la sua confessione relativamente ad altri peccati, lo assolva o finga di assolverlo (AAS, 26 [1934], p. 634).

Bibl.: A. De Smet, *De absolutione complicis et sollicitatione*, Bruges 1921; F. M. Cappello, *De censuris*, 3ª ed., Torino 1933, p. 162 sgg.; Wernz-Vidal, VII, pp. 561-62; J. Chelodi-P. Ciprotti, *Jus canonicum de delictis et poenis*, 5ª ed., Trento 1943, pp. 134-35.
Ferruccio Liuzzi

COMPLUTENSES. - Sono così chiamati quei carmelitani scalzi, professori di filosofia nel collegio di S. Cirillo di Alcalà de Henares (Complutum) che pubblicarono un corso filosofico sotto forma di *Disputationes* sulle opere di Aristotele, steso secondo la genuina dottrina di s. Tommaso di Aquino.

Il corso uscì da prima in 4 voll. con il titolo : *Collegium Complutense philosophicum, hoc est artium cursus, sive disputationes in Aristotelis, dialecticam et philosophiam naturalem, juxta Angelici Doctoris D. Thomae doctrinam et eius scholam* (Alcalá 1624 sgg.). Il primo volume, concernente la logica, è dovuto a Michele della S.ma Trinità (m. nel 1661); gli altri tre, che riguardano la fisica e la psicologia, ad Antonio della Madre di Dio (m. nel 1641). Il Carmelitano francese Biagio della Concezione (m. nel 1694) aggiunse la parte concernente la metafisica (2 voll., Parigi 1640-42) e la parte concernente l'etica (ivi 1647). Il corso, poi, non molto adatto per la sua lunghezza agli alunni, fu ristretto, meglio ordinato e accresciuto di *disputationes* a complemento della materia da Giovanni dell'Annunciazione (5 voll., Lione 1669-71; Colonia 1732) con il titolo : *Collegium Complutense... cursus ad breviorem formam collectus et novo ordine ac faciliore stylo dispositus*; dove la dottrina non è personale, ma rappresenta il pensiero ufficiale dell'Ordine. Il corso e il compendio conobbero molte edizioni e si affermarono nella scuola di molte nazioni e di parecchi Ordini religiosi, per la loro chiarezza e soprattutto per il loro attaccamento a s. Tommaso; e aprirono la via ai *Salmanticenses* (v.), anch'essi dello stesso Ordine, professori a Salamanca, che pubblicarono il corso teologico.

Bibl.: C. de Villiers, *Bibl. carm.*, I, 2ª ed., Roma 1927, coll. 293, 349, 728; II, ivi 1927, col. 463; Stanonik, s. v. in *Kirchenlex.*, III, coll. 769-71; Hurter, III, coll. 918-20.
Celestino Testore

COMPORTAMENTO. - Può dirsi l'atteggiamento pratico che assumono l'animale e l'uomo nelle situazioni concrete della vita. Consta perciò di un momento, che si può dire conoscitivo, per cui l'agente si riconosce in una data situazione, e di un momento attivo-operativo con il quale risponde a tale situazione e ottiene una nuova condizione di equilibrio che nell'uomo raggiunge il livello, nelle azioni libere, della responsabilità morale e della personalità.

Nella psicologia moderna le teorie sul c. riflettono l'orientamento filosofico dei rispettivi fautori. La scuola « behaviorista » (behaviour = c.) del Watson, elevando a metodo psicologico la riflessologia di Pavlov pretese di spiegare il c. con i riflessi semplici, prescindendo da ogni riferimento all'esistenza di una coscienza e di processi coscienti e fermandosi alla semplice analisi oggettiva, cioè dei processi fisiochimici del sistema nervoso in relazione con i processi fisici degli stimoli. La « psicologia della forma » (*Gestalt*) sostenne invece che il c. nasce in virtù di una riorganizzazione del campo percettivo tutto intero; il valore dello stimolo, a cui si fermava l'associazionismo puro del Watson, non esiste per sé ma è in funzione della situazione totale del soggetto : perciò K. Koffka ha distinto un ambiente geografico e un ambiente di c., così come W. Kohler distingue un mondo fenomenale (ch'è l'oggetto della psicologia) e un mondo reale da cui partono gli stimoli per la coscienza. Una sintesi di behaviorismo e gestaltismo è il behaviorismo finalista di E. C. Tolman : l'apprendimento di un c., così come il suo funzionamento, è subordinato alla conoscenza di un determinato fine, cioè ad un *Insight* o visione di un principio dinamico di unità del c., e così l'originalità del processo psichico sembra essere salvata. Finalista è anche la teoria del c. della « hormic Psychology » o psicologia tendenziale (ὁρμή = spinta, impulso) di W. Mc. Dougall, secondo il quale l'animale fin dai suoi primi momenti mostra un orientamento ben definito del suo agire che ha quindi la sua ragione in una spinta originale precedente qualsiasi processo conoscitivo. Il c. dell'uomo, superato il primo stadio infantile, dipende dallo sviluppo della sua vita superiore.

Bibl.: J. B. Watson, *Psychology from the Standpoint of the Behaviorist*, 3ª ed., Philadelphia-Londra 1929; W. Kohler, *Psychologische Probleme*, Berlino 1933, cap. 1 : *Behaviorismus*, p. 5 sgg.; K. Koffka, *Principles of Gestalt Psychology*, Londra 1936; W. Metzger, *Psychologie (Wissenschaftliche Forschungsberichte*, 52), Dresda e Lipsia 1941, pp. 37 sg., 234 sgg., 258 sgg.; A. Gemelli-G. Zunini, *Introduzione alla psicologia*, Milano 1947, p. 301 sgg.
Cornelio Fabro

COMPOSIZIONE : v. CONDONAZIONE.

COMPOSTELLA : v. S. GIACOMO DI COMPOSTELLA.

COMPOSTO. - C. è quella realtà nella quale si possono distinguere parti. Può essere un *insieme* di più realtà ontologicamente distinte e indipendenti (c. accidentale) o invece un ente ontologicamente *uno* (c. metafisico). Inteso in questo ultimo senso il c. può risultare di parti *essenziali* (p. es., anima e corpo nel c. umano) o *integrali* (p. es., gli organi che compongono il corpo umano). La terminologia scolastica distingue ulteriormente le parti essenziali in *fisiche* (ad es., materia e forma come principi costitutivi del corpo) e *metafisiche* (ad es., la corporeità e la sensibilità nel c. umano).

Sul concetto di c. e di semplice è basata la seconda antinomia kantiana, sorta dalle difficoltà che il Kant precritico aveva visto nel concetto di continuo, e creduto insolubili (v. CONTINUO). Nella *tesi*, che rappresenta la teoria razionalistica (Leibniz), Kant affermava : « ogni sostanza composta nel mondo consta di parti semplici e non esiste in nessun luogo se non il semplice e ciò che ne è composto » (*Critica della ragione pura*, trad. it., Bari 1945, p. 354); e nell'*antitesi*, che rappresenta la teoria empirista (Hume) : « nessuna cosa composta consta di parti semplici, e al mondo non esiste in nessun luogo niente di semplice » (*ibid.*, p. 355). La tesi è errata, perché, come si vede dalla dimostrazione che ne diede Kant, fondata sul falso presupposto che il c. sia sempre un aggregato di enti distinti. L'antitesi è vera, se viene riferita al c. esteso, che non può risultare di entità semplici; ma esistono anche enti composti non estesi. È falso inoltre che « al mondo non esiste in nessun luogo niente di semplice ».

Nella scienza sperimentale, c. è quel corpo che, convenientemente trattato, si scinde in corpi specificamente diversi, differenziandosi, per questo carattere, dall'*elemento* che non ammette tale ulteriore specificazione. La chimica moderna distingue ca. 90 elementi, catalogati secondo la tavola di Mendelejev. La fisica atomica e nucleare ha ulteriormente scoperto che ogni corpo, compresi gli elementi, risulta formato da corpuscoli subatomici : protone, neutrone, elettrone, positrone e forse qualche altro. La teoria della meccanica quantistica insegna che queste particelle sono da considerarsi come corpuscoli-onde. Tali scoperte scientifiche pongono oggi più vivo il problema se il corpo composto debba concepirsi come un aggregato di elementi (corpuscoli) oppure come una sola sostanza. Teoricamente, se il corpo composto è un aggregato di elementi, questi si trovano in esso distinti ed individuali; se invece il c. è una sola sostanza, gli elementi non sono in esso attualmente distinti, non potendo una sostanza, in quanto *una*, risultare da un insieme di sostanze. Se il c. è ontologicamente uno, gli elementi sono in esso potenzialmente o, come si dice, *virtualmente*, in quanto il c., pur essendo uno, per la sua origine da più elementi, è costituito in modo tale da avere, nelle sue diverse parti, proprietà simili a quelle degli elementi componenti, e da permettere, disgregandosi, il riapparire degli elementi che entrarono a formarlo, e nella stessa proporzione (legge di Proust).

Per decidere come, nel mondo inorganico, gli elementi sono nel c., bisogna interrogare l'esperienza. La fisica moderna interpretava le esperienze orientandosi verso gli schemi della metafisica meccanicista (basti ricordare la teoria di Bohr, secondo la quale l'atomo è un sistema meccanico di elettroni rotanti intorno al nucleo) e pensava a una esistenza *attuale* degli elementi nel c., considerando tutti i corpi, eccettuate le particelle primordiali, come aggregati più o meno stabili di corpuscoli, legati fra loro da forze diverse. Ma la recentissima fisica (meccanica quantistica) interpreta diversamente le esperienze, respinge gli schemi meccanici e tende piuttosto a considerare gli atomi ed altri corpi complessi come sistemi unitari, nei quali i componenti hanno perduto la loro individualità. La fisica attuale è quindi propensa a considerare i corpi composti, almeno alcuni di essi (atomo, molecola ecc.), come unità sostanziali, in cui gli elementi esistono *virtualmente*.

BIBL.: P. Descoqs, *Essai critique sur l'hylémorphisme*, Parigi 1924, pp. 35-62; P. Hoenen, *Cosmologia*, Roma 1945, p. 281 sgg.; C. Giacon, *Scienze e filosofia*, Como 1945, p. 61 sgg.; F. Renoirte, *Eléments de critique des sciences et de cosmologie*, 2ª ed., Lovanio 1947, p. 204 sgg.; S. Vanni-Rovighi, *Elementi di filosofia*, III, Milano 1948, p. 65 sgg. Roberto Masi

COMPRAVENDITA. - La vendita, o c., è il contratto con il quale una persona (venditore) trasferisce la proprietà di una cosa o un altro diritto a un'altra persona (compratore) verso il corrispettivo di un prezzo (art. 1470 del Codice civile). Questo contratto, che è tra i più importanti, è « a titolo oneroso » e, per sua natura, « non aleatorio » (v. CONTRATTO).

Nel diritto civile italiano la c. generalmente produce il trasferimento della proprietà appena vi sia stato il consenso dei contraenti, salvo che la cosa venduta sia un *genus*, cioè una quantità di cose fungibili (v. COSA); nel qual caso occorre inoltre che vengano individuate le cose (artt. 1376-78) : non occorre però mai che la cosa sia effettivamente consegnata o che ne sia pagato il prezzo. Gli stessi principi seguono anche le legislazioni straniere : solo, in caso di vendita di immobili, alcune di esse subordinano il trasferimento della proprietà alla trascrizione del contratto in appositi registri pubblici.

Il venditore è obbligato : 1) a consegnare la cosa al compratore; 2) a fargli acquistare la proprietà della cosa, se l'acquisto non è effetto immediato del contratto; 3) a garantire il compratore nel caso di evizione (nel caso, cioè, in cui un terzo vanti diritti sulla cosa), o nel caso che la cosa sia affetta da vizi che la rendono inidonea all'uso o ne diminuiscano notevolmente il valore (art. 1476). Da parte sua, il compratore deve pagare il prezzo pattuito.

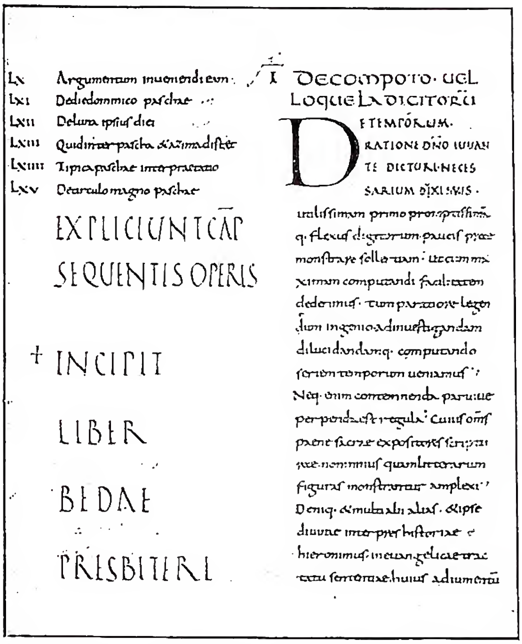
I problemi, che questo contratto usatissimo offre alla teologia morale, sono molti : riguardano il prezzo giusto, la concorrenza, l'incetta, il guadagno, l'asta (v. LICITAZIONE), il monopolio, il mandato, le rappresentanze, ecc. (v. le singole voci).

Per la c. di beni ecclesiastici v. BENI ECCLESIASTICI, v. anche SIMONIA.

BIBL.: H. Possidonius, *Tractatus de emptione et venditione ; ubi etiam de locatione et conductione*, Bologna 1659; G. B. De Luca, *De emptione et venditione*, in *Theatrum veritatis et iustitiae*, VII, Roma 1680; G. J. Waffelaert, *De iustitia*, I, Bruges 1886, pp. 596-608 e p. 19; II, ivi 1887, p. 208; B. Ojetti, *Emptio, venditio*, in *Synopsis rerum moralium et iuris pontificii*, 3ª ed., Roma 1912, coll. 1754-60; D. M. Prümmer, *Manuale theologiae moralis*, 4ª-5ª ed., II, Friburgo in Br. 1928, pp. 247-56, nn. 291-301; I. García - F. Bagón, *Compensación en la venta*, in *Illustr. del clero*, 35 (1942), pp. 105-108; A. Mancini, *C.*, in *Palestra del clero*, 21 (1942), pp. 63 sgg.; G. Lucchi, *C.*, in *Perfice munus*, 18 (1943), p. 52 sgg.; I. Aspiazu, *La moral del hombre de negocios*, Madrid 1944. Grazioso Ceriani

COMPRENSIBILITÀ (*Comprehensiveness*). - Caratteristica della chiesa anglicana, che consiste nel « comprendere » tra i suoi membri fedeli di diverse dottrine religiose. La Chiesa ufficiale d'Inghilterra ostenta esteriormente una certa unità che può indurre in inganno. Difatti in essa appare quella unità esteriore, che le risulta dell'essere la Chiesa dello Stato, senza il cui beneplacito non può cambiare né le dottrine, né le preghiere, né i riti del libro ufficiale; inoltre sembra anche formare un solo blocco unito per l'uso che fa di uno stesso libro, il *Book of Common Prayer*, per il vincolo comune degli stessi 39 Articoli di religione, ed anche per l'esistenza di un episcopato, riconosciuto in tutta la comunione anglicana, il quale ogni decennio dà mostra di unità nelle Conferenze di Lambeth, presiedute dal primate della Chiesa anglicana. Ma se si esamina attentamente la cosa, si scopre che la realtà è ben differente, giacché pullula nella Chiesa anglicana tale una varietà di dottrine spesse volte contradditorie, quale forse non vi è in nessuna altra Chiesa o setta protestante.

Questo fenomeno detto c. non solo è riconosciuto, confessato e accettato dagli anglicani, ma quasi, si direbbe, è incorporato alla stessa Chiesa come elemento essenziale per la sua esistenza. La Chiesa anglicana « comprende » indifferentemente nel suo grembo fedeli ai quali lascia libertà di professare dottrine contraddittorie, o dubitare di verità fondamentali. Rimangono quindi dentro della Chiesa anglicana, e sono considerati quali buoni anglicani coloro che credono o che negano la nascita verginale di Gesù Cristo, coloro che accettano o respingono i miracoli del Vangelo, coloro che professano o che dubitano della storicità del quarto Evangelo, coloro che ammettono che Gesù Cristo sbagliò nelle sue dottrine o profezie e coloro che credono nella verità di tutto ciò che disse. La c. non è altro che la conseguenza naturale dei principi anglicani, cioè della negazione di qualsiasi autorità dottrinale infallibile, e della libera interpretazione della Bibbia. Gli stessi 39 Articoli di religione sono redatti in maniera che possono interpretarsi diversamente, e non vi è autorità alcuna che possa determinare quale sia il significato autentico. Impotente dunque a decidere una controversia sorta su qualche punto di dottrina rivelata, l'anglicanesimo tenta di mascherare questa impotenza con la comoda teoria della c., che in pratica vuol dire lasciare ai fedeli la facoltà di determinare il proprio Credo, o, come diceva il vescovo anglicano Knox, « di insegnare ciò che io credo esser falso, purchè io possa anche insegnare ciò che gli altri credono non esser vero »; in altri termini, la Chiesa d'Inghilterra è chiamata comprensiva perché abbraccia errori e verità, e non potendo decidere quale sia l'errore e quale sia la verità, li « comprende » tutti e due.



(fot. Enc. Catt.)

COMPUTO ECCLESIASTICO - Incipit del *De temporum ratione*, di s. Beda il Venerabile. Codice, proveniente dal Monastero di S. Nazzario di Lorsch, della seconda metà del sec. XI - Biblioteca Vaticana, Cod. Pal. Lat. 1449, f. 30r.

BIBL.: Anon., *The Premier on Continuity*, in *The Month*, 151 (1928, 1), p. 79; Anon., *The Anglican « League of Religions »*, *ibid.*, pp. 175-76; J. K., *Anglican « Comprehensiveness » a Confession of Ignorance*, *ibid.*, pp. 256-58. Camillo Crivelli

COMPROMESSO : v. ARBITRATO; PROVVISTA CANONICA.

COMPULTERIA (*Cubulteria*). - Antica diocesi della Campania fra Treglia e Alvignano. È ricordata unicamente da s. Gregorio Magno nell'a. 599, il quale però scrive che era già « pro peccatis clero et pontifice destituta » (Jaffé-Wattenbach, 1518-19). Ne restano alcune iscrizioni cristiane del VI sec., una delle quali con la data del 559 (CIL, X, 4613-14; 4629-30).

BIBL.: Lanzoni, I, 189. Enrico Josi

COMPUNZIONE (lat. *compunctio*, ignoto ai classici; gr. biblico κατάνυξις). - Sentimento di dolore e di confusione dovuto alla consapevolezza della propria indegnità morale. La dottrina della c. è una delle più importanti nella storia della spiritualità. Il vocabolo si trova già nella S. Scrittura, adoperato metaforicamente per significare il pentimento e il vivo dolore per l'offesa di Dio e i peccati commessi (*Act.* 2, 37; *Rom.* 11, 8 « spirito di c. » equivale a « stordimento »). Questo è rimasto il senso fondamentale, ma con il tempo varie sfumature vi si sono aggiunte, modificandolo.

Così alla tristezza e alle lagrime per i propri peccati si unirono quelle provocate dalla miseria di questo povero mondo, « lacrimarum vallis », suscitando nell'anima del cristiano fervente il disprezzo per i suoi falsi piaceri ma anche la paura di lasciarsi sviare dal cammino della vera vita. Quindi il timore del divino giudizio e un vivo desiderio di Dio, amato come il sommo bene e la fonte di ogni felicità. In questo stato, il pensiero del cielo e delle sue vere gioie invade l'anima e la raccoglie in se stessa lungi dalle preoccupazioni di questo mondo. La tristezza, il dolore d'aver offeso un Dio così buono e grande resta sempre il principale carattere della c. cristiana ma le altre idee di disprezzo del mondo, di devozione e amore intenso di Dio e desiderio della vita eterna si uniscono senza difficoltà con quella, di modo che nello sviluppo della spiritualità, ai primi secoli, nei monaci del deserto, nei Padri della Chiesa, come s. Giovanni Crisostomo, s. Agostino e soprattutto s. Gregorio Magno, e in tutto il medioevo, la c. raccoglie in sé alcune delle idee essenziali della perfezione cristiana.

Dal sec. XVI in poi si parla e si scrive molto meno di c.; probabilmente, come osserva il p. Pegna, perché con lo sviluppo e la sistemazione della teologia le varie idee aggruppate intorno al pensiero primitivo della c. da un punto di vista pratico, si sono naturalmente disgregate e andate a formare nuovi complessi. Finalmente benché l'uso del termine c. sia diventato più raro, le antiche idee che raccoglieva in sé sono rimaste vive e oggi ancora finiscono sotto altri nomi (la contrizione, l'idea di riparazione, l'umanesimo cristiano ecc.).

BIBL.: G. de Guibert, *La componction du coeur*, in *Revue d'asc. et de mystique*, 15 (1934), pp. 225-40; P. Regamey, *La componction du coeur*, in *Supplément de la Vie spirituelle*, da luglio 1935 a dic. 1936; I. Hausherr, *Penthes. La doctrine de la componction dans l'Orient chrétien*, Roma 1944; J. Pegon, *Componction*, in DSp, fasc. 12 (1949), coll. 1312-21. Ferdinando Cavallera

COMPUTO ECCLESIASTICO. - È definito dagli scrittori : « notizia del corso della luna e delle calende, o scienza di determinare il tempo secondo il corso della luna e del sole ». Comprende le nozioni occorrenti a determinare la Pasqua e cioè i cicli : diciannovennale, lunare e solare, le epatte, le concorrenti. Da Carlomagno fu imposto come una delle materie d'insegnamento nelle scuole. S. Beda il Venerabile vi dedicò due libri delle sue opere didascaliche (*De temporum ratione* e *De ratione computi*: PL 90, 295-578, 579-600). Carmelo Trasselli

COMPUTUS DE PASCHA. - È un opuscolo attribuito da un manoscritto a s. Cipriano di Cartagine, ma certamente apocrifo, perché scritto, come dichiara l'ignoto autore, nel 5° anno di Gordiano (243), quando Cipriano doveva essere ancora pagano, mentre quella trattazione mostra la mano d'un cristiano molto istruito. Vi si vuol fissare la data della Pasqua, correggendo l'errore di tre giorni in meno in cui era incorso Ippolito nel suo ciclo pasquale di 16 anni; più che di calcoli astronomici, lo scrittore, che attribuisce lo sbaglio del suo predecessore a errata interpretazione della Bibbia, si serve di citazioni bibliche e si appella all'ispirazione divina. Dal testo biblico usato l'autore sembra essere africano.

BIBL.: Edizioni : PL 4, 939-74; Hartel, in CSEL, III, parte 3a, Vienna 1871, pp. 284-71. Studi : P. Hufmayr, *Die pseudocyprianische Schrift De pascha computus*, Augsburg 1896; P. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afrique chrét.*, II, Parigi 1902, pp. 79-102; Schanz - Krüger, pp. 379-81; Moricca, I, pp. 512-16. Michele Pellegrino

COMTE, AUGUSTE. - Filosofo, n. a Montpellier il 19 genn. 1798, m. a Parigi il 5 sett. 1857. Di famiglia cattolica e realista. Nel 1806 entrò nel liceo di Montpellier, e vi rimase fino al 1814; là perdé la fede e divenne repubblicano. Dal 1814 al 1816 frequentò la scuola politecnica. Decisiva per il suo pensiero fu la conoscenza, fatta nel 1817, di Saint-Simon, del quale divenne segretario e collaboratore entusiasta per alcuni anni : poi ruppe clamorosamente con lui ogni rapporto. Il piano dei suoi futuri lavori e l'indole della sua mente sono visibili già nell'opuscolo del 1822 : *Prospectus des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*. Nel 1830 uscì il primo volume del suo celebre *Cours*

de philosophie positive, di cui il sesto e ultimo volume fu pubblicato nel 1842. Nell'ott. del 1844 fece il primo incontro con Clotilde de Vaux (che viveva separata dal marito, e morì nel 1846), da lui quasi divinizzata. Da questo tempo comincia una nuova fase nell'attività di pensatore del C., che, ritornando alla sua originaria ispirazione rafforzata dall'influsso sansimoniano, concepì il suo sistema filosofico come premessa di un vasto piano di riforma sociale, morale, politica e religiosa: di qui, il suo *Système de politique positive, ou Traité de sociologie, instituant la religion de l'humanité* (4 voll., Parigi 1851-54). Nel 1848 fondò una società positiva e una specie di Chiesa, che riconosceva nell'Umanità la divinità nuova, e nel C. il suo maggior sacerdote. Nel 1852 usciva, del C., il *Catéchisme positiviste, ou sommaire exposition de la religion universelle, en onze entretiens systématiques entre une femme et un prêtre de l'humanité*. L'ultima sua grande opera è la *Synthèse subjective, ou Système universel des conceptions propres à l'état normal de l'humanité* (1856). Non tutti gli amici e scolari vollero seguirlo in questa seconda fase: sono da ricordare il Littré, che fu il suo scolaro maggiore, e il Mill (la corrispondenza con questi e col Valat è stata pubblicata in volumi separatamente). Nel suo testamento stabilì che il suo appartamento (rue Monsieur-le-Prince) rimanesse sede della nuova religione: ivi, infatti, viene celebrato l'anniversario dai superstiti suoi scolari. Cf. *Testament d'A. C. avec les documents qui s'y rapportent, pièces justificatives, prières quotidiennes, confessions annuelles, correspondance avec m.me de Vaux* (1884, 2ª ed. 1896, con un'*Add:tion secrète*).

Il suo *Cours* (che è all'Indice, decr. 12 dic. 1864) si inizia con la celebrata legge dei 3 stati: *teologico, metafisico, positivo* (precedenti di questa idea si possono rintracciare in Vico, in D'Alembert, nel Turgot, nello Hegel divulgato allora dal Cousin). Nel primo periodo della civiltà (e di ogni umano sapere) l'uomo cerca fantasticamente la spiegazione dei fenomeni nell'intervento di esseri soprannaturali antropomorficamente concepiti. Nel secondo periodo tali agenti sovrannaturali vengono sostituiti da forze o entità astratte, che in ciascun gruppo di fenomeni si dànno come loro cause misteriose. Nel periodo positivo lo spirito umano, riconosciuta l'inutilità di quelle nozioni, rinuncia all'indagine delle essenze-cause, cercando solo di scoprire, mediante l'osservazione e il ragionamento, le leggi effettive, cioè le relazioni invariabili tra i fatti. Il rapporto tra i fenomeni particolari e alcuni fatti generali costituisce, appunto, la legge, che è come un fatto più costante, il quale permette, quindi, la previsione dei particolari: *savoir pour prévoir*. Non c'è una scienza dell'assoluto, ma solo del relativo: « Tutto è relativo: ecco il solo principio ch'è assoluto » (così, sin dal 1817). Il C., quindi, si può considerare, a buon diritto, come il fondatore del *positivismo*, che più tardi invaderà la cultura europea, e segnerà, soprattutto con lo Spencer, il suo massimo trionfo nella seconda metà del secolo. Lontano da ogni contatto col criticismo trascendentale kantiano (ignorato, o conosciuto soltanto attraverso gli scritti del Cousin), il C. si trova, tuttavia, a coincidere con la critica kantiana nella polemica contro la metafisica tradizionale, e nell'immanentismo dei principi. Differenza capitale è questa: che, mentre il criticismo kantiano salva il principio cartesiano dell'autocoscienza, dal quale prenderà il suo punto di partenza la nuova metafisica dell'idealismo, il positivismo comtiano, per paura di ricadere nella precedente metafisica, nega, sin da principio, ogni valore di scienza alla psicologia, intesa anche soltanto come empirica introspezione, non essendo possibile (così il C. si esprime) che il cervello abbia per funzione di pensare e insieme di osservare che pensa. L'osservazione può esser fatta solo su altri. Così, questo positivismo, per quanto si dichiari avverso ad ogni metafisica, sia spiritualistica e sia materialistica, è verso questa seconda che inclina evidentemente.

Altra non meno famosa dottrina del C. è quella del rapporto gerarchico delle scienze formanti un sistema che va dai fatti più semplici e generali, quali sono quelli matematici, via via per crescente complessità e decrescente generalità, a quelli astronomici, a quelli fisici e chimici, a quelli biologici, per conchiudersi in fine in quelli sociali. La matematica fu la prima a raggiungere lo stadio positivo; la biologia era entrata in quello stadio da non molto tempo; restava a fondare la « sociologia », la nuova scienza (anche qui vien da sé il ricordo del nostro Vico). Essa viene annunciata dal C. come base e coronamento di tutto il sistema, e oggetto proprio della filosofia. D'altra parte, in quanto la sociologia è concepita come una scienza particolare, bisognosa di essere portata alla positività delle altre scienze nel sistema totale della scienza, è questo sistema totale che diventa l'oggetto proprio della filosofia, il cui compito diventa quello di organizzare tutte le scienze in una veduta sintetica generale, dominata da un concetto unitario di metodo e di dottrina. Si presenta qui il problema, non facile a risolvere, di questa unità. Poiché ogni *a priori* è qui bandito, non può trattarsi che di una coerenza o armonia analogica dell'insieme.

Così, quest'enciclopedia o sistema della scienza, in quanto vuol conchiudere in una sociologia, trasforma il suo precedente carattere oggettivistico in un soggettivismo o umanesimo non più nemico di ogni forma di spiritualismo. Sorge il concetto dell'uomo come una formazione storico-sociale, che trae dall'ambiente (di qui, la celebre teoria del *milieu social*) la ragione della sua attività intellettuale e morale. L'incertezza del concetto di questa nuova scienza, tra naturalismo e spiritualismo, ha fatto sì che la sociologia positivistica, nel C. e nella scuola numerosa dei suoi seguaci (alcuni, anche di grande valore), oscillasse tra una concezione biologica e quella storicistica, che anticipa vedute più moderne, in cui è tenuta ferma l'idea della civiltà e del progresso propriamente umano. In lui, è ovvio, queste vedute si limitano ai problemi del tempo, in cui fermentavano le nuove idee d'una riforma economica della società, da fondare sullo sviluppo dell'industria (non più sulla potenza militare), e sull'ampliamento delle istituzioni liberali. È questo il periodo di preparazione al socialismo che sboccò nell'opera di Marx, com'è noto.

L'intellettualismo della precedente filosofia comtiana, in cui anche il progresso sociale è affidato alla direzione del sapere scientifico, viene nettamente superato, nella sua ultima fase, dal motivo romantico divenuto in essa prevalente: ora è l'elemento affettivo, il sentimento, il cuore, che diventa il principio primo della vita sociale umana, e la legge morale nuova viene espressa nel motto spesso ripetuto dal C.: *vivre pour autrui*. In esso si rivela anche la nuova intuizione religiosa, in apparenza schiettamente cristiana, dell'umanità. La religione diventa l'organo sociale per eccellenza, come quello che è vita di amore puro, di elevazione e santificazione degli istinti propri della natura umana, i quali porterebbero, per sé, all'individualismo e all'egoismo, mentre il progresso morale dell'uomo consiste nel superamento di essi e nella subordinazione delle libertà dell'individuo alle ragioni della vita comune. In quanto questa vita comune vien concepita come fondata su un sentimento religioso, ogni forma di utilitarismo e di economismo vien rigettata. L'individuo dev'essere mediato in seno all'Umanità, ch'è il *Grande Essere*, la nuova divinità comtiana, la quale assicura l'immortalità (soggettiva) nel ricordo delle generazioni future ai suoi benefattori e adoratori, a coloro che sono vissuti per il progresso della civiltà. I sacerdoti di questa religione (i filosofi positivisti) costituiscono il potere spirituale, che deve, non comandare, ma guidare, con la scienza e con l'esempio morale, il potere temporale. Non avvedendosi della caricatura a cui esponeva questa nuova sua religione, nel 1851 scriveva tranquillamente: « Io sono persuaso che prima del 1860 io predicherò il positivismo, come la sola religione

reale e completa, a Notre-Dame ». Intanto, nell'amalgama di motivi, almeno apparentemente, contrastanti (dovuti in gran parte al periodo storico), il C. si dichiara avverso a tutta la letteratura illuministica e al protestantesimo. Egli vede nella Rivoluzione Francese il trionfo dell'anarchismo intellettuale e morale, e si oppone al movimento della borghesia come a sua derivazione. Non più la metafisica astratta dei diritti, ma la civiltà nuova non conoscerà altro diritto che quello di fare il proprio dovere. Le forze produttive della ricchezza saranno, sì, guidate dalla scienza, ma l'uomo nel suo fondamento sociale sarà, d'ora innanzi, rappresentato dal proletariato, mentre la classe femminile avrà, per l'elemento affettivo in esso predominante e per la funzione di madre, il compito sacro di tener desto nell'uomo il sentimento dell'umanità.

Bibl.: Per le opere del C., e le loro posteriori edizioni, per la corrispondenza, per i manoscritti e altri documenti, cf. H. Gouhier, *La jeunesse d'A. C. et la formation du positivisme*, I, Parigi 1933, p. 294 sgg., e III, ivi 1941, p. 421 sgg. Anche per le opere sulla filosofia del C., v. *op. cit.*, I, p. 251 sgg., e III, p. 425 sgg. L'opera del Gouhier ha carattere prevalentemente storico, limitato alla giovinezza del C. e ai suoi rapporti con il Saint-Simon. Tra le altre opere si ricordano: E. Caird, *The social phylosophy and religion of C.*, Glasgow 1885; L. Lévy-Bruhl, *La philos. d'A. C.*, Parigi 1900; E. Seillière, *A. C.*, ivi 1924; Ch. de Rouvre, *A. C. et le catholicisme*, ivi 1928; P. Ducassé, *Méthode et intuition chez A. C.*, ivi 1939; H. de Lubac, *A. C. et le christianisme*, in *Le drame de l'humanisme athée*, 3ª ed., ivi 1945, pp. 135-278. Armando Carlini

COMUNALIE. - Dette anche *comunanze*,[1] *consorterie*, *partecipanze*, *università*, *vicinie*, sono residui di proprietà collettive che per esigenze naturali, etniche e demografiche hanno conservato sino ad oggi la loro vitalità storica.

Da esse hanno origine alcuni Comuni, specie montani, i quali esistettero prima come enti politici ed amministrativi. Nelle proprietà collettive gli abitanti esercitavano il diritto di pascolo, legnatico, erbatico e semina.

Poiché col feudalismo i signori cercarono di avocare a sé il dominio dei beni comuni, lasciando alla popolazione il solo uso civico, si formarono vicinie di abitanti che difesero la loro autonomia comprendendo in esse solo i discendenti delle famiglie originarie del luogo. Così accadde per le partecipanze emiliane e per quella dei boschi di Trino Vercellese, che conserva tutt'oggi le sue antiche caratteristiche e nella quale esercitano il diritto di legnatico, su 575 ha. di superfice a bosco, oltre 1300 capifamiglia di provata origine trinese. Analogamente, per meglio sfruttare il territorio, in talune località montane esso veniva ripartito tra le famiglie della circoscrizione, cosicché ognuna veniva ad avere un proprio *diviso* che però non poteva né vendere, né donare né lasciare in beneficio *pro remedio animae*. Dal sec. XVIII in poi si cercò di assorbire le terre collettive nelle proprietà dei Comuni e di estenderne il beneficio anche a quelle famiglie non più originarie dai primi membri della c. L'ultima legge sugli usi civici del 16 giugno 1927 n. 1766 vieta la formazione di nuove università agrarie, impone l'accertamento e la liquidazione di quegli usi civici la cui esistenza è dannosa o più non risponde alle necessità degli utenti.

Bibl.: G. Curis, *Usi civici, proprietà collettive e latifondi*, Napoli 1917; C. Frassoldati, *Le partecipanze agrarie emiliane*, Padova 1936; A. Solmi, *Sulla natura giuridica delle « Società degli antichi originarii » e delle partecipanze agrarie nel sistema della proprietà fondiaria dell'Italia superiore*, in *Studi sulla proprietà fondiaria nel medioevo*, Roma 1937, pp. 329-60; G. Papaleoni, *I « divisi » e le origini di Pradibondo*, in *Studi trentini di scienze stor.*, 22 (1940), pp. 109-21. Giovanni Donna

COMUNE. - Nella storia d'Italia, come pure in quella di tutto l'Occidente, ha grande importanza il c., cioè il governo autonomo che si costituisce non solo nelle città ma anche in abitati minori con attribuzioni più o meno vaste secondo lo svolgimento che particolari circostanze locali consentono.

Nell'Italia meridionale la costituzione dei c., che già s'era disegnata nel tramonto della dominazione bizantina e agli inizi di quella normanna, subì un arresto nel suo svolgimento a causa della politica di ricostituzione dei poteri statali che vari sovrani del Regno di Sicilia condussero con molta energia. Perciò le autonomie comunali, salvo alcuni casi particolari, non vi ebbero ampio svolgimento. Nell'Italia settentrionale e centrale, invece, il rallentarsi progressivo e poi il dissolversi del nesso dell'Impero e lo stato di debolezza in cui cadde per lunghissimi periodi il potere temporale dei pontefici fecero sì che molti c. giungessero, se non di diritto almeno di fatto, alla completa indipendenza e divenissero veri Stati-città. Dove il c. raggiunge tale pieno sviluppo esso ha infatti tutte le attribuzioni d'uno Stato indipendente, ma anche dove i suoi poteri sian ristretti dal sovrastare d'un principe, in molta parte d'Italia esso ha tuttavia facoltà legislative, giurisdizioni militari e finanziarie che costituiscono un ordinamento caratteristico suo proprio. Sotto tale aspetto il c., che dal punto di vista delle classi che vi dominano nel periodo del suo completo svolgimento, costituisce l'antitesi del sistema feudale, è invece una continuazione del particolarismo introdotto da questo nella compagine dell'Impero carolingio.

Il problema delle origini dell'autonomia comunale è assai controverso per la deficenza delle fonti storiche nel periodo formativo di tale autonomia che sta, ad un dipresso, fra il sec. XI e il XII.

Naturalmente tale svolgimento è intimamente legato al rifiorire dei commerci che avvenne nell'Europa occidentale quando cessarono le scorrerie degli Ungari e dei Saraceni e furono ripresi gli scambi marittimi nel Mediterraneo. Ciò però non basta a spiegare come la città si sia separata dal contado ed abbia costituito un proprio governo autonomo. In Italia il problema è diverso da quello propostosi in Francia ed in Germania dove, in generale, le città romane furon distrutte e le nuove si costituirono per lo sviluppo di borghi abitati da mercanti, ai piedi d'un castello comitale o vescovile in un posto o all'incrocio di strade importanti. Ciò avvenne in Italia solo per eccezioni: qui poi lo svolgimento dell'amministrazione cittadina nelle terre soggette alla dominazione longobardo-franca, che spezzò la continuità degli ordinamenti romani, è diverso da quello sviluppatosi nelle terre che ne rimasero immuni del tutto o almeno ne furono per molto tempo libere. Anche in queste ultime però vennero meno, come nelle altre, le istituzioni municipali del basso impero, ed i Bizantini posero a capo dell'amministrazione cittadina comandanti militari: duchi nelle maggiori, conti o tribuni nelle minori.

Costoro erano scelti nell'aristocrazia locale e governavano con il concorso d'un gruppo ristretto di cittadini. Sovente avvenivano violenti contrasti e, ad es., a Venezia finivano nel sangue quei dogi o duchi che avevano cercato di rendere ereditaria nelle loro famiglie la dignità suprema, sinché verso la metà del sec. XI il potere dei dogi venne assai ristretto ed essi governarono con il controllo di Consigli che erano l'espressione dei proprietari, dei navigatori, dei mercanti nei quali s'accentrava la vita economica del grande emporio commerciale della laguna. Così a Napoli, in un momento storico non molto diverso, un duca Sergio s'obbligò con un patto a non fare né pace né guerra e a non imporre nuovi tributi senza il consenso d'un ceto elevato di cittadini che, per meglio cautelarsi, avevano costituita una *societas* che il duca promise di rispettare, come pure prometteva di proteggere il commercio di terra e di mare ed i mercati.

Nei territori longobardo-franchi il potere nella città spetta ai funzionari militari che, duchi, marchesi o conti che fossero, entrano nel sistema feudale molto di frequente. Però, a cominciare dalla fine del periodo carolingio, gli imperatori ed i re d'Italia irritati per le ribellioni e le infedeltà dei grandi feudali diedero le città in mano ai vescovi, sia che questi sostituissero addirittura i conti, sia che avessero larghi poteri sulla città stessa e in un breve territorio attorno alle mura.

In questo periodo la popolazione cittadina, o per

dir meglio i feudali minori adibiti alla difesa della città, i proprietari di case e terre e i più ricchi mercanti, ebbero sempre particolari funzioni sia militari, per l'obbligo della difesa delle mura, che giudiziali perché partecipanti al giudizio o « placito » del conte o del vescovo o dei particolari ufficiali che costoro tenevano in città.

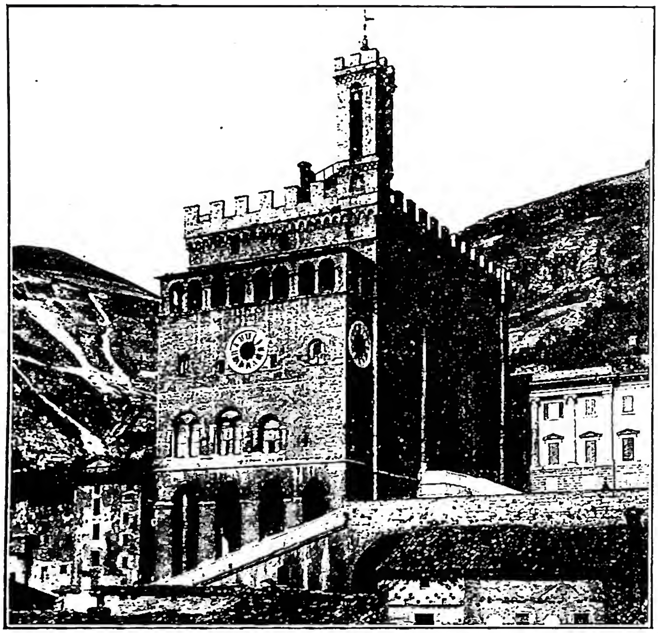
Questo ceto o per un lento abbandono da parte dell'autorità superiore, in specie se trattavasi del vescovo, oppure, più raramente, per mezzo di rivolte, riuscì a concentrare i poteri sulla città nelle mani dei suoi capi, i quali perciò ebbero il comando delle schiere cittadine, tutelarono l'ordine ossia la « pace » o la « trewa » nella città che, essendo sempre fortificata, era difesa dalla pena del « banno » regio contro chi la turbasse. Così tali capi presiedettero al giudizio cittadino, nei primi tempi spesso dividendolo con gli ufficiali del conte o del vescovo, ma in seguito da soli.

Non si può dire che a questo trapasso di poteri i contemporanei dessero, in generale, eccessiva importanza né che l'autonomia comunale fosse guardata sempre con ostilità dal potere regio, anzi ci sono diplomi d'imperatori o re, come d'Enrico IV per Pisa e per Lucca, d'Enrico V per Bologna, di Corrado III per Genova, che dimostrano il contrario, e vi son c. che si vedono riconosciuti, al loro sorgere, da prìncipi, come, ad es., Udine, nel 1248, dal patriarca d'Aquileia: però in Italia i privilegi di borghesia non sono numerosi come oltralpe. Vi son poi casi di contrasti violenti, come avvenne a Benevento, dove il principe longobardo Pandolfo III fu cacciato nel 1042 da una *coniuratio* formata fra i cittadini e venne fatta la *communitas*; o, come accadde un secolo più tardi a Roma, dove una sanguinosa ribellione dei cittadini portò alla formazione d'un Consiglio, fulcro del c., che, per reminiscenza classica, fu chiamato « senato ». Di queste unioni fra cittadini un esempio tipico è quello della « compagna » di Genova che appare costituita da uomini atti alle armi per difendere la compagine del c. e per proteggere il commercio, mantenendo la pace fra i cittadini e punendo coloro che li danneggiassero. Malgrado questi esempi appare difficile dimostrare sia che consimili associazioni si costituissero generalmente e che fossero il fondamento del vincolo comunale, sia che l'origine del c. fosse legata d'ordinario a violente ribellioni.

Il primo assetto comunale è molto semplice. A capo della città erano dei consoli che spesso corrispondevano, per il loro numero, alle divisioni interne della città, quartieri o sestieri. Essi ne erano i capi militari ed amministrativi ed esercitavano quella parte di giurisdizione che, via via, venne in possesso del c.

Erano assistiti da un consiglio molto ristretto chiamato « di credenza » che era formato da persone tratte da alcune più cospicue famiglie cittadine. Soltanto per ragioni di grande importanza si riuniva l'assemblea generale dei cittadini dotati di piena capacità politica che, in principio, eran pochi perché buona parte del popolo ne era priva siccome d'origine servile o semiservile o formata da rustici inurbati. D'altra parte i feudali di grado elevato residenti in città erano esclusi dal nesso cittadino perché non soggetti alle gravezze civiche e non prestavano il giuramento che legava i cittadini all'obbedienza ai loro capi e alle consuetudini e statuti. Spesso erano esclusi anche gli ecclesiastici perché difesi dalla loro immunità dai pesi cittadini.

Il mercato formava una cerchia a sé, con un proprio giudizio e particolari privilegi ed in taluni luoghi rimaneva a lungo sotto la potestà del vescovo. In questo periodo avvenne la lotta fra i c. lombardi e Federico Barbarossa, perché l'imperatore svevo volle ricuperare i diritti « regali » (come la nomina dei magistrati municipali, la zecca, i diritti sulle acque, sui mercati, ecc.) che i c. principali s'erano appropriati. Non è il caso di parlare qui di questo celebre conflitto, ma è interessante notare che nella pace di Costanza (1183) Federico riconobbe alle città il diritto di nominare i consoli, che tuttavia avrebbero dovuto ricevere l'investitura dall'imperatore o dal vescovo, ed indirettamente riconobbe pure la validità delle consuetudini degli statuti. Perciò i giuristi medievali ritennero tale documento come base fondamentale dell'autonomia cittadina e l'inserirono nel *Corpus iuris civilis* con il commento di celebri autori come Odofredo e Baldo.



(fot. Alinari)
COMUNE - Palazzo dei consoli, costruito da Angelo da Orvieto (1332) - Gubbio.

Dopo questa prima fase del c. cominciarono tosto le lotte per la conquista di esso da parte di ceti cittadini che erano tenuti lontani dal governo, nel quale prevalsero per lungo tempo i feudali inferiori ed i più ricchi proprietari e negozianti. I commercianti al minuto ed i padroni di botteghe artigiane approfittarono delle vicende politiche per ottenere una larga partecipazione al potere.

L'imperatore Ottone IV fu promotore, a Milano, d'un accordo imitato poi in molte altre città per il quale i Consigli cittadini eran divisi a metà fra i *milites*, cioè i più ricchi che militavano a cavallo, ed i *pedites*, cioè il resto del popolo. Altrove invece questi dissidi portarono alla sostituzione dei consoli con un podestà chiamato dal di fuori, estraneo alle fazioni cittadine, che giungeva accompagnato dai giudici per garantire una giustizia imparziale ed esser arbitro fra le parti, ed alla formazione d'un Consiglio numeroso, detto maggiore o grosso (a Firenze « dei Cinquecento ») nel quale avevan larga rappresentanza i vari ceti cittadini. Questo consiglio divenne veramente l'arbitro della vita comunale ed in esso fu elaborata la legislazione statutaria, di tanta importanza per la formazione del diritto italiano.

(fot. Alinari)

COMUNE - Il C. di Siena nel *Buon Governo* protetto dalla Concordia. Affresco di Ambrogio Lorenzetti (ca. 1340). Siena, palazzo Comunale.

È questa l'età nella quale i c. maggiori allargarono i confini della loro dominazione, assoggettando i feudatari del contado e non solo le comunità rurali, ma anche grossi c. Così Firenze assoggetta Prato, Pistoia, Arezzo e più tardi anche Pisa. Magnifici palazzi comunali adornano le città anche minori, ed i c. sovvengono largamente, animati da un intenso spirito religioso, costruzioni di chiese ingioiellate da opere d'arte. Purtroppo però tanto fervore di vita era turbato da gravissime lotte fra partiti avversi e fra i cittadini più ricchi, da un lato, e, dall'altro, fra i minori commercianti e gli artigiani organizzati nelle loro corporazioni o « arti ».

Ne derivano in alcune città, principali fra esse Bologna e Firenze, gli ordinamenti contro i « magnati » e la costituzione del « c. del popolo » nel quale gli anziani od i priori nominati dalle arti governano la città. La maggior parte dei c. dell'Emilia, della Romagna e dell'Italia centrale ebbero consimili ordinamenti. Altrove invece le famiglie principali della città : ricchi commercianti, navigatori, proprietari di case e di terre si costituiscono in cerchie chiuse ed il c. assume un carattere oligarchico : particolare importanza hanno in questo tipo d'evoluzione Venezia e Genova. La costituzione veneziana, imperniata sul maggior Consiglio, formato da tutti i membri maggiorenni delle famiglie iscritte nel patriziato e considerato come sovrano dello Stato, sul Consiglio dei « pregadi » (o senato) e su un ristretto collegio di savi che formavano una sorta di ministero, era considerata nei secc. XVI-XVII dagli scrittori politici come un modello insuperato di saggezza.

Nel corso dei secc. XIII e XIV molti c. si trasformarono in signorie. Si tratta di un mutamento profondo nella sostanza ma non nella forma, giacché gli ordinamenti del c. rimasero pressoché inalterati : tutto però dipendeva nella città dalla volontà del signore, cioè d'un capoparte riuscito a diventare il dominatore con il sostegno della sua consorteria. Molti signori si fecero acclamare podestà o capitani del popolo a vita dal parlamento cittadino e con questo legittimarono il loro potere. Essi però cercarono poi un titolo proveniente da un'autorità superiore facendosi creare vicari imperiali, come gli Scaligeri a Verona, i Carraresi a Padova; o addirittura duchi, come Gian Galeazzo Visconti, che, nel 1395, ricevette dall'imperatore Venceslao il titolo di duca di Milano.

L'esistenza dei c. continuò anche nei secc. XVI-XVIII giacché i governi assoluti rispettarono le autonomie locali, permettendo alle città di conservare i loro statuti, le loro giurisdizioni e gabelle; però i c. perdettero le loro attribuzioni politiche e militari giacché queste spettavano esclusivamente al sovrano, fosse esso un principe o una città « dominante ». Con un tale assoggettamento però le principali caratteristiche dello « Stato-città » erano perdute.

Un altro aspetto avevano i c. rurali : questi erano soggetti a signori feudali o ad enti ecclesiastici che avevano loro consentito di costituire un organismo comunale con limitata autonomia. Nella maggior parte dei casi i c. rurali ebbero statuti concessi loro dal signore e tali statuti contengono norme relative alla polizia rurale, ai commerci di prima necessità e all'uso dei boschi e delle praterie di pertinenza degli abitanti. Nelle regioni alpine tali statuti si chiamavano spesso « regole » o « favore ».

BIBL.: G. Volpe, *Questioni fondam. sull'origine e lo svolg. dei c.*, Pisa 1904; V. Franchini, *Saggio di ricerche sull'istituto del podestà*, Bologna 1912; G. Mengozzi, *La città italiana nell'alto medioevo*, Roma 1914; A. Solmi, *Il c. nella storia del diritto*, in *Enciclopedia giuridica*, III, Milano 1922; H. Pirenne, *Les villes au moyen âge*, Bruxelles 1927; L. Chiappelli, *La formazione storica del c. cittadino in Italia*, in *Archivio storico italiano*, 13 (1930, I), pp. 3-59; 14 (1930, II), pp. 3-56; E. Besta, *Il diritto pubblico italiano*, Milano 1930, pp. 186-306; F. Carli, *Il mercato nell'età del c.*, Padova 1936. Pier Silverio Leicht

COMUNE (LA) di PARIGI. - Moto rivoluzionario (18 marzo-27 maggio 1871) diretto dal « Comitato centrale della Guardia nazionale ». Esso si riconnette agli avvenimenti della guerra franco-prussiana che provocò la caduta di Napoleone III (4 sett. 1870) e terminò con l'umiliante armistizio del 28 genn. 1871. Le sue radici ideologiche si profondano però nei moventi rivoluzionari del 1848 e nelle tradizioni antireligiose e patriottiche giacobine del 1789-93. A creare la psicosi rivoluzionaria molto contribuirono : 1) le violenti pubblicazioni periodiche, come *Le Vengeur* del Pyat, *La patrie en danger* del Blanqui, il *Père Duchesne* del Vermersch, ed altre del genere; 2) il « Comitato centrale di vigilanza » che esplicava la sua propaganda capillare per mezzo dei « Comitati di vigilanza », composti per lo più di affiliati all'Internazionale e sorti accanto alle venti *mairies* parigine.

Entro Parigi assediata dai Tedeschi si era venuto delineando in tutti gli strati della popolazione un vigoroso spirito di resistenza: in questa resistenza, peraltro, esigenze e postulati di carattere sociale venivano ad intrecciarsi, con intensità sempre maggiore, a propositi patriottici ed a progetti militari di difesa. L'urto definitivo tra Parigi e Versailles, dove risiedeva il governo francese, fece prevalere fra gli operai e le guardie nazionali della capitale pericolosi propositi estremisti che si risolsero poi in una lotta fratricida e in un cumulo di rovine morali e materiali.

I rivoluzionari, in un proclama famoso del 18 marzo 1871, affermano: « I proletari di Parigi, fra le disfatte ed il tradimento delle classi dirigenti, hanno capito che è suonata l'ora in cui essi debbono salvare la situazione, prendendo nelle proprie mani la direzione della cosa pubblica ». Ma le forze che si agitavano erano diverse e confuse; nella C. figuravano uomini diversissimi per carattere, temperamento e ideologie: dai rappresentanti di una borghesia vagamente liberale, repubblicana e genericamente laica, si andava ai torbidi e confusi avvocati radicali, agli ideologi più stravaganti, all'estremista e battagliero gruppo blanquista, all'attivo nucleo dei rappresentanti dell'Internazionale. Da una parte c'erano i federalisti, poggianti su vecchi e nuovi stati d'animo libertari, su un individualismo romantico, timorosi istintivamente delle parole « disciplina » e « autorità »; dall'altra c'erano i blanquisti e nuclei ad essi affini, che sognavano l'accentramento militare e politico e tendevano a trasformare il « libero municipio » di Parigi in centro di una grande rivoluzione sociale. Blanqui, come internato, era assente da Parigi, ma la sua figura e le sue ideologie esercitavano grande fascino.

La tradizione anticlericale, assai ancorata nel campo rivoluzionario, ebbe per conseguenza lo scatenamento di una violenta campagna contro il clero, accusato come nemico del popolo. « Les prêtres sont les bourreaux du peuple. Il faut les fusiller » (Fabre, p. 51).

Se i comunardi commisero errori ed eccessi, specie negli eccidi degli ostaggi, occorre pur dire che la repressione da parte delle forze dell'ordine fu sommaria e spietata, disgiunta com'era dalla comprensione dei problemi di una migliore giustizia sociale, ormai maturati nella coscienza di vasti strati della nazione. Gli estremisti battuti svilupparono il mito della C.: il « muro dei federati » (presso il quale erano avvenute numerose esecuzioni) divenne con il tempo meta di pellegrinaggi da parte delle organizzazioni operaie e rivoluzionarie.

Il marxismo in genere ed in particolare il marxismo rivoluzionario si « assimilò » successivamente la C. di P. In realtà in quel movimento confluivano ricordi della grande Rivoluzione, echi sansimoniani e furieristi, tendenze blanquiste e proudhoniane. Vi sono segni ben chiari che, se avesse avuto la possibilità di mantenersi più a lungo in vita, la C. avrebbe finito per crollare attraverso le intime contraddizioni. La vittoria di Versailles contro Parigi fu in fondo la vittoria della « provincia » francese e del suo spirito guardingo e ostile all'estremismo dottrinario.

Carlo Marx aveva in certo qual modo ammonito gli operai francesi contro i salti nel buio fin dal sett. del 1870. Un'insurrezione di tal genere gli appariva come una follia e tutto il suo orientamenteo ideologico ripugnava all'« illusione nazionalista e piccoloborghese » di risuscitare lo spirito del 1792. Secondo Marx mancava ancora in Francia un proletariato moderno capace di dirigere una rivoluzione classista, antiborghese. Lo stesso proletariato parigino era infatti prevalentemente costituito da artigiani e in gran parte dominato dallo spirito « radicale » di avvocati borghesi. Tuttavia, pur avendo definito l'insurrezione « una follia », Marx, nell'apr. del 1871, rivolse ad essa una notevole attenzione, ravvisandovi un gran passo in avanti sulla via della rivoluzione. Lenin riassunse, in grandi linee, a proposito della C., il giudizio di Marx, e dichiarò che « il ricordo dei combattenti della C. non è venerato solo dagli operai francesi, ma dal proletariato di tutti i paesi ».

Breve cronistoria. – (18 marzo 1871) Il moto rivoluzionario, che doveva scoppiare contemporaneamente in altre parti della Francia, incomincia a Parigi con la sommaria esecuzione a Montmartre dei generali Thomas e Lecomte da parte di guardie nazionali e di popolo. (19) Il « Comitato centrale » si sostituisce al governo di Thiers ritiratosi a Versailles; la Guardia nazionale (i cosiddetti *fédérés*) occupa l'Hôtel de Ville, la prefettura e il palazzo di Giustizia. (20) Il « Comitato centrale » nomina il giovane R. Rigault, rivoluzionario ateo, prefetto di polizia. (26) Elezioni a suffragio universale; 50 % degli elettori; trionfo della lista del « Comitato centrale ». Il nuovo consiglio di Parigi così eletto decide il 29 marzo di chiamarsi la *Commune de Paris*. L'assemblea della C. si trasformava in « Comitato segreto » quando le deliberazioni dovevano rimanere segrete. (Fine marzo - 19 maggio) La libertà di stampa è progressivamente coartata; vengono soppressi ca. 28 giornali e riviste. (2 apr.) Inizio delle ostilità tra federati e truppe regolari. A Neuilly i federati hanno la peggio. La C. pensa allora a prelevare degli ostaggi per eventuali rappresaglie contro Versailles. (2 e 3) Decreto di separazione della Chiesa e dello Stato; nazionalizzazione dei beni di manomorta. (4) Arresto dell'arcivescovo di Parigi mons. G. Darboy, decretato dalla Commissione esecutiva e dal Comitato centrale. Fino al 15 apr. si intensifica la campagna anticlericale: calunniose accuse divulgate dalla stampa, incarcerazione di sacerdoti, chiusura e profanazione di chiese, soppressione e dispersione di case religiose. La campagna assume un carattere sussultorio. (5) Pubblicazione del decreto sugli ostaggi; per ogni comunardo ucciso dai Versagliesi tre ostaggi. Il decreto non ebbe pratica attuazione che sul finire della C. (Durante l'apr.) tentativi per addivenire ad una pacifica soluzione del conflitto tra C. e Versailles, ma le due parti si irrigidiscono. I comunardi pretendono di essere considerati come belligeranti e fanno proporre a Thiers la liberazione di Blanqui contro quella di mons. Darboy, ma invano. (1 maggio) Costituzione del « Comitato di salute pubblica ». (4) Si riprende l'antico calendario repubblicano. (8) Violento attacco anticlericale specie contro i religiosi Picpus e contro i sacerdoti delle chiese di S. Lorenzo e di Notre-Dame-des-Victoires. (10) I membri del « Comitato di salute pubblica » vengono sostituiti; il comitato si arroga i pieni poteri. (21) Le truppe regolari del generale MacMahon incominciano a penetrare in Parigi. (22) Rigault viene incaricato di dar esecuzione al decreto sugli ostaggi. (23) Il comunardo Bergeret fa saltare le Tuileries e i petrolieri si mettono al lavoro ed incendiano i principali edifici parigini. (24) In serata gli ostaggi: mons. Darboy, il presidente di cassazione Bonjean, il p. Allard, il sac. Daguerry, parroco della Maddalena, i pp. gesuiti Clerc e Ducoudray sono fucilati alla « Grande-Roquette ». (25) Massacro dei 12 domenicani del collegio Alberto il Grande di Arcueil nella prigione disciplinare del IX settore, avenue Italie, n. 38. (26) Massacro di 50 ostaggi della Grande-Roquette (36 gendarmi, 3 gesuiti [p. Olivaint], 4 Picpus, 2 sacerdoti secolari, un seminarista e 4 compagni di cospirazione, traditori), avvenuto a rue Haxo, per volere del colonnello Gois, presidente della corte marziale della C., blanquista. Atto di indescrivibile brutalità sanguinaria. (27) Le truppe regolari occupano Parigi. I tribunali militari, per una settimana, poi i Consigli di guerra (fino al 21 marzo 1872), condannano a morte e a pene varie un ingente numero di comunardi. I dirigenti del moto insurrezionale vengono in maggior parte condannati in contumacia.

Bibl.: È opportuno essere molto cauti nell'adoperare i documenti provenienti tanto dal governo di Versailles quanto dalla C. di Parigi e le notizie della stampa dell'epoca troppo spesso polemiche. Fonti: oltre le fonti archivistiche inedite, cf. il *Journal officiel de la République Française* (Versailles); il *Journal officiel de la République Française sous la Commune du 19 mars au 24 mai 1871*, ristampa di V. Bunel, Parigi 1871; *Procès-verbaux de la Commune de 1871*, ed. critica con annotazioni a cura di G. Bourgin e G. Henriot, 2 voll., ivi 1924, 1945; L.-P. Guénin, *Assassinat des otages. Sixième Conseil de guerre. Compte rendu in extenso des débats*, ivi 1872; id., *Massacre de la rue Haxo. Sixième Conseil de guerre. Compte rendu in extenso des débats*, ivi 1872. Letteratura: tra le numerose opere pubblicate sulla C. se ne segnalano solo alcune scritte da autori di varie tendenze: F. Lock, *La Commune. Deuxième siège de Paris*, ivi [1871]; Sac. Lamazou-Sac. Lesmayoux, *La C. di Parigi nel 1871*, vers.

dal francese, Torino 1872; Sac. Vidieu, *Histoire de la Commune de Paris en 1871*, Parigi 1876 (interessante cap. sugli uomini della C., pp. 134-53); G. Da Costa, *La Commune vécue*, 3 voll., Parigi 1903-1904; M. Vuillaume, *Mes cahiers rouges*, 5 fascc. dei *Cahiers de la quinzaine*, ivi 1908 e sgg.; M.-A. Fabre, *Les drames de la Commune*, ivi 1937; 16ª ed., ivi 1944; G. Bourgin, *La Commune*, ivi 1939; A. Dansette, *Les origines de la Commune de 1871*, ivi 1944; G. Perticone, *Storia del socialismo*, Roma 1946; M. Dommaget, *La Commune et les Communards*, ivi 1947; B. Revel, *La C.*, [Verona] 1948; E. Dolléans, *Storia del movimento operaio*, vers. it. di R. Pignatori, 2 voll., Roma 1948, specialmente il vol. I. Wolf Giusti-A. Pietro Frutaz

COMUNICAZIONE DEGLI IDIOMI: v. IDIOMI.

COMUNICAZIONE DEI PRIVILEGI: v. PRIVILEGI.

COMUNICAZIONE NELLE COSE SACRE. - S'intende con questi termini la partecipazione dei cattolici alle cerimonie sacre (preghiere, funzioni, prediche, riti) compiuti dagli acattolici (eretici, scismatici, infedeli) dentro o fuori della loro chiese o templi. Questa partecipazione può essere: *attiva*, quando, cioè, si prende parte al culto religioso positivamente, compiendo qualche atto, che con esso abbia relazione; *passiva*, quando vi si prende parte solo negativamente, astenendosi da ogni azione, che dica relazione con la cerimonia religiosa; *formale*, quando vi sia l'adesione della mente e del cuore; *materiale*, quando quest'adesione manca e tutto si riduce ad un atto di presenza esteriore e fisica. La c. nelle c. s. si suole designare con il nome di c. *in divinis*, per distinguerla dalla c. *in profanis* cioè nelle relazioni private e pubbliche che riguardano la vita domestica e civile, e dalla c. *in rebus mixtis*, cioè nelle relazioni, le quali importano atti che si possono considerare o hanno un lato anche religioso, come i matrimoni, i funerali e cerimonie simili.

La condotta dei cattolici a questo riguardo è regolata in linea di massima dal CIC, e nelle varie sue applicazioni dalle norme emanate dalle S. Congregazioni romane.

I. La c. *in profanis*. - Secondo il diritto canonico vigente, è lecita, quando non vi sia pericolo di danno spirituale; illecita, quando questo pericolo vi sia. Perciò si devono evitare anche quelle azioni, le quali, massime in alcune determinate circostanze, possono significare o importare una familiarità o confidenza o dimestichezza eccessive, e per conseguenza pericolose, con gli acattolici, specialmente per le persone « semplici e deboli nella fede » (cf. *Sum. Theol.*, 2ª-2ªᵉ, q. 10, a. 9). Le relazioni con gli scomunicati *vitandi* sono regolate da norme particolari (CIC, can. 2267).

II. La c. *in divinis*. - Non è mai lecito ai fedeli di assistere attivamente o prendere parte, in qualsiasi modo, ai riti sacri degli acattolici (CIC, can. 1258 § 1). Ciò vale non soltanto quando si tratta di riti falsi o empi in se stessi, ma anche quando si tratta di quei riti che sono propri di questa o quella setta o gruppo eretico, scismatico, pagano. Perché simile partecipazione equivale alla professione di una falsa religione e per conseguenza al rinnegamento della fede cattolica. E anche nel caso che ogni idea di rinnegamento potesse escludersi, rimangono sempre tre danni assai gravi: 1) il pericolo di perversione nel cattolico che vi partecipa; 2) lo scandalo, sia dei fedeli, che prendono motivo di giudicar male della persona che tratta con gli avversari della fede e forse anche di dubitare della verità di essa, sia degli acattolici stessi, che così si confermano nel loro errore; 3) l'indifferentismo in materia di religione, cioè l'approvazione esteriore di credenze erronee e l'idea che l'espressione esterna della propria fede sia una cosa trascurabile.

In particolare: 1. *Sacramenti*: *a*) *Battesimo*: un cattolico non può fare da padrino, neanche per interposta persona, in un Battesimo conferito da un ministro eretico, perché ciò sarebbe come un obbligarsi a istruire o far istruire il battezzato in una dottrina erronea (S. Uffizio, 10 maggio 1710; 7 luglio 1864; *Collectan. de Prop. Fide*, Roma 1907, nn. 478, 1257). *b*) *Eucaristia*: un cattolico non può assistere alla Messa di un sacerdote eretico o scismatico, anche se, urgendo il precetto festivo, dovesse altrimenti rimanere senza Messa (S. Uffizio, 7 ag. 1704; *ibid.*, n. 267). *c*) *Matrimonio*: non è lecito contrarre matrimonio davanti a un ministro eterodosso, neanche nel caso di un matrimonio di religione mista, neppure se già prima si è contratto, o s'intende contrarlo dopo, davanti al sacerdote cattolico (CIC, can. 1063). La trasgressione importa la scomunica riservata all'Ordinario (can. 2319). Se però il ministro eterodosso funge soltanto da funzionario dello Stato, è lecito servirsi di lui, quando non ne derivi pericolo di perversione o di scandalo o di disprezzo dell'autorità ecclesiastica (can. 1526 § 2). *d*) *Ultimi Sacramenti*: in pericolo di morte, mancando il sacerdote cattolico, si può ricevere l'assoluzione da un sacerdote eretico, alla condizione che vi sia la probabilità che essa venga data secondo il rito cattolico (S. Uffizio, 30 giugno e 7 luglio 1864; *Collectan. de Propag. Fide*, n. 1257, ad 6). Inoltre: un cattolico non può chiamare il ministro di un culto eterodosso al capezzale di un moribondo della medesima religione perché gli amministri i Sacramenti. Può, però, ricorrere all'intervento di un correligionario dell'infermo, o anche avvertire egli stesso il ministro eterodosso semplicemente del desiderio del moribondo di ricevere una sua visita. In questo secondo caso non si ha che un invito simile a quello che si rivolgerebbe ad una persona qualsiasi, parente o amica. - 2. *Altre cerimonie*. Resta proibito ai cattolici di pregare, cantare, suonare l'organo nelle chiese e cappelle di eretici e scismatici, da soli o con essi, mentre questi fanno le loro funzioni religiose (S. Congr. di Propag. Fide, 12 giugno e 8 luglio 1889; *Collectan. de Prop. Fide*, n. 1713). - 3. *Dispute pubbliche*. I cattolici non possono prendere parte a discussioni e controversie, specialmente pubbliche, in materia di fede con gli acattolici, senza il permesso della S. Sede, o, nei casi urgenti, dell'Ordinario (CIC, can. 1325 § 3). - 4. *Uso comune della chiesa*. L'Ordinario può concedere l'uso di una chiesa cattolica per le funzioni dei dissidenti, però in ore diverse dalle funzioni cattoliche. Così avviene, p. es., in Alsazia, Germania, Svizzera e nella chiesa del S. Sepolcro a Gerusalemme (S. Uffizio, 5 giugno 1889; CIC, *Fontes*, n. 1119).

III. La c. *in rebus mixtis*. - La presenza o partecipazione puramente passiva alle cerimonie di un culto acattolico è dalla Chiesa *tollerata*, quando sussiste un motivo di onore o di ossequio civile; alla condizione, però, che il motivo sia grave (approvato in caso di dubbio dall'Ordinario), sia escluso il pericolo di scandalo o di perversione e non vi si presti parte alcuna né immediata, né mediata. Si può quindi assistere, in questi casi, ai funerali, ai matrimoni e ad altre cerimonie simili degli acattolici (CIC, can. 1258 § 2).

Così nel caso dei funerali: *a*) se il funerale è organizzato come manifestazione di incredulità o di disprezzo della religione cattolica, non vi si può partecipare (S. Uffizio, 11 maggio 1892; CIC, *Fontes*, n. 1154); *b*) negli altri casi si può o per motivo di dovere civile (quando, p. es., si tratta del padrone, di un capo militare, del capo dello Stato); o per ragioni di onore (quando si tratta di un parente prossimo, di un pubblico benefattore, di un amico molto intimo). Però accompagnando il corteo funebre non si può portare la candela accesa, né far suffragi per l'anima del defunto, né cantare, perché questi e simili atti indicano partecipazione al rito religioso. Il visitare le chiese degli eretici può essere ammesso a titolo di curiosità o di studio, purché non comporti alcuna intenzione di partecipare agli eventuali riti religiosi o non sia imposto dall'autorità civile per indicare un'ar-

monia di credenze fra cattolici e acattolici (S. Uffizio, 13 genn. 1818; CIC, *Fontes*, n. 856).

IV. Gli acattolici e i riti cattolici. – Gli acattolici possono ricevere le benedizioni con l'intenzione di ottenere il lume della fede, o, con questo, la salute del corpo (CIC, can. 1149). Il can. 1152, poi, permette di recitare sopra di essi anche gli esorcismi. Inoltre la Congregazione del S. Uffizio ha dichiarato che le donne scismatiche possono cantare con le cattoliche nelle funzioni liturgiche (24 genn. 1906); che in via di eccezione gli acattolici possono fare da testimoni in un matrimonio cattolico (19 ag. 1891); che un protestante può temporaneamente fare da organista in una chiesa cattolica, purché non ne derivi scandalo (22 febbr. 1820); che la partecipazione degli acattolici al culto cattolico si ammetta solo con riserva, non abbia carattere ufficiale e non comporti comunione di pensiero con essi (22 giugno 1859; CIC, *Fontes*, rispettivamente nn. 1276, 1144, 858, 952).

Bibl.: F. Cappello, *La comunicazione «in divinis» con gli acattolici*, in *Civ. Catt.*, 1921, II, pp. 338-48; III, pp. 22-32; IV, pp. 503-15; Wernz-Vidal, IV, I, n. 347; A. Vermeersch-J. Creusen, *Epitome iuris canonici*, II, 6ª ed., Malines 1940, nn. 576-77; R. Naz, *Traité de droit canonique*, III, Parigi 1948, pp. 76-79. Celestino Testore

COMUNIONE DEI SANTI. - Articolo del Simbolo apostolico.

Sommario: I. Formola del Simbolo. – II. Natura della C. dei S. – III. Soggetto. – IV. Oggetto. – V. Errori.

I. Formola del simbolo. – Il comma «sanctorum communionem» fu inserito nel Simbolo apostolico ca. il sec. v; se prima nelle Gallie o altrove non consta con certezza. In Oriente l'addizione non fu mai accettata. Le fonti principali per la storia di tale inserzione sono: Niceta di Remesiana (a oriente di Nisch, in Serbia), m. dopo il 414, che scrisse *Explanatio Symboli habita ad competentes* (PL 52, 871), Fausto di Riez (nella Provenza), m. dopo il 485, autore di *Duae homiliae de Symbolo* (Aug. e G. L. Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, 3ª ed., Breslavia 1897, § 61).

Dall'esame di questi documenti e di quelli dei secc. v e vi appare che il vocabolo *sanctorum* è ordinariamente di genere maschile, non neutro: non significa cioè le cose sante, ossia i Sacramenti, ma i santi nel senso specifico di santi del cielo, oltre quelli della terra, cioè i cristiani, chiamati santi da s. Paolo (cf. O. Procksch, s. v. ἅγιος, in G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch*, I, Stoccarda 1932, pp. 109-10) e dalla letteratura ecclesiastica dei primi secoli. L'introduzione di questa formola nel Simbolo non pare debba attribuirsi a una reazione contro le dottrine di Novaziano, di Vigilanzio o dei donatisti (cf. A. D'Alès, *Saints*, in DFC, IV, coll. 1152-56; J. De Ghellinck, *Patristique et moyen-âge*, I, *Les recherches sur les origines du Symbole des Apôtres*, Bruxelles 1946, p. 100).

II. Natura della c. dei s. – «C. dei s. significa che tutti i fedeli, formando un solo corpo in Gesù Cristo, profittano di tutto il bene che è e si fa nel corpo stesso, ossia nella Chiesa universale, purché non ne siano impediti dall'affetto al peccato». Questa definizione è la risposta 122 del catechismo che va sotto il nome di Pio X. Altre volte si ricorrerà a questa fonte. La C. dei s. dunque si risolve nella legge di solidarietà, per cui i beni di uno diventano i beni di tutti coloro, che appartengono alla Chiesa.

La Chiesa è il *corpo mistico di Cristo* (v.). Dalla sua unità sgorga la solidarietà.

1. *Dati della Scrittura.* – La solidarietà già appare nel Vecchio Testamento: la salvezza di Sodoma dipende da dieci giusti (*Gen.* 18, 23-33); la vittoria del popolo ebreo contro gli Amaleciti a Raphidim è in relazione con le supplici mani alzate di Mosè (*Ex.* 17, 8-16); lo stesso peccato originale è indice della solidarietà di tutti gli uomini con Adamo, giacché in lui tutti peccarono (*Rom.* 5, 12).

Nel Nuovo Testamento, i sinottici specialmente (cf. *Mt.* 3, 2; 4, 23; 9, 35; 13, 1-53; 21, 43; *Mc.* 1, 14; *Lc.* 1, 32, 33; 16, 16) ci descrivono il regno fondato dal Cristo, regno predetto dai profeti (cf. *Is.* 9, 6, 7; *Dan.* 2, 44; 7, 14), a cui tutti gli uomini debbono appartenere, dove la solidarietà è cementata dalla carità, implorata da Gesù nella sua preghiera sacerdotale (*Io.* 17, 21-24), estesa, nella primavera della Chiesa, fino alla comunione dei beni materiali (*Act.* 4, 32-37). Ma l'agiografo, che più d'ogni altro ha posto in rilievo la solidarietà, è s. Paolo. La Chiesa, come egli sovente insegna (ad es., *Eph.* 1, 23; *Col.* 1, 24), è il corpo di Cristo; i fedeli si rivestono di Cristo, sono inseriti in Cristo; «in Cristo Gesù» è la sua espressione preferita, caratteristica, ripetuta ben 164 volte (F. Prat, *La théologie de st Paul*, II, 28ª ed., Parigi 1941, pp. 476-77). In questo corpo, pur dotato d'una molteplice varietà di doni, di ministeri, di operazioni, risplende l'unità, operata dallo Spirito (*I Cor.* 12, 4-12). Da tale unità scaturisce la solidarietà: «Vi sono dunque molte membra e un sol corpo. L'occhio non può dire alla mano: io non ho bisogno di te; o similmente il capo ai piedi: non mi siete necessari ... E se un membro patisce, patiscono insieme tutte le membra; e se un membro gioisce, gioiscono insieme tutte le membra» (*ibid.*, 12, 20-22, 26). «L'orecchio – commenta s. Agostino – vede nell'occhio, l'occhio ode nell'orecchio ... Così quando l'orecchio dice: l'occhio vede per me, l'occhio dice: l'orecchio ode per me, gli occhi e le orecchie dicono: le mani operano per noi» (*In Ps.* 130, n. 6: PL 37, 1707).

Le applicazioni che l'Apostolo fa di tale solidarietà nella Chiesa non sono poche: egli diventa infermo se alcuno inferma e arde d'ira e dolore se alcuno è scandalizzato (*II Cor.* 11, 29); il marito cristiano santifica la moglie infedele e la moglie fedele santifica il marito pagano (*I Cor.* 7, 14); l'elemosina elimina in qualche modo l'ineguaglianza esistente tra i discepoli, donando i ricchi ai poveri il superfluo dei loro beni temporali e i poveri restituendo ai ricchi in beni di ordine superiore (*II Cor.* 8, 13-15); l'Apostolo domanda le orazioni dei suoi corrispondenti per sé, per tutti i santi (cioè i fedeli) (*Rom.* 15, 30; *Eph.* 6, 18-19), anzi «per tutti gli uomini, per i re e per tutti coloro che sono in posto sublime, affinché facciamo vita quieta e tranquilla con tutta pietà e onestà. Questa infatti è cosa buona e accetta al Salvatore nostro Dio, il quale vuole che tutti gli uomini si salvino e giungano alla cognizione della verità» (*I Tim.* 2, 1-5). La preghiera dei fedeli è utile non soltanto ai vivi, ma giova pure ai morti: perciò l'Apostolo, riconoscente per i benefizi ricevuti dal defunto Onesiforo, cristiano d'Efeso, per lui prega «che il Signore gli doni di trovare misericordia presso il Signore in quel giorno» (*II Tim.* 1, 18). Anche s. Giacomo raccomanda la preghiera vicendevole: «pregate l'uno per l'altro per esser salvi; molto può la preghiera intensa del giusto» (5, 16).

2. *Dati della Tradizione.* – Non c'è forse dottrina più diffusa nella letteratura patristica di quella del corpo mistico di Cristo. Era così popolare, che i Padri ne parlavano nelle omelie e, più che esporla, la supponevano già nota e ne facevano pratiche applicazioni. Conseguenza immediata di tale dottrina era l'unità, l'unione dei fratelli, la «communio», che si rivelava nella partecipazione all'Eucaristia e nel commercio epistolare; la scomunica invece era la rottura di tali rapporti o d'un membro della co-

munità con gli altri membri e il vescovo, o dei vescovi tra loro. Centro di questa « communio » è la chiesa di Roma (cf. L. Hertling, *Communio und Primat*, in *Miscellanea historiae pontificiae*, VII, Roma 1943, pp. 1-48).

a) Padri Apostolici. – Tracce dei legami che univano i fedeli della Chiesa riscontriamo nella lettera di s. Clemente Romano ai Corinti, nel Pastore di Erma, nella lettera di s. Policarpo ai Filippesi, nell'epistola di Barnaba, nella dottrina dei dodici Apostoli, ma specialmente nelle lettere di s. Ignazio M. Per lui la Chiesa è la fraternità, la carità, l'agape, ἡ ἀγάπη (cf. *Ad Trall.*, 13, 1; *Ad Philadelph.*, 11, 2; F. X. Funk, *Patres Apostolici*, I, Tubinga 1901, pp. 250, 274); e la Chiesa di Roma presiede alla carità, alla fraternità (*Ad Rom.*, inscr.; F. X. Funk, *ibid.*, p. 252), è « colei che presiede all'agape » (cf. I. Schuster « *Colei che presiede all'Agape* » *in un affresco priscilliano del II sec.*, in *La Scuola Cattolica*, 77 [1949], pp. 130-32). Tale fraternità è fecondata da una rete di preghiere vicendevoli tra le Chiese (*Eph.* 21, 2; *Magn*, 14; *Rom.* 9, 1; F. X. Funk, *ibid.*, pp. 230, 240, 262) e di questa fecondità si notano i frutti ricevuti dalla Chiesa di Antiochia (*Smyrn.*, XI, 1, 3; *Polyc.*, VII, 1; F. X. Funk, *ibid.*, pp. 284, 292). Ignazio in diverse occasioni si raccomanda alle preghiere dei fedeli (ad es., *Rom.* 4, 2; F. X. Funk, *ibid.*, p. 256) e si offre vittima per gli Efesini (*Eph.* 8, 1; F. X. Funk, *ibid.*, p. 220). Né si dimentica di far pregare per gli eretici e per tutti gli uomini (*Smyrn*, 4, 1; *Eph.*, X, 1; F. X. Funk, *ibid.*, 278, 220).

b) Padri del II e III sec. – Pochissimi cenni, che si riferiscano alla nostra materia, troviamo nella letteratura apologetica del II sec. impegnata in altre questioni. Più ricchi sono gli scrittori del III sec.; in Oriente i due maestri alessandrini Clemente e Origene, in Occidente i due africani Tertulliano e s. Cipriano, presso i quali è posta in rilievo l'efficacia sociale non solo della preghiera, ma anche, in quei tempi di persecuzione, del martirio. Origene e Tertulliano presentano anche la solidarietà nel male (In lib. *Jesu Nave*, hom. V, n. 6: PG 12, 851 C; *De paenit.*, c. X: PL 1, 1245 B). Clemente ci descrive con accuratezza l'apostolo s. Giovanni pronto a dar la sua vita pur di ottenere la conversione di un capo di ladroni: « Io darò conto per te a Cristo. Se fosse necessario, sosterrò volentieri la morte per te, come il Signore è morto per noi. Io darò la mia vita in vece tua » (*Quis dives salvetur*, 42: PG 9, 649 C).

c) Padri del IV e V sec. – L'età aurea della letteratura patristica è pure il tempo di completa maturità per la dottrina della C. dei s., che ricevette appunto ca. il sec. V la sua formola nel Simbolo. Rappresentanti in Oriente sono i Cappadoci, s. Cirillo di Gerusalemme e s. Cirillo di Alessandria, s. Epifanio di Salamina, ma più di tutti, per le pratiche applicazioni, s. Giovanni Crisostomo. Entusiasta di s. Paolo e, sulle sue orme, predicatore del corpo mistico di Cristo, che egli vede come un gigante il quale siede a Roma e sa gli Indiani essere un suo membro (*in Io. hom.* 65: PG 59, 361), non poteva disinteressarsi dello stretto legame, che stringe le varie membra di questo corpo. Tratta quindi della elemosina (cf. E. Mersch, *Le corps mystique du Christ*, I, Lovanio 1933, pp. 406-13), delle varie forme di apostolato, a cui sono chiamati anche i laici, uomini e donne (cf. S. Tromp, *De corpore Christi mystico et actione catholica ad mentem s. Iohannis Chrysostomi*, in *Gregorianum*, 13 [1932], pp. 321-72) ed esorta a piangere per il peccatore: egli ha peccato e io piangerò? sì « perché siamo uniti insieme come il corpo e le membra; nel corpo, sebbene il piede sia ferito, vediamo la testa, che s'inchina a terra » (*De poenitentia*, om. I: PG 49, 280). Tra i Padri occidentali primeggia, anche sopra s. Ambrogio e s. Girolamo, s. Agostino. Nessuno infatti meglio di lui è pregno della dottrina del corpo mistico, che assai frequentemente diventa l'oggetto dei suoi sermoni e dei suoi scritti. Contro il sistema pelagiano, che sopprime nel cristianesimo due misteri di solidarietà, il peccato originale e la Redenzione, s. Agostino dimostra che tutto nel cristianesimo si riduce a due masse, a due corpi, a due uomini. C'è la solidarietà nel male: tutti peccarono in Adamo; vige la solidarietà nel bene: il corpo mistico di Cristo (E. Mersch, *op. cit.*, II, pp. 60-67). In questo « Cristo totale » la solidarietà unisce il cielo alla terra e i fedeli della terra tra loro: i martiri infatti in cielo intercedono per noi (*In ps.* 85, n. 24: PL 37, 1099); noi siamo il frutto del loro lavoro (*Serm.*, 280, *In nat. mart. Perpetuae et Felicitatis*, I, n. 6: PL 38, 1283); colui che lavora si riposa in chi fa vita quieta e questi in lui mena vita attiva « Unum enim corpus sub uno capite sumus, ut et vos in nobis negotios, et nos in vobis otiosi simus, quia si patitur unum membrum, compatiuntur omnia membra, et si glorificatur unum membrum, congaudent omnia membra » (*Ad Eudoxium*, ep. 48, 1: PL 33, 187). Nella scia agostiniana sono altri Padri latini.

d) Teologi scolastici. – La tradizione dottrinale del corpo mistico continua presso gli scolastici, sebbene sotto altra forma e con minor robustezza che presso i Padri. Ciò non impedisce però che si parli della solidarietà poggiante sull'unità del corpo mistico, come presso Guglielmo d'Auxerre, Alessandro di Hales, s. Alberto Magno, s. Bonaventura, s. Tommaso (cf. E. Mersch, *op. cit.*, II, pp. 272-79). Dionigi il Certosino (m. nel 1471), che nelle sue copiose opere raccolse il pensiero medievale, tratta del corpo mistico di Cristo e della solidarietà che unisce la varie membra. Parla pure della teoria gerarchica, tramandata dallo Pseudo Dionigi Areopagita, in cui si ammette l'unità che stringe la gerarchia celeste con quella ecclesiastica e un benefico influsso, che dall'una nell'altra discende (cf. F. M. Bauducco, *L'Illuminatrice nelle opere di Dionigi il Certosino*, in *Marianum*, 10 [1948], pp. 191-210). La stessa teoria gerarchica troviamo pure assai diffusa in s. Bonaventura (cf. L. Di Fonzo, *Doctrina s. Bonaventurae de universali mediatione B. V. M.*, Roma 1938, pp. 198 sgg.).

e) Monumenti antichi. – La Chiesa militante è considerata come una grande famiglia spirituale, i cui membri si chiamano e sono « fratelli », che hanno comuni l'origine, il fine, il nome, la fede, i Sacramenti, il culto, i martiri, i santi; vicendevolmente pregano e si aiutano; i martiri e i confessori, che si trovano in catene, intercedono per i penitenti. Tale spirituale commercio varca anche le frontiere della vita terrena: Abercio domanda preghiere per sé nel suo epitaffio. I vivi innalzano acclamazioni e voti per i loro fratelli defunti, come si legge in molte iscrizioni: *pace, in pace, pace a te, pace al tuo spirito, pace in eterno, nel Signore e nella pace, in pace con i santi, l'anima tua in refrigerio, l'eterna luce a te, viviate in Dio, in Cristo, nello Spirito Santo, in pace, in eterno, tra i santi, con i martiri, sempre in Dio, risorgi in Cristo* (cf. R. S. Bour, *Communion des saints d'après les monuments de l'antiquité chrétienne*, in DThC, III, col. 462). Altre volte sono preghiere propriamente dette che i fedeli rivolgono a Dio, agli angeli, ai martiri per i loro defunti; talora li seppelliscono presso le spoglie dei martiri; offrono il divin Sacrifizio, visitano le tombe pregando e compiendo buone opere in suffragio dei loro morti. E i morti s'interessano dei vivi, che a loro si raccomandano per ottenere favori. Né si pensa che i beati del cielo siano estranei alla sorte dei defunti, ma che se ne interessino vivamente ed efficacemente.

I beati sono pure in stretta unione con i fedeli della terra e diventano patroni degli individui, specialmente per il momento della morte e del Giudizio, e delle città. I fedeli hanno grande stima della grandezza potente dei santi, amici speciali di Cristo. Da tale stima sbocciano varie pratiche di venerazione e di culto: si portano medaglie di devozione, si riproducono immagini, si fanno voti, si dedicano iscrizioni, musaici, altari, oratòri, chiese, si stabiliscono feste, si celebra solennemente il loro anniversario, si offre la liturgia nei loro santuari. Gli angeli hanno pure parte a questo culto.

Vi è pure tutta una fioritura di preghiere indirizzate ai santi, per implorare la felice navigazione, un ricordo presso Dio, l'esaudimento delle proprie preghiere, l'assi-

stenza al momento del Giudizio, il Paradiso per sé e per gli altri (cf. R. S. Bour, *ibid.*, coll. 454-80).

f) Ottima conferma sono la liturgia e le indulgenze.

III. Soggetto. – Tutte le parti del corpo sono solidali e intercomunicanti. La Chiesa è il corpo mistico, di cui Cristo è il capo. C'è quindi solidarietà e intercomunione del capo (v. corpo mistico) e delle membra.

« È fuori della C. dei s. chi è fuori della Chiesa, ossia i dannati, gl'infedeli, gli ebrei, gli eretici, gli apostati, gli scismatici e gli scomunicati » (*Catechismo di Pio X*, n. 124). Stanno invece nella C. dei s. quanti si trovano nella Chiesa militante, trionfante, purgante. Perciò i peccatori non sono esclusi dalla C. d. s., sebbene non ne partecipino pienamente (cf. *Catechism. Trident.*, parte 1ª, c. 10, n. 26; P. Gasparri, *Catechismo per gli adulti*, Brescia 1934, p. 79). « I beati del Paradiso e le anime del Purgatorio sono anch'essi nella C. d. s., perché, congiunti tra loro e con noi dalla carità, ricevono gli uni le nostre preghiere e le altre i nostri suffragi e tutti ci ricambiano con la loro intercessione presso Dio » (*Catechismo di Pio X*, n. 123).

IV. Oggetto. – Il tesoro spirituale comunicabile è costituito dal contributo del Capo e delle membra del corpo mistico.

a) *Contributo del Capo.* – Cristo Redentore ha soddisfatto per tutti i peccati nostri con una soddisfazione condegna, sovrabbondante e infinita; ci meritò la giustificazione e tutti i doni soprannaturali; ha pregato (*Io.* 17, 6-26) e continua a pregare per noi (*Rom.* 8, 34; *Hebr.* 7, 25; *I Io.* 2, 1); lasciò alla Chiesa, da lui istituita, quali mezzi di santità e di salute eterna: la vera fede, il sacrificio, i Sacramenti; ci donò (il che è nuovo titolo per noi) la sua stessa madre (*Io.* 19, 26-27). Tale interpretazione « perpetuo sensit Ecclesia » (Leone XIII nell'encicl. « Adiutricem populi » in *Acta S. Sedis*, 28 [1895-1896], p. 130; cf. J. Leal, *B. V. omnium spiritualis mater ex Io. 19, 26-27*, in *Verbum Domini*, 27 [1949], pp. 65-73).

b) *Contributo delle membra.* – Le mistiche membra del Cristo Redentore sono pure a loro modo redentrici e compiono nella loro carne « quello che rimane dei patimenti del Cristo a pro del corpo di lui, che è la Chiesa » (*Col.* 1, 24). Tale contributo è somministrato dalle loro opere e preghiere.

Nelle buone opere dei giusti si può distinguere un triplice valore: *soddisfattorio, meritorio condegno* (« de condigno »), *meritorio congruo* (« de congruo »): v. merito.

Orbene: 1) il valore *soddisfattorio* può esser comunicato agli altri, sia defunti (ad es., con « l'atto eroico di carità » [v.]), sia vivi (ad es. il confessore può concedere che un altro compia parte della soddisfazione invece e a pro del penitente). Anche nelle indulgenze v'è una applicazione di questa dottrina, perché esse sono « remissione davanti a Dio di pena temporanea dovuta per i peccati già rimessi, quanto alla colpa, e che l'autorità ecclesiastica concede dal tesoro della Chiesa, per i vivi a modo di assoluzione, per i defunti a modo di suffragio » (CIC, can. 911). Per volontà della Chiesa « nessuno che acquisti indulgenze può applicarle ad altri vivi; invece alle anime del Purgatorio sono applicabili tutte le indulgenze concesse dal romano pontefice, purché non consti altrimenti » (CIC, can. 930); 2) il valore *meritorio condegno* è strettamente personale e incomunicabile; unica eccezione sono i meriti di Cristo, capo della Chiesa; 3) il valore *meritorio congruo*: *a*) del giusto è comunicabile; anzi, secondo Suárez, il giusto può meritare « de congruo » per un altro quanto può meritare per sé e qualcosa di più. Questo qualcosa di più è la prima grazia, che nessuno può meritare per sé (*De gratia*, L. 12, c. 38, n. 21); *b*) che il valore *meritorio congruo* del peccatore sia comunicabile non è per nulla improbabile (cf. H. Quilliet, *Congruo [de]*, in DThC, III, coll. 1144-45). Deve escludersi però l'atto di costrizione (merito congruo infallibile), il quale, appartenendo alla giustificazione, non può essere che personale e incomunicabile.

Una considerazione speciale merita l'orazione, intesa qui nel senso specifico di petizione, che è un domandare, un mendicare a Dio. Come qualsiasi opera buona essa può avere quel triplice valore, di cui abbiamo parlato; ma se la si consideri nel suo aspetto caratteristico di petizione, possiede, fatta con le debite condizioni, un'efficacia infallibile, poggiata sulle divine promesse (*Lc.* 11, 9; *Io.* 16, 23). Lasciando da parte la questione dibattuta tra i teologi, se tale infallibilità della preghiera valga solo per colui che prega e non a favore di altri per cui si può pregare, è certo che la preghiera per gli altri è sempre utilissima (cf. *I Tim.* 2, 1-5; *Iac.* 5, 16).

I sacramentali confermano l'efficacia comunicabile della preghiera della Chiesa. Infine l'apostolato, a cui in qualche misura tutti i fedeli sono chiamati dalla solidarietà stessa del corpo mistico, non è se non una comunicazione, un irradiamento di bene; dal primo apostolato, quando Gesù mandò gli Undici ad evangelizzare il mondo (*Mt.* 28, 19-20), fino all'apostolato di svariate forme, accessibile a tutti: apostolato della preghiera, dell'azione (Azione Cattolica, buona stampa, buon esempio ecc.), della sofferenza.

Le opere buone esercitano un benefico influsso altruistico anche senza un'esplicita intenzione altruistica dell'operante. « Questa forza cattolica d'espansione, nelle opere dei cristiani, non è una addizione accidentale, non richiede una intenzione esplicita né un nuovo intervento della Grazia. Essa proviene, nell'opera stessa, da quella cosa medesima che rende l'opera possibile, perché quella cosa medesima, che fa che il membro viva, fa che viva nell'unità di tutte le membra. Qualunque cosa facciano, esse sono congiunte dentro con tutte le altre membra, comunicano mediante la radice, secondo la magnifica espressione di s. Tommaso » (E. Mersch, *op. cit.*, II, p. 275). « Anche senza pensarci, i santi hanno espiato per tutta la Chiesa. Perché, nota Caietano, l'intenzione del Cristo è stata di soffrire per tutta la Chiesa in generale, essendo la passione del Cristo una causa universale di salute. Dunque l'intenzione dei santi è stata di soffrire al di là della loro propria espiazione, per tutta la Chiesa. La passione dei santi, infatti, e quella del Salvatore sono ambedue della stessa maniera, cosa comune e per tutti, perché la passione dei santi è il compimento della passione del Cristo » (*ibid.*, p. 273). Ciò non significa che sia inutile l'esplicita offerta per altri: è sempre utile, essendo atto di squisita carità; talvolta anche necessaria, *quando* la destinazione altruistica fosse in favore di persone o scopi determinati (cf. A. Taverna, *Sull'efficacia che l'offerta delle opere buone dà alle nostre preghiere*, in *Messaggero del S. Cuore*, 56 [1920], pp. 271-73).

Automaticamente chiunque è nella Chiesa partecipa in qualche modo a tali beni comuni (è la conseguenza della solidarietà, cioè dell'unità del corpo mistico di Cristo), sebbene in misura diversa, dipendente dalle disposizioni del soggetto ricevente e dalle leggi dell'economia divina.

Anche il mondo soprannaturale è percorso da onde di luce, di suono, di vita, che le anime vicendevolmente si trasmettono, perché, in quest'ordine di provvidenza, esse si salvano in modo sociale. Perciò la dottrina della C. dei s. se da una parte è di grande conforto, impone dall'altra non lievi responsabilità. Da questa dottrina possono essere illuminati il problema del dolore, l'importanza degli Ordini contemplativi (cf., ad es., *Lettere* di s. Gemma Galgani, Roma 1941, lettera 85ª: al p. Germano, pp. 215-20), il carattere riparatorio della devozione al S. Cuore, l'ascetica, la sociologia e la teologia (come oggi si dice) della storia.

V. Errori. – Prima del sec. xvi la dottrina della C. dei s. aveva avuti avversari solo quanto a qualche sua pratica applicazione, ad es., del culto dei santi (Vigilanzio); ma nell'individualismo protestantico essa ebbe l'opposizione al suo stesso principio dogmatico. È molto significativo a questo riguardo che il protestantesimo abbia avuto inizio proprio dal la lotta

contro le indulgenze. Lutero, pur ritenendo la formola «sanctorum communionem», la svuota del suo contenuto più caratteristico, lasciandole il semplice significato di comunità cristiana. Calvino fu più generoso al riguardo e meno si allontanò dalla dottrina cattolica. La chiesa anglicana s'accostò in diverse circostanze ora alla dottrina luterana, ora a quella calvinista, ora alla cattolica (cf. P. Bernard, *ibid.*, coll. 447-50, 430-31). I protestanti liberali e razionalisti moderni hanno sulla dottrina della C. d. s. apprezzamenti sconcertanti: essa appare loro un ritorno alle superstizioni pagane (M. Nicolas, *Le Symbole des Apôtres*, Parigi 1867, p. 249), un sistema puramente meccanico di giustificazione (A. Viguié, *Communion des saints*, in *Encyclopédie des sciences religieuses*, III, Parigi 1878, p. 286), persino una cosa immorale, abile miscela di pelagianesimo e di magia, d'incredulità e di superstizione (J. A. Dorner, *Histoire de la théologie protestante*, trad. A. Paumier, Parigi 1870, pp. 12, 28). «Questa pratica di ricorrere ai santi ed ai martiri, scrive A. Harnack, esisteva già da lungo tempo, ma Gregorio ha il merito di averla ridotta a sistema, e nel medesimo tempo di averla provveduta di abbondante materiale tanto coi suoi dialoghi quanto con altri suoi scritti. Una vera schiera di « mediatori » venne ad interporsi tra Dio e gli uomini: gli angeli, i santi ed il Cristo; e gli uomini cominciarono già fin d'allora a computare astutamente che cosa ciascuno di essi poteva fare per loro, quale di essi sarebbe stato per loro il migliore. L'incertezza intorno a Dio, l'umiltà monastica, perversa, il terrore dei cuori non riconciliati e quindi con tutto il peso dei loro peccati, tutto contribuì a gettare i cristiani in braccio di superstizioni prettamente pagane, introducendo i « mediatori » nella dommatica» (*Manuale di storia del dogma*, trad. it., V, Mendrisio 1914, p. 345).

L'esposizione fatta della tradizionale dottrina cattolica, è già una sufficiente confutazione di tali errati giudizi.

BIBL.: Generalmente gli scolastici e anche i teologi moderni non hanno una trattazione *ex professo* di questa verità.

S. Tommaso, *In Symbolum Apostolorum expositio*, a. 10; *In IV Sent.* d. 20, q. unica, a. 2, quaestiunc. 3; *Sum. Theol.*, *Suppl.*, s. q. 13, a. 2; *Catechismus Trident.*, parte 1ª, c. 10, 23-27; N. Alessandro, *Theologia dogmatico-moralis secundum ordinem catechismi Concilii Tridentini*, I, Parigi 1759, pp. 109-11; J. P. Kirsch, *Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen*, Magonza 1900; H. Hurter, *Theologiae dogmaticae compendium*, III, Innsbruck 1903, pp. 668-95; H. Ramière, *L'apostolat de la prière*, 9ª ed., Tolosa 1945, pp. 14-27; 230-38; J. F. Sollier, *Communion of Saints*, in *Cath. Enc.*, IV, pp. 171-74 (con bibl.); P. Bernard, *Communion des Saints, son aspect dogmatique et historique*, in DThC, III, coll. 429-54 (con bibl.); R. S. Bour, *Communion des Saints d'après les monuments de l'antiquité chrétienne*, *ibid.*, coll. 454-480 (con bibl.); H. B. Swete, *The Holy Catholic Church, The Communion of Saints. A study in the Apostoles' Creed*, Londra 1916, pp. 147-69; A. D'Alès, *Saints*, in DFC, IV, coll. 1145-1156 (con bibl.); J. Rivière, *Communion des Saints*, in *Dict. pratique des connaissances religieuses*, II, coll. 330-33 (con bibl.); F. Prat, *La théologie de st Paul*, II, 28ª ed., Parigi 1941, pp. 355-359; J. De Ghellinck, *Patristique et moyen âge*, I. *Les recherches sur les origines du Symbole des Apôtres*, Bruxelles 1946, p. 100; E. Boudes, *Réflections sur la solidarité des hommes avec le Christ*, in *Nouvelle revue théol.*, 71 [1949], pp. 589 sgg.; R. Plus, *Gesù Cristo nei nostri fratelli*, trad. it., Torino 1926 (opera di volgarizzazione).

Francesco Bauducco

COMUNIONE EUCARISTICA. - È la partecipazione reale, sotto le apparenze esterne del pane e del vino, al banchetto sacrificale, in cui il fedele si ciba del corpo e del sangue di Cristo.

SOMMARIO: I. Effetti. - II. Necessità. - III. Soggetto. - IV. Disposizioni. - V. Preparazione e ringraziamento. - VI. La prima C. - VII. La C. frequente. - VIII. La C. ai malati. - IX. La questione della C. sotto le due o una sola delle specie eucaristiche. - X. La C. a domicilio. - XI. Ministro della C. - XII. Luogo. - XIII. Tempo. - XIV. Rito.

I. EFFETTI. – Gli effetti della C. e. sono l'unione individuale e sociale dei fedeli con Cristo in ordine alla glorificazione dell'anima e del corpo.

L'unione individuale (*incorporatio*) è insegnata in modo sublime da Gesù Cristo nel discorso della promessa: i due misteri della vita trinitaria, cioè la mutua immanenza del Padre nel Figlio e la processione del Figlio dal Padre, sono in qualche maniera ripetuti nei rapporti di Cristo con i fedeli: « Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue rimane in me e io in lui... Come il Padre, che ha la vita in sé, ha mandato me e io vivo per mezzo del Padre, così che mangia di me vivrà per mezzo di me » (*Io.* 6, 55-57). Questo motivo trinitario-eucaristico sarà magistralmente sviluppato da s. Ilario di Poitiers (m. nel 368) contro gli ariani. S. Paolo parla di una « κοινωνία » (*I Cor.* 10, 16), ossia di un'unione così profonda del comunicante con il corpo di Cristo, da suggerire a s. Giovanni Crisostomo e a s. Cirillo Alessandrino un parallelo con l'Incarnazione, idea in seguito ripresa dal Thomassin (m. nel 1695) e da Leone XIII nell'enciclica *Mirae Caritatis* (1902). Altri Padri invece hanno preferito illustrare questo mistero con paragoni presi dalla natura: l'unione matrimoniale (s. Efrem), la fusione di due elementi liquefatti (s. Cirillo A.), l'assimilazione fisiologica (s. Ireneo e s. Agostino), la compenetrazione del carbone acceso o del ferro incandescente con il fuoco (s. Giovanni Damasceno, Teofilatto), la parentela risultante dalla figliazione naturale (s. Cirillo di Gerusalemme: σύσσωμοι καὶ σύναιμοι τοῦ Χριστοῦ: *Cat. Myst.*, 4, 1: PG 33, 109). L'idea soggiacente ai testi biblici e alle analogie patristiche piacque agli scolastici e fu accettata dal Concilio Lateranense IV del 1215 (Denz-U, n. 430) e da quello di Firenze (1439: Denz-U, n. 698: « Huius sacramenti effectus, quem in anima operatur digne sumentis, est adunatio hominis ad Christum »).

L'unione sociale (*concorporatio*) è rivelata nel classico testo paolino, *I Cor.* 10, 17: « Noi tutti, sebbene molti, formiamo un sol pane, un sol corpo, perché partecipiamo di un unico pane ». Questo spunto ecclesiologico viene largamente utilizzato dalla *Didaché*, da s. Cipriano, da s. Ilario di Poitiers (« Christus... per sacramentum corporis sui in se universam Ecclesiam continens »: *In Ps.* 125, 6: PL 9, 688), da s. Giovanni Crisostomo (« nobis corpus suum inseruit, ut unum quid simus corpus iunctum capiti »: *Hom. 46 in Io. n. 3*: PG 59, 261), soprattutto da s. Agostino, che nella controversia con i donatisti mostra a costoro, allo scopo di convertirli, l'intimo nesso dell'Eucaristia, che essi conservavano, con la Chiesa, che con la loro ribellione scindevano: « I fedeli conoscono il corpo di Cristo se non trascurano di esserne membra. Diventino corpo di Cristo, se vogliono vivere del corpo di Cristo... O Sacramento di pietà, o segno di unità, o vincolo di carità. Chi vuol vivere sa dove vivere, donde attingere la vita. S'accosti e creda, s'incorpori affinché sia vivificato. Non rifugga dall'unione con le altre membra, non sia un membro guasto, che debba essere segato; non sia storto, di cui ci si vergognerebbe, ma sia bello, sia perfetto, sia sano; aderisca al corpo, viva di Dio e per Iddio, adesso si affatichi in terra per regnare poi in cielo » (*In Io.*, tr. 26, n. 13: PL 35, 1612). Queste parole vibranti di fede, se non toccarono il cuore dei donatisti, commossero il medioevo cristiano, riempirono di speranza l'assemblea tridentina, che dall'Eucaristia trasse gli auspici per la riunione degli erranti al seno della Chiesa: « Infine il S. Concilio con cuore paterno ammonisce, esorta, prega, scongiura per le viscere di misericordia di Dio nostro, affinché tutti e i singoli, quanti sono coloro, che si gloriano del nome cristiano, di unirsi in pacifica armonia in questo segno di unità, in questo vincolo di carità, in questo simbolo di concordia » (Denz-U, n. 882).

La *risurrezione gloriosa* (*ius ad gloriam*) viene promessa da Gesù Cristo nel discorso di Cafarnao: « Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue ha la vita eterna e io lo risusciterò nell'ultimo giorno » (*Io.* 6, 54). Questa divina promessa fu particolarmente cara ai primi cristiani costretti a vivere in un mondo che stimava follia la risurrezione della

carne. S. Ignazio M. esalta l'Eucaristia come « il farmaco dell'immortalità e l'antidoto contro la morte » (*Eph.* 20,2) e s. Ireneo combatte gli errori gnostici proprio mostrando l'intimo nesso che vige tra l'Eucaristia e la futura risurrezione dei corpi. Nelle catacombe ritorna spesso il motivo eucaristico, perché appunto la Chiesa nascente vedeva nel corpo di Cristo il simbolo e la causa dell'immortalità. La liturgia da secoli ripete l'antifona di s. Tommaso : « O sacrum convivium in quo... futurae gloriae nobis pignus datur », e Leone XIII, riecheggiando il pensiero patristico, all'inizio del nostro secolo, ha di nuovo affermato : « Corpus immortale Christi semen inserit immortalitatis, quod aliquando erumpet » (enc. *Mirae Caritatis*).

(*da L. Bréhier, La sculpture et les arts mineurs byzantins, Parigi 1936, tav. 54*)
[COMUNIONE EUCARISTICA - *Cristo distribuisce l'Eucaristia agli Apostoli.*
Patena trovata a Rihā sull'Oronte (sec. VI) - Cambridge, Fogg Art Museum.

Questi effetti sono sostanzialmente comuni a tutti i Sacramenti; è quindi legittimo chiedersi in che senso allora possano essere attribuiti in modo particolare all'Eucaristia. Tale problema si affaccia chiaramente al pensiero cristiano soltanto nel sec. XVI. Il card. Mendoza (m. nel 1566), di cui fino ad ora era ignorato il genuino insegnamento, lo risolse per primo. L'Eucaristia, disse, a differenza degli altri Sacramenti, produce un effetto particolare, che dura anche allo svanire delle specie, ed è costituito dalla partecipazione all'anima e al corpo del fedele delle perfezioni, di cui era ornata l'umanità di Gesù Cristo in virtù dell'unione ipostatica. Questo speciale carisma, da identificare con la Grazia sacramentale, è un « donum quoddam christificum » che rende *cristiforme* l'anima del comunicante, come la Grazia santificante rende deiforme il battezzato. In forza di questo dono cristifico il comunicante è unito in modo più perfetto, che negli altri Sacramenti, a Gesù Cristo, di cui partecipa le perfezioni e riflette l'immagine, è congiunto più strettamente al Corpo mistico e possiede un diritto più fondato alla risurrezione gloriosa del suo corpo.

Quest'opinione, bene intesa, non avrebbe potuto raccogliere che consensi; invece, essendo stata esposta in forma prolissa, con espressioni ambigue (*unio naturalis*) e in un'opera che non fu mai stampata, ma che tutti pretesero conoscere, prestò il fianco a discussioni che durarono due secoli, nelle quali furono implicati teologi di chiara fama, come Luis de León, Diego de Tapia, il Thomassin (in senso favorevole), il Suárez, il Vasquez, i Salmanticensi (in forte opposizione), il card. Cienfuegos e il card. Belluga (con esagerate amplificazioni). La spiegazione del Mendoza, sostanzialmente vera, non è completa perché non illustra il modo con cui questo dono cristifico dell'Eucaristia produce un'unione più perfetta al capo e alle membra del Corpo mistico e un diritto maggiore alla risurrezione somatica.

Ci sembra che questa lacuna possa essere colmata considerando il dono cristifico (da identificare con la Grazia sacramentale propria dell'Eucaristia) nello sfondo generale dell'economia sacramentale e alla luce del pensiero di s. Tommaso, che sebbene non abbia redatto la sintesi ne ha però posto i principi e sparso qua e là i preziosi elementi.

L'economia sacramentale è così ordinata : il Battesimo e la Cresima sono stati istituiti per iniziare la vita soprannaturale, la Penitenza e l'Estrema Unzione per restituirla dopo il peccato, l'Ordine e il Matrimonio per estenderla ad altri, l'Eucaristia per portarla alla sua perfezione. I Padri infatti ci presentano l'Eucaristia come l'ultimo complemento (τελετὴ τελετῶν : Pseudo Dionigi l'Areopagita, *De Ecclesiastica Hierarchia*, cap. 3, § 1 : PG 3, 324), e s. Tommaso come la « consummatio vitae spiritualis » (*Sum. Theol.*, 3ª, q. 73, a. 3). Come tale deve completare tutto l'organismo spirituale nel suo essere (*la Grazia santificante*), nelle sue facoltà (*le virtù infuse e i doni dello Spirito Santo*), nella sua attività (*la Grazia attuale*) e nei suoi frutti (*le opere buone*). Effettivamente l'Eucaristia, come si ricava da un complesso di documenti dogmatici e teologici : *a*) *produce la grazia abituale più abbondante* : Catechismo del Conc. Trid. (n. 228) : « L'Eucaristia è la fonte, mentre gli altri Sacramenti sono i rivoli della Grazia »; Leone XIII : « La scaturigine di tutti i beni spirituali è l'augusto sacramento dell'Eucaristia » (enc. *Mirae Caritatis*). Già s. Tommaso aveva insegnato che l'Eucaristia contiene « quasi in summa et veluti in capitulo » (*Sent*, 4, d. 8, q. 2, a. 2, qc. 2, ad 4) quanto è sparso negli altri Sacramenti; *b*) *aumenta al massimo grado la carità* : « Sincera caritas » scrive Leone XIII « prosilit ardetque actuosa ex S.ma Eucharistia » (enc.: *Mirae Caritatis*). S. Tommaso, riepilogando il pensiero dei Padri, dice testualmente : « In virtù di questo Sacramento avviene una certa trasformazione dell'uomo in Cristo per via di carità (*per amorem*) e questo è l'effetto proprio di tale Sacramento » (*Sent.*, 4, d. 12, q. 2, a. 2, sol. 1); *c*) *eccita, con frequenti stimoli della Grazia attuale, il fervore*: è la dottrina comune così espressa dal dottore angelico : « Per hoc sacramentum (caritas) excitatur in actum » (*Sum. Theol.*, 3ª, q. 79, a. 1, ad 2). Il fervore della carità per natura sua distrugge i peccati veniali (a. 4, ad 1), fa rimettere la pena temporale (a. 5), preserva dai peccati futuri diminuendo e sedando gli ardori della concupiscenza (a. 6) e sventando le insidie diaboliche, come insegna il Crisostomo : « Ut leones ignem spirantes ab illa mensa recedamus diabolo terribiles effecti » (*Hom. 46 in Io. 3* : PG 59, 261); *d*) *da questo complesso di doni soprannaturali rampollano, come naturale conseguenza, più numerose e più perfette le opere meritorie della vita eterna.*

(da A. Munoz, Il codice purpureo di Rossano, Roma 1907, tav. 6)

(da A. Munoz, Il codice purpureo di Rossano, Roma 1907, tav. 7)

In alto: COMUNIONE DEGLI APOSTOLI: *Distribuzione del Pane.* Miniatura del codice purpureo di Rossano (sec. VI) - Rossano, Tesoro della Cattedrale.

In basso: COMUNIONE DEGLI APOSTOLI: *Distribuzione del Vino.* Miniatura del codice purpureo di Rossano (sec. VI) - Rossano, Tesoro della Cattedrale.

(fot. Alinari)

(fot. Alinari)

In alto: COMUNIONE DEGLI APOSTOLI. Musaico della prima metà del sec. XIII - Venezia, Basilica di S. Marco. *In basso:* COMUNIONE DEGLI APOSTOLI. Affresco del Beato Angelico - Firenze, convento di S. Marco.

Ora tali effetti (che nel loro insieme sono veramente un « donum christificum ») costituiscono, com'è facile intendere, la *piena* incorporazione a Cristo, la *più perfetta* unione tra i fedeli, il *più alto* diritto alla glorificazione dell'anima e del corpo, onde i singoli credenti, come la Chiesa intera, raggiungono l'acme della perfezione spirituale, la maturità per la visione beatifica : dopo l'Eucaristia non rimane che la gloria. Questa dottrina è particolarmente adatta a far comprendere l'importanza *individuale* (la dignità della persona umana nella luce della sua unione con Cristo) e *sociale* (l'armonia dei fedeli, delle famiglie, delle classi, delle nazioni in questo *vinculum charitatis* e in questo *symbolum unitatis*) dell'Eucaristia.

Un punto solo rimane da chiarire, in che maniera cioè l'Eucaristia possa dirsi *causa speciale* della risurrezione del corpo. Il Mendoza e il Contenson (m. nel 1674) ritennero che il *donum christificum* fosse quasi un germe fisico divinamente conservato nei resti mortali e che al momento stabilito da Dio, come favilla di sotto la cenere, riaccenderebbe la vita laddove regnava la morte. I *salmanticensi* invece sono d'opinione che la Grazia sacramentale dell'Eucaristia, inerente all'anima, diventerà, nel giorno del Giudizio, strumento nelle mani di Dio per vivificare i corpi. M. De la Taille presenta la dottrina più comune e più sicura. L'Eucaristia infondendo nell'anima il massimo dono soprannaturale è *causa indiretta* di una risurrezione più gloriosa. Infatti l'anima dice ordine trascendentale al corpo : questa tendenza avrà il suo compimento alla fine del mondo, quando Dio riunirà i corpi alle rispettive anime. In quel momento l'anima perfezionata dall'Eucaristia comunicherà «per quamdam redundantiam » il suo splendore al corpo. Così è facile comprendere che il corpo di coloro, che dall'Eucaristia trassero più perfetta e più abbondante grazia, brillerà di luce particolare tra gli altri corpi gloriosi.

II. Necessità. – Qui si prospetta un altro problema, se cioè l'effetto speciale dell'Eucaristia nella sua triplice ramificazione (*incorporatio, concorporatio, ius ad gloriam*) sia *necessario* per ottenere la vita eterna. La risposta dipende da quanto si è detto precedentemente : l'Eucaristia è come il coronamento, la *consummatio* dell'economia sacramentale. Dunque gli altri Sacramenti, essendo come degli inizi, tendono necessariamente verso l'Eucaristia come al loro normale complemento e fine.

Questa logica conclusione è confermata da s. Tommaso (*Sum. Theol.*, 3ª, q. 73, a. 3) e dal catechismo del Concilio di Trento (n. 228) : « Eucaristia est omnium Sacramentorum finis ». Posto questo principio, è legittimo concludere : i Sacramenti in tanto producono in via di efficienza i loro effetti in quanto sono attratti, per un misterioso ordinamento, *finaliter* dall'Eucaristia. Ora constando che il Battesimo *in re* o *in voto* è necessario di necessità di mezzo per la vita eterna, si deduce che l'Eucaristia non in quanto è sacramentalmente ricevuta, ma in quanto è il fine del Battesimo, risulta indispensabile per il conseguimento della vita eterna. Per salvarsi dunque è necessaria una *dinamica tendenza* verso l'incorporazione perfetta dell'Eucaristia : tale tendenza è insita obbiettivamente nel Battesimo ricevuto *in re* o *in voto*. Così i bambini che muoiono con il solo *baptismus aquae* si salvano, come si salva un infedele, che pur non conoscendo il cristianesimo ha il desiderio (*baptismus flaminis*) di fare quanto Dio ha stabilito per la salvezza umana, quindi implicitamente (*votum implicitum*) desidera il Battesimo; in tale desiderio tende necessariamente all'Eucaristia, che del Battesimo è il complemento.

Questa dottrina, oggi molto diffusa, sembra ricavarsi da s. Agostino secondo l'autorevole interpretazione del suo discepolo, s. Fulgenzio di Ruspe, e da molti testi di s. Tommaso armonizzati tra loro (cf. *Sent.* 4, d. 4, q. 2, a. 2, qc. 5, ad 2); *Sum. Theol.*, 3ª, q. 68, a. 2; q. 73, a. 3; q. 80, a. 3).

Bibl.: Sui singoli effetti : G. Toniolo, *L'Eucaristia e la società*, Torino 1922; G. Gasque, *L'Eucharistie et le Corps Mystique*, Parigi 1925; C. Petroccia, *Universae fraternitatis causa*, Montecassino 1926; M. De La Taille, *Mysterium Fidei*, 3ª ed., Parigi 1931, pp. 476-616 (ampio e magistrale sviluppo, con atteggiamenti personali); S. Simonis, *De causalitate Eucharistiae in Corpus Mysticum doctrina s. Bonaventurae*, in *Antonianum*, 8 (1933), pp. 193-228; P. Bertocchi, *Il simbolismo ecclesiologico dell'Eucaristia in s. Agostino*, Bergamo 1937; F. Cuttaz, *Pain vivant*, Parigi 1937; F. Connell, *The Sacrament of divine Charity*, in *Angelicum*, 14 (1937), pp. 87-101; A. Piolanti, *Il Corpo Mistico e le sue relazioni con l'Eucaristia in s. Alberto M.*, Roma 1939; H. De Lubac, *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Eglise au moyen âge*, Parigi 1944; E. Bergh, *La Sainte Communion. Ses effets*, Bruxelles 1946; E. Hugon, *La Santa Eucaristia*, trad. it. di G. S. Nivoli, Torino 1947, pp. 170-81; E. Doronzo, *De Eucharistia*, I, Milwaukee 1947, pp. 448-76; F. Cuttaz, *Communion : effets*, in DSp, II (1948), coll. 1118-1207.

Sulla natura degli effetti : F. Mendoza, *De naturali cum Christo unitate libri V, quos primum edidit prolegomenis criticisque animadversionibus locupletavit A. Piolanti*, Roma 1948 : nei prolegomeni è riassunto il pensiero dell'autore (sviluppato in 400 pp. del testo) e tratteggiata la controversia nelle sue grandi linee. Per la spiegazione prospettata cf. A. Piolanti, *De Sacramentis*, II, Roma 1945, pp. 192-96.

Sulla necessità dell'Eucaristia : F. Suárez, *De Eucharistia*, disp. 40, sect. 2; Salmanticensi, *De Eucharistia*, disp. 3, dub. 1, § 3, n. 16; M. De la Taille, *op. cit.*, pp. 586-612; E. Springer, *De SS. Eucharistiae virtute atque necessitate*, in *Gregorianum*, 9 (1928), pp. 118-38; 609-27; J. Filograssi, *De S.ma Eucharistia*, Roma 1947, pp. 334-54 (questi autori attribuiscono all'Eucaristia una causalità efficiente rispetto agli altri Sacramenti); R. Pizzorni, *De necessitate medii Eucharistiae secundum s. Thomam*, in *Divus Thomas*, 52 (Piacenza 1949), pp. 3-40 (ricco sviluppo dei principi tomistici sopra accennati). Sulla C. è normativo l'insegnamento di Pio XII, nella *Mediator Dei*, parte 2ª, n. 3, in AAS, 39 (1947), pp. 562-68. Antonio Piolanti

III. Soggetto. – È capace di ricevere l'Eucaristia ogni persona vivente e battezzata. I non battezzati riceverebbero, sì, il Corpo e il Sangue di Gesù Cristo, ma solo materialmente, senza alcun effetto sacramentale, essendo il Battesimo la porta, cioè la condizione indispensabile a poter ricevere tutti gli altri Sacramenti. Per questo la Chiesa non ha mai data la C. ai suoi neofiti, neanche ai più ferventi. Contro l'uso, poi, vigente in alcuni luoghi, di deporre un'ostia consacrata in bocca ai defunti, come una specie di viatico e germe o pegno d'immortalità, essa intervenne a più riprese, considerandolo un abuso intollerabile (cf. Concilio di Ippona del 393, can. 4 [Mansi, III, col. 919]; Concilio Cartaginese III del 397, can. 5 [*ibid*, col. 895] e V del 419, can. 22 [*ibid.*, IV, col. 428]; Sinodo di Auxerre del 578, can. 12 [*ibid.*, IX, col. 913]; Concilio *in Trullo* del 692, can. 83 [*ibid.*, XI, col. 979]). Possono quindi ricevere l'Eucaristia :

1. *I bambini battezzati*, anche se non hanno ancora raggiunto l'uso della ragione.

Per lungo tempo infatti, nella Chiesa si comunicarono i bambini subito dopo il Battesimo, come avveniva per gli adulti. Dimostrativo è il testo di s. Cipriano, il quale parlando dei bambini traditi dai parenti nella persecuzione, mette loro in bocca, al cospetto del Giudice divino, le parole : « Noi non abbiamo fatto nulla di male; né abbandonammo il cibo e il calice del Signore, per volgerci spontaneamente alle contaminazioni profane » (*De lapsis*, 9 : PL, 4, 473; cf. anche : id., *Epist.*, 63 ad *Caecilium*, 8 [*ibid.*, 380]; s. Agostino, *Epist.*, 98, 4 [*ibid.*, 33, 361]; id., *Contra duas epist. Pelagianorum*, l. II [*ibid.*, 44; 576]; *Constitut. Apostolicae*, l. VIII, 13 [PG 1, 1109]; *Canones Hippolyti*, n. 112, in L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 3ª ed., Parigi 1902, p. 533; *Ordo Romanus XI*, ed. M. Andrieu, *Les Ordines Romani du haut moyen âge*, II, Lovanio 1948, pp. 446]). E dopo questa prima C. i bambini continuavano a comunicarsi spesso, dapprima sotto le specie del vino e poi anche sotto quelle del pane (cf. s. Cipriano, *De lapsis*, 25 : PL 4, 485; s. Agostino, *Sermo de verbis apostoli* [*I Tim.*, 1, 15], 6 : *ibid.*, 38, 944). In alcuni giorni, poi, venivano convocati fuori del tempo delle funzioni, per consumare quello che restava del pane consacrato, dopo la c. dei fedeli (cf. Niceforo, *Hist. eccl.*, l. XVII, 25

[PG 147, 280]; Evagrio, *Hist. eccl.*, l. IV, 36 [*ibid.* 86, 2769]. Si giunse anzi a tal punto da pensare che la C. fosse per i bambini, prima dell'uso di ragione, assolutamente necessaria per salvarsi; la quale opinione erronea e condannata dal Concilio di Trento (sess. XXI, cap. 4, can. 4; Denz-U, n. 937) dimostra però l'importanza, che fin dai primi secoli si diede a questo nutrimento di vita che è l'Eucaristia, da non volerne lasciare privi nemmeno i bambini.

In Oriente, l'uso dura ancora oggigiorno in alcuni luoghi; in Occidente invece, andò sempre più restringendosi fino a scomparire nel sec. XII. Il modo di comunicare consisteva generalmente nell'intingere il dito nel vino consacrato e porgerlo a succhiare al bambino.

La disciplina vigente, già fissata dal Concilio Lateranense IV e dal Concilio di Trento (sess. XXI, cap. 4, can. 4) è così espressa dal CIC : « Ai bambini, che stante la debolezza della loro età, non hanno ancora la cognizione e il gusto del Sacramento, non si dia la C. La possono però ricevere in punto di morte, qualora sappiano distinguere il corpo di Cristo dal cibo comune e adorarlo con reverenza » (can. 854 §§ 1 e 2).

2. I dementi che non hanno mai avuto l'uso della ragione vanno trattati come i bambini, quindi non possono ricevere la C. neanche come viatico.

3. La possono invece ricevere, anche fuori del pericolo di morte, gli altri dementi nei momenti di lucido intervallo; gli ossessi quando sono in sé; gli epilettici e i deliranti, fuori dai momenti di parossismo; i semifatui e i sordomuti, quando possiedono una sufficiente discrezione e sanno distinguere in qualche modo il pane eucaristico dal pane comune; i moribondi privi dei sensi, pur che si possa supporre che ne abbiano avuto prima il desiderio e siano in grazia di Dio. Naturalmente occorrerà sempre badare a che sia evitato ogni pericolo di profanazione.

IV. Disposizioni. – 1. Quanto all'intelligenza si richiede che il battezzato abbia raggiunta l'età della discrezione, cioè l'uso della ragione (CIC, can. 859 § 1), quanto è sufficiente per commettere un peccato anche solo veniale e abbia della dottrina cristiana una conoscenza proporzionata alla sua età e alla sua capacità. Dovrà quindi conoscere le verità strettamente necessarie alla salute eterna e accostarsi alla sacra mensa con quel rispetto, che è consono ai suoi giovani anni (*ibid.*, can. 854 § 3).

2. Quanto all'anima si richiede : a) *lo stato di grazia.* L'Eucaristia non è un Sacramento dei morti; non è stata istituita per rimettere i peccati mortali (cf. *Conc. Trid.*, sess. XIII, can. 5; Denz-U, 887), ma per conservare e aumentare la vita soprannaturale; suppone perciò in chi la riceve il possesso di questa vita. « Ciascuno esamini se stesso e così mangi di quel pane e beva di quel sangue, perché chi mangia e beve indegnamente... mangia e beve la propria condanna » (*I Cor.* 11, 28-29). Chi per conseguenza avesse coscienza di trovarsi in peccato mortale, deve, prima di accostarsi alla C., confessarsi; né basta premettere un atto di contrizione perfetta, tranne il caso che vi sia necessità di comunicarsi e manchino i confessori (Denz-U, 880 e 893). b) *L'immunità dalla scomunica* (CIC, can. 2260 § 1) e *dall'interdetto personale* (*ibid.*, can. 2274 § 2).

3. *Quanto al corpo* si richiede il digiuno naturale, cioè l'astinenza assoluta da tutto ciò che abbia ragione di cibo e di bevanda. La disciplina della Chiesa a questo riguardo fu sugli inizi diversa. Avendo Gesù istituita l'Eucaristia e distribuita la C. agli Apostoli durante il banchetto pasquale, si comprende facilmente che i primi fedeli ripetessero quel rito nelle medesime circostanze (v. AGAPE). Ciò si rileva per Gerusalemme da *Act.* 2, 42, 46; per Corinto da *I Cor.* 11, 17-22; per Smirne dalla lettera di s. Ignazio (*ad Smyrnenses*, 8 : PG 5, 714). Ma l'uso si modificò assai presto e al sec. IV il digiuno eucaristico diventò universale, salvo qualche rarissima eccezione, contro la quale e vescovi e concili non mancarono di protestare e di intervenire (cf. H. Moureau, *loc. cit.*, coll. 500-501). Questo digiuno richiesto per la C. deve intendersi da qualunque cosa digeribile e assimilabile, che venga dal di fuori e sia presa per modo di bevanda o di comestione. Non si rompe quindi per qualche goccia inghiottita come saliva (p. es., nell'igiene dei denti e della bocca) o per aspirazione (p. es., la polvere della strada, il fumo del tabacco). Il digiuno va computato dalla mezzanotte (considerata secondo il tempo solare o medio o legale o locale o straordinario), fino al momento della C. Varie cause, però, possono intervenire che dispensano : un pericolo probabile di morte (CIC, can. 858 § 1); la necessità di evitare la profanazione o la distruzione delle sacre specie (odio di malvagi, bombardamenti, incendio; la necessità di evitare scandalo o infamia); un indulto particolare, p. es., di poter prendere prima della C. qualcosa di liquido o abbreviare il tempo del digiuno, riducendolo ad alcune ore.

4. Quanto al *contegno*, si richiede una decenza esteriore, che tien conto delle convenienze; questo importa, specialmente per la donna, la correttezza del vestire e dell'abbigliamento secondo le norme di una sana modestia.

V. Preparazione e ringraziamento. – L'Eucaristia, come tutti gli altri Sacramenti, agisce di per se stessa (*ex opere operato*) e produce in colui, che la riceve con le dovute disposizioni, un aumento di Grazia santificante, anche se d'altra parte l'attività spirituale di lui è debole. Ma quanto migliori saranno le disposizioni personali (l'*opus operantis*) che vi si arrecano, e tanto più grande sarà l'effetto prodotto. Donde la premura di far precedere alla C. un'accurata preparazione e di farla seguire da un conveniente ringraziamento (cf. decreto *Sacra Tridentina Synodus* del 17 dic. 1905: *Acta S. Sedis*, 38 [1905-1906], p. 404). A tale premura, fatta di riconoscenza e di comprensione per il dono divino che si riceve, esorta vivamente Pio XII nell'enciclica *Mediator Dei* del 20 nov. 1947 (AAS, 39 [1947], pp. 521-595), richiamando l'azione della Chiesa, la quale « ha inserito nei libri liturgici opportune preghiere, arricchite di indulgenze, con le quali i sacri ministri possono convenientemente prepararsi prima di celebrare e di comunicarsi e, compiuta la Santa Messa, manifestare a Dio il loro ringraziamento » (*ibid.*, p. 567).

Il metodo da adoperarsi è libero, dipendente dalla situazione, dalla salute, dalle circostanze e anche dalle preferenze di ogni anima; ordinariamente vengono consigliati, per la preparazione, atti di fede, di umiltà, di amore; e per il ringraziamento, atti di riconoscenza, di offerta e specialmente di domanda. Anche il tempo da impiegarvisi può variare; ma, come sono riprovevoli quelli che sotto l'assillo della fretta e anche della sventatezza, tutto riducono a non molti minuti, così lodevoli sono coloro che vi si indugiano alquanto (comunemente almeno un quarto d'ora), seguendo il consiglio della *Imitazione di Cristo* (IV, cap. 12) : « Raccogliti in segreto e goditi il tuo Dio, poiché possiedi colui che il mondo intero non potrà toglierti »; che riassume tutta una lunga tradizione cristiana, quale si coglie dai SS. Padri e dagli scrittori ascetici fino ai nostri giorni (cf., sull'argomento, M. Viller, *Communion* [*pratique*], in DSp, II, coll. 1207-34).

VI. La prima C. – 1. *Storia.* – La questione concernente l'età della prima C., sorse quando, lungo il corso del sec. XII, venne a rarefarsi fino alla chiara proibizione, l'uso di dare la C. ai bambini ancora prima dell'uso della ragione.

I motivi di tale mutazione, che doveva in breve tempo diventare legge disciplinare per la Chiesa occidentale, non sono chiaramente noti; forse vi concorsero disordini e irriverenze, così facili nei bambini; abusi e trascuratezze in chi avrebbe dovuto vigilare alla distri-

buzione della C.; l'abolizione, avvenuta in quel torno di tempo, della C. ai laici anche sotto la specie del vino, che sarebbe apparsa singolare, se continuata, com'era uso generale, per i bambini. Il fatto si è, che sugli inizi del sec. XIII un decreto del Concilio Lateranense IV (1215), determina contro la decadenza della pratica della Confessione e C. il numero delle volte che il cristiano deve confessarsi e comunicarsi ogni anno: « Ogni fedele dell'uno e dell'altro sesso, quando è giunto agli anni della discrezione, deve confessarsi almeno una volta all'anno e ricevere con devozione, almeno alla Pasqua, il sacramento dell'Eucaristia, tranne che, con il consiglio del confessore, non giudichi di doversene astenere per qualche tempo per un ragionevole motivo. A chi vi si rifiutasse sarà proibito di entrare in Chiesa e privato, alla morte, della sepoltura ecclesiastica » (Denz-U, 437). Il decreto ebbe rapida divulgazione, ma poiché non determinava quali fossero gli anni della discrezione, aperse anche la via a controversie, che durarono purtroppo fino al sec. XX, con danno assai grande delle anime (cf. decreto *Quam singulari* dell'8 ag. 1910). Partendo, infatti, da una non retta interpretazione delle parole « anni della discrezione » e dell'inciso « ricevere con devozione », e sotto l'influsso di alcune ragioni, dedotte dalle pene comminate dal decreto contro i renitenti e dalla loro applicabilità secondo le norme generali del diritto, si vollero distinguere due età della discrezione, una per la Confessione, l'altra per la C.; richiedendo, per la prima, l'età, in cui si può discernere il bene dal male e quindi peccare; per la seconda, invece, un'età maggiore, in cui la conoscenza della dottrina cristiana fosse più piena e più matura la disposizione dell'anima. Per questa stabilirono i dieci, dodici, quattordici anni; il giansenismo, più tardi, esagerando oltre ogni limite la necessità di una buona preparazione, cercò di procrastinarla fino ai diciotto e venti anni. Che questa interpretazione del decreto fosse errata, appare da diverse ragioni: *a*) il Concilio Lateranense non fa distinzione alcuna, ma per i due precetti imposti richiede la medesima età. Perciò se per la Confessione l'età della discrezione è quella, in cui si distingue il bene dal male, cioè quella in cui si è raggiunto l'uso di ragione, lo stesso deve dirsi per la C.; *b*) così, infatti, l'intesero i principali interpreti e teologi del sec. XIII, per i quali l'età della discrezione equivale a quella dell'uso della ragione (cf. *Sum. Theol.*, 3ª, q. 90, a. 9 d.3*m*, dove s. Tommaso parla di « aliqualis usus rationis » come sufficente per essere ammessi alla C., e i suoi commentatori: P. Ledesma, *In s. Thomam*, 3ª, q. 80, a. 9, dub. 6; G. Vázquez, *In 3am part. s. Thomae*, disp. 214, cap. 4, n. 43; per altre testimonianze antiche, L. Andrieux, *op. cit.*, pp. 94-136). Così il Concilio di Trento (sess. XXI, cap. 4; Denz-U, 933), richiamandosi al Lateranense non assegna altra ragione di non dare la C. ai bambini se non questa, che non possono peccare; donde si deduce che, raggiunta l'età, in cui questa possibilità esiste (cioè l'uso della ragione), debbono poter ricevere la C. Il *Catechismus romanus* (parte 2ª, *De Sacram. Euchar.*, n. 63) parla esplicitamente di uso di ragione.

(*fot. Brogi*)

COMUNIONE - S. Giacomo nell'atto di sumere il Calice consacrato. Particolare dell'*Ultima Cena*. Affresco di Andrea del Castagno in S. Apollonia (a. 1445-50) - Firenze.

Ciò nonostante la tesi, che si potrebbe chiamare preconcetta, continuò a prevalere nella pratica, nonostante altre spiegazioni e condanne della Chiesa. I danni che ne provennero furono gravi, perché in questo modo l'età puerile, tenuta lontana dal Cristo, si trovò priva come di un succo vitale, di un aiuto efficace quanto altro mai per conservarsi intatta nella lotta contro le passioni e le allettative dell'ambiente, e conobbe il vizio prima ancora di riceverne l'antidoto preservatore.

2. *La disciplina vigente.* – È stata regolata da Pio X con il decreto della S. Congregazione dei Sacramenti *Quam singulari Christus amore*, dell' 8 ag. 1910 (*Acta S. Sedis*, 2 [1910], p. 582 sgg.), il quale fissa i seguenti punti: *a*) l'età della discrezione per la Confessione e la C. si raggiunge con l'uso della ragione, il che avviene ca. i 7 anni; da questo tempo incombe anche ai fanciulli l'obbligo annuale di ricevere i due Sacramenti; *b*) per la prima ammissione ad essi non si richiede la piena e perfetta cognizione della dottrina cristiana (che si acquisterà più tardi) ma basta quella dei principali misteri della fede e quella sufficente a distinguere il pane eucaristico dal pane comune e a riceverlo con la devozione possibile a quell'età; *c*) il giudizio per queste disposizioni sufficenti spetta al confessore e ai genitori o a quelli che ne fanno le veci. Al parroco, poi, secondo il CIC (can. 854 §§ 4 e 5) spetta il dovere di vigilare, anche mediante un esame se lo riterrà opportuno, perché i fanciulli non si accostino alla prima C., prima di avere raggiunto l'uso della ragione, e senza sufficente preparazione; come pure di procurare che, quando l'uso di ragione e la sufficente preparazione siano raggiunti, i fanciulli siano nutriti di questo cibo divino.

VII. LA C. FREQUENTE. – 1. *La pratica e la sua evoluzione.* – L'uso della C. frequente (cioè plurisettimanale o anche quotidiana) è già suggerito

dal fatto stesso della istituzione dell'Eucaristia e dalla materia scelta per la consacrazione. Gesù Cristo, infatti, parlò di « pane disceso dal cielo », di « pane di vita »; rilevandone le analogie con la « manna del deserto » (*Jo.* 6, 59), di modo che i discepoli poterono facilmente comprendere che, come ogni giorno il corpo si nutre del pane e ogni giorno gli Ebrei si nutrirono della manna, così ogni giorno l'anima può nutrirsi del pane celeste. E quando egli pose sulle labbra dei fedeli, nel *Pater*, la domanda del « nostro pane quotidiano », ciò si deve intendere, con quasi tutti i Padri della Chiesa, non tanto del pane materiale, quanto piuttosto del Pane eucaristico.

I cristiani primitivi lo compresero. Per la C. quotidiana non si hanno per i primi due secoli indicazioni chiare e decisive; il che non vuol dire che non esistesse affatto; se ne hanno, invece, per la C. frequente, specialmente domenicale. Si sa infatti, che i fedeli erano perseveranti nella dottrina degli Apostoli e nella preghiera non solo, ma anche nella *fractio panis* (*Act.* 2, 42; 20, 7; *I Cor.* 11, 2-34; *Iud.* 5, 12-13; *Didaché*, 14, 1; s. Giustino, *Apol.*, I, 67, 5: PG, 6, 430). Con queste citazioni concorda la lettera di Plinio a Traiano (l. X, 97), che parla delle riunioni cristiane in un giorno fisso (*stato die*) per celebrare i loro banchetti. Dalla fine del sec. II al V, le indicazioni per la C. quotidiana abbondano. Tertulliano (*De idol.*, 7 : PL 1, 669) riferisce che i cristiani stendono ogni giorno le mani, secondo il rito di allora, per ricevere il Corpo di Cristo; s. Cipriano attesta per l'Africa: « qui in Christo sumus et Eucharistiam quotidie ad cibum salutis accipimus » (*De orat. domin.*, 18 : PL 4, 531). Per l'Egitto si ha la testimonianza di Clemente Alessandrino (*Quis dives salvetur*, 23 : PG 9, 628) e di Origene (*In Genesim hom.*, X : PG 12, 218); per l'Asia Minore quella di s. Basilio (*Epist.*, 93 : PG 32, 484); per l'Italia superiore di s. Ambrogio (*De benedict. patriarch.*, 9, 38: PL 14, 686); per la Spagna di s. Gerolamo (*Epist.*, 71, 6 : PL 22, 672), per la Gallia di Cassiano (*De coenob. instit.*, VI, 8 : PL 49, 277); per Roma, oltre l'indicazione di s. Gerolamo (*Epist.*, 48, 15: PL 22, 506), si ha l'esempio di s. Melania Giuniore, la quale « nunquam cibum corporalem accepit, nisi prius Corpus Domini communicasset » (M. Rampolla del Tindaro, *S. Melania giuniore, senatrice romana*, Roma 1905, p. 205). Non si deve però dimenticare come nella pratica si manifestassero ben presto delle differenze nelle varie Chiese; s. Agostino accenna come in alcune i fedeli si comunicavano tutti i giorni, in altre solo il sabato e la domenica, in altre ancora solo alla domenica (*Epist.*, 54, 2 : PL 36, 200). Anche tra i cristiani di una stessa Chiesa si notavano defezioni; s. Giovanni Crisostomo, p. es., lamenta che in mezzo al suo popolo non pochi si comunicassero una o al più due volte all'anno, mentre altri lo facevano di frequente (*In epist. ad Hebr., hom. XVII*, 4 : PG 63, 131) e deplora che mentre il S. Sacrificio si celebrava tutti i giorni, pure si trascurasse la C. (*In epist. ad Ephes., hom. III*, 4-5; PG 62, 28). A Milano s. Ambrogio rimpiange che l'indifferenza dell'Oriente si mostri anche in mezzo al suo popolo (*De Sacram.*, V, 24 : PL 16, 452). Una grande diminuzione nella frequenza alla C. si nota specialmente a cominciare dal sec. IX; e andrà sempre crescendo, nonostante l'esempio delle anime più ferventi e i richiami dei concili locali, tanto che nel sec. XII il Concilio Lateranense IV (1215) si vide costretto « propter iniquitatis abundantiam, refrigescente caritate multorum » (*Sum. Theol.*, 3, q. 80, a. 10, ad 5 m) ad andare fino al limite estremo dell'indulgenza, imponendo l'obbligo di una sola C. annuale, alla Pasqua (cap. 21; Denz-U, 437), e sanzionandolo con delle pene. La predicazione fervorosa dei Francescani e dei Domenicani stabilisce allora e consolida l'uso della C. nelle tre Pasque dell'anno (Natale, Risurrezione, Pentecoste); i grandi teologi e i mistici (s. Beda Venerabile, s. Pier Damiani, s. Bonaventura, s. Tommaso d'Aquino, l'*Imitazione di Cristo*, G. Savonarola) insistono su di una frequenza assai maggiore fino alla C. quotidiana; ma la corrispondenza che incontrano nel clero, nei direttori di coscienza, nei Terz'ordini, nelle confraternite e per conseguenza nei laici, è in generale assai scarsa. Bisogna scendere fino alla metà ca. del sec. XVI per constatare un vero risveglio di vita eucaristica; e lo si deve sia al Concilio di Trento, indubbiamente stimolatore della C. frequente (sess. XXII, cap. 6; Denz-U, 882, 944; *Catech. Romanus*, parte 2ª, cap. 4, n. 63) e al vigoroso impulso dato dai nuovi Ordini religiosi : Teatini, Barnabiti, Cappuccini, Gesuiti, e dalle piccole congregazioni di preti riformati, da Bonsignore Cacciaguerra con i suoi compagni di S. Girolamo della Carità, da s. Filippo Neri, da s. Carlo Borromeo, che con la parola e con la penna combatterono i pregiudizi profondamente radicati e i sofismi che s'ammantavano di rispetto verso il S.mo Sacramento, e stimolarono ad una più intensa pratica eucaristica. Non tutti è vero, insistettero sulla C. quotidiana; molti (come s. Francesco di Sales, e i grandi teologi, F. Toledo, J. Vázquez, F. Suárez, P. Laymann, J. de Lugo) senza affatto condannarla, approvandola anzi e consigliandola in casi determinati, mantennero un contegno più riservato e si contentarono di promuovere, come norma ordinaria la C. settimanale. Il sopraggiungere delle dottrine gianseniste, con il loro rigore e le loro ristrettezze, turbarono e sconvolsero questo sviluppo, ricco di frutti anche straordinari per le anime; ma se l'episodio fu burrascoso (cf. l'opera del maggior rappresentante del giansenismo, A. Arnauld, *De la fréquente Communion*, Parigi 1643, confutata dal gesuita D. Petau, e condannata, in alcune sue asserzioni, da Alessandro VIII [7 dic. 1690; Denz-U, 1312-13]) e riuscì ad allungare propaggini fino ai nostri tempi, ritardò, ma non poté stroncare il moto iniziato, tanto più che nel frattempo vari documenti ecclesiastici incoraggiavano e spingevano alla frequenza della C. (p. es., la risposta della S. Congregazione del Concilio al vescovo di Brescia del 24 genn. 1587: *Analecta iuris pontif.*, 8ª serie, pp. 782-83; il decreto *Cum ad aures* del 12 febbr. 1679 [Denz-U, n. 1147-50]).

2. *Disciplina vigente*. – Perdurando, però, le incertezze e le esitazioni, specialmente sulle disposizioni necessarie e sufficenti per la C. frequente e soprattutto quotidiana, Pio X stimò opportuno rompere ogni indugio e precisare una volta per sempre la dottrina da seguire, mediante il decreto della S. Congregazione del Concilio del 20 dic. 1905, *Sacra Tridentina Synodus* (Denz-U, 1981-90).

Del decreto questi sono i punti riassuntivi : *a*) la C. frequente e quotidiana sia accessibile a tutti, di qualsiasi classe e condizione; *b*) uniche condizioni richieste sono : lo stato di grazia e la retta intenzione, la quale importa che alla C. si vada non per uso o vanità o riguardi umani, ma per soddisfare al piacere di Dio e al bene della propria anima; *c*) poiché disposizioni più perfette producono miglior frutto, si deve badare al preparamento e al ringraziamento (v. sopra); *d*) giudice della frequenza è il confessore; *e*) con questo deve cessare ormai ogni disputa litigiosa circa le disposizioni per la C. frequente e quotidiana (il CIC mantenne queste direttive, richiamando il desiderio del Concilio di Trento (Denz-U, 944), che i fedeli, i quali assistono alla Messa, partecipino più intimamente al Sacrificio con l'unione reale alla vittima divina mediante la C. (can. 863; cf. anche l'enciclica *Mediator Dei*, parte 2ª, punto 3); il che è da raccomandarsi e da promuovere specialmente nei seminari e in tutti i collegi cristiani di educazione (decreto, *Sacra Trid. Synodus*, n. 7) vigilando però sempre per una piena libertà al fine di evitare sacrilegi (S. Congregazione dei Sacramenti, 8 dic. 1932).

VIII. La C. ai malati. – I malati (e per malattia, qui, può intendersi anche la vecchiaia o una molto debole salute) che siano stati costretti a letto o in camera da ca. un mese, senza speranza di riaversi tanto presto (cioè fra tre o quattro giorni) possono, con il consiglio del confessore, comunicarsi una o due volte la settimana, pur avendo preso prima una medicina (solida o liquida) o qualche cosa di liquido (CIC, can. 858 § 2).

(da Y. Yashiro, *Sandro Botticelli*, Londra 1925)
COMUNIONE - *Ultima C. di s. Girolamo.* Dipinto di S. Botticelli (1444-1510) - Nuova York, Metropolitan Museum.

IX. LA QUESTIONE DELLA C. SOTTO LE DUE O UNA SOLA DELLE SPECIE EUCARISTICHE. – 1. *La C. sotto le due specie.* – Gesù Cristo aveva istituito l'Eucaristia sotto le due specie del pane e del vino e sotto questa forma l'aveva distribuita agli Apostoli nell'Ultima Cena. Di qui la pratica costante e quasi universale della Chiesa, in Oriente e nell'Occidente, di dare la C. sotto le due specie e a tutti i fedeli.

L'uso, almeno per la C. nell'interno delle chiese, durò fino al sec. XII; le testimonianze che se ne hanno, sono così chiare e abbondanti, che non fu mai messo in dubbio (cf. i testi, raccolti o accennati, in J. Corblet, *op. cit.*, I, p. 608 sg.; E. Dublanchy, *op. cit.*, III, coll. 554-55). Da principio i fedeli sorbivano un po' di vino consacrato dal calice stesso del celebrante o da altri calici ugualmente consacrati (*calice ministeriale*) o direttamente o per mezzo di una cannuccia; ma con l'andare del tempo, due nuovi usi si introdussero: *a*) l'*immixtio* (miscela). Gli accoliti tenevano pronti altri vasi pieni di vino, destinato ai fedeli, che non veniva consacrato, e dopo la C. del celebrante, vi versavano dal suo *calix sanctus*, alcune gocce del Sangue divino. La miscela si poteva ancora chiamare *sanguis dominicus*, quantunque non consacrata, perché il vino « commistus sanguine Domini, sanctificatur peromnem modum » (*Ordo Roman.*, I, II, n. 16: PL 78, 982). Quest'uso che negli *Ordines Romani* compare fin dal sec. VII (G. A. Jungmann, *op. cit.*, II, p. 465), ed era già conosciuto parecchio prima in Oriente, conservava il simbolismo dell'Eucaristia *Sacramentum unitatis et pacis*, e nello stesso tempo ovviava ai grandi inconvenienti, cui, a cagione della scemata fede, dava luogo la C. sotto le due specie, cioè al pericolo di versamento del Sangue e all'eventuale suo inacidirsi, qualora, dopo la distribuzione al popolo, ne sopravvanzasse ancora una quantità nel calice. Più tardi, tramontato quest'uso, rimase quello di sorbire, dopo la C., un po' di vino ordinario, l'atto era ispirato al rispetto verso l'Eucaristia, per timore che, tossendo, qualche particella di pane sfuggisse dalla bocca e andasse profanata (J. Schuster, *Liber Sacrament.*, II, 4ª ed., Torino 1944, p. 100). *b*) L'*intinctio*, che consisteva nell'intingere del pane nel vino consacrato, distribuendolo poi ai fedeli. Di quest'uso, che ancora si pratica nei riti orientali, non resta nella Messa romana che una debole traccia; il rito, cioè, di staccare un pezzetto di ostia consacrata e lasciarla cadere nel calice; ma anticamente era molto più esteso, massime per il simbolismo che ad esso andava unito, di indicare come nell'Eucaristia il Corpo e il Sangue di Gesù Cristo non sono separati, ma permangono uniti, come nell'uomo vivo. Serviva specialmente per comunicare i malati sotto le due specie.

Dell'*intinctio* si trova la prima menzione nel can. 2 del III Concilio di Braga (Mansi, XI, p. 155), il quale, però, la condanna come contraria al racconto evangelico, secondo il quale il pane e il vino furono distribuiti agli Apostoli separatamente (solo Giuda aveva ricevuto il pane inzuppato nel vino; donde la denominazione di « Communio Iudaica: all'*intinctio*). La condanna ugualmente il Concilio di Clermont del 1096, presieduto da Urbano II (can. 28: Mansi, XX, p. 818); ma con la limitazione « nisi per necessitatem et cautelam », di modo che l'*intinctio* poteva praticarsi, quando fossero state prese le cautele necessarie per evitare il versamento del prezioso Sangue. Pasquale II (*Epist.*, 535: PL 163, col. 442) ammette invece l'eccezione solo per i bambini e gli infermi, qui « panem absorbere non possunt ».

2. *La C. sotto una sola specie.* – Per quanto, fino al sec. XII, fosse comune la C. sotto le due specie, non mancano però numerosi esempi, anche nei primi anni del cristianesimo, di C. sotto una specie sola:

a) *la C. domestica.* Nei primi secoli solevano i cristiani portarsi nelle proprie case l'Eucaristia e cibarsene da sé. Ora quest'asportazione dell'Eucaristia, si può intendere delle sole specie del pane; anzi spesso vi si accenna chiaramente; quantunque non manchino esempi a dimostrare che si asportavano anche le specie del vino; *b*) la C. ai malati era spesso amministrata sotto le due specie; ma spesso anche sotto una specie sola; anzi questo secondo modo finì col diventare più comune, perché più comodo (J. Corblet, *op. cit.*, I, p. 611, 631; E. Dublanchy, *op. cit.*, III, coll. 557-58; *c*) ai bambini, appena battezzati, si dava la C. solo sotto la specie del vino (s. Cipriano, *De lapsis*, 25: PL 4, 485); *d*) ai bambini si davano i resti del pane consacrato che sopravvanzavano alla C. dei fedeli (v. sopra); *e*) le Messe dei presantificati (v.) celebrate in Oriente tutti i giorni di digiuno durante la Quaresima e in Occidente il Venerdì Santo, suppongono la C. del celebrante, e, in vari luoghi, anche dei fedeli, sotto le sole specie del pane; *f*) gli stessi testi dei papi s. Gelasio I e s. Leone Magno (v. sotto), apportati dai fautori della C. sotto le due specie (v. sotto), dimostrano che i fedeli si comunicavano solo sotto le specie del pane, perché, infatti, vi s'infiltravano anche i manichei, che non volevano saperne delle specie del vino.

3. *Verso la prescrizione delle C. sotto la sola specie del pane.* – Già fin dal sec. XI si vede prendere sempre più la prevalenza la C. sotto la sola specie del pane, e ciò non solo per evitare ogni pericolo di profanazione del prezioso Sangue, ma anche come mezzo per combattere l'erronea interpretazione di alcuni, che Gesù Cristo non fosse tutto intero sotto ciascuna delle due specie.

Scrive, infatti, verso il 1100 l'abate di St-Trond, Rodolfo: « Hic et tibi cautela fiat, ne presbyter aegris – aut sanis tribuat laicis de sanguine Christi – nam fundi posset leviter; simplexque putaret – quod non sub specie sit totus Iesus utraque » (J. Bona, *Rerum liturgicarum*, lib. II, cap. 18, § 1), cf. anche Innocenzo III, *De sacro altaris mysterio*, IV, 13: PL 217, 866). S. Tommaso (*Sum. Theol.*, 3ª, p. 80, a. 12) osserva: « provide in quibusdam ecclesiis observatur ut populo sanguis sumendus non detur, sed solum a sacerdote sumatur ». Dire quando la C. sotto la sola specie del pane sia diventata

uso universale o quando, con l'approvazione della Chiesa, abbia acquistato forza di legge, non è possibile; ma questo era certamente già il caso al tempo del Concilio di Costanza (1414-18), quando i Calistini (v.) e gli Ussiti, alleatisi ad essi, pretesero, sbandierando il motto: « il calice ai laici » di ricevere la C. sotto le due specie, perché altrimenti Gesù Cristo non si riceveva tutto intero e la C. era illecita e sacrilega. L'errore fu solennemente condannato dal Concilio il 15 giugno 1415 (Denz-U, n. 626) e la condanna fu confermata da Martino V, il quale poi, nella bolla contro gli errori di G. Hus (22 febbr. 1418) fra le interrogazioni da rivolgersi ai sospettati di seguire le nuove dottrine, pose anche questa: « credi che la consuetudine di comunicare i laici solo sotto la specie del pane, osservata dalla Chiesa universale.... sia da conservarsi e non si possa riprovare o cambiare... ? (Denz-U, n. 668). Il che dimostra che ormai l'uso di tale C. aveva forza di legge, da cui nessuno poteva allontanarsi senza autorizzazione della Chiesa. Il privilegio concesso ai Calistini di Boemia dal Concilio di Basilea (1433) dell'uso del calice, sotto particolari condizioni, non fu mai approvato da nessun papa, e fu poi revocato positivamente nel 1462 dal nunzio Fantini, sotto Pio II (Pastor, II, p. 167). Lutero, approvando l'atteggiamento dottrinale dei Boemi, aveva proposto che anche ai laici fossero concesse le due specie; ma Leone X nella bolla *Exurge Domine* del 15 giugno 1520 (Denz-U, n. 756) la condannò. Il Concilio di Trento, finalmente, definì sotto l'aspetto dottrinale questi punti: *a*) non esiste né precetto divino, né alcuna necessità per la salvezza eterna, che obblighi i laici e i chierici non celebranti alla C. sotto le due specie; *b*) la pratica introdotta dalla Chiesa latina di dare ai laici la C. sotto una sola specie è fondata sopra giusti e ragionevoli motivi (sess. XXI, cann. 1 e 2; Denz-U, nn. 934-35; cf. anche n. 930). Lo stesso Concilio deferì al Papa la decisione se assecondare le pressanti domande dell'imperatore Ferdinando I perché fosse concesso nei suoi stati il calice ai laici. Pio IV, nel 1564, autorizzò alcuni vescovi tedeschi a concederla nelle loro diocesi, però sotto determinate condizioni; ma la concessione, che parve da principio assai promettente, non tardò a generare tali inconvenienti, che la si dovette ritirare nel 1571 per la Baviera, nel 1584 per l'Austria, nel 1621 per tutti gli altri Stati (Pastor, VII, p. 357 sgg.; S. Ehses, *op. cit.*, VIII, pp. 529-909).

La disciplina vigente è fissata ormai dal CIC, can. 852, il quale per la Chiesa latina determina che la C. venga distribuita soltanto sotto la specie del pane.

4. *L'infondatezza degli argomenti degli utraquisti.* – *a*) Nel discorso, in cui promette l'Eucaristia, Gesù disse: « Se non mangerete la mia carne e non berrete il mio sangue, non avrete la vita in voi » (*Io.* 6, 54). Ma la doppia indicazione della carne e del sangue, del mangiare e del bere, non ha altro scopo che di determinare la realtà della presenza eucaristica di tutto il Cristo, di far meglio comprendere che il Corpo e il Sangue formano l'alimento perfetto del cristiano. Ora la presenza del Cristo tutto intero con la sua carne e il suo sangue si trova sotto ciascuna delle specie. Perciò qualsiasi delle due si riceva, si riceve tutto Gesù Cristo e s'adempie al suo precetto. Alla C., inoltre, Gesù annette, come frutto, la vita eterna. Ora questo frutto è promesso anche alla C. sotto una sola specie; infatti egli disse: « Io sono il pane di vita;... questo è il pane disceso dal cielo, affinché chi ne mangia, non muoia » (*Io.* 6, 48-50). *b*) Nell'ultima Cena Gesù, dopo il pane consacrato, porse agli Apostoli il calice, dicendo: « Bevete tutti » (*Mt.* 26, 27); e, finita la C., aggiunse: « Fate questo in memoria di me » (*Lc.* 22, 29). Ma il comando di bere il calice non era rivolto a tutti i cristiani bensì ai presenti all'Ultima Cena; e l'aggiunta, « Fate questo in memoria di me » esprime il potere conferito agli Apostoli e ai loro successori di riprodurre quello che egli aveva fatto, offrendo, come lui, il sacrificio eucaristico (*Conc. Trid.*, sess. XXII, cap. 1 e can. 2; Denz-U, nn. 938 e 949). Ora questo sacrificio, riferentesi a quello della Croce, esige di natura sua la consacrazione distinta del pane e del vino e, come integrazione, la C. del celebrante sotto le due specie. Ma la C. dei laici e dei chierici non celebranti non appartiene né all'essenza né alla integrità del sacrificio. *c*) Le parole di s. Paolo (*I Cor.* 11, 28): « Esamini ciascuno se stesso e poi mangi di quel pane e beva di quel sangue » riguarda in primo luogo e principalmente la preparazione necessaria per fare una C. degna e fruttuosa; la menzione delle due specie non è che incidentale, e non fa se non constatare l'esistenza dell'uso di allora di comunicare sotto le due specie; e non già intende di porre un precetto da valere sempre e per tutti. *d*) S. Leone Magno (*Sermo 42 de quadragesima*, 5: PL 54, 279) e s. Gelasio I (in *Decr. Gratiani*, parte 3ª, dist. 2ª, *De consacratione*, cap. 12) ordinarono che ormai la C. si facesse sotto le due specie: « aut integra Sacramenta percipiant, aut ab integris arceantur ». Ma la prescrizione, come è chiaro dal testo, riguardava i manichei, i quali rigettavano il vino come cosa diabolica, e, volendo nel medesimo tempo essere ritenuti cattolici, si mescolavano, per non svelarsi, agli altri fedeli, che evidentemente si comunicavano allora solo sotto le specie del pane (cf. Benedetto XIV, *De Sacrificio Missae*, sez. 1ª, n. 362).

(*da M. Vloberg, L'Eucharistie dans l'Art, Parigi 1946, p. 65*)
COMUNIONE - *C. di s. Maria Egiziaca.*
Dipinto dei Pollajolo (ca. 1460). - Staggia, chiesa parrocchiale.

5. *La ragionevolezza della pratica introdotta dalla Chiesa latina.* – I motivi che indussero la Chiesa a stabilire la C. sotto la sola specie del pane, sono indicati dal *Catechismus romanus* (parte 2ª, sez. 4ª, n. 66): il pericolo di versare il prezioso Sangue dal calice per terra, cosa difficile ad evitarsi amministrando la C. a numerosa folla di popolo; la penuria del vino in molte regioni, per cui riesce molto costoso e malagevole il rifornirsene; l'avversione naturale di parecchi o per il vino o almeno per il doverlo bere da uno stesso calice con gli altri o con la stessa cannuccia; il pericolo di infezione che ne potrebbe derivare; il pericolo che, dovendo l'Eucaristia essere sempre pronta per l'amministrazione ai malati, le specie del vino inacidissero, qualora dovessero essere conservate troppo a lungo; e finalmente (e questo è il motivo più importante) per combattere l'opinione eretica che il pane consacrato contenesse il solo corpo di Cristo e il vino consacrato il solo sangue.

X. LA C. A DOMICILIO. – Nei primi tre secoli della Chiesa, quando il presentarsi al sacerdote e assistere ai

divini uffici non era sempre facile, massime in tempo di persecuzione, e d'altra parte il sorgere anche improvviso del pericolo del martirio richiedeva una maggior forza divina a sostegno della debolezza umana, i cristiani solevano portarsi l'Eucaristia nelle proprie case e cibarsene da sé. La prima testimonianza sicura ce la offre Tertulliano, il quale, volendo stornare la moglie da eventuali seconde nozze con un pagano, nel caso la precedesse nella tomba, le dice : « Potrà tuo marito ignorare ciò che tu segretamente gusterai prima di ogni altro cibo? E se saprà che è pane, non sospetterà tosto che sia quello, di cui corrono tante dicerie? E se pure ignorasse tali calunnie, ... non potrebbe sospettare che, sotto figura di pane, non celi qualche veleno? » (*Ad uxorem*, II, 5 : PL 1, 1296).

L'Eucaristia, presa dal sacerdote, si avvolgeva in un bianco lino (*domenicale*), si rinchiudeva in un cofanetto (*arca, arcula*) e la si deponeva in un luogo sicuro di casa, circondandola di sacro rispetto. Appunto di una cristiana s. Cipriano riferisce un fatto prodigioso toccatole : « cum arcam suam, in qua Domini sanctorum fuit, manibus indignis temptasset aperire, inde igne surgente deterrita est » (*De lapsis*, 26 : PL 4, 486). S. Basilio ce lo attesta dei solitari del deserto, dei fedeli di Alessandria e degli altri paesi dell'Egitto (*Epist. 93 ad Caesariam patriciam* : PG 32, 485); s. Girolamo biasimando alcuni cristiani, che usavano minor rispetto all'Eucaristia in casa, che in chiesa, li avverte : « An alius in publica, alius in domo Christus est? Quod in ecclesia non licet, nec domi licet » (*Epist. 48 ad Pammachium*, 15 : PL 22, 506). Posta così nelle mani dei fedeli, l'Eucaristia è portata in viaggio, come pegno di protezione (s. Ambrogio, *De excessu fratris sui Satyri*, 1, 43 : PL 16, 1304), o usata come rimedio contro malattie (s. Agostino, *Opus imperf. contra Iulianum*, 3, 162 : PL 45, 1315).

La pratica della C. a domicilio, mutate le necessità e le condizioni dei tempi, cominciò a decadere nel sec. V. Però ancora nel medioevo si trovano alcuni usi, che si allacciano alla antica familiarità eucaristica dei fedeli. I monaci, p. es., viaggiavano con l'Eucaristia sospesa al collo; i sacerdoti, secondo gli statuti di s. Bonifacio, pure (Hefele-Leclercq, III, 929, n. 4). Del resto, anche nel sec. XIX, Pio IX, nella sua fuga a Gaeta, portava con sé l'Eucaristia nella stessa pisside già adoperata in analoghe circostanze da Pio VI.

XI. Ministro della C. – 1) Ministro ordinario della C. è il solo sacerdote; straordinario il diacono, quando esiste una causa grave (p. es., il sacerdote è occupato altrove e i fedeli dovrebbero altrimenti attendere troppo a lungo) e con licenza (che si può anche presumere in caso di necessità) dell'Ordinario o del parroco (can. 845). 2) Il chierico non ancora diacono e anche i semplici laici, in mancanza di chierici, possono comunicare sé e gli altri per preservare l'Eucaristia dalla profanazione o dall'incendio, domandando però la licenza all'Ordinario, se ne hanno il tempo e il mezzo.

XII. Luogo. – 1) La C. può essere distribuita da per tutto dove si celebra la Messa, anche in un oratorio privato, se non esiste particolare proibizione dell'Ordinario (can. 869). 2) È desiderabile che i fedeli si comunichino durante la Messa, come partecipazione migliore e più intima al S. Sacrificio (enciclica *Mediator Dei*, del 20 nov. 1947 : AAS, 39 (1947), p. 564). 3) Fuori della Messa, la C. si può distribuire solo nelle chiese, negli oratòri pubblici e semipubblici; anche negli oratòri privati, se hanno l'indulto di conservare il S.mo Sacramento e non ci sono proibizioni particolari (can. 1265 § 1), e in qualunque luogo decente e onesto, con il permesso dell'Ordinario (S. Congregazione dei Sacramenti, 5 genn. 1928). 4) Ai malati, tranne nel caso del viatico (v.), la C. si può portare privatamente da qualunque sacerdote (can. 849 § 1).

XIII. Tempo. – La C. si può distribuire: 1) tutti i giorni, tranne il Venerdì Santo, in cui è permesso soltanto il Viatico; e nel Sabato Santo solo durante la Messa solenne o immediatamente dopo (can. 867 §§ 1-3). 2) Nelle sole ore, in cui si può celebrare la Messa, tranne che qualche causa ragionevole non suggerisca altrimenti (can. 867 § 4).

XIV. Rito. – Anticamente il pane consacrato veniva deposto nelle mani, presentate aperte o incrociate, del fedele, il quale poi si comunicava da sé.

S. Cipriano (*De lapsis*, 26 : PL 4, 486) spiega che il fedele, ricevuto il pane sulla palma aperta, la deve poi rinchiudere, per riaprirla quando, tornato al proprio posto, se ne cibava. Le donne non ricevevano l'Eucaristia sulle palme nude, ma coperte di un velo bianco. L'uso di deporre il pane consacrato in bocca è ricordato fin dal sec. V; ma non divenne universale che nel sec. X. E a questo forse si deve l'innovazione di comunicarsi in ginocchio, mentre prima lo si faceva in piedi, premettendo un inchino, in segno di devozione. Anche le formole con cui si accompagnava l'atto della distribuzione della C. variarono molto lungo i secoli. Il sacerdote, presentando il pane consacrato, diceva: *Corpus Christi*; più tardi la formola da assertiva diventò deprecativa, p. es., *Corpus Domini nostri I. C. custodiat animam tuam.* Sempre il fedele rispondeva «*Amen*» per esprimere l'adesione della mente e del cuore. Oggi, nella liturgia romana, l'*Amen* è proferito dal sacerdote stesso tranne che nella Messa pontificale della consacrazione dei neo-sacerdoti.

La diversità del rito non riguarda solo le formole adoperate, ma anche tutto il complesso della distribuzione dell'Eucaristia (pane azimo o fermentato; pane solo, o pane intinto nel vino consacrato); perciò il CIC, stabilisce : 1) ogni sacerdote deve distribuire la C. nel proprio rito; 2) i fedeli però, anche per sola devozione, possono ricevere la C. nei diversi riti; 3) resta tuttavia consigliato il proprio rito, anche per i fedeli, nella C. pasquale (can. 852).

Per la C. ai moribondi, v. VIATICO.

Per la C. pasquale, v. PASQUALE PRECETTO. - Vedi tavv. V-VI.

Bibl.: Oltre ai trattati di teologia morale e di diritto canonico cf. J. Cortlet, *Histoire dogmatique et archéologique du sacrem. de l'Euchar.*, 2 voll., Parigi 1885-86; F. Sibeud, *La loi d'âge pour la première C.*, 2ª ed., Parigi 1910; L. Landrieux, *La première C. Histoire et discipline. Textes et documents. Des origines au XXe siècle*, Parigi 1911; J. B. Ferreres, *La C. frecuente y diaria y la primera C.*, 3ª ed., Barcellona 1911 (trad. it., Torino 1908); M. Andrieux, *Immixtio et consacratio*, Parigi 1915; P. Dudon, *Pour la C. fréquente*, ivi 1921; G. Constant, *Concession à l'Allemagne de la C. sous les deux espèces*, 3 voll., ivi 1923; P. Tacchi Venturi, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, I, 1, 2ª ed., Roma 1930, pp. 249-90; P. Browne, *De frequenti C. in Ecclesia occid. usque ad annum Christi 1000. Documenta varia*, ivi 1932; L. Eisenhofer, *Handbuch der kathol. Liturgie*, II, Friburgo in Br. 1933, p. 297 sgg.; P. Browe, *Die häufige Kommunion im Mittelalter*, Münster in W. 1938; id., *Die Pflichtkommunion in Mittelalter*, ivi 1940; A. Van Hove, *De Eucharistia*, Malines 1941; E. Doronzo, *De Eucharistia*, I, Milwaukee 1947, pp. 695-780; M. Righetti, *Storia liturgica*, III, Milano 1947, pp. 458-80; E. Dubanchy, *C. (fréquente)*, in DThC, III, coll. 515-52; id., *La C. sous les deux espèces, ibid.* coll. 552-71; J. Dühr, *C. (fréquente)*, in DSp, II, col. 1234 sgg.

Celestino Testore

COMUNIONE SPIRITUALE. - I. Pratica eucaristica consistente, come dice il Concilio Tridentino (sess. XIII, c. 8 : Denz-U, n. 881) *in voto Sacramenti* : è unirsi a Gesù Cristo presente nell'Eucaristia, non già ricevendolo sacramentalmente, ma per un vivo desiderio procedente dalla fede animata dalla carità. Nell'ordine soprannaturale il desiderio può sostituire talvolta (quando è impossibile riceverli) certi Sacramenti, sino a causare la giustificazione, come il desiderio, almeno implicito nell'atto di carità o di contrizione, del Battesimo e della Confessione. Così il desiderio della C. sacramentale ha un'efficacia che s'avvicina a quella del Sacramento.

La C. s. è costituita da tre atti: 1) dalla fede nella presenza reale di G. C. nell'Eucaristia; 2) dal desiderio (che qui dev'essere esplicito) della Comunione sacramentale; 3) dal ringraziamento per il dono che Gesù fa di sé, come nella Comunione sacramentale. Essa può ripetersi quante volte si voglia: ma è consigliata particolarmente nella Messa alla Comunione del sacerdote; il Concilio di Trento, dando questo consiglio, ne trae la prova che tutte le Messe, anche quelle in cui si comunica il solo sacerdote, sono il sacrificio offerto dai fedeli, perché si comunicano spiritualmente (sess. XXII, c. 6: Denz-U, n. 944).

Per la C. s. non si richiede la Confessione: qualora il fedele fosse in peccato, deve premettere l'atto di contrizione al desiderio di comunicarsi, altrimenti gli mancherebbe una disposizione essenziale, cioè la carità; ma non è obbligato a premettere la Confessione come per la Comunione sacramentale.

Gli effetti poi della C. s. sono identici a quelli della sacramentale, cioè aumento di grazia e di abiti virtuosi, ossia nutrimento spirituale; ma sono certamente meno intensi, poiché essi non si producono *ex opere operato* (ossia in virtù della istituzione divina), ma solo *ex opere operantis* (ossia in virtù delle disposizioni dell'individuo, e sono a questo proporzionate). Dice s. Tommaso « Sacramentalis manducatio plenius inducit Sacramento effectum » (*Sum. Theol.*, 3ª, q. 80, a. 1, ad 1). Sono sempre però effetti assai preziosi, tra i quali è quello di ravvivare immensamente la fede e l'amore al S.mo Sacramento e di spingere alla Comunione sacramentale.

II. In tutt'altro senso si dà il nome di C. s. ad un particolare modo d'orazione, insegnato dal ven. Olier e da lui promosso nel seminario di S. Sulpizio a Parigi (*Catéchisme chrétien pour la vie intérieure*, lez. 8ª). Secondo l'Olier il processo dell'orazione, oltre la preparazione e il colloquio finale, consta di tre atti distinti, che si debbono sempre fare, qualunque sia il passo della vita di Cristo che si medita, cioè l'adorazione, la *comunione* e la cooperazione. Dopo l'adorazione (pensando con fede e amore Gesù presente in quel dato punto), la *comunione* (o meglio comunicazione) consiste nell'applicare a sé l'insegnamento di Gesù, sforzarsi di conformarsi a lui nelle idee e negli affetti. È seguìta dalla cooperazione, fatta di propositi pratici secondo i lumi avuti, per ordinare santamente la vita. Si tratta d'un metodo di meditazione in cui si bada piuttosto agli affetti che allo svolgimento della materia; e la C. s. è conformazione psicologica e morale, non desiderio della unione sacramentale.

Bibl.: Oltre alle *opp. citt.*, v. S. Tommaso, *Opusc.*, 51, cap. 19; P. Luigi Sidereo (pseudonimo del p. V. Carafa), *Cammino del cielo*, ed. corretta, Roma 1654, pratica 2ª, cap. 8.

A. M. Fiocchi

COMUNISMO. - Appellativo di parecchie correnti dottrinarie, non sempre concordanti, salvo che nell'aspirazione a rendere universale – cioè per tutti – il godimento dei beni economici, mediante espedienti, più o meno radicali o coattivi, di socializzazione non solo dei mezzi di produzione (capitale, terra, aziende), ma anche dei beni di consumo. Abolendo così la proprietà privata, esso intende arrivare alla uguaglianza sociale di tutti gli uomini.

Sommario: I. Epoca antica. - II. Epoca moderna e contemporanea. - III. Valutazione.

I. Epoca antica. – Rintracciare il c., come oggi lo si concepisce, nell'antichità primitiva, orientale e classica è un non senso.

Tra i popoli primitivi, accanto a proprietà in comune, funzionò sempre ben distinta la proprietà privata e familiare. Nell'antichità classica, né ordinamenti militari a stretta disciplina e convivenza fuori del seno della famiglia (come a Creta, a Sparta e a Megara), né improvvise e presto represse sollevazioni di classi inferiori (come quelle di Euno in Sicilia, di Aristonico in Asia Minore e di Spartaco a Roma), né tentativi di ridistribuzione dei possessi, non tanto per ragioni di giustizia e di equilibrio economico, quanto per motivi politici (come le tendenze agrario-comunistiche del re spartano Cleomene III), possono essere qualificate, se non in senso molto largo ed improprio, come anticipazioni del c. nell'antichità. A guardar bene, si vede che, come le riforme sociali dovute alle lotte fra patrizi e plebei nel mondo romano, chiamando più o meno notevoli contingenti di proletari a partecipare ai beni della terra ed entrare nella classe dei proprietari, i movimenti si risolvono in un rafforzamento dell'istituto della proprietà privata, che il c. mira invece a distruggere.

Certo, utopie livellatrici non mancavano in Grecia, e ne è documento la satira fattane da Aristofane nelle *Donne a parlamento*. Prassagora, il personaggio principale, non trova la sospirata uguaglianza, se non in una vita comune per tutti: comuni le terre, il denaro, le donne, i pasti, donde una vita beata, la quale però deve necessariamente poggiare sul lavoro degli schiavi. La commedia fa supporre già discusse idee di c. nel circolo socratico, da cui escono Platone e Senofonte. Platone, nei dieci libri della *Repubblica*, ritiene necessario stabilire la comunione più radicale e completa per attuare lo stato perfetto (non più nulla di proprio: né denaro, né casa; né terre, né donne, né figli). Ma questo vale per le due classi dominanti dei guerrieri e dei governanti (filosofi); dei lavoratori, dei commercianti, e degli schiavi, Platone non si occupa affatto. Nei dodici libri delle *Leggi* vi ritorna e vi insiste: lo stato ideale, divino, sarà quello in cui vige la massima solidarietà e comunanza fra i cittadini (v. specialmente V, 739). Anche Senofonte (*De vectigalibus*) fa proposte di socializzazione; ma le classi dei lavoratori e degli schiavi sono escluse, perché considerate puri strumenti. Aristotele nella sua *Politica* (II, 2) pur criticando le opinioni di Platone, lo segue tuttavia assai da vicino; solo non ammette l'estensione del c. alla proprietà privata. Ma in tutti questi autori il c. è visto dall'angolo visuale della classe politica; lo vedono invece dall'angolo visuale delle classi reiette i Cinici, i quali lo estendono a tutti gli uomini in quanto tali, cioè tutti uguali e fratelli.

Accanto alle esigenze politiche, da cui scaturì il c. nel mondo ellenico, che supponeva la schiavitù di gran parte della popolazione, un c. superiore, fondato sull'amore del prossimo e sulla uguaglianza tra i figli di Dio, sorse nelle prime comunità cristiane (*Act.*, 4, 37). Ma non era obbligatorio; ciascuno, come poteva vendere liberamente in tutto o in parte i suoi beni e mettere in comune il ricavato, così poteva conservarli (cf. *Act.* 5, 1-10, l'episodio di Anania e Saffira). Questa, che era una povertà volontaria, praticata poi sempre dagli Ordini religiosi, non fu intesa bene da tanti altri movimenti eretici dei secoli posteriori: nelle eresie gnostica e manichea e mazdaistica che affermano come legge naturale divina la comunione dei beni; nel montanismo o millenarismo, in cui l'attesa della fine del mondo è incitamento all'abbandono della proprietà a comune favore. Rivoli ineguali di carattere comunista, derivati per lo più dal manicheismo, corrono per tutto il medioevo: e col nome di càtari, patarini, albigesi, o semplicemente di poveri, si trovano, sparsi in Italia, in Francia e anche nei paesi germanici, nelle Fiandre e in Olanda, perfino nei Balcani, accolti e praticati dai bogomili, begardi, gioachimiti ecc.

Talora questa vernice spirituale e religiosa non esclude violenze collettive. Nel 1248 sono gli scardassieri di Léau nel Brabante che si rivoltano; due anni dopo i *Piccoli* di Liegi si sollevano; quasi nello stesso tempo metallurgici e tessitori insorgono a Dinant e a Huy; villani e piccoli uomini si accodano, fanatici e disperati, al falso Baldovino di Fiandra, preteso imperatore, da cui aspettano una grande e piena riforma sociale. Bruges, Ypres, Gand sono in rivolta nel 1348, e operai, con i tessitori alla testa, si propongono di sterminare la « buona gente », cioè i ricchi e i proprietari. Siena e Firenze sono scosse dai moti del 1371-85 e 1378-82, che segnano l'estremo sforzo e la sconfitta del popolo minuto dopo un secolo di lenta e faticosa ascesa. I moti del Bruco a Siena, degli Straccioni a Lucca, dei Ciompi a Firenze rappresentano

la sollevazione delle classi sacrificate dagli imprenditori, le quali tentano di impadronirsi del potere. Non ebbero spiccati movimenti ideali le insurrezioni dei contadini della Germania meridionale e la celebre *jacquerie* francese del 1358. I moti tedeschi si limitarono alla liberazione degli schiavi e dei servi della gleba : la rivolta degli *Jacques*, invece, fu un'esplosione di malcontento dei contadini dell'Île-de-France e del Beauvaisis, che, influenzati contro la nobiltà, saccheggiarono le residenze padronali; alla loro testa stava un contadino, Caillet, che per disprezzo i gentiluomini chiamarono « Jacques Bonhomme », donde il nome di *jacquerie* alla sommossa.

Mentre le armi cadevano dalle mani degli insorti, l'aspirazione insoddisfatta ad una più equa distribuzione dei beni si affermava nei campi dell'utopia (dal gr. οὐ τόπος « paese [che è] in nessun luogo »). Il primo tipico esempio è l'*Utopia* di T. Moro (1516); lo imitano i *Mondi celesti* del Doni (1562), *La città del sole* del Campanella (1623), *L'histoire comique des Etats et Empires de la Lune et du Soleil* di Cyran de Bergérac (1619-55), l'*Histoire des Sevarambes* del Vairasse (1677) ecc., fino a *Îles flottantes* di Morelly, dove sono applicati i principi comunisti del suo *Code de la nature* (Amsterdam 1775), in cui è formolato il principio : « il lavoro secondo le forze, i prodotti secondo il bisogno di ciascuno ».

Maggior importanza ha nel sec. XVIII la critica fatta all'appropriazione privata da parte di numerosi scrittori che la dichiarano distruttrice della naturale uguaglianza tra gli uomini. Da Meslier a Rousseau, da D'Holbach e Linguet a Mably, a Morelly, è tutta una corrente, almeno potenzialmente, comunista.

BIBL.: N. D. Fustel de Coulanges, *Le cité antique*, Parigi 1864; G. Adler, *Gesch. des Sozialismus u. Kommunismus von Plato bis zur Gegenwart*, I, Lipsia 1899; R. Pöhlman, *Gesch. des antiken Kommunismus und Sozialismus*, 2 voll., Monaco 1893-1901; F. Tocco, *Bagliori di c. nella riforma*, Città di Castello 1921; W. Schmidt-W. Koppers, *Gesellschaft u. Wirtschaft der Völker*, Münster in W. 1924; G. Walter, *Histoire du communisme*, I, Parigi 1931; W. Schmidt, *Das Eigentum auf den ältesten Stufen der Menschheit*, Münster in W. 1934; M.-B. Schwalm, s. v. in DThC, III (1939), coll. 574-86. Celestino Melzi - *

II. EPOCA MODERNA E CONTEMPORANEA. – La lotta per un ideale comunistico si pone, in età moderna, in termini profondamente diversi da come si era posta nell'antichità, nel medioevo o nell'epoca del Rinascimento. Il delinearsi dell'industria moderna, il sorgere – parallelo ad essa – di un moderno proletariato, sono gli elementi principali che contribuiscono a dare un'impostazione del tutto nuova al « problema sociale ». I programmi comunistici tendono, in grandi linee, a farsi più concreti, la lotta diviene più serrata. I problemi economici e pratici del momento passano in primo piano : ma ciò non significa che si rinunci senz'altro e del tutto a utopie care ai secoli passati, all'ideale di « isole » amministrate secondo criteri di giustizia e di ragione, a richiami, secondo i diversi paesi, secondo le diverse situazioni locali e il diverso livello culturale, a Platone o a Tommaso Moro, a Spartaco o a Campanella, a Gioacchino da Fiore, Wyclif o Hus.

Il termine « socialismo » e quello di « c. » vengono spesso a coincidere o ad intrecciarsi e confondersi. È quasi impossibile distinguere sempre esattamente i due termini e non si può tracciare la storia del c., senza tracciare in certo qual modo anche la storia del socialismo (v.).

Nel clima creato dalla Rivoluzione Francese – di quella rivoluzione che socialisti e comunisti di tutte le sfumature definirono quale rivoluzione « borghese » – si possono, in grandi linee, rintracciare i primi spunti del c. moderno. Anche in precedenti rivoluzioni di plebi urbane o di masse rurali spunti e ideali comunistici si erano affacciati in forme più o meno parziali o primitive. Ma nel clima della Francia moderna e della grande rivoluzione, gli ideali comunistici apparivano per la prima volta su un piano, per così dire, universale, strettamente connessi e intrecciati non più a plebi attardate, ma ad elementi intellettuali e borghesi di una delle regioni più progredite dell'Europa.

Nella Rivoluzione Francese (v.) le tendenze comuniste sorgono sotto la spinta di un fanatismo razionalistico (a torto o a ragione si è voluto parlare a questo riguardo di una particolare forma di « teocrazia laica ») oppure di un vago, tradizionale e primitivo impulso anarchico. Il caratteristico atteggiamento messianico che accompagna generalmente i movimenti di carattere comunistico fin dall'età antica, sembra qualche volta attenuarsi o scomparire sotto l'influsso dell'illuminismo e del razionalismo, ma per risorgere poi, trasformato e potenziato, attraverso un nuovo « credo » massiccio, su basi classistiche rigidamente enunciate.

Nell'ag. del 1792 le correnti rivoluzionarie più estremistiche presero decisamente il sopravvento a Parigi. Il fronte dei rivoluzionari cominciò così a scindersi : si accentuò la differenziazione tra « borghesi » da un lato, artigiani ed operai dall'altro; in termini politici, le differenze tra monarchici costituzionali e repubblicani moderati apparvero minori che le differenze tra questi ultimi ed i repubblicani di sinistra, attorno ai quali aumentava sempre più il numero dei generici « riformatori sociali ». La dittatura di Robespierre si identificò con una volontà fanatica di lotta « contro il nemico interno ed esterno »; Robespierre non era alieno dal trovare una formola di compromesso con quegli elementi che tendevano ad abolire più o meno integralmente la proprietà privata : in pratica peraltro il regime del Terrore non significò soltanto lotta spietata contro gli elementi moderati, ma anche repressione contro gruppi di accentuata sinistra (Hébert).

La contrapposizione di una uguaglianza « reale » (cui si sarebbe dovuto necessariamente giungere) ad una uguaglianza « formale ed apparente », è forse il *Leitmotif* principale, a partire dal 1795, di Babeuf (v.), di Filippo Buonarroti (v.) e di coloro che parteciparono alla « congiura degli uguali ». Sono costoro che segnano in maniera davvero caratteristica il passaggio dal giacobinismo al c. rivoluzionario. Notevole importanza ebbe in particolare il Buonarroti, che può considerarsi come uno dei principali anelli della catena che unisce i « comunisti » del tardo Settecento a quelli che svolsero la loro attività al tempo della Comune di Parigi e che di lui serbarono infatti ricordi e tradizioni.

Alla testa del nuovo regime rivoluzionario, quali veri e propri dittatori, il Buonarroti voleva collocare uomini « liberi da pregiudizi » e « virtuosi », estranei all'attrazione del denaro e delle onorificenze, tutti protesi invece a realizzare l'ideale dell'uguaglianza. Per rispettare la « vera » democrazia si sarebbe dovuto, secondo Buonarroti, attribuire, almeno inizialmente, meno valore alla scheda elettorale che alla certezza di disporre di uomini energici alla testa della rivoluzione. Il Buonarroti fu « maestro » del Blanqui, che ne assorbì in particolare l'energica volontà e gli orientamenti dittatoriali.

Le nuove, concrete esigenze del proletariato moderno si affermavano più o meno palesemente negli scritti di Saint-Simon (v.), nei progetti di « falansterio » del Fourier (v.), nell'esperimento di « New Harmony » e, in genere, in tutta quanta l'attività di Owen (v.). Queste concrete e moderne esigenze s'intrecciano peraltro ora a esigenze di carattere religioso, ora a utopie ingenue, ora ad atteggiamenti prevalentemente umanitari. In questi ed in altri « precursori » del socialismo e del c. (che il c. marxistico, autoqualificatosi per « scientifico », amò poi definire, non senza un accento di critica e di disprezzo, come « utopistici ») si notano nessi ideologici e spirituali con la Rivoluzione Francese, ovvero con orientamenti umanitari, nel senso settecentesco del termine : questi « precursori » sono, in grandi linee, continuatori di ideologie democratiche, razionalistiche, illuministiche, che intendono portare alle estreme conseguenze, che vogliono soprattutto « sviluppare » sul terreno economico, sul piano della cosiddetta « giustizia sociale ».

In Inghilterra, un pensatore sociale del Settecento a

sfondo religioso, Robert Wallace, domandandosi come mai l'uomo, pur dotato di tanti doni, si trovasse ancora ad un livello materiale e morale così basso, riteneva di aver trovato un toccasana nel c. Sempre in Inghilterra, tipico esponente di un c. a sfondo anarchicheggiante, all'inizio dell'Ottocento, può considerarsi William Godwin. L'assoluto contrasto d'interessi fra capitalisti e lavoratori fu teorizzato, più o meno contemporaneamente, da Charles Hall, il quale era dell'opinione che, con lo sviluppo della civiltà moderna, la ricchezza si sarebbe sempre più concentrata in mano di una esigua minoranza di privilegiati. I cosiddetti « luddisti » (distruttori di macchine) rappresentarono un caratteristico aspetto del movimento rivoluzionario in Inghilterra, agli albori della moderna industrializzazione : nelle macchine essi vedevano gli strumenti di una più crudele dominazione capitalista, la causa di uno sviluppo gravissimo della disoccupazione (v. INGHILTERRA, storia; SOCIALISMO).

Anche quando il c. « scientifico », rigidamente classistico, « duro » e autoritario, ironico e polemico verso la « libertà borghese » e gli ideali piccolo-borghesi e democratici tutti quanti, avrà in gran parte soppiantato gli ideali eclettici e democratici dei suoi « precursori » (ai quali si è precedentemente accennato), sorgeranno di volta in volta avversari nuovi nella veste di « fiancheggiatori » e « compagni di strada », che diverranno ben presto i nuovi « eretici ». In Francia Proudhon (v.) sarà un avversario pericoloso per il c. marxistico a causa dei suoi tratti accentuatamente individualistici, non privi di attrazione in Francia. In Bakunin (v.) il c. autoritario d'impronta marxistica troverà un avversario anche più arduo a debellare, a causa della sua combattività e del suo instancabile dinamismo (nei suoi innumerevoli e violenti opuscoli egli sosterrà con formole sempliciste e materialistiche la libertà integrale da conquistare e da difendere contro qualunque Stato, anche contro quello che vuole definirsi proletario : l'esule russo faceva più assegnamento sulle plebi russe, italiane e spagnole che sui « proletari moderni » meccanicizzati e « imborghesiti » di Inghilterra e di Francia). Blanqui (Louis-Auguste, n. l'8 febbr. 1805 a Puget-Théniers, m. a Parigi il 1° genn. 1881), affine sotto vari aspetti alle ideologie del c. marxista, approfondiva gli aspetti tecnici dell'insurrezione, ma prescindeva dalle obiettive condizioni economiche e politiche. Secondo Blanqui, il c. non può essere introdotto dall'alto, con propositi illuministici e filantropici, ma soltanto da una tenace e instancabile lotta dal basso. Con la vittoria della rivoluzione, dovrebbero essere licenziati in blocco tutti i giudici e tutti gl'impiegati superiori : gli altri funzionari del vecchio regime dovrebbero essere tenuti in servizio soltanto « condizionatamente ». Con particolare riferimento alla Francia, Blanqui progettava una *dictature parisienne*, che avrebbe dovuto dirigere la repubblica fino a quando le masse fossero state « mature » per la democrazia. Lassalle, il cui pensiero si può intendere pienamente soltanto sul piano dell'idealismo germanico, di cui fu in certo modo un curioso epigono, organizzava il proletariato tedesco, ravvisando la meta più importante e più immediata nel suffragio universale e cercando di venire a momentanei accordi e compromessi con lo stesso Bismarck. Ben più tardi, dopo la morte di Marx, Sorel (v.) svilupperà in contrasto col c. « scientifico » il sindacalismo rivoluzionario, con un'accentuata ostilità contro il socialismo « imborghesito » e contro il parlamentarismo in genere.

Il c., autodefinitosi « scientifico » e « critico » (che venne praticamente a identificarsi sempre più con il c. moderno), trovò la sua più notevole espressione ideologica nel famoso *Manifesto* di Marx (v.) ed Engels (v.), del genn. 1848, scritto a nome della « Lega dei comunisti ».

La storia della società umana appariva a Marx e ad Engels come una storia di continue lotte di classe. Liberi e schiavi, baroni e servi, capi di maestranze e garzoni, oppressi ed oppressori fecero sempre una lotta ininterrotta, nascosta o palese. La moderna società borghese, sorta dalle rovine del feudalismo, non ha eliminato i contrasti di classe, ma ha creato soltanto classi nuove e nuove forme di oppressione. In passato, è vero, la borghesia ha rappresentato nella storia una parte decisamente rivoluzionaria, stracciando vincoli feudali e non lasciando fra uomo ed uomo altro legame che il mero interesse. « Ha affogato nella gelida acqua del calcolo egoistico i santi fremiti dell'esaltazione religiosa, il cavalleresco entusiasmo, la sentimentalità del piccolo borghese ». La borghesia ha assoggettato la campagna alla città, ha creato centri urbani enormi, ha reso dipendenti dai paesi civili quelli attardati o barbari. Ma ormai le forze produttive di cui la borghesia dispone, non servono più a favorire lo sviluppo della civiltà ed i rapporti della produzione : « troppo anguste sono oramai diventate le condizioni della borghesia per contenere le ricchezze che essa stessa ha create ».

Al posto di rimpianti e di lamentele sentimentali, il c. critico intende dunque fare l'analisi del reale processo storico. Esso guarda con ripugnanza e disprezzo alle elemosine ed alla filantropia e vuole invece rendere i proletari ben coscienti della loro situazione concreta. Influenzati da particolari riflessi della situazione industriale inglese nella prima metà del sec. XIX, Marx ed Engels ritengono che il lavoro nelle grandi fabbriche si vada facendo sempre più duro per gli operai, che le mercedi tendano sempre più a diminuire; inoltre l'industria moderna trasformerebbe sempre più « la botteguccia del patriarcale maestro d'arte nel grande opificio del capitalista industriale »; quanto più progredisce l'industria moderna, tanto più il lavoro degli uomini verrebbe soppiantato da quello delle donne e dei bambini. In blocco, il ceto medio verrebbe schiacciato dalla concorrenza dei grossi capitalisti.

In mezzo al proletariato, i comunisti vengono ad essere la frazione « più risoluta e progressiva ». Scopo immediato dei comunisti è l'organizzazione del proletariato in un partito di classe, la distruzione del dominio borghese, la conquista del potere politico.

Occorre mettere in guardia il proletariato da forme equivoche e non « scientifiche » di pseudocomunismo, da generici allettamenti di carattere sociale, che ad una più attenta analisi rivelerebbero il loro carattere decisamente reazionario. Bisogna così ben guardarsi da quel curioso « socialismo feudale, mezzo elegia e mezzo pasquinata, un po' eco del passato e un po' minaccia del futuro, che spesso ferì la borghesia con giudizi briosamente amari e feroci », ma incapace di capire la storia ed espressione tipica, per quanto demagogica, di un'aristocrazia spodestata. Bisogna pure combattere il « socialismo piccolo borghese », caratteristico in primo luogo per la Francia, espressione dei modi di vedere e dei criteri di piccoli proprietari di città e di campagna : questo « socialismo » vorrebbe semplicemente ristabilire i vecchi mezzi di produzione e di scambio e con essi i vecchi rapporti di proprietà : esso è però « socialismo reazionario e utopistico », sotto il velo dell'idillio. Quanto ai sistemi di Saint-Simon, Fourier, Owen, ecc., essi – ed altri sistemi analoghi a quelli – vedono il contrasto tra le classi, ma non scorgono nel proletariato la sua decisiva e speciale funzione storica; essi si limitano ad aprir la via alle nuove ideologie, ma con piccoli esperimenti inani e privi di valore scientifico.

« Verso la Germania rivolgono specialmente la loro attenzione i comunisti, perché la Germania è

alla vigilia di una rivoluzione borghese, la quale si compie in condizioni generalmente più progredite di civiltà e con un proletariato molto più sviluppato che non avessero l'Inghilterra nel sec. XVII e la Francia nel XVIII. Motivo per cui la rivoluzione borghese tedesca non può essere che l'immediato preludio di una rivoluzione proletaria ». Marx ed Engels ritenevano insomma che, per gli originali sviluppi storici della Germania, questo paese relativamente attardato dal punto di vista economico, sarebbe, a causa dei suoi contrasti, divenuto il corifeo della rivoluzione. Tale previsione si rivelò del tutto errata, ma essa servì da spunto – ed è molto importante tenerlo presente – ad analoghe considerazioni di Lenin e di Trotzkij sulle concrete possibilità di una rivoluzione proletaria in Russia. Laddove Marx si illuse nel 1848, Lenin e Trotzkij videro tatticamente giusto nel 1917.

Il *Manifesto* conchiudeva con l'affermazione che i comunisti sdegnano di nascondere i loro principi e i loro scopi e terminava con il noto grido di lotta : « Proletari di tutti i paesi, unitevi ! ».

La questione della nascita del capitale si risolve trovando una merce che possa crescere di valore, in modo che, vendendola, si venga a realizzare un profitto. Questa merce è appunto la forza del lavoro. Il salario di una giornata rappresenta quanto ci vuole per mantenere l'operaio, ma non rappresenta ciò che l'operaio produce in una giornata di lavoro. La forza del lavoro, producendo un valore maggiore di quanto essa vale, cioè un plusvalore, genera il capitale (v. MARX). La lotta del proletariato contro i suoi « sfruttatori » viene in tal modo a sganciarsi nettamente da tutte le tradizioni genericamente democratiche e umanitarie. Un « mito » possente viene ad impadronirsi di vasti strati della classe operaia.

Questa nuova dottrina « scientifica » del c. è strettamente connessa con le conclusioni filosofiche a cui è giunto il materialismo storico (v.). In polemica con l'idealismo di Hegel e influenzati direttamente da Feuerbach (v.), Marx ed Engels ravvisavano infatti nei bisogni umani il principio motore della Storia. « Il mio metodo – diceva Marx – non è quello di Hegel : perché io sono materialista e Hegel è idealista. La dialettica di Hegel è il fondamento di ogni dialettica, ma soltanto quando si sia liberata della sua forma mistica; è proprio ciò che distingue il mio metodo ». Marx accusava quindi Hegel di ravvisare nella filosofia della storia la storia della filosofia, anzi ridotta semplicemente alla sua filosofia particolare. I fondatori del c. critico vollero differenziare il loro c., detto appunto « storico » o « dialettico », da quello che preferirono definire « volgare ». Fra le due concezioni del materialismo, nell'intenzione di Marx e di Engels, non dovevano esistere possibilità di connubio o di confusione. Peraltro l'atteggiamento polemico contro i rappresentanti della filosofia idealista (ritenuti reazionari) e la maggiore attitudine di Marx e di Engels a trattare dei problemi della rivoluzione che di quelli della filosofia, diedero luogo a numerose incertezze nel loro sistema filosofico, ad affermazioni che potevano forse richiamarsi al materialismo « volgare ». Non va tuttavia perso di vista il fatto che, al di sopra delle contraddizioni cui si è accennato, « filosofia della prassi » significava per Marx una concezione della storia interpretata quale « creazione continua » dell'attività umana. Infatti, nel *Capitale* Marx affermava : « Come dice Vico, la storia dell'uomo si distingue dalla storia della natura in ciò che noi abbiamo fatto quella e non questa ». Restava naturalmente aperto un fondamentale interrogativo : il materialismo storico enunciava una legge assoluta del divenire della realtà oppure era soltanto un utile « filo rosso » di carattere empirico ad uso del rivoluzionario, per non perdere il terreno della realtà sotto i piedi ?

Marx ed Engels si rendevano conto che c. e socialismo erano in certo qual modo dei termini affini : essi predilessero peraltro la prima di queste espressioni, perché il termine « socialismo » appariva loro più generico e forse anche « profanato » da « umanitari » e riformatori di varie tendenze. L'abolizione dello Stato – affermavano Marx ed Engels – non ha per i comunisti che un solo senso, quello dell'abolizione delle classi (l'abolizione, cioè, del bisogno del potere organizzato di una classe per tenerne sottomessa un'altra). Questa affermazione ed altre analoghe a questa lasciavano supporre un futuro punto di coincidenza con il c. anarchico : in pratica, marxisti e anarchici non riuscirono tuttavia mai ad accordarsi sul termine concreto in cui dovesse prendere inizio la demolizione dello Stato e l'abolizione della dittatura « transitoria ».

La Prima Internazionale fu, come è noto, terreno di aspra lotta fra Marx e Bakunin. La Seconda Internazionale, formatasi dopo il 1880, attraverso la federazione di vari partiti operai, volle invece definirsi *socialista* : essa accentuò infatti la funzione direttiva del partito di fronte al sindacato, partecipò con successo alle competizioni elettorali (specialmente in Germania), realizzò notevoli successi per i lavoratori sul piano salariale ed assicurativo.

La prima guerra mondiale portò peraltro alla adesione di molti partiti socialisti alla politica bellica dei rispettivi governi : da ciò la Seconda Internazionale subì una crisi gravissima. Lenin, Trotzkij e gli altri dirigenti della Rivoluzione Russa svolsero una campagna estremamente violenta contro la Seconda Internazionale, definita quale Internazionale dei « social-patrioti » e dei traditori. In contrapposizione ad essa, chiamarono in vita una nuova organizzazione, la Terza Internazionale, che per differenziarsi dall'« opportunismo », volle richiamarsi al termine usato da Marx giovane e chiamarsi « c. ».

A partire da questo momento, socialismo e c. appaiono di nuovo come movimenti ben differenziati, anche se, di fronte al massiccio dogmatismo comunista, identificantesi con le opinioni di alcuni dirigenti della politica russa, il socialismo mostrava tutta una serie di sfumature, andanti dall'appoggio diretto o indiretto al c. (« massimalismo », « fusionismo », ecc.), ad una politica chiaramente democratica.

Per lo sviluppo dell'ideologia comunista in Russia, nei paesi dell'Europa orientale, nonché per la storia dei principali partiti comunisti, si rimanda alla voce BOLSCEVISMO. Ci si limita qui a trattare i lineamenti essenziali del c. Lenin (v.) sottolineò gli elementi più autoritari insiti nel c. marxista, combattendo con energia tutte le deviazioni « piccoloborghesi », « socialpatriottiche », nonché il socialismo russo a sfondo più o meno agrario, piccoloborghese e democratico. Trotzkij (v.) sottolineò al massimo l'ideale internazionalistico e teorizzò la cosiddetta « rivoluzione permanente ». A differenza di Trotzkij, Stalin (v.) affermò invece la possibilità di costruire la nuova società sul territorio stesso della Russia, attraverso l'industrializzazione ed una serie di grandiosi piani quinquennali. Nell'emigrazione, Trotzkij cercò di dar vita alla Quarta Internazionale, che ebbe peraltro scarsissimo sviluppo e che si richiamò agli ideali « universali » della Rivoluzione del 1917. Con la vittoria, nella seconda guerra mondiale, degli eserciti russi, il c. sovietico ha preso una involuzione sempre più accentuatamente nazionalista : la Russia ha infatti sviluppato sempre più una politica caratteristica per una grande potenza ed ha rinfrescato ideologie ispirate al panslavismo ed a certe tradizioni nazionali di politica estera.

Il c. sovietico, rigidamente ateo, pur accentuando la sua avversione al cattolicismo, ha trovato modo di concludere accordi e compromessi con la Chiesa

« ortodossa », sempre in funzione di una politica estera espansionistica e di « richiami » panslavistici.

Aspre crisi ideologiche hanno peraltro caratterizzato recentemente la vita del c. : l'« eresia » più grave è stata senza dubbio quella rappresentata dal maresciallo Tito capo della Jugoslavia. Si tratta della reazione del c. locale al pericolo del totale inquadramento nei piani dell'espansionismo politico ed economico russo. Analoghe « eresie » hanno avuto luogo in altri paesi satelliti della Russia : esse sono state qualificate quali deviazioni ispirate ad un « c. nazionale ». Tali movimenti (eccettuato quello capeggiato da Tito in Jugoslavia) sono stati rapidamente e duramente repressi, in Ungheria, Polonia, ecc.

La seconda guerra mondiale, con la minaccia dell'espansionismo germanico, aveva portato all'alleanza fra la Russia comunista e le potenze democratiche dell'Occidente. Con la fine della guerra i motivi momentanei di questa alleanza sono peraltro venuti meno. La politica russa ha infatti saputo abilmente profittare di tutte le incertezze e debolezze degli « Occidentali ». Il c. ha avuto la possibilità di ampia diffusione in Asia, soprattutto attraverso la conquista totale della Cina. In Asia il c. si presenta ancora in una fase in certo qual modo iniziale, sottolineando soprattutto fortemente i vari nazionalismi « locali » in contrasto con gli interessi europei ed americani. In questi territori ancora « primitivi » i veri e propri postulati comunisti sono generalmente tenuti in sordina. In Occidente il c. ha incontrato invece sensibili resistenze, rafforzatesi attraverso il Patto Atlantico. La politica delle persecuzioni religiose, del nazionalismo espansionistico, dello sterminio dei « dissidenti » (Rájk, Kostov, ecc.) ha prodotto in America ed in Europa vaste e svariate opposizioni, partenti da diversi punti di vista politici e morali, ma concordi nel riconoscere praticamente la inconciliabilità tra c. e libertà.

Bibl.: A. Labriola, *In memoria del manifesto dei comunisti*, Roma 1895; id., *Del materialismo storico*, Roma 1896; id., *La concezione materialistica della storia* (nuova ed. con un'aggiunta di B. Croce sulla critica del marxismo in Italia dal 1895 al 1900), Bari 1938; R. Mondolfo, *Sulle orme di Marx*, Genova 1912 (e edizioni successive); G. Sorel, *Saggi di critica del marxismo*, Palermo 1903; A. Rosenberg, *Storia del bolscevismo*, trad. it., Firenze 1933; Autori vari, *Aspects of dialectical materialism*, Londra 1934; N. Berdiaeff, *Problème du communisme*, Parigi 1936; id., *Sinn und Schicksal des russischen Kommunismus*, Lucerna 1937; G. Dernieville, *Le communisme*, Neuchâtel 1937; H. Lefebvre, *Le matérialisme dialectique*, Parigi 1939; S. Warynski, *Die Wissenschaft von der Gesellschaft*, Berna 1944; G. Perticone, *Storia del socialismo*, Roma 1945 (con bibl.); C. Antoni, *Considerazioni su Hegel e Marx*, Napoli 1946; L. Aragon, *L'homme communiste*, Parigi 1946; U. Spirito, *La filosofia del c.*, Firenze 1948; J. Monnerot, *La sociologie du c.*, Parigi 1949; H. C. Desroches, *Signification du marxisme*, ivi 1949; v. pure la bibl. di bolscevismo; engels; marx; materialismo storico. Wolf Giusti

III. Valutazione. – Il processo evolutivo del c. moderno si divide in due periodi nettamente distinti, ciascuno dei quali ha dei caratteri propri e viene dominato da alcuni principi teoretici non perfettamente uguali, sebbene conducano presso a poco alla medesima conclusione. Il primo movimento di idee in senso comunista si riannoda in parte alle correnti utopistiche, le quali si erano dilettate nella descrizione fantastica di città o isole perfette, come, p. es., in Campanella e in Tommaso Moro, e in modo preponderante alle concezioni umanitarie ed egualitarie dell'illuminismo francese, alle quali si mescolano elementi utopici. All'umanitarismo vaporoso si deve il suo contenuto messianico di liberazione dell'uomo dalla schiavitù del capitale, per la costituzione di una società, nella quale l'individuo possa trovare una totale soddisfazione dei propri bisogni. Dall'egualitarismo e democratismo assoluto dell'illuminismo deriva la sua netta posizione di lotta contro la proprietà privata. Nell'opera sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza il Rousseau aveva già posto i principi, dai quali dovevano svolgersi le idee comuniste. Movendo da un astratto concetto di natura, egli aveva asserito che, sebbene gli uomini nascano con disparità congenite fisiche e spirituali, la disuguaglianza da esse causata aveva scarsa influenza nello stato originario. Le vere disuguaglianze nascono con l'introduzione dell'istituto della proprietà privata, per la cui difesa sarebbe stato in modo surrettizio e ingannevole escogitato il sistema delle leggi sociali. I due principi, sui quali farà leva il c. utopistico pre-marxista, erano chiaramente annunziati dal Rousseau e in modo più attenuato dagli illuministi dell'*Enciclopedia*, Diderot e Voltaire, i quali riluttavano a dedurre dal concetto di eguaglianza la conseguenza fatale della condanna della proprietà.

Nella Dichiarazione dei diritti dell'uomo del 1789 e nella Costituzione del 1791, trionfò la corrente moderata. L'eguaglianza riconosciuta all'uomo fu solamente formale, eguaglianza dinanzi alla legge, e l'istituto della proprietà venne consacrato e difeso con la sola attenuante di un generico aspetto sociale. Le correnti rivoluzionarie non tardarono a sostenere la necessità di passare, secondo la logica del principio egualitario, all'eguaglianza reale e a reclamare la soppressione della proprietà privata come origine e fonte di tutte le disuguaglianze. Dalla filosofia agnostica dell'illuminismo si dipartono così due movimenti antagonisti : il liberalismo, che porta alle sue ultime conseguenze il principio dell'autonomia totale dell'uomo, e il c. rivoluzionario, che preme sul principio egualitario, dal quale deduce la condanna della proprietà. Il suo punto critico consiste, dunque, in tale principio, caduto il quale, cade la sua costruzione teorica.

Il vizio dell'impostazione consiste nel passaggio indebito dall'eguaglianza astratta della natura umana all'eguaglianza concreta e di fatto. Tutti gli uomini, considerati nella loro essenza, sono perfettamente eguali, poiché in ciascuno di essi si attua la medesima natura con le sue parti costitutive e le sue esigenze generali, dalle quali a ogni individuo derivano alcuni diritti fondamentali egualmente posseduti da ciascuno. Sul piano, dunque, astratto della natura tutti gli uomini sono eguali; non sono invece eguali sul piano concreto e nell'ingranaggio della vita sociale. Già il Rousseau stesso riconosceva che gli uomini nascono fisicamente e moralmente differenti, le prime disparità sul piano concreto derivano, dunque, dalla stessa generazione o dalla natura, che attua differentemente l'essenza umana. A queste innegabili disparità si aggiungono quelle che ciascun individuo svolge mediante l'uso delle capacità originariamente ricevute. Gli individui, dotati di diversa forza fisica e potere intellettuale e volitivo, si graduano in una scala gerarchica quasi spontaneamente, secondo l'uso o abuso delle loro facoltà, secondo la maggiore o minore intensità del lavoro, secondo la vigoria posta nel dominio delle loro passioni e nello sfruttamento delle possibilità soggettive e oggettive, così che sull'eguaglianza di natura si innesta la disuguaglianza di fatto, naturale anch'essa. È un errore manifesto attribuire alla sola proprietà l'origine di tutte le disuguaglianze sociali e quindi dedurne la condanna dal concetto di eguaglianza.

La proprietà produce unicamente delle disuguaglianze economiche; se queste però sono conseguenza, come non di rado avviene, delle differenti capacità degli individui e della loro particolare industriosità nel mettere a frutto le loro doti, non possono in linea di principio essere condannate, finché non eccedono alcuni limiti, oltre i quali si viene a creare un disagio sociale. La pretesa, pertanto, delle correnti comuniste di raggiungere una totale eguaglianza reale nell'organizzazione sociale, abolendo l'istituto della proprietà, si dimostra utopistica. L'eguaglianza

sociale non può essere aritmetica ma deve essere proporzionale : ossia ogni individuo deve nella società godere di diritti particolari, aggiunti agli universali emergenti dalla natura, in proporzione delle sue capacità e del contributo che può dare o ha dato al bene comune. Tale proporzione va rispettata anche riguardo al possesso.

Non si può, tuttavia, nascondere o negare che nelle ideologie comuniste esiste un fondo di verità, e questa consiste nell'esigenza di adeguare, per quanto è possibile all'economia di un paese, le condizioni di esistenza delle varie classi, in modo da attenuare le troppo stridenti disparità economiche, provvedere ad una più equa distribuzione della ricchezza, e raggiungere un tenore di vita sociale, non solo sopportabile, ma di benessere generale. Questo però può essere conseguito senza la soppressione della proprietà e fuori da ogni moto rivoluzionario, mediante opportune riforme di struttura tendenti a metterne in rilievo la funzione sociale.

Il principio egualitario e gli elementi utopistici sono passati nel c. scientifico del secondo periodo, mescolati però con altri, dedotti da una particolare concezione filosofica ed economica, che forma il sostrato teorico del marxismo. Riguardo al fondamento filosofico della teoria di Carlo Marx, si vedano le voci MARXISMO; MATERIALISMO DIALETTICO; MATERIALISMO STORICO. Nella presente saranno unicamente valutati in modo critico gli aspetti del c., che riguardano l'economia, la sociologia, la politica e la religione.

1. *L'economia comunista* L'assioma, donde piglia le mosse la concezione economica del c., riecheggia il tema dell'eguaglianza totale. Tutto appartiene a tutti, la natura con i suoi beni economici è il comune banchetto di tutti gli uomini, quindi l'appropriazione particolare con l'esclusione degli altri è una lesione della giustizia, donde la conseguenza ulteriore che i beni terreni non possono appartenere che alla comunità. Il sofisma si annida in modo evidente in questa sequela di affermazioni assiomatiche. Innanzi tutto è da osservare, come per le precedenti teorie, il passaggio dall'astratto al concreto. In astratto, considerati cioè gli uomini nelle esigenze più universali della loro natura, tutti i beni terreni sono destinati dall'ordine obiettivo al loro uso, affinché con essi raggiungano i fini della vita. Tutti gli uomini conseguentemente hanno un diritto uguale al loro uso, ma questo diritto non è appartenenza positiva dei beni terreni all'umanità intera, sibbene una facoltà di farli propri, congiungendoli con i fini della persona umana, mediante un atto positivo di appropriazione, dal quale piglia origine la reale appartenenza. In altri termini, il bene economico è originariamente comune in senso negativo, in quanto, finché è libero, può essere occupato da chiunque lo voglia. Se il bene economico, come afferma il c., appartenesse a tutta l'umanità in modo positivo, sarebbe contro la giustizia anche il possesso delle collettività politiche, giacché questo escluderebbe il possesso delle altre comunità. Il c., quindi, afferma e nega allo stesso tempo il principio dell'originaria appartenenza dei beni economici a tutti gli uomini, poiché ammette il possesso della comunità. Ché se questo possesso comune o nazionale non va contro la giustizia, non va nemmeno contro di essa il possesso privato : un principio universale non può soffrire alcuna eccezione. Il c. si uccide con le sue stesse armi; per una più distesa giustificazione della proprietà privata si vegga però la voce corrispondente.

Condannata come ingiusta l'appropriazione privata, il c. afferma quale suo contrapposto la necessità della gestione collettivista, nella quale lo Stato, proprietario di tutti i beni di produzione, provvede all'amministrazione e alla distribuzione. Al capitalismo individuale esso oppone un capitalismo di Stato. La sua introduzione però non elimina i difetti, giustamente lamentati nell'organizzazione capitalista, ma li moltiplica, aggiungendovene degli altri più gravi e più pericolosi. Innanzi tutto, è antieconomica, poiché sopprime lo stimolo motore di ogni economia, togliendo l'aculeo dell'interesse immediato del produttore, sorgente di energia nella ricerca dell'utile non surrogabile da altri stimolanti. Essa rende, inoltre, impossibile il risparmio, seconda molla vitale della produzione, poiché, soppressa la proprietà privata, l'uomo non avrebbe più nessun incentivo ad affrontare dei sacrifici, per provvedere ai futuri bisogni. Lo Stato dovrebbe sostituire i singoli risparmiatori, accantonando delle riserve, che peseranno sulle categorie lavoratrici, più di quanto non avvenga nel regime della proprietà individuale. A turbare ancora di più il processo economico si aggiunge l'inevitabile invadenza della politica, dinanzi alla quale dovrà capitolare il criterio della convenienza economica nell'organizzazione dei fattori produttivi, e il monopolio di Stato, viziato di più gravi difetti del monopolio personale, a causa dell'impossibilità di sfuggire alla sua pressione e di attenuarne gli effetti soffocatori con la concorrenza. L'economia collettivista, infine, non può sfuggire al sistema delle pianificazioni, che diventa la sua regola generale e il suo processo normale. Una autorità centrale dovrebbe manovrare tutto il vario, complesso e colossale meccanismo economico di un intero popolo, ingerendosi, per ottenere gli scopi produttivi, nella vita dell'uomo in modo capillare, per stabilire le aliquote di produzione di ogni merce, regolare il consumo, fissare le professioni e la loro distribuzione, introducendo la schiavitù del lavoro. Nell'economia collettivista e pianificata la persona umana viene così a perdere ogni valore autonomo con la soppressione totale della sua libertà di scelta, che non potrà mai far valere contro un datore di lavoro, che possiede tutti i mezzi di sussistenza e ne può disporre in assoluta indipendenza.

Cardine della concezione economica del c. è la teoria marxista del valore, alla quale si è rivolta in modo particolare la critica, per dimostrarne la totale insussistenza. Il valore della merce non deriva solamente dalla quantità di lavoro sociale in essa cristallizzato. Il valore di scambio risulta da molte componenti, dal desiderio, dall'utilità, dalla rarità del prodotto, dal bisogno dell'acquirente e da altri fattori, tra i quali è indubbiamente da annoverare il lavoro, in quanto questo d'ordinario aumenta l'utilità della merce. La prima fonte del valore di scambio, come già aveva stabilito Aristotele, è il bisogno da parte dell'uomo e l'attitudine da parte della merce di soddisfarlo, ossia l'utilità.

2. *La sociologia comunista.* La concezione sociale del c. poggia sul concetto di classe, di lotta tra le classi, e di un futuro messianico, nel quale, sparita la divisione classistica, cesserà la lotta e la competizione, per dar luogo ad un'èra di collaborazione feconda nella società rinnovata. « La storia dell'umanità, svoltasi fin qui, è storia della lotta delle classi », e la società borghese, come affermava il *Manifesto* dei comunisti, redatto dal Marx e dallo Engels, non avrebbe distrutta l'opposizione delle classi, sebbene l'avesse semplificata, riducendola all'opposizione di due sole, la borghesia e il proletariato. Verrà tuttavia un tempo, soggiungeva, prevedendo profeticamente il futuro, in cui la lotta fratricida segnerà l'avvento di una nuova civiltà, di una società senza classi e senza conflitti economici, senza contraddizioni e senza ingiustizie. « Alla società borghese con le sue classi e i suoi antagonismi di classe, subentrerà un'associazione, nella quale il libero sviluppo di ciascuno sarà la condizione del libero sviluppo di tutti ».

La prima difficoltà che si solleva a sfaldare questa costruzione fantastica deriva dallo stesso concetto di classe sociale, arduo a definirsi in modo da attribuirgli un contenuto esatto ed univoco, che possa segnarne scientificamente i limiti e stabilire con precisione dove comincia e dove finisce. Gli individui di un dato complesso sociale si distribuiscono in categorie così differenti e così tenuamente separate le une dalle altre, che è impossibile determinare esatte divisioni. Senza negare, tuttavia,

l'esistenza delle classi, delle quali si può raggiungere un concetto approssimativo, è da negare recisamente che l'unica causa, che ne produce la formazione, sia, come suppone il c., quella economica. Indubbiamente un elemento economico si mescola nella costituzione delle classi sociali, ma è un errore elevarlo a fattore esclusivo e determinante, giacché ad associare gli uomini tra di loro e a far sentire una certa affinità concorrono altri motivi di ordine superiore e spirituale, puri da ogni considerazione economica. Il concetto di classe nel c. rimane falsato dalla più generale concezione della storia, il cui moto evolutivo sarebbe dominato dall'interesse materiale.

Il secondo scoglio, sul quale naufraga la teoria sociale del c., è la lotta di classe, attribuita anche essa a fattori economici. La storia dimostra come le classi possono avere altre origini, come, ad es., la religione, che causa le caste sacerdotali, le funzioni civili e militari, che creano speciali categorie di cittadini; la stessa storia dimostra come l'asserita lotta di classe non è sempre esistita, anche in quelle organizzazioni sociali, nelle quali avrebbe dovuto sorgere a causa dello sfruttamento di una classe dell'altra, come tra le caste dell'India. La lotta di classe non è, dunque, una legge generale e necessaria, né, come è stato osservato, anche nella società contemporanea, dipende da un fatto esclusivamente economico, ma da un complesso stato psicologico delle masse, nel quale entra in gran parte il sentimento d'inferiorità sociale del proletariato, dove si mescolano motivi spirituali.

Gratuita ancora si manifesta la supposizione del c. sull'omogeneità e compattezza delle due classi, nelle quali si sarebbe oggi semplificata la società contemporanea. Né la borghesia, né il proletariato sono talmente uniti da non presentare incrinature interne e antagonismi profondi e insuperabili, quali sono quelli che derivano da ragioni nazionali o patriottiche, o dalla difesa del lavoro e dei salari. Le ultime guerre hanno visto i proletari di una nazione prendere le armi contro quelli della nazione nemica, smentendo con il loro sentimento patriottico lo *slogan* del c., secondo il quale il proletariato non avrebbe patria. Nel passato e nel presente i lavoratori di una nazione sono insorti contro i lavoratori di altre, e le organizzazioni sindacali hanno appoggiato le loro pretese antagonistiche e l'opposizione contro l'immigrazione della mano d'opera straniera, per difendere le proprie condizioni di lavoro, sovente con palese ingiustizia verso i lavoratori delle nazioni sovrapopolate. Si è, dunque, ben lungi dal sogno di un proletariato omogeneo, che marcia come un esercito compatto alla conquista della nuova èra, nella descrizione della quale il c. si ricollega con l'utopia delle isole immaginarie e delle società ideali.

Basta lo studio anche superficiale della natura umana, delle sue tendenze e dei suoi bisogni per dissipare il sogno messianico di una società senza classi, nella quale la libertà, l'armonia, la prosperità e la giustizia regnerebbero indisturbate. Per conseguire questo scopo la lotta di classe dovrebbe operare una palingenesi totale dell'uomo, spegnendo in lui lo stimolo disordinato delle passioni e particolarmente dell'egoismo, per radicare nella sua natura virtù durature, che ne correggano i difetti. Tale trasformazione non solo è in se stessa un'utopia inattuabile, ma anche, se non fosse tale, non potrebbe mai essere attuata da una concezione della vita che nega i valori morali e spirituali e abbrutisce l'uomo nella ricerca ansiosa del benessere materiale. Gli attriti e gli antagonismi, le discordie e le ingiustizie possono essere attenuati da un'educazione altamente morale del popolo, ma non soppressi totalmente, finché l'uomo sarà un essere agitato da opposte tendenze.

Inoltre le classi non sono delle formazioni arbitrarie che possano sparire mediante l'azione volontaria, ma la loro nascita si deve a cause naturali, le quali spontaneamente agiscono nell'ambiente sociale e ne determinano le stratificazioni. La riduzione ad unica classe suppone il livellamento dell'umanità sopra un piano senza rughe, nel quale dovrebbero sparire le differenti capacità, con le quali gli uomini nascono, e tutte le altre differenze acquisite mediante l'iniziativa personale. Finché gli uomini saranno differenti nell'indole e nelle qualità fisiche e morali, e l'industria personale potrà creare nuovi caratteri differenziali, vi saranno classi diverse nella società. La riprova di ciò si ha nell'esperimento bolscevico, che, dopo aver abbattuto la borghesia, ha creato nuove classi, con differente tenore di vita e disuguale trattamento. La dinamica spontanea della convivenza sociale ha avuto ragione di un mito astratto, appoggiato sopra un fantastico ottimismo.

3. *La politica del c.* La concezione politica del c. prevede una fase transitoria di organizzazione sociale, la quale sarà raggiunta con la dittatura del proletariato, dopo l'abbattimento dello Stato borghese, e una fase risolutiva e finale, nella quale sparirà finalmente lo Stato, per dar luogo a una convivenza senza autorità e senza leggi tra uomini mossi unicamente dall'entusiasmo del lavoro disinteressato prestato a bene della collettività.

La dittatura del proletariato, anche presso gli stessi profeti del c., rimane un concetto incerto e ondeggiante. Secondo il Lenin, che si gloria di esserne il più genuino interprete, la dottrina della lotta di classe, applicata al problema dello Stato, sbocca nel riconoscimento del dominio politico del proletariato, ossia di un potere non condiviso con nessuno e fondato immediatamente sulla forza armata delle masse lavoratrici. Questa dittatura non è una democrazia dalle braccia accoglienti, ma una democrazia degli oppressi, che intendono annientare gli oppressori e quindi una feroce e spietata compressione della minoranza votata alla morte. Nella sua azione politica, come ancora si esprime il Lenin, non conosce limiti di legge alcune, essendo un potere illimitato, che si regge sulla forza e non sulla legge.

Il contenuto profondamente antiumano di questa concezione non può sfuggire a chi ancora mantiene fede nei valori spirituali. Nella società l'uomo conserva la sua nobiltà di essere razionale, che deve essere guidato al conseguimento dei fini collettivi da norme morali e giuridiche, le quali stimolino la sua coscienza all'azione ordinata. La dittatura del proletariato vi sostituisce la pura forza materiale, la violenza, riducendo la convivenza ad un ergastolo, dominato dalla sferza dell'aguzzino. Libertà e giustizia restano parole vuote, dinanzi al potere illimitato dello Stato proletario, che stritola nei suoi ingranaggi la persona umana. Se poi si considera come la massa proletaria, incapace di governarsi collettivamente, deve conferire il potere a una sua frazione, e questa a un capo, si vedrà come la supposta dittatura del proletariato diventa dittatura di una classe e di un uomo con la costituzione di uno Stato totalitario, che opprime il proletario nella più estesa schiavitù politica in nome del proletariato.

Nella descrizione della fase definitiva, alla quale un giorno non precisato dovrà sboccare l'evoluzione comunista, il c. ritorna ad attingere all'utopia e da quella mutua la nebulosità delle sue idee. Nella futura società, secondo il Lenin, gli uomini liberati dalla schiavitù capitalistica, dagli innumerevoli errori, pazzie, non sensi e volgarità dello sfruttamento capitalista, a poco a poco si abitueranno a seguire le regole più elementari della convivenza sociale, conosciute da millenni e da millenni ripetute in tutte le tradizioni, e a rispettarle senza violenza, senza subordinazione, senza uno speciale apparato coercitivo dello Stato. Il loro lavoro diverrà talmente produttivo che essi spontaneamente daranno tutta l'attività di cui sono capaci, superando lo stretto orizzonte del diritto borghese: sparirà la criminalità e la miseria.

La sola lettura di questo vagabondaggio per i cieli della fantasia, dove la realtà terrena dell'uomo concreto è sparita totalmente dallo sguardo, basta a far vedere a quale termine chimerico è diretta l'evoluzione della storia. Lo Stato con i suoi poteri direttivi e coattivi s'innesta nell'ordine umano con una tale necessità, che nessuna forza contraria varrà ad eliminare. La morte dello Stato è la morte della vita sociale e l'instaurazione dell'anarchia

con il collasso di tutte le forze morali, che rendono possibile la convivenza civile.

4. *C. e religione.* L'antagonismo irriducibile tra c. e religione, che la storia del movimento mostra in tutta la sua tragica violenza nella guerra dichiarata a ogni forma di culto (v. BOLSCEVISMO), non è un fenomeno legato a particolari contingenze o all'esaltazione di alcuni suoi rappresentanti, ma scaturisce necessariamente dalla concenzione materialistica della vita e del mondo, alla quale esso si ispira in tutti i suoi atteggiamenti. Nella visione marxista, la religione, come ogni altro valore spirituale, è uno dei prodotti secondari del gioco dei fattori economici, mutevole di contenuto e di forma secondo i cambiamenti dei rapporti di produzione e di scambio.

Come ebbe a definirla il Marx, la religione nella sua essenza è la regione nebulosa, in cui le creazioni del cervello umano appaiono animarsi di una vita propria e costituirsi in esseri indipendenti e in relazione tra loro e con gli uomini, pura proiezione della coscienza alienata, la quale ritrova se stessa soltanto quando la sorpassa e la distrugge. La religione, egli aggiunge ancora, è il sospiro della persona oppressa, l'anima di un mondo senza cuore, come è lo spirito d'una civiltà in cui è escluso lo spirito. La religione è l'oppio dei popoli.

Non diverse sono le cause, alle quali Lenin ne attribuisce l'origine. La religione, egli afferma, è aspetto dell'oppressione spirituale, che si esercita sempre e dappertutto sulle masse popolari prostrate dal perpetuo lavoro a profitto altrui, dalla miseria e dall'isolamento. La fede in una vita migliore nel futuro nasce inevitabilmente dall'impotenza delle classi sfruttate nella lotta contro gli sfruttatori, come la credenza nelle divinità, nei diavoli e nei miracoli nasce dall'impotenza del selvaggio nella lotta contro la natura.

La genesi del sentimento religioso sarebbe dovuta, dunque, secondo il c., al senso d'impotenza delle classi oppresse, le quali, in virtù di una proiezione fantastica, immaginano l'esistenza di una vita futura e di una divinità invisibile, e la sua essenza consisterebbe in una chimera puerile, che snerva lo slancio agonistico delle masse proletarie. Legato a uno stato di coscienza assurdo, come disse il Marx, e a un particolare assetto economico, esso sarebbe destinato a sparire, quando la nuvolaglia mistica sarà spazzata via con le classi e con le loro sovrastrutture ideologiche.

Di veramente reale non vi è che la materia, donde tutto procede o dove tutto si risolve, non esclusi i valori superiori dello spirito. Non esiste perciò un Dio personale e trascendente, un essere assoluto e perfettissimo. Non si dà, né può darsi, una Rivelazione, una vita soprannaturale e un fine ultraterreno, al quale sia destinata la vita umana. Il fine dell'esistenza non sorpassa i limiti del tempo, entro i quali si arresta e si esaurisce ogni idealità. Tutti i postulati della credenza religiosa vengono così negati radicalmente, senza possibilità alcuna di evadere dall'aere opaco di un materialismo senza fratture verso un'atmosfera più luminosa, naturale e spontanea aspirazione dell'animo umano in tutti i tempi e in tutte le latitudini. L'ateismo, non solo ideologico, ma anche militante contro ogni credo religioso, diventa per il c. una necessità sistematica, e l'odio contro il sacro un moto distruttore.

Non occorre soffermarsi a confutare un'ideologia contro la quale si sollevano la ragione umana, le tradizioni dei popoli, lo spiritualismo della civiltà occidentale e la Rivelazione cristiana. La sua essenza antireligiosa spiega perché la Chiesa abbia condannato il c. fin dal suo primo apparire sul piano della storia.

Già nel 1846, Pio IX, nell'enciclica *Qui pluribus* del 9 nov., si levava contro « quella nefanda dottrina del cosiddetto c. sommamente contraria allo stesso diritto naturale, la quale, una volta ammessa, porterebbe al radicale sovvertimento dei diritti, delle cose, della proprietà di tutti e della stessa società umana ». Dopo questa aperta riprovazione, si sono susseguite in modo ininterrotto le dichiarazioni di condanna contro il sistema comunista e le sue attuazioni politiche. La stessa riprovazione e condanna nell'enciclica *Quarta cura* dell'8 dic. 1864 (Denz-U, 1688 sgg.) e nel *Sillabo* (*ibid.*, 1718 a). Fra i documenti pontifici più recenti, vanno ricordati la *Rerum novarum* di Leone XIII, la *Quadragesimo anno* e la *Divini Redemptoris* di Pio XI.

Nella prima viene dissipata l'illusione di una qualsiasi ipotetica conciliazione tra il c. e il cristianesimo. « Quanto il c. sia nemico dichiarato della Santa Chiesa e di Dio stesso – vi asserisce Pio XI – è cosa purtroppo dimostrata dall'esperienza e a tutti notissima ». La natura del c. è empia e ingiusta.

Pio XII non è rimasto indietro ai suoi predecessori. Nel radiomessaggio natalizio del 1942 ne rinnovava apertamente la condanna. « Mossa sempre da motivi religiosi, la Chiesa – egli proclamava – condannò i vari sistemi del socialismo marxista e li condanna anche oggi, com'è suo dovere e diritto permanente di preservare gli uomini da correnti ed influssi, che ne mettono a repentaglio la salvezza eterna ». L'esclusione dalla partecipazione ai Sacramenti di quanti coscientemente aderiscono ai partiti comunisti e in essi militano e la scomunica, per quanti si fanno propagatori e difensori della loro dottrina atea e materialistica, stabilita con decreto del S. Ufficio del 1 luglio 1949 (AAS, 41 [1949], p. 334) non sono che il logico sviluppo del precedente insegnamento della Chiesa, la quale separa dal suo organismo coloro che già si sono per propria iniziativa da essa separati, col rigetto della fede in Dio e la negazione di tutte le verità contenute nel dogma cristiano.

BIBL.: N. Berdiaeff, *Le christianisme et la lutte des classes*, Parigi 1932; id., *Le christianisme et la réalité sociale*, ivi 1934; Autori vari, *Le communisme et les chrétiens*, Parigi 1937 (trad. it., Brescia 1948); A. Brucculeri, *Il c.*, Roma 1944; F. Vito, *C. e cattolicesimo*, Milano 1944; F. Alessandrini, *I cattolici e il c.*, Roma 1945; U. Lattanzi, *Marxismo e cristianesimo*, ivi 1945; G. Gundlach, *Sguardi cattolici su questioni marxiste*, ivi 1945; N. Berdiaeff, *Il problema del c.*, trad. it., Brescia 1945; id., *Le fonti e lo spirito del c. russo*, trad. it., Milano 1945; F. J. Scheed, *C. e uomo*, trad. it., Brescia 1946; R. Lombardi, *Dottrina marxista*, Roma 1947.
Antonio Messineo

CONCA, SEBASTIANO. - Pittore, n. a Gaeta l'8 genn. 1679 (o secondo altri 1676 o 1680) e m. a Napoli nel 1764. Allievo a Napoli del Solimena, tenne a sua volta scuola in Roma, ove dal 1706 svolse la maggior parte della sua attività e portò la maniera del suo maestro. Qui, però, a contatto specialmente dell'arte del Maratta, la sua pittura si raffreddò spesso nella ricerca di una perfezione accademica, verso la quale egli fu spinto anche dalle critiche che gli venivano mosse per la scorrettezza del suo disegno.

A Roma lavorò molto, ricevendo commissioni perfino da Filippo V di Spagna, dai sovrani di Polonia, di Portogallo, di Sardegna e dall'arcivescovo di Colonia, oltre che dal papa Clemente XI. Ricevuto nel 1719 nell'Accademia di S. Luca (della quale fu presidente nel 1729-32 e nel 1739-41), nel 1725 si faceva ammirare per la decorazione del soffitto di S. Cecilia in Trastevere; ma la gloria maggiore gli venne dall'altro soffitto che egli affrescò dopo il suo ritorno a Napoli, (1751) nella chiesa di S. Chiara, per il quale venne acclamato come uno dei più

grandi decoratori napoletani del Settecento. Le sue opere sono sparse in molte chiese e collezioni di Roma, Napoli, Gaeta, Urbino, Cagli, Pisa, Loreto, Torino, Palermo, nonché in molte gallerie e raccolte straniere.

Bibl.: F. Noack, s. v. in Thieme-Becker, VII (1912), pp. 287-88 (con bibl.); H. Voss, *Die Malerei des Barock in Rom*, Berlino 1924, pp. 381 sgg., 619 sgg. Gilberto Ronci

CONCELEBRAZIONE. - In senso largo è l'assistenza e la partecipazione attiva dei ministri e dei fedeli alle funzioni sacre; in un senso più stretto è l'unione dei soli ministri sacri, o dei soli preti alla funzione d'un vescovo, come si usava anticamente, ad es., nell'amministrazione del Battesimo, dell'Estrema Unzione, e, come continua ancora, nella imposizione delle mani all'ordinazione sacerdotale ed alla consacrazione dei santi olii nel Giovedì Santo; nel senso proprio è la partecipazione attiva di più sacerdoti alla celebrazione della Messa.

(fot. Anderson)

Conca, Sebastiano - *Gloria di s. Cecilia.* Soffitto della chiesa di S. Cecilia (ca. 1725) - Roma.

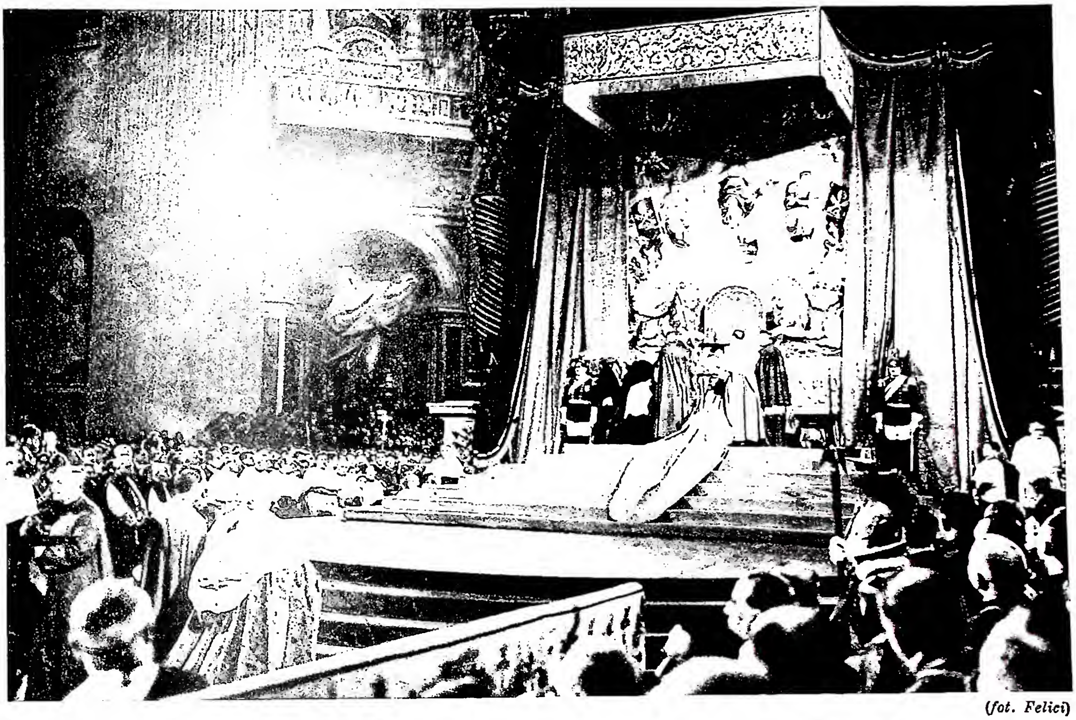
Nella Chiesa latina si ha la c. nella consacrazione d' un vescovo e nell'ordinazione sacerdotale. La c. è un'istituzione antichissima. Il *Liber Pontificalis* (I, 139, nota 3) l'attribuisce a Zefirino papa (198-217). A Roma i sacerdoti celebravano insieme al papa, fuori di Roma col vescovo. Nell'evo cristiano più remoto però non si può ammettere una vera c., dato che non era ancora fissato il testo delle orazioni, ma soltanto il modo di celebrare (cf. Giustino, *Apologia*, I, 65 e 67). La c. era piuttosto una semplice assistenza nel presbiterio, come indica difatti il testo originale della *Traditio apostolica* di s. Ippolito (223), che però in una redazione posteriore, diventa una vera c. (E. Hauler, *Didascaliae Apostolorum fragmenta Veronensia*, Lipsia 1900, p. 106). I Concili di Toledo I (400), di Tarragona (516) e della provincia d'Alvernia (585) ordinano l'assistenza dei sacerdoti e dei diaconi al divino sacrificio ogni giorno, Innocenzo I papa (m. nel 417) scrive al vescovo Decenzio di Gubbio (PL 20, 476) che i sacerdoti abbiano « orandi et sacrificandi iuge officium ». Un'accurata descrizione della c. offrono gli *Ordines Romani III* e *IV* (cf. ed. M. Andrieu, *Les Ordines romani du haut moyen âge*, II, Lovanio 1948, pp. 131, 163) secondo i quali i preti cardinali circondavano all'altare il papa e dicevano insieme con lui il canone con le parole consacratorie, mentre ciascuno aveva dinanzi a sé su di un corporale tre oblate da consacrare. A Roma la c. ebbe luogo nelle solennità fino al sec. XIII (Innocenzo III, *De sacros. altaris mysterio*, IV, 25: PL 21, 874; cf. *Ordo Romanus XI* [secondo Mabillon], 20), quindi venne in disuso e fu ritenuta per la sola ordinazione dei vescovi e sacerdoti. Nel rito gallicano, mozarabico ed ambrosiano non si trovano prove per una comune consacrazione, bensì per una c.

Presso gli orientali la c. è in uso fin dal principio, perché i Concili di Neocesarea (315) e di Calcedonia (451) la suppongono, mentre ne parlano le Costituzioni della Chiesa egiziana, i Canoni d'Ippolito, il Testamento del Signore ed altri documenti antichi. S. Atanasio (*Apologia contra Arianos*, 8, 12) rimprovera il prete Ischira « quod cum et ipse esset presbyter tamen aliorum sacerdotum synaxi nunquam participasset ». Presso i Greci la c. venne maggiormente in uso dal sec. XV; nel rito maronita dal sec. XVII v'è anche la c. simultanea, che fra gli altri orientali per primi accettarono i melchiti nel 1729, poi gli altri riti, sicché ormai essa è la forma comune fra gli orientali i quali possono farla ogni giorno: mentre tuttavia gli scismatici recitano insieme le parole consacratorie come il resto del canone, gli slavonici dissidenti le dicono ad alta voce, gli ussiti le cantano. La c. esprime in modo perspicuo l'unità fra i ministri sacri nel più alto e sublime atto del culto e la loro partecipazione all'unico sacerdozio di Cristo.

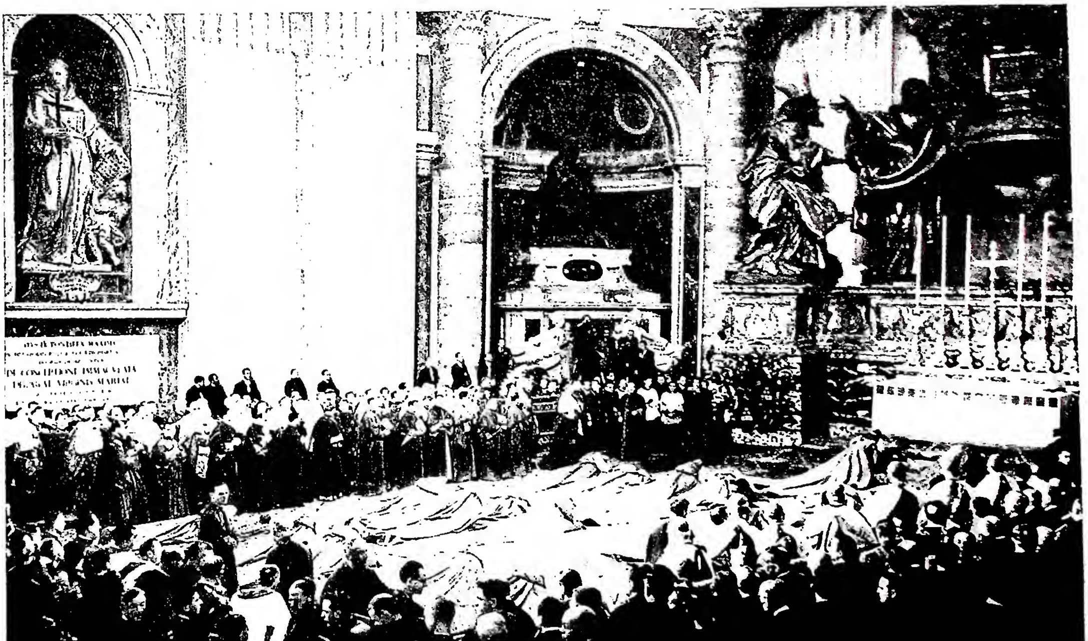
Bibl.: D. Giorgi, *De liturgia Romani pontificis*, Roma 1743; Benedictus XIV, *De sacrosancto Missae Sacrificio*, III, 16; J. Parisot, *Concélébration*, in *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 2 (1898), p. 97 sgg.; P. De Puniet, *Concélébration liturgique*, in DACL, III, coll. 2470-88; L. Beauduin, *Concélébration eucharistique*, in *Questions liturgiques et paroissiales*, 7 (1922), pp. 275-285; 8 (1923), pp. 23-34; P. De Meester, *De concelebratione in Ecclesia orientali praesertim secundum ritum Byzantinum*, in *Ephemerides liturgicae*, 36 (1923), pp. 101-10, 145-54, 196-201; L. Berg, *Die römisch-kath. Kirche und die orthodoxen Russen*, 4ª ed., Berlino 1926, pp. 40-42; J. M. Hanssens, *De concelebratione eucharistica*, in *Periodica de re morali, canonica, liturgica*, 16 (1927), pp. 143-54, 181-210; 17 (1928), pp. 93-127; 21 (1932), pp. 193-219; P. Daout, *Notes sur les origines de la concélébration eucharistique dans le rite maronite*, in *Orientalia christiana periodica*, 9 (1940), pp. 233-39; H. von Meurers, *Die eucharistische Konzelebration*, in *Pastor bonus*, 3 (1942), pp. 65-77, 97-105. Filippo Oppenheim

CONCEPCIÓN, diocesi di: v. santissima concezione, diocesi di.

CONCEPITO (*pro iam nato*): v. nascituro; persona.

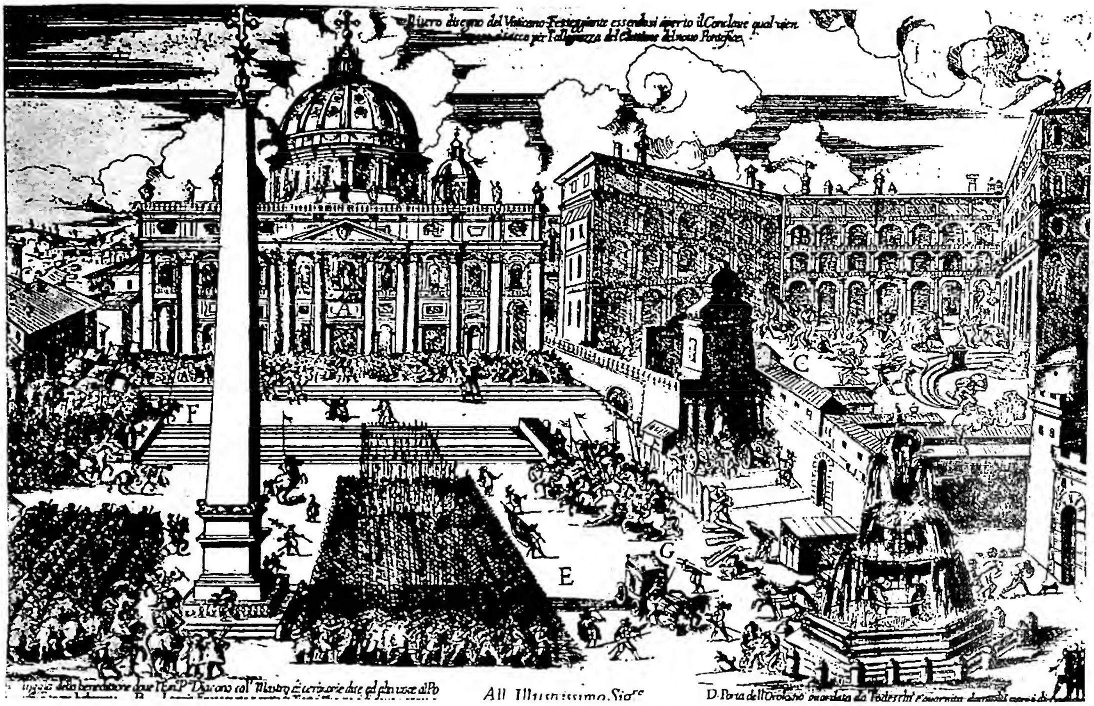


(fot. Felici)

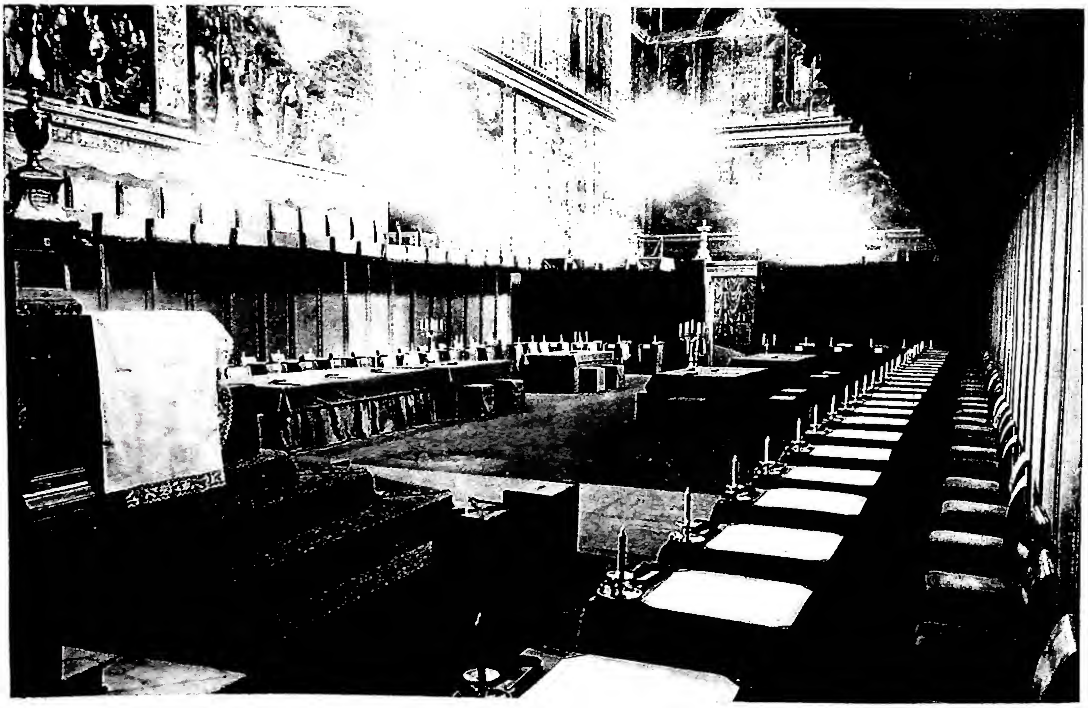


(fot. Felici)

In alto: CONCISTORO IN S. PIETRO (1946). Imposizione del cappello cardinalizio. *In basso:* CONCISTORO IN S. PIETRO (1946). Canto del *Te Deum* alla fine del Concistoro.



(da F. Ehrle - H. Egger, Die Conclavepläne, Città del Vaticano 1933)



(fot. Giordani)

In alto: Chiassosa esultanza dei Romani per la felice conclusion~ di un conclave. Stampa della prima metà del sec. XVII. *In basso:* Cappella Sistina addobbata per il conclave.

CONCETTO. - Etimologicamente da *concipere*, *cum-capere*, concepire, comprendere, il c. è l'espressione intellettuale della realtà nel pensiero, l'idea che la mente realizza pensando, o anche lo stesso pensiero come atto. Il valore espressivo del termine, già instabile nel comune linguaggio, si fraziona e insieme si amplifica ulteriormente nel linguaggio filosofico, in rapporto ai sistemi storici di valutazione gnoseologica e metafisica del pensiero.

Contro il relativismo dei sofisti che difendevano l'impossibilità di una scienza universale e oggettivamente valida, Socrate afferma che tale scienza è possibile per via di un elemento del sapere in cui le molteplici e relative rappresentazioni individuali si unificano in una rappresentazione universale : questo è il c., il λόγος, espressione di ciò che la cosa è, oggetto e termine della scienza, cui è possibile pervenire, particolarmente in materia morale, attraverso un metodo di analisi e segregazione induttiva, esercitata sul fondo del pensiero naturale e comune. Platone, fermo all'affermazione antisofistica di Socrate che la scienza non può riporsi in opinioni mutevoli, e persuaso che il mondo materiale è tutto immerso nella contingenza e relatività, cerca il fondamento e l'oggetto della scienza nel mondo stabile delle *idee*, o forme intellegibili della realtà, a cui la nostra mente arriva mediante il c., attraverso un processo di pura reminiscenza (ἀνάμνησις), occasionata dell'esperienza sensibile del mondo materiale (*Theaet.*, 201 sgg.; *Phaed.*, 72 sgg.).

La dottrina del c., avviata da Socrate, accentuata, ma anche già dispersa nell'idealismo platonico, è da Aristotele riportata e sistemata entro le linee di un giusto realismo metafisico : è vero che oggetto della scienza è l'universale e l'intelligibile, ma questo non è da ricercarsi nel mondo delle idee separate, irreale e fantastico, bensì in seno alla stessa realtà individuale, nella sua essenza immutabile, realizzata dalla determinazione specifica della forma. Il c. è appunto la rappresentazione intellettiva della essenza o *quidditas* delle cose, attuata nella mente per virtù dell'intelletto attivo (νοῦς ποιητικός), ed è nel suo contenuto noetico universale, immutabile, eterno, come le forme e le essenze (*De anima*, I, 1, 402 a 6; II, 1, 412 a 1-6; *Met.*, I, 1, 981 a 15; *ibid.*, X, 1, 1059 b 26).

L'equilibrato spiritualismo aristotelico e l'idealismo platonico sono insieme abbandonati dalla scuola epicurea e stoica, dove il c. è abbassato al livello delle impressioni sensibili, grossolanamente interpretate secondo la teoria di Democrito (v.) : dalle impressioni sensibili nasce il c. universale, che in fondo non è se non il perdurare delle stesse impressioni e dei loro elementi combinati (cf. Cicerone, *Acad.*, II, 10; per Epicuro v. *Diog. Laer.*, X, 32). Nella Scolastica medievale il c. in senso specifico è il termine della prima apprensione (v.) dell'intelletto, il *verbum mentis*, e come tale contrapposto al giudizio quale suo elemento. Particolare importanza rivestono i c. o idee generali (universali), espressione della unità generica o specifica delle realtà individuali (« similitudo rei intellectae quantum ad essentiam »: *C. Gent.*, IV, 11, ed. Marietti, p. 436; *Sum. Theol.*, 1ª, q. 85, a. 1, ad 1); ed è noto il fervore di dispute che s'accese intorno al loro valore, da cui nacquero e ancora durano le interpretazioni sistematiche del nominalismo, concettualismo, realismo.

Nuove teorie del c. si presentano nella filosofia moderna in funzione delle varie gnoseologie e metafisiche. Nell'empirismo (v.) il c. come rappresentazione astratta e universale della conoscenza è un derivato ulteriore della sensazione che essenzialmente non trascende : un residuo di immagini sensibili (Condillac); un prodotto della riflessione (Locke); un'associazione di immagini (Hume, Mill, Spencer). In Kant c. è in generale ciò per cui un oggetto è pensato. E pensare è percepire in unità sintetica il molteplice delle rappresentazioni sensibili, secondo le forme originarie e *a priori* del pensiero. Kant allora divide i c. in puri e empirici: *c. puri* sono le forme *a priori* della spontaneità percettiva dell'intelletto, secondo cui esso pensa ogni oggetto (categorie); *c. empirici*, le forme del pensiero includenti un contenuto della sensazione, e che perciò sono possibili soltanto *a posteriori*. I c. puri, fuori delle intuizioni della sensibilità, sono per sé vuoti; ed essendo le intuizioni puramente fenomeniche, ne segue che i c., elementi formali della sintesi *a priori* in cui consiste ogni nostro pensiero e giudizio, investono soltanto i fenomeni e non possano riferirsi alla cosa in sé (noumeno), impenetrabile alla conoscenza umana intellettiva (*Critica della ragion pura*, trad. it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, rist. 2ª ed., Bari 1940, p. 91 sgg.). In Hegel, identificata la realtà con lo sviluppo logico dello spirito, il c. viene elevato alla suprema dignità di assoluta posizione metafisica, come realizzazione dell'essere e della sostanza nel suo divenire dialettico. Infatti unicamente attraverso il c. nel suo perenne ciclo triadico di tesi, antitesi e sintesi, l'essere si pone in sé e per sé, nell'assoluta universalità e unità dell'*io*, che appunto nelle espressioni logiche di se stesso dà consistenza alla realtà universale (*Scienza della logica*, III, trad. it. di A. Moni, Bari 1925, p. 9 sgg.; *Enciclopedia*, §§ 160 sgg., trad. it. di B. Croce, Bari 1923, p. 142 sgg.). Per questo Hegel chiama il c. « la verità della sostanza », « l'essenza stessa della cosa », « non altro che l'*io*, ossia la pura coscienza di sé ». Concezione ripresa e sviluppata nel neo-hegelianismo italiano di Croce e Gentile. In Gentile, identificata la realtà col pensiero in atto, « in guisa che la sfera reale combacia con la sfera del concetto », si arriva alla posizione della realtà come *autoconcetto*, o *conceptus sui* : la molteplicità dei c. sotto cui ci appare la realtà, non è che esteriore ed apparente, e pura oggettivazione astratta dello spirito; il vero e concreto c. è uno solo : quello del Soggetto, centro di tutte le cose, che si svolge nella molteplicità dei suoi momenti positivi, e concependo se stesso concepisce tutto, ponendo il reale (*Sistema di logica*, 3ª ed., I, Firenze 1940, cap. 7; II, cap. 6; *Teoria gen. dello spirito*, 5ª ed., Firenze 1938, cap. 16).

È chiaro che queste valutazioni, grandiose, se si vuole, del c., valgono quanto i sistemi metafisici che le comandano. E tanto l'hegelianismo che l'attualismo, come sistemi filosofici assoluti, non hanno consistenza sicura. Una teoria del c. che pretenda all'oggettività, deve costruirsi in armonia con i dati dell'esperienza, e svolgersi nella direzione da essi suggerita, anzi comandata. Ora l'esperienza, mentre afferma da una parte la purezza del pensiero concettuale che trascende in una sfera di validità assoluta la relatività della conoscenza empirica, attesta dall'altro lato la sua dipendenza dalla stessa conoscenza sensibile in cui, direttamente o indirettamente, affonda le radici ogni nostro sapere intellettuale. Il divenire della conoscenza umana non si rivela certo alla coscienza individuale (l'unica che sia data nell'esperienza) come una libera espansione dell'unità creatrice trascendentale, comunque intesa, ma invece come un adeguamento graduale e faticoso del pensiero alla realtà con cui deve misurarsi e di cui si sforza di penetrare i contenuti di valore. Il c. è appunto l'espressione intellettuale di questi contenuti. I quali nemmeno si chiamerebbero tali se non fossero in certo modo immanenti al reale datoci nell'esperienza sensibile, di cui costituiscono la radicale struttura intelligibile e dove il pensiero li intuisce o, che è lo stesso, donde li astrae con lo sguardo della sua spiritualità. E siccome questi contenuti sono molteplici e di graduale purezza intelligibile, si può ritenere, ma in tutt'altro senso, la divisione kantiana, chiamando *puri* quei c. che esprimono un valore intelligibile universale (ente, causa, sostanza, ecc.), *empirici* i c. che esprimono, generalizzati, gli aspetti essenziali o quidditativi, tanto sostanziali che accidentali, della realtà empirica (sensibilità, animale, pianta, colore, ecc.).

La teoria del c. che si è indicata, oltre che all'idealismo e all'empirismo, viene così ad opporsi, nelle sue linee essenziali, anche ad altre concezioni che abbassano ad un livello di pura occasionalità la funzione della conoscenza sensibile nella genesi del c. : all'*innatismo* per cui le idee, almeno in parte, sono date *a priori* con lo spirito; all'*ontologismo* che fa derivare i nostri c. da una prima intuizione della intelligibilità pura, Dio; ed infine anche al *misticismo* e intuizionismo *bergsoniano*, per cui la conoscenza della interiore struttura del reale non è propria del pensiero concettuale, ma si realizza attraverso un vitale contatto intuitivo dell'anima con le cose.

Quanto alla posizione logica del c. prevale oggi la tendenza ad assorbirlo nel giudizio. Considerando il c. nel suo nascere psicologico è vero ch'esso non si forma nel pensiero che per un giudizio implicito : il c. infatti esprime, in un grado più o meno alto di interiorità metafisica, ciò che la cosa è; e il pensiero non pensa ciò che una cosa è, se non per un giudizio. Ma il c. può anche considerarsi nella sua astratta oggettività (*conceptus obiectivus* secondo la scolastica), e allora esso è un'unità rappresentativa che può ben considerarsi distinta dal giudizio di cui è elemento e termine (v. CONOSCENZA; LOGICA; UNIVERSALI).

BIBL.: Oltre le opere cit., v.: A. Marucci, *Di alcune moderne teorie del c.*, in *Riv. di filos.*, 6 (1914), pp. 274-309; E. Rignano, *Psicologia del ragionamento*, Bologna 1920, cap. 5; J. De Tonquedec, *La critique de la connaissance*, Parigi 1929, p. 133-78; J. Froebes, *Logica formalis*, Roma 1940, p. 15 sgg.; U. Viglino, *Logica*, ecc., ivi 1941, p. 98 sgg.; B. Croce, *Logica come scienza del c. puro*, parte 1ª, 1ª sez., 6ª ed., Bari 1942; A. Brunner, *La connaissance humaine*, Parigi 1943, pp. 221-70; A. Guzzo, *L'io e la ragione*, Brescia 1947, pp. 310-28. Ugo Viglino

CONCETTUALISMO. - È la dottrina che nega alle idee generali (universali) una corrispondenza oggettiva nella realtà, affermandole come puri concetti o forme dello spirito.

Gli inizi del c. si possono individuare già nella dottrina della Stoa, dove il concetto universale (κοινὴ ἔννοια), di indubbia importanza pratica, è un puro derivato delle impressioni sensibili, quasi condensazione di esse nella memoria, cui non corrisponde nella realtà un contenuto proprio, al di là delle cose individuali.

Nella filosofia medievale si attribuisce ad Abelardo (v.) la esplicita difesa del c. Ma in realtà Abelardo intese piuttosto combattere le soluzioni estreme date al problema degli universali da Roscellino e Guglielmo di Champeaux : contro il nominalismo per cui le idee generali in fondo non sono niente più che parole, e il realismo che dà loro una consistenza propria nella realtà, Abelardo afferma l'universale esistere essenzialmente nel concetto, senza peraltro negare nella natura delle cose individuali ciò che l'idea generale esprime. Per questo si tende oggi a interpretare la posizione di Abelardo nel senso di un moderato realismo, almeno di un avviamento ad esso (cf. W. Windelband, *Storia della filos.*, I, trad. it. di C. Dentice D'Accadia, Palermo-Milano 1937, p. 347).

Rigido c., che anzi nelle sue ulteriori determinazioni degrada in nominalismo, è la posizione di Occam (v.) : il concetto universale non è che una *intentio* o *conceptio animae*; nulla di reale ad esso corrisponde nelle cose; l'unità generica e specifica del concetto è una pura unità rappresentativa creata dal pensiero (*fictiones* chiama Occam i concetti universali) per comodità di riferimento ai molti, ossia agli individui, unica realtà esistente (*In I Sent.*, 2, 8) : più o meno come il modello che si crea l'architetto nella fantasia come guida alla realizzazione esteriore.

Nella filosofia moderna in vero c. si risolve la concezione kantiana, pur movendosi su una base gnoseologico-metafisica nuova. L'universalità e la necessità, doti essenziali del concetto, non sono in alcun modo ricavabili dalla esperienza, ma provengono unicamente dal pensiero. Le categorie, ossia i modi generali secondo cui pensiamo gli oggetti, sono pure forme originarie della mente che valgono soltanto per l'ordinamento e la sistemazione soggettiva dell'esperienza, e nulla ci dicono della realtà in sé. Al c. si possono avvicinare le varie forme moderne di pragmatismo e anti-intellettualismo, particolarmente la posizione bergsoniana che, per la sua particolare concezione della realtà dinamica, nega al concetto, stabile nella rappresentazione della essenza, la possibilità di un adeguamento alla struttura fluida del reale. C. assoluto, ma in senso metafisico, può dirsi l'idealismo trascendentale hegeliano e neo-hegeliano che nel concreto concetto risolve tutta la realtà. Un'ultima forma di c. si può riscontrare nell'esistenzialismo (v.) per cui ciò che ha valore è soltanto il singolo, l'esistente in quanto tale, che non vuole essere livellato e perdersi in qualsiasi sistema di concetti o modelli universali.

Senza pretendere di ridurre alle idee generali ogni conoscenza scientifica (ricca e feconda e assolutamente necessaria è infatti la conoscenza concreta e analizzatrice della realtà individuale, tanto materiale, cioè il mondo, che spirituale, cioè l'anima) è tuttavia indubbiamente positivo il valore della conoscenza concettuale. Che le idee generali non siano pure creazioni del pensiero, ma ad esse corrisponda un fondamento di oggettività negli esseri individuali cui si riferiscono, è provato non solo dal fatto che esse nascono nell'intelletto in stretta continuità e dipendenza con i caratteri che del reale ci son dati dalla conoscenza sensibile e di cui esprimono i valori trascendentali o essenziali, ma anche dalla funzione altamente positiva che esercitano nella conoscenza umana, e principalmente nel sapere scientifico. Di concetti universali vive non solo la filosofia, ogni filosofia che non rinunci a se stessa, ma anche la scienza, che se ne serve, e con successo, nelle sue deduzioni, previsioni e applicazioni concrete, e che non può certo, in tutto il suo grandioso sviluppo sistematico, ridursi a una semplice conoscenza del pensiero e delle sue forme logiche (v. UNIVERSALI).

BIBL.: G. Canella, *Il nominalismo e Guglielmo d'Occam*, Firenze 1907; E. Gilson, *La philosophie au moyen-âge*, Parigi 1925, p. 249 sgg.; C. Geny, *Critica*, 3ª ed., Roma 1932, pp. 235-254; A. Naber, *Theoria cognitionis critica*, ivi 1933, pp. 210-243; C. Prantl, *Storia della logica. Età mediev.*, parte 1ª, trad. it., Firenze 1937, p. 294 sgg.; C. Giacon, *Guglielmo di Occam*, 2 voll., Milano 1941. Ugo Viglino

CONCEZIONE e CHACO, DIOCESI di. - Nella Repubblica del Paraguay, eretta da Pio XI il 1º maggio 1929, con la costituzione *Universi Dominici gregis*, per smembramento della diocesi della S.ma Assunzione, di cui è suffraganea.

Ha una estensione di ca. 200.000 kmq. ed una popolazione di ca. 350.000 ab. divisi in 30 parrocchie, in cui lavorano 15 sacerdoti secolari e 18 religiosi. Il primo sinodo diocesano è stato celebrato il 19 luglio 1936. La città vescovile, oltre la spaziosa Cattedrale dedicata alla Immacolata, patrona della diocesi, possiede la chiesa di Maria Ausiliatrice, dei Salesiani, e la cappella delle figlie di Maria Ausiliatrice.

A Fuerte Olimpo nel nord della diocesi si è costruita una chiesa dedicata a Maria Ausiliatrice.

BIBL.: AAS, 22 (1930), p. 5 sgg. Juan Meza

CONCILIARISMO. - Errore ecclesiologico, secondo cui il concilio ecumenico è superiore al papa. L'origine remota del c. si trova nel principio giuridico (*Decreto di Graziano*, dist. XL, c. 6) secondo il quale il papa può essere giudicato dalla Chiesa in caso di eresia. Questa massima, che s'incontra in tutto il medioevo, diffuse l'idea che c'erano dei casi in cui il papa poteva soggiacere a un giudizio dei suoi sudditi. Quando alla fine del sec. XIII e al principio del XIV le lotte di Bonifacio VIII con Filippo il Bello e di Giovanni XXII con Ludovico il Bavaro scosse nella mente di molti l'autorità e il prestigio del romano pontefice, il vecchio principio fu invocato e arricchito di amplificazioni : non solo nel caso di eresia, ma anche quando nell'esercizio

del suo potere esorbita, il papa può essere richiamato all'ordine: proprio in quel tempo gli appelli al concilio si fecero frequenti.

In tale clima nacque il *Defensor pacis* di Marsilio da Padova (v.), secondo il quale Gesù Cristo non ha costituito sulla terra nessun suo vicario, che sia il capo della Chiesa, avendo tutti i ministri della religione uguali poteri; il papato è una creazione dell'imperatore, il quale può correggere e deporre i detentori della tiara; l'organo supremo del regime ecclesiastico non è il papato, ma il concilio ecumenico, convocato per autorità imperiale e costituito non solo di vescovi e di preti, ma anche di laici; i suoi decreti vengono subito dopo la Scrittura e prima delle decretali pontificie e hanno piena applicazione in forza del potere imperiale. Se il concilio ecumenico conserva al papa il potere direttivo, che per un complesso di circostanze fu affidato in passato al vescovo di Roma, ciò non significa che tale mandato non possa essere revocato.

Malgrado la condanna di Giovanni XXII, questi errori, patrocinati e amplificati (p. es., negazione dell'infallibilità) dal minorita ribelle Guglielmo Occam (v.), si diffusero largamente, soprattutto in Baviera. Quando lo scisma d'Occidente (1378-1417) funestò la Chiesa, molti, anche bene intenzionati, trovarono in queste teorie la via d'uscita da tanti mali. Proprio all'inizio dello scisma, due dottori tedeschi dell'Università di Parigi ridussero a sistema la dottrina conciliare: Corrado di Gelnhausen ed Enrico di Langenstein. Il primo pubblicò nel 1380 un'*Epistola concordiae*, l'altro nel 1379 un'*Epistola pacis*, dove si caldeggia la necessità di un concilio ecumenico e si propone un vasto piano di riforma; ma mentre Corrado attribuisce ai vescovi convocati il supremo potere, Enrico ne vede l'origine nella collettività dei fedeli. Queste teorie avranno il loro ulteriore sviluppo in Pietro d'Ailly (1350-1420), brillante dottore e cancelliere dell'Università di Parigi. Occamista convinto in parecchi punti dottrinali, fin dal 1380 si fece portavoce dei dubbi, che, in mezzo a tanti trambusti, avevano turbato gli spiriti migliori. È inverosimile, dice, che il Signore abbia fondato la *firmitas Ecclesiae in Petri infirmitate*, giacché Pietro e i suoi successori hanno tante volte errato; si deve pertanto ritenere che la Chiesa è fondata su Gesù Cristo e che il papa non le è essenziale; quindi ogni potere discende direttamente da Dio ai vescovi e ai preti, i quali adunati in concilio costituiscono l'autorità suprema della Chiesa, superiore quindi al papa. Questi può dirsi capo della Chiesa soltanto *ministerialiter exercens* e *administrative dispensans* e siccome può errare, e perfino cadere in eresia, dovrà in tal caso essere corretto e anche deposto. Solo la Chiesa universale è infallibile, nel senso che se anche tutto il clero cadesse nell'errore, vi sarà sempre qualche anima semplice e qualche pio laico che saprà custodire il deposito della Rivelazione. Tali le idee dell'abile cancelliere, che divenne ben presto arcivescovo di Cambrai (1397) e cardinale avignonese (1411) e uno dei presidenti del Concilio di Costanza. Suo discepolo fu Gerson (v.), che andò più oltre del maestro. Mentre infatti Pietro d'Ailly, svolgendo le idee di Corrado di Gelnhausen, concepì la Chiesa come una aristocrazia episcopale, Gersone, seguendo la linea tracciata da Enrico di Langenstein, si fece patrocinatore prima di una democrazia temperata (i parroci hanno voto definitivo nel concilio come i vescovi, essendo tanto gli uni quanto gli altri d'origine divina), poi cadde nel multitudinarismo, insegnando che tutto il corpo mistico dei fedeli ha pari diritti nel governo ecclesiastico, che trasmette però ai vescovi e al papa. Di qui la logica deduzione che il concilio ecumenico, ma anche l'intera comunità, può richiamare il papa al dovere e, se è necessario, deporlo.

Gersone però, uomo veramente pio, fu nella sua condotta migliore delle sue idee. Intanto però queste, sotto l'egida di un così grande uomo, si diffusero e furono praticamente applicate nei Concili di Costanza e di Basilea e mentre penetrarono nella mente di molti scrittori, favorirono lo sviluppo delle eresie contemporanee (Wyclif e Hus) e susseguenti (luteranesimo, calvinismo, anglicanesimo) per rifugiarsi, dopo il Concilio di Trento, presso quei cattolici francesi che, in nome delle libertà gallicane (v. GALLICANESIMO), osteggiarono per secoli il libero esercizio dell'autorità pontificia. L'errore entrò vivo ancora nel Concilio Vaticano, nel quale però ricevette il colpo di grazia (Denz-U, 1830).

BIBL.: G. Hergenröther, *Storia universale della Chiesa*, V, Firenze 1905, pp. 130-40; F. Battaglia, *Marsilio da Padova e la filosofia politica del medioevo*, Firenze 1928, pp. 106-79; P. Paschini, *Lezioni di storia ecclesiastica*, III, Torino 1931, pp. 61-63; V. Martin, *Comment s'est formée la doctrine de la supériorité du concile sur le Pape*, in *Revue des sciences religieuses*, 17 (1937), pp. 121-43, 261-89, 405-26; F. Cayré, *Patrologia e storia della teologia*, II, Firenze 1938, pp. 739-42; A. M. Vellico, *De Ecclesia Christi*, Roma 1940, pp. 24-29; R. Dell'Osta, *Teodoro De Lelli: un teologo del potere papale e suoi rapporti col cardinalato nel sec. XV*, Belluno 1948 (il De Lelli è uno dei pochi difensori del primato pontificio nel sec. XV); L. Salembier, *Ailly (Pierre d')*, in DThC, I, coll. 642-54; id., *Gerson, ibid.*, VI, coll. 1200-24.
Antonio Piolanti

CONCILIATORE, IL. - « Foglio scientifico-letterario », detto « il foglio azzurro » dal colore della carta con cui si pubblicò a Milano bisettimanalmente dal 3 ott. 1818 al 17 nov. 1819. Ne uscirono 118 numeri; due altri rimasero impaginati.

Fu ideato dal gruppo degli amici di L. di Breme (v.), nel 1816, appena la *Biblioteca italiana* suscitò malumori, e dapprima come foglio di battaglia dal titolo *Bersagliere*. Allorché al progetto partecipò il gruppo berchetiano, che faceva idealmente capo al Manzoni, poté verificarsi l'avvio verso una pratica attuazione del giornale, sulla base di una « conciliazione » dei collaboratori tra loro e nei riguardi della nostra tradizione letteraria. Promotori morali e finanziari dell'impresa furono il Porro e il Confalonieri; editore il milanese V. Ferrario, che riuscì con astuzia a ottenere dall'Austria il permesso di pubblicazione. Soltanto allora, nel maggio del 1818, ebbe inizio il lavoro comune, e fu steso il programma dal Borsieri.

L'insipienza e l'errato calcolo del governo gli spianarono la strada, e le critiche, le satire e le farse teatrali degli avversari incuriosirono il pubblico. Quando poi il governatore Strassoldo se ne accorse, era tardi, e invano egli tartassò di censure e di difficoltà il giornale.

Dopo un più energico richiamo della polizia al Pellico, cessate le pubblicazioni, i « conciliatori » passarono all'azione e si fecero carbonari o cospiratori, e si prepararono al carcere e all'esilio, lasciando al più discreto dei loro amici, al Manzoni, il compito di divenire il poeta immortale dei loro propositi e al Berchet e al Pellico la possibilità di rievocare *post res perditas* il loro interno affanno. *Il C.* non ebbe quella diffusione che i collaboratori speravano: a ca. 250 arrivavano a stento gli associati; ma la qualità suppliva alla quantità e pertanto la funzione storica del giornale fu grande: quella piccola aristocrazia di una ventina appena di persone (che si nascondeva per lo più con sigle e pseudonimi) si riconobbe unanime nel voler rivolgere l'attenzione ovunque qualcosa di utile, di nuovo, di interessante per l'Italia si avvertisse nel mondo, e l'opera migliore del giornale si esercitò proprio nel campo delle lettere.

Non si riesce a intendere la presa di posizione del romanticismo lombardo del 1816 senza gli sviluppi che di quelle prime polemiche i medesimi scrittori fecero nel *C.*, soprattutto il Berchet, il Visconti, il Pellico e il Borsieri; né s'intende l'ulteriore chiarimento manzoniano sino al 1823 senza quegli sviluppi dei « conciliatori », come testificò il Manzoni stesso al Fauriel.

La tanto invocata « modernità » della poesia consisteva infatti nel suo vigoroso senso del concreto, nella sua « storicità »; e pertanto i « conciliatori » si sentivano sinceramente continuatori e degli entusiasmi secenteschi e delle geniali intuizioni critiche del Vico e dei compilatori del *Caffè* giù sino al Parini, all'Alfieri e al Foscolo, anche se quelle tradizioni investivano d'un più vasto respiro spiri-

tualistico e idealistico, secondo le esigenze dei tempi. Il loro sforzo di liberare gli intelletti da ogni scoria pedantesca e dai residuati naturalistici del neoclassicismo preromantico, si fonde con la più consapevole aspirazione a una letteratura nazionale in gara con le altre letterature europee.

Bibl.: C. Cantù, *Il C. e i carbonari*, Milano 1878; E. Clerici, *Il C.* (*Annali della Sc. Norm. sup. di Pisa*, 17), Pisa 1903; E. Bellorini, *Il C.*, in *Nuova antologia*, 193 (1904), p. 148 sg.; id., *Il «C.» e la censura austriaca*, in *Scritti vari di erudizione e di critica in onore di Rodolfo Renier*, Torino 1912, pp. 289-97; B. Sanvisenti, *L'atto di nascita del C.*, in *Arch. stor. lombardo*, 6ª serie, 54 (1927, 1), pp. 400-23; E. Li Gotti, *La poetica del C.*, in *Nuova Italia*, 2-3 (1933), pp. 47-53, 81-85; L. Marchetti, *L'Indice del C.*, in *Rass. stor. del Risorg. ital.*, 24 (1937), pp. 591-618; A. Monti, *La raccolta completa del «C.»*, in *Figure e caratteri del Risorgimento*, Torino 1939, pp. 45-51; E. Li Gotti, *Saggi*, Firenze 1941, pp. 139 sgg; W. Serena, *L'opera letteraria del C.*, Treviso 1948. Tutto il *C.* si ripubblica con note a cura di V. Branca in 2 voll. della biblioteca Nazionale del Le Monnier (Firenze 1948).

Ettore Li Gotti

CONCILIAZIONE: v. patti lateranensi; questione romana.

(*per cortesia del dott. B. Degenhart*)

Concilio - Miniatura riferentesi al Concilio di Calcedonia (451), contenuta nella *Collectio canonum* del cod. Vat. lat. 1339, f. 9 (sec. XI) - Biblioteca Vaticana.

CONCILIO. - I. Origine. – Il sorgere delle eresie nel sec. II d. C. impose ai vescovi la necessità di riunirsi in assemblee per legiferare sui nascenti errori: Tertulliano (*De ieiunio*, cap. 13), chiama queste riunioni *concilia* mentre Dionisio Alessandrino (Eusebio, *Hist. eccl.*, VII, 7) e i *Canoni degli Apostoli* (can. 38) usano la denominazione *synodus*. I due appellativi, usati promiscuamente, indicavano non solo le assemblee ma anche il luogo dove erano adunate. In seguito si riservarono tali nomi solo alle assemblee in cui intervenivano i vescovi per deliberare in materia ecclesiastica. Di qui la distinzione in *c. reali* e *c. ecclesiastici*: nei primi prendevano parte, oltre ai vescovi, anche i conti, i duchi ed altri prìncipi secolari, negli altri si adunavano solo i vescovi. Successivamente, il nome c. fu riservato solo alle riunioni dei presuli ecclesiastici (L. Thomassin, *De vet. et nova eccl. discipl.*, Parigi 1688, parte 2ª, III, cap. 36; Benedetto XIV, *De synodo dioec.*, I, Prato 1844, cap. 1, pp. 1-5).

La serie dei c. esordisce con gli stessi Apostoli (v. gerusalemme). Dalle parole del Signore (*Mt.* 18, 20: «ubi duo vel tres congregati sunt ecc.»), confermate dagli Apostoli (*Act.* 15, 28: «visum est Spiritui Sancto et nobis ecc.») alcuni teologi dedussero l'origine divina dei c.: tesi sostenuta anche da s. Gregorio (*Greg. I registrum epist.*, ed. P. Ewald, in MGH, *Epist.*, I, 1, 24, Berlino 1887, p. 36). Benché nessuno possa negare la convenienza e l'utilità dei c., tuttavia non si hanno sufficenti prove per arguirne la loro origine divina. Cristo sufficentemente provvide a mantenere la genuinità della sua dottrina con l'istituzione del primato (Wernz-Vidal, II, p. 524).

Dopo quello degli Apostoli, i primi c. che la storia ricordi sono del sec. II. Apollinare, vescovo di Gerapoli, fa menzione di molti sinodi avuti in Asia Minore (Eusebio, *Hist. eccl.*, V, 16); altri ne furono tenuti per la controversia della Pasqua (Eusebio, *Hist. eccl.*, V, 23). Ca. l'anno 220 Agrippino, vescovo di Cartagine, apre la serie dei c. africani (Cipriano, *Epist.*, 71, 73). In seguito altri c. furono tenuti a Iconio nel 230, 235 (Cipriano, *Epist.*, 75), e ad Antiochia nel 264, 269 (Eusebio, *Hist. eccl.*, VII, 7). A questi c. prendevano parte i vescovi, i presbiteri ed anche i diaconi; i laici, come semplici osservatori, non venivano esclusi. Solo al vescovo era riservato il voto decisivo. Gli atti, in un primo tempo venivano sottoscritti solo dal metropolita, in seguito anche dagli altri vescovi e qualche volta anche dai presbiteri, ma solo in forma consensuale. L'oggetto delle deliberazioni era il condannare le eresie e il risolvere questioni disciplinari; raramente veniva esercitata la potestà legislativa (Hinschius, *System des K. Kirchenrechts*, III, Berlino 1869-79, p. 475). Se sorgevano questioni di grande rilievo nella fede, allora nelle riunioni intervenivano tutti i vescovi della provincia. Tale il C. di Alessandria del 320 per la causa di Ario, e del 430 per la causa di Nestorio. Sono degni di menzione anche quelli del 445 e 447, tenuti in Antiochia, e quelli di Gerusalemme del 518 e 536. A queste assemblee presiedeva il patriarca. Le deliberazioni non dovevano essere sottoposte al beneplacito imperiale. Anche s. Gregorio a Roma tenne due simili c. nel 595 e nel 601 (*Greg. I reg. epist.*, ed. P. Ewald-L. M. Hartmann, in MGH, *Epist.*, V, 57ª, p. 362). A questi c. si rassomigliano i c. plenari: grande autorità ebbero quelli adunati in Cartagine, di cui infatti le prime collezioni canoniche riferiscono per intero i canoni. In tali adunanze si prendevano decisioni di ogni genere in materia giudiziaria ed amministrativa; anche il potere legislativo era esercitato ampiamente. Di eguale interesse è il C. arelatense del 314 nella causa dei donatisti.

II. Definizione e divisione. – Il c. quindi si può definire la riunione legittima dei vescovi per deliberare e decretare in materia ecclesiastica. Se a queste assemblee sono chiamati a partecipare i vescovi di tutta la Chiesa universale e di fatto la rappresentano, il c. si chiama *ecumenico*; se invece vi prendono soltanto parte alcuni vescovi della cristianità il c. si chiama particolare. Quest'ultimo può essere *plenario* se vi partecipano i vescovi di più province ecclesiastiche (CIC, can. 281); *provinciale* o *metropolitano* se si radunano i vescovi d'una sola provincia (CIC, can. 283). A tutti compete una nota giuridica particolare che dà loro una speciale giurisdizione distinta da quella dei singoli per legiferare in materia religiosa. Questa prerogativa distingue i c. dalle conferenze episcopali (CIC, can. 292).

III. C. ecumenico. – 1. *Composizione.* – Sono chiamati a parteciparvi, di diritto divino, solo i vescovi residenziali; per diritto ecclesiastico oggi sono convocati anche i cardinali che non abbiano ricevuto la consacrazione episcopale; gli abati e gli altri prelati *nullius*,

gli abati generali dei monasteri uniti in congregazione ed i superiori generali degli Ordini (CIC, can. 223).

2. *Convocazione.* – Solo il romano pontefice ha il diritto proprio ed esclusivo di convocare il c. ecumenico (Leone X, cost. *Pastor aeternus*, 19 dic. 1516; CIC, can. 222 § 1). Questa prerogativa scaturisce dal primato di giurisdizione che egli ha in tutta la Chiesa e in tutti e singoli i vescovi. Nessun altro può arrogarsi questo diritto senza ledere i diritti inalienabili del vescovo di Roma. Dal diritto di convocazione necessariamente segue la potestà di trasferire, sospendere, sciogliere un c. ecumenico (Pio IX, cost. *Cum Romani Pontificis*, 4 dic. 1869; Pio X, cost. *Vacante Sede Apostolica*, 25 dic. 1904, n. 28). La convocazione dei primi otto c. ecumenici ordinata dagli imperatori rispecchia le circostanze di quei tempi. Solo l'imperatore poteva adunare tanti vescovi a c., poiché difficilmente i vescovi orientali avrebbero corrisposto all'invito del romano pontefice e perché solo l'imperatore poteva mettere a disposizione i più celeri mezzi per i viaggi e per il loro sostentamento. Questo non deroga al primato del romano pontefice poiché, di fatto, gli imperatori si arrogarono questo diritto, dietro richiesta del papa o con il suo consenso espresso o tacito, che è sufficente ad una legittima convocazione.

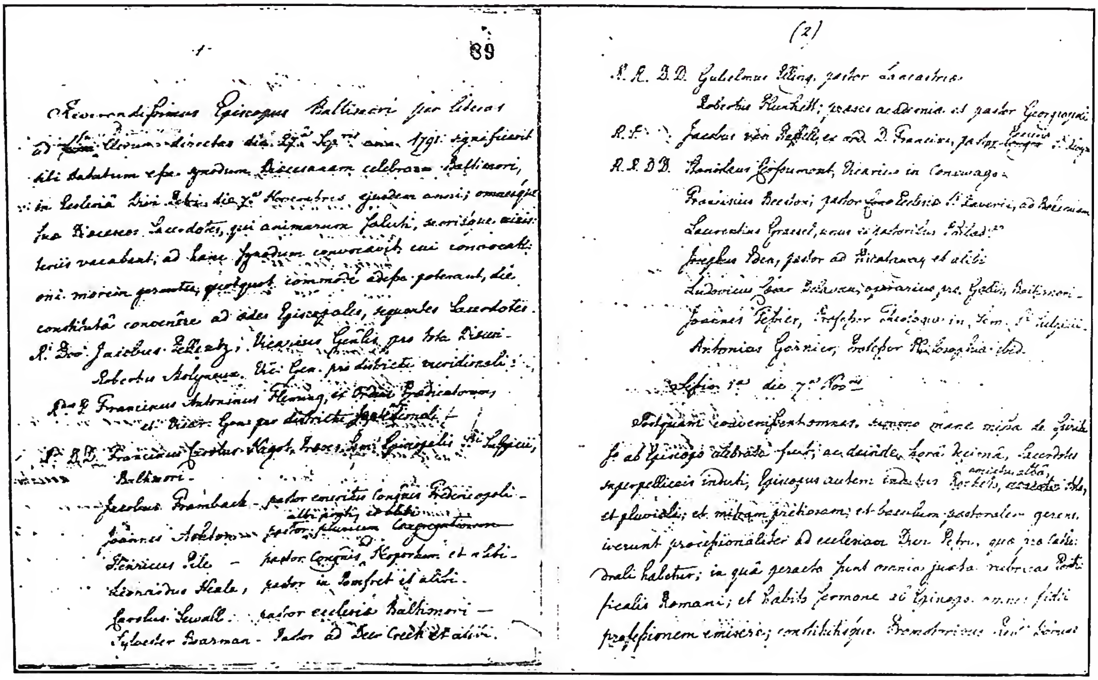
3. *Costituzione.* – La costituzione del c. ecumenico si ha immediatamente dopo la partecipazione dei vescovi, in numero sufficiente da rappresentare la Chiesa universale. Quale debba essere il numero dei partecipanti non è stato mai definito : certamente non si richiede di diritto che vi siano tutti i vescovi del mondo, cosa moralmente impossibile, né si può per conseguenza ricorrere alla maggioranza assoluta, poiché molte volte non rappresenta la parte più savia della Chiesa. Condizione quindi necessaria è che allora solo i vescovi rappresentano la Chiesa universale quando sono uniti con il successore di s. Pietro; solo così si può avere il legittimo collegio dei vescovi unito con il pastore, cioè il capo è unito alle membra. La necessità assoluta del consenso della maggior parte dei vescovi non si può dimostrare, anzi il papa può riprovare le decisioni prese dalla maggioranza assoluta dei vescovi. Per avere questa intima unione tra il capo e le membra si richiede che il vescovo di Roma presieda il c. personalmente o per mezzo dei suoi legati (CIC, can. 222 § 2; Wernz- Vidal, II, n. 460; Benedetto XIV, *De synodo dioec.*, XIII, cap. 2, n. 3; Hefele-Leclerq, I, pp. 71, 752).

4. *Autorità.* – Il c. ecumenico ha autorità ordinaria e suprema nella Chiesa universale. Si distingue da quella del romano pontefice unicamente per il numero di coloro che la esercitano : il papa infatti ha nella Chiesa universale la medesima completa e suprema giurisdizione. Tra l'una e l'altra vi è un'intima relazione : mentre si concepisce la potestà del romano pontefice unica, sola, universale, suprema, non si può d'altra parte assegnare queste medesime qualità al c. ecumenico se non vi è l'unione con il vicario di Cristo (M. D. Bouix, *De papa, ubi et de conc. oec.*, II [Parigi 1869], pp. 503, 687). La quale considerazione esclude definitivamente la possibilità di un appello dalla sentenza del papa al c. ecumenico. La competenza del c. universale si estende a tutto ciò che è intimamente connesso con il patrimonio dogmatico e morale (CIC, can. 228).

5. *Celebrazione.* – Le questioni debbono essere proposte dal romano pontefice; anche ai vescovi, in subordinato ordine, è lasciato questo diritto, previa approvazione del preside del c. (Pio IX, cost. *Multiplices*, 29 nov. 1869, n. 2; CIC, can. 226). La discussione deve essere libera per lasciare adito ad una più ampia delucidazione delle questioni e anche perché conviene che la dottrina non sia imposta autoritativamente, ma naturalmente ed in modo spontaneo si lasci scaturire dal magistero infallibile della Chiesa. Discusse le varie questioni, vengono messe ai voti. È per sé evidente che le questioni dogmatiche e i decreti universali dovrebbero avere una maggioranza assoluta. Ma anche in questa materia, se la minore parte dei vescovi è la parte più savia ed in armonia col vicario di Cristo, può riprovare l'atteggiamento della maggioranza.

6. *Approvazione.* – I vescovi convenuti in c. sono veri e propri giudici, per la potestà ricevuta da Dio. Le loro decisioni sono vere e proprie definizioni e giudizi, non semplici consigli : cioè sono atti giuridici posti in forza della loro giurisdizione. Questa potestà non è assoluta, ma subordinata all'approvazione del romano pontefice. Tale conferma da parte del vescovo di Roma è essenziale, non accidentale, come la testa per il corpo; mancando, gli atti dei vescovi non hanno pieno valore né universale forza di obbligatorietà (R. Bellarmino, *De conciliis et eccl.*, I, cap. 18; D. Palmieri, *De Romano Pont.*, 2ª ed., Prato 1891, p. 683). La conferma da parte del romano pontefice può essere antecedente mediante un mandato speciale o concomitante quando egli stesso presiede, o susseguente (CIC, can. 227). Segue la cronologia dei c. ecumenici, su ciascuno dei quali v. all'apposita voce.

7. *Cronologia.* – 1) C. Niceno, a. 325, riunito da Costantino sotto il pontificato di s. Silvestro (contro gli ariani). 2) Costantinopolitano I, a. 381, adunato sotto il pontefice Damaso e l'imperatore Teodosio il Grande (contro i macedoniani). 3) Efesino, a. 431, sotto il pontificato di Celestino I e Teodosio il Giovane (contro Nestorio). 4) Calcedonese, a. 451, essendo pontefice Leone Magno e imperatore Marciano (contro Eutiche). 5) Costantinopolitano II, a. 553, convocato dall'imperatore Giustiniano contro la volontà di papa Vigilio, divenne ecumenico per la successiva approvazione del Pontefice (risolse la questione dei Tre Capitoli). 6) Costantinopolitano III, a. 680, convocato sotto il papa Onorio, fu approvato da Agatone (contro i monoteliti). 7) Niceno II, a. 787, sotto la reggenza dell'imperatrice Irene essendo pontefice Adriano I (contro gli iconoclasti). 8) Costantinopolitano IV, a. 869-70, sotto il pontificato di Adriano II (contro Fozio). 9) Lateranense I, a. 1123, primo c. ecumenico in Occidente, essendo pontefice Callisto II (alla fine della lotta delle investiture). 10) Lateranense II, a. 1139, sotto Innocenzo II (per comporre lo scisma di Pier Leone). 11) Lateranense III, a. 1179, essendo pontefice Alessandro III (ratifica della pace con Federico Barbarossa). 12) Lateranense IV, a. 1215, sotto Innocenzo III (il più importante del medioevo, per la dottrina formulata e gli errori condannati [gioachinismo, eresia albigese, ecc.], e per le norme disciplinari date). 13) C. di Lione I, a. 1245, sotto Innocenzo IV (contro Federico II). 14) C. di Lione II, a. 1274, convocato da Gregorio X (per l'unione con gli Orientali) in Francia. 15) C. di Vienne, a. 1311-12, sotto il pontificato di Clemente V (per la causa dei Templari e condanna di varie dottrine ereticali). 16) C. di Costanza, 1414-18, per quella parte che fu approvata da Martino V (per la composizione dello Scisma d'Occidente e la condanna di Hus e Wyclif). 17) Fiorentino, a. 1439-45, convocato da Eugenio IV (per l'unione con i Greci e altri orientali). 18) Lateranense V, a. 1512-17, convocato da Giulio II, proseguito ed approvato da Leone X (per la condanna di varie dottrine contro i negatori dell'immortalità dell'anima). 19) C. di Trento, convocato da Paolo III nel 1545, fu concluso da Pio IV nel 1563 (contro gli errori dei protestanti e per la vera riforma della Chiesa). 20) Vaticano, convocato da Pio IX e personalmente inaugurato l'8 dic. 1869, sospeso in seguito agli eventi politici il 20 dic. 1870 (celeberrimo per la condanna degli errori materialistici e in genere del razionalismo [cost. *Dei Unigenitus*] e la defi-



(fot. Fides)

CONCILIO - Atti del I Sinodo diocesano tenuto a Baltimora il 7 nov. 1791 - Roma, archivio di Propaganda Fide SORCG. 1794, vol. 899, ff. 89 recto e verso.

nizione del Primato e dell'infallibile magistero del romano pontefice [cost. *Pastor aeternus*]).

IV. C. PLENARIO. – Per celebrare il c. plenario si richiede il previo permesso del romano pontefice, il quale, concedendolo, elegge un legato che convochi e presieda il c. (CIC, can. 281). Vi debbono partecipare, oltre il legato, tutti gli arcivescovi, vescovi residenziali, gli amministratori, vicari, e prefetti apostolici; gli abati e prelati *nullius*, i vicari capitolari, se i vescovi titolari sono convocati hanno voto deliberativo (CIC, can. 282). Le altre norme sono eguali a quelle concernenti il c. provinciale.

I c. plenari ai quali siano invitati tutti i vescovi di uno Stato si dicono più propriamente c. nazionali.

L'Italia è stata ripartita (con provvedimenti della S. Congregazione Concistoriale del 15 febbr. e 22 marzo 1919 e 29 sett. 1933) in diciannove regioni conciliari, in ciascuna delle quali, alcune poche eccettuate, si deve tenere, in luogo dei c. provinciali (v. qui appresso), il c. regionale, che è un vero c. plenario.

V. CONCILIO PROVINCIALE. – L'origine è anteriore al c. di Nicea che ne prescrisse la celebrazione due volte l'anno (can. 5), rinnovata dal C. di Calcedonia (can. 17; Leone I, *Epist.* 14, cap. 7 [a. 445]; Greg. I, *Reg.*, 4, 9). La convocazione spetta al metropolita il quale presiede le assemblee (CIC, can. 284). La composizione è stabilita dal codice. Vi debbono partecipare: 1) tutti i vescovi, anche se non consacrati della provincia, 2) gli amministratori apostolici, 3) i coadiutori con piena amministrazione della diocesi, 4) i vescovi esenti ma deputati alla provincia, 5) tutti gli abati e i prelati *nullius*, 6) i vicari capitolari (CIC, can. 286). La competenza è ristretta quasi esclusivamente al diritto comune, di cui debbono promuovere l'applicazione in particolari disposizioni affinché la fede ed i costumi siano conservati in modo integerrimo (CIC, can. 290). I suoi atti, inviati alla S. Sede, sono sottomessi al giudizio della Congregazione del C. Questa approvazione non conferisce nuova autorità ai decreti, eccetto se fosse in forma specifica. Pubblicati che siano, i decreti obbligano tutta la provincia, i vescovi possono dispensare solo in casi particolari (CIC, can. 291).

BIBL.: J. Fessler, *Über die Provinzial-Concilien und Diözesan-Synoden*, Innsbruck 1849; J. D. Bouix, *Du concil provincial*, Parigi 1850; I. F. von Schulte, *Die Stellung der Concilien, Päpste u. Bischöfe vom histor. u. kanonist. Standpunkte u. die päpstl. Const. vom 18 Juli 1870*, 3 voll., Stoccarda-Praga 1871; C. J. Hefele, *Konziliengeschichte nach den Quellen bearbeitet*, Friburgo in Br. 1875, tradotto in francese da H. Leclercq, Parigi 1907; F. Forget, s. v. in DThC, III, coll. 636-76; H. Quentin, *Jean Dominique Mansi et les grandes collections conciliaires*, Parigi 1900; B. Kurtscheid, *Historia iuris canonici*, I: *Historia institutorum*, Roma 1941. Giuseppe Damizia

VI. C. NELLE MISSIONI. – Le norme per i c. e i sinodi nelle missioni sono di pertinenza della S. Congregazione de Propaganda Fide. Ciò però non fu sempre: al principio della sua istituzione, essa rimetteva spesso l'esame dei c. e dei sinodi, tenuti nelle missioni, alla S. Congregazione del Concilio. Alcuni di essi furono celebrati prima della fondazione di Propaganda, come i cinque C. provinciali di Goa (1567, 1575, 1585, 1592, 1606) e il Sinodo di Diamper (1599) in India. Nell'America latina i c. e i sinodi furono molto numerosi e fra i più antichi e importanti sono da annoverarsi quelli di Lima e di Messico. Solo i due C. di Porto di Spagna (1854, 1867) furono sottoposti all'approvazione di Propaganda. Nell'America settentrionale apre la serie il primo Sinodo diocesano di Baltimora (1791), al quale nel 1829 tenne dietro il C. provinciale I di Baltimora. In quella medesima città furono celebrati altri nove c. provinciali, di cui il decimo si ebbe nel 1869. Più importanti sono i tre C. plenari tenutisi pure a Baltimora (1852, 1866, 1884), che ancora sono in vigore nella Chiesa degli Stati

Uniti. Numerosi altri c. e sinodi furono celebrati in altre diocesi, come, ad es., a Filadelfia, Buffalo, Cincinnati e Nuova York.

Nel Canadà si hanno sette c. provinciali e il C. plenario del 1909.

Nell'Europa settentrionale si sono celebrati: un Sinodo nel vicariato apostolico di Scozia (1700), tre Sinodi irlandesi (Thuam 1633, Meath 1686, Dublino 1770) e i quattro C. provinciali di Westminster (1852, 1855, 1859, 1873) in Inghilterra e il C. plenario di Maynooth (1875) in Irlanda.

La Chiesa Orientale ha avuto anch'essa un gran numero di c. e sinodi, dei quali il Sinodo provinciale del monte Libano (1736) per i maroniti, il C. nazionale degli Armeni (1911), i Sinodi nazionali di Carcapha (1806), che non fu approvato, e di Ain-Traz (1835) per i melchiti; per i Ruteni il Sinodo provinciale di Zamošča (1720).

In India, dopo i C. di Goa e Diamper e il Sinodo di Cranganore (1606), si ha nel 1844 il Sinodo di Pondichery, e nessun c. plenario.

Dopo il Sinodo di Juthia (1665) nell'Indocina si è avuto uno scarso numero di sinodi e c. Nel 1934 ebbe luogo il primo C. plenario.

In Cina si ebbe nel 1803 il Sinodo del vicariato apostolico di Sutchuen, che fu approvato solo nel 1822 e poi esteso a tutta la Cina. Negli anni successivi ne furono celebrati parecchi altri; meritano di essere ricordati i sinodi delle varie regioni in cui era stato diviso quell'immenso territorio. Nel 1924 a Sciangai fu celebrato il primo C. generale.

In Giappone e Corea l'attività conciliare è stata molto limitata. Nel 1890 fu celebrato il Sinodo regionale dei due territori. A Tokyo nel 1895 e 1924 si adunarono i due C. provinciali e nel 1931 si ebbe un altro C. regionale.

L'Indonesia registra solamente un Sinodo nel vicariato apostolico della Piccola Sonda; e le Isole Filippine, che sono state sempre indipendenti da Propaganda, hanno avuto il Sinodo diocesano di Manila (1582), quello di Nueva Segovia (1773) e il C. provinciale di Manila (1907).

La Chiesa australiana e neozelandese enumera parecchi c. tenuti a Sydney (1844, 1885, 1895, 1905), a Melbourne (1862, 1869, 1885, 1907) e a Wellington (1899); nel 1937 ha avuto il C. plenario IV celebrato pure a Sydney.

In Africa vari sinodi furono tenuti a St-Denis, ad Algeri e a Cartagine. Ma nel periodo recente si sono avuti pochissimi sinodi e numerose conferenze degli Ordinari.

Bibl.: P. Rommerskirchen, S. M. Paventi, *Bibliografia missionaria*, IX, Roma 1942, appendice pp. 51-164.

Saverio Paventi

CONCILIO, SACRA CONGREGAZIONE del: v. congregazioni.

CONCINA, Daniele. - Predicatore e moralista domenicano, n. a Clauzetto nel Friuli il 2 ott. 1687, m. a Venezia il 21 febbr. 1756. Entrò in religione a Conegliano il 16 marzo 1708, studiò a Venezia, insegnò filosofia e teologia a Cividale (1717-20), predicò nelle principali città d'Italia. Religioso esemplare, acclamato predicatore, d'intelligenza acuta e vivace, dal 1730 passò la vita in continue polemiche (voto di povertà, digiuno, probabilismo e mutuo). Lottò particolarmente contro il lassismo e il probabilismo. In diverse opinioni (mutuo, teatro ecc.) è rigorista.

Fra i molti suoi scritti si ricordano: *Commentarius historico-apologeticus* ecc. (Venezia 1736; sul voto di povertà, contro i Bollandisti e Raffaele da Pornasio); *La Quaresima appellante* ecc. (ivi 1739; sul digiuno); *In Epistolam Benedicti XIV adversus usuram Commentarius* (Roma 1746); *Usura contractus trini* (ivi 1746); *Storia del probabilismo e del rigorismo* (Lucca 1743); *Theologia christiana dogmatico-moralis* (12 voll., Roma 1749, varie edizioni); *De Spectaculis theatralibus* (ivi 1752); *Difesa della Compagnia di Gesù* (Venezia 1767). Ognuna di queste opere suscitò risposte e controrisposte.

Bibl.: V. F. R., *De vita et studiis p. D. C.*, Venezia 1762; D. Sandelli, *De D. C. vita et scriptis*, Brescia 1767; Anon., *Vita del p. D. C. che serve di compimento alle celebri lettere teologico-morali di E. Eraniste*, ivi 1768; R. Coulon, s. v. in DThC, III, coll. 676-707; I. Koch, *D. C. und die sogenannten reinen Pönalgesetze*, in *Theol. Quartalschrift*, 86 (1904), pp. 400-24.

Alfonso D'Amato

CONCISTORIALE, SACRA CONGREGAZIONE: v. congregazioni.

CONCISTORIO (Concistoro). - Per i protestanti il c. (di rado lo chiamano concistoro) ha molteplici forme e significati. Per Calvino (1509-64) a Ginevra il c. fu il grande mezzo per dominare la città. Era composto di 12 anziani, dei quali, se non legalmente, almeno praticamente, Calvino era il capo. Rientrava nella sua competenza il giudicare della disciplina religiosa e morale dei cittadini, e per questo investigava, ammoniva, scomunicava i trasgressori, e, se ciò non bastava, li denunziava ai magistrati. E poiché i magistrati o l'autorità civile, nella dottrina di Calvino, dovevano governare la città secondo la legge di Dio, e praticamente l'interprete unico della legge divina era Calvino; così egli, all'ombra del c., era il capo assoluto della città.

Tra i luterani vi sono varie classi di consigli e tribunali, chiamati c. Per mezzo di essi i principi tedeschi governarono la Chiesa dei loro Stati. Nella Chiesa evangelica di Prussia che il re Federico Guglielmo III (1797-1840) formò unendo i luterani ed i riformati dei suoi Stati, vi fu, dopo il 1851, un c. supremo, formato da luterani e riformati. Nelle Chiese riformate (eccezione fatta per le presbiteriane), le singole congregazioni locali sono governate da un c., composto del pastore del luogo, di anziani e di diaconi: al pastore ed agli anziani spetta di vigilare sugli interessi spirituali, ai diaconi di amministrare i beni e le opere di carità. Nella « Chiesa nazionale d'Italia protestante-presbiteriana », organizzata nel 1929, si dà il nome di « c. supremo » alla giunta o consiglio che deve governare la Chiesa.

Bibl.: Ph. Schaff - J. J. Herzog, *Encycl. of Christ. Knowledge*, I, Nuova York 1891, p. 545; G. Goyau, *Une vieille Eglise*, 2 voll., Parigi 1919; E. O. Watson, *Year Book of the Churches*, 1924-25, Nuova York 1925; R. N. Carew Hunt, *Calvino*, trad. it. di A. Prospero, Bari 1939.

Camillo Crivelli

CONCISTORO. - Il c. consiste in una solenne adunanza di tutti i cardinali che si trovano a Roma, presieduta dal papa, per la trattazione di alcuni tra gli affari più importanti relativi al governo della Chiesa universale.

Il nome di c. si trova usato in questo senso fin dal medioevo, e deriva dall'egual nome con cui, negli ultimi secoli dell'Impero romano, veniva designata l'adunanza dei dignitari imperiali presieduta dall'imperatore. Tradizionalmente i c. vengono tenuti nel palazzo dove si trova il sommo pontefice.

Si distinguono tre specie di c.: il c. ordinario o segreto, che attualmente si tiene di solito nella sala detta del c.; il c. pubblico, che si suole tenere in ambiente più vasto e adatto alla solennità dell'adunanza (spesso alla cappella Sistina, o talvolta in S. Pietro), e il c. semi-pubblico, che si tiene in qualche sala del palazzo Pontificio. Oggidì i c. non si tengono a date fisse; in tempi più remoti invece avevano una periodicità stabilita (Innocenzo III usava tenerne tre in ogni settimana), dato il gran numero di questioni che in essi si trattavano.

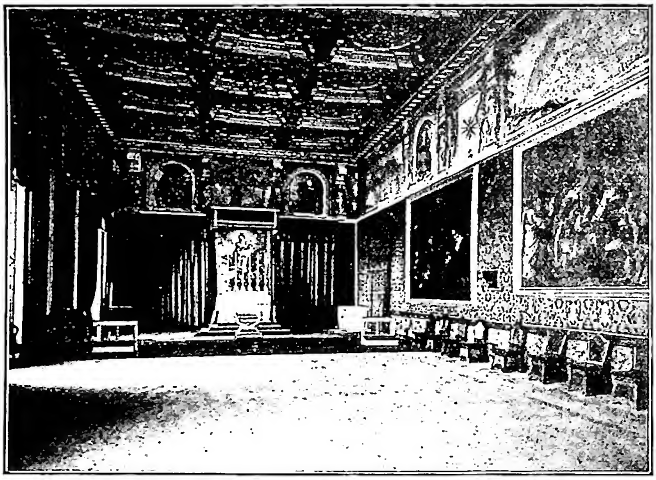
Al c. segreto intervengono con il papa i soli cardinali; prima che si inizi il c., viene intimato l'*extra omnes*, e tutte le persone estranee lasciano la sala del c., e le porte vengono chiuse, e si riaprono al termine del c. Qualora a un cardi-

nale si debba assegnare o mutare la sede vescovile, allora il cardinale rimane fuori durante il tempo in cui il papa fa la relativa proposta.

Il c. segreto spesso s'inizia con la lettura, da parte del sommo pontefice, di un'allocuzione (generalmente in lingua latina), su argomenti di grande importanza ed attualità religiosa o di politica ecclesiastica; la quale allocuzione quasi sempre viene pubblicata (v. ALLOCUZIONE).

Tra le cose che sogliono esser trattate in c. segreto si ricordano: *a*) l'annunzio da parte del papa di eventuali rinunce di cardinali; *b*) le nomine di cardinali *legati a latere*; *c*) la nomina del cardinale camerlengo o cancelliere di S. Romana Chiesa; *d*) le nomine di nuovi cardinali; *e*) le opzioni dei cardinali (v. CARDINALE); *f*) la preconizzazione di nuovi arcivescovi, vescovi, prelati o abati *nullius*; *g*) la promulgazione dell'Anno Santo e la nomina dei legati per l'apertura o per la chiusura delle Porte Sante.

Pure nel c. segreto il papa, previa relazione del cardinale prefetto della S. Congregazione dei Riti, domanda ai cardinali se si possa o no procedere alla canonizzazione di qualche beato, la cui causa sia stata preventivamente istruita dalla Congregazione dei Riti. I cardinali, alla domanda del papa (*quid vobis videtur?*) manifestano individualmente il loro parere in proposito.



(*fot. Alinari*)

CONCISTORO - Sala del C., negli appartamenti del pontefice in Vaticano, decorata da Giovanni Alberti durante il pontificato di Clemente VIII (1592-1605) - Roma.

È da notare che invece negli altri affari la presenza dei cardinali non ha più altra funzione, se non quella di dare maggior solennità alla cerimonia; e anche quando (come per le nomine di nuovi membri del S. Collegio) il papa domanda *quid vobis videtur?*, la risposta dei cardinali presenti in c. è data collettivamente ed è sempre affermativa, riducendosi perciò ad una mera formalità, ricordo del tempo in cui i negozi si discutevano durante il c. anche per lunghe ore.

I metropoliti (v.), ed altri vescovi aventi il privilegio del pallio (v.), devono chiedere al papa il pallio medesimo: la relativa postulazione è fatta dai nuovi nominati personalmente o per mezzo di procuratore, al termine del c. segreto.

È da avvertire che, quando si nominano nuovi cardinali, si usa tenere due c. segreti, l'uno di lunedì, l'altro il giovedì o venerdì successivo, intramezzati da un c. pubblico (che si tiene il giovedì). Le nomine dei nuovi cardinali vengono pubblicate nel c. del lunedì, e i nuovi nominati, se presenti a Roma, intervengono sia al c. pubblico, in cui il papa impone loro il cappello cardinalizio, sia al secondo c. segreto: all'inizio del quale il pontefice chiude ad essi la bocca, e gliela riapre (attribuendo con ciò facoltà di prender parte a tutte le deliberazioni di consessi cardinalizi) alla fine del c. stesso, dando a ciascuno di essi l'anello e conferendogli il titolo o la diaconia.

Al c. pubblico prendono parte, oltre al papa e ai cardinali, altri dignitari ecclesiastici e laici della corte pontificia, e membri del corpo diplomatico accreditato presso la S. Sede.

In esso si ha prima la perorazione (istanza di canonizzazione) delle cause di santi trattate nel precedente c. segreto; la perorazione è fatta, per ciascuna causa, da un avvocato concistoriale; terminate le perorazioni, adesso suole rispondere, a nome del papa, il Segretario dei brevi *ad Principes*, rinviando generalmente, per la decisione definitiva, ad un c. semipubblico. Quindi il papa impone ai nuovi cardinali il cappello cardinalizio. Seguono, se ve ne sono, le perorazioni per le cause di beatificazione (anche queste perorazioni sono fatte da un avvocato concistoriale).

Al c. semi-pubblico sono chiamati, oltre ai cardinali, tutti gli arcivescovi e vescovi la cui sede dista meno di 100 miglia da Roma; vi possono inoltre intervenire tutti gli altri patriarchi, arcivescovi o vescovi. Tutti costoro hanno in tale c. diritto di voto.

Il papa chiede se si possa procedere alle canonizzazioni di cui si è trattato negli ultimi c. segreti e pubblico (il c. semipubblico viene tenuto a distanza di qualche giorno, o anche di qualche mese, da quelli). Avute le risposte, i protonotari apostolici vengono incaricati di redigere il relativo verbale. - Vedi tav. VII.

BIBL.: Wernz-Vidal, II, pp. 550-52.

Pio Ciprotti

CONCLAVE. - Nel linguaggio ecclesiastico c. indica il luogo ove si riuniscono i cardinali, dopo la morte del papa, in una specie di clausura e segregazione per procedere all'elezione del nuovo sommo pontefice. Si indica con il vocabolo stesso il complesso dei cardinali radunati per l'elezione del papa. Tale vocabolo appare la prima volta nella cost. ap. *Ubi periculum* di Gregorio X del luglio 1274.

I. STORIA. – Niccolò II nel 1059 (bolla *In Nomine Domini*) riservò l'elezione del papa ai soli cardinali e vescovi, e Alessandro III nel 1179 (cost. *Licet de vitanda*) riconobbe solo il S. Collegio dei cardinali idoneo a nominare i papi, fissando la maggioranza necessaria nei 2/3 dei voti.

Queste sagge misure rimossero molti inconvenienti dalle elezioni papali, ma ne lasciarono sussistere uno piuttosto grave: la lungaggine delle elezioni e delle vacanze della S. Sede, sempre molto nocive per la disciplina e per la vita della Chiesa.

Diede origine alla creazione del c. un singolare episodio di storia ecclesiastica. Già peraltro nel 1216, quando si trattò di dare un successore ad Innocenzo III, i cittadini di Perugia avevano costretto i cardinali, a mezzo di una forzata clausura, a venire sollecitamente all'elezione: parimenti i Romani alla morte di Gregorio IX (22 ag. 1241) avevano chiusi i cardinali nel Settizonio di Settimio Severo sulle pendici del Palatino. Ma dopo la morte di Clemente IV (29 nov. 1268), i diciotto cardinali componenti il S. Collegio, adunati nel palazzo papale di Viterbo per procedere alla nomina del successore, non riuscivano a mettersi d'accordo; si narra che, riusciti vani gli interventi personali del re di Francia, Filippo III, s. Bonaventura, generale dei Francescani, allora a Viterbo, diciotto mesi dopo la morte del Papa,

consigliasse i cittadini di serrare rigorosamente i cardinali nel palazzo papale, in modo che, sottratti ad ogni influenza estranea, più facilmente si decidessero a venire ad una conclusione; ma, nonostante la clausura, i cardinali non si accordarono. Il podestà delle città, Alberto di Montebuono, e Raniero Gatti, capo delle milizie custodi del c., impazientiti per tanto ritardo, fecero rimuovere il tetto del palazzo e non lasciarono giungere ai cardinali che pane e acqua. Finalmente a mezzo di un compromesso i cardinali nominarono Teobaldo Visconti di Piacenza arcidiacono di Liegi ed allora legato apostolico in Siria, che prese il nome di Gregorio X.

Compreso della necessità di evitare in avvenire simili deleterie vacanze della Sede Apostolica, Gregorio X, nella quinta sessione del secondo Concilio di Lione, nel 1274, promulgò la cost. *Ubi periculum* che in qualche modo venne a canonizzare l'operato dei cittadini di Viterbo. Le prescrizioni di essa erano rigide e molte sono restate sostanzialmente in vigore fino a noi. Eccone le principali: dopo la morte del papa i cardinali attendano dieci giorni l'arrivo dei colleghi per il c.; quindi, con un unico servo per ciascuno, laico o sacerdote, si adunino se è possibile nel palazzo stesso dove è morto il papa, oppure in qualche città vicina nel palazzo episcopale o in altro adatto, ove in un'unica sala senza muri né tende divisorie meneranno vita comune, salvo il libero accesso a una sala riservata. Queste due camere dovevano essere chiuse così bene che nessuno potesse entrarvi od uscirne senza essere osservato: nessuno poteva parlare segretamente con alcun cardinale, ma se mai doveva farlo col permesso del S. Collegio e pubblicamente; né messaggi, né lettere potevano essere ammesse, né spedite; le chiavi del c. vanno custodite, quelle interne dal cardinale camerlengo, e quelle esterne dal maresciallo del c. Tale dignità appartenne per quasi cinque secoli alla famiglia dei Savelli (1274-1712), e alla morte dell'ultimo dei Savelli passò alla famiglia Chigi, che la possiede tuttora. I viveri dovevano essere introdotti attraverso una finestra con ruota ben custodita, ed esaminati se mai contenessero lettere o biglietti. Se, dopo tre giorni, i cardinali non fossero giunti all'elezione, per i seguenti cinque giorni potevano avere una sola pietanza per il pranzo e una per la cena; passati anche questi cinque giorni, potevano avere soltanto pane, vino ed acqua: severità forse eccessiva che venne addolcita da Clemente VI (bolla *Licet in constitutione* del 6 dic. 1351).

Come tutte le riforme ardite, le leggi di Gregorio X incontrarono difficoltà nell'attuazione. Il c. seguente, da cui uscì Innocenzo V (21 genn. 1276), durò un solo giorno, ma disgraziatamente in quello stesso anno si succedettero ben tre elezioni e tanto Adriano V che Giovanni XXI abolirono le leggi gregoriane (*licet* del 30 sett. 1276). La conseguenza fu che le elezioni fatte fuori del c. tornarono ad essere lunghe. Per l'elezione di Nicolò III (25 nov. 1277) si impiegarono 7 mesi e 8 giorni, per quella di Martino IV 10 mesi e 19 giorni (22 febbr. 1281), per quella di Niccolò IV 10 mesi e 12 giorni (22 febbr. 1288). Peggio ancora accadde alla sua morte, avvenuta il 4 apr. 1292: la vacanza durò 2 anni e 3 mesi.

Questa esperienza fu abbastanza eloquente e perciò Celestino V nei 5 mesi del suo pontificato, prima della rinuncia, con ben tre bolle (*Quia in futurum* del 28 sett. 1294; *Pridem* del 27 ott. 1294; *Constitutionem* del 10 dic. 1294) ristabilì le leggi gregoriane. Il suo successore infatti (Bonifacio VIII) fu eletto in c. in un sol giorno: egli confermò le prescrizioni del suo antecessore ed inserì nel suo *Liber Sextus* (v. CORPUS IURIS CANONICI) le leggi gregoriane. Da allora la legge del c. fu sempre osservata anche durante il periodo avignonese, sia pure con qualche modifica non sostanziale, suggerita dal mutare delle circostanze di tempo e di luogo.

Molti papi apportarono ritocchi, modificazioni, ampliamenti alla legge: tra queste è da ricordare la bolla di Pio IV del 9 ott. 1562 *In eligendis*, che regolava minuziosamente l'autorità dei cardinali e delle Congregazioni durante la vacanza. Altri papi si occuparono del modo dell'elezione, che restò fissata in uno dei tre tuttora vigenti: per ispirazione, per compromesso, per scrutinio segreto; ben presto ebbe luogo l'*accessio* per cui qualche cardinale, in vista della prossima riuscita di qualche candidato, cui mancava solo qualche voto, accedeva mutando a voce la sua primitiva designazione in modo che si giungesse a toccare i due terzi dei suffragi; si vedrà come Pio X ha sostituito con un secondo scrutinio questa *accessio*. Pio X altresì provvide ad eliminare qualsiasi intervento dell'autorità civile sul c. (v. VETO).

Tutti i c. del periodo avignonese (salvo quello da cui uscì eletto Martino V, tenuto a Costanza l' 11 nov. 1417) fino a noi (eccettuato quello in cui fu eletto Pio VII, tenutosi a Venezia) sono stati tenuti a Roma. I due primi dopo lo scisma ebbero luogo nel convento domenicano della Minerva e ne uscirono papi Eugenio IV (1431) e Niccolò V (1447). Tutti gli altri c. dal sec. XV al XVIII si tennero in Vaticano. Taluni di essi furono brevissimi; un sol giorno quello da cui uscirono, p. es., Giulio II (1503) e Paolo III (1534); altri furono laboriosi e lunghi, come quello che diede alla Chiesa Benedetto XIV (durato dal 19 febbr. al 17 ag. 1740, cioè 6 mesi).

Per le necessità del c. il Vaticano veniva isolato mediante murature, e per comunicare col mondo esterno non vi erano che quattro ruote guardate da prelati (uditori della S. Rota, protonotari, vescovi e arcivescovi assistenti al Soglio) e all'esterno da distaccamenti di guardie.

Alla morte di Pio VII (1823) si preferì per il c. il palazzo Pontificio del Quirinale che, posto più in alto e più regolare, permetteva di sistemare meglio quelle due o trecento persone che compongono il c.: ivi sono stati eletti Leone XII (1823), Pio VIII (1829), Gregorio XVI (1831) e Pio IX (1846). Alla morte di Pio IX (1878) si dovette tornare al Vaticano; egualmente fu fatto per i c. da cui uscirono Pio X (1903), Benedetto XV (1914), Pio XI (1922), e Pio XII (1939).

Le tempestose vicende del secolo scorso indussero i papi Pio VI, Pio VII, Pio IX a predisporre norme per il caso di assalti o di violazioni alla libertà del S. Collegio. Di queste disposizioni straordinarie è stata in vigore fino alla recente costituzione *Vacantis Apostolicae Sedis* di Pio XII (v. infra), quella di Leone XIII (cost. ap. *Praedecessores Nostri*) del 24 maggio 1882, redatta nel periodo del più acuto anticlericalismo italiano, quando si poteva temere un'aggressione al Vaticano. Tali norme (unitamente a quelle contenute nella *Instructio* annessa alla costituzione) furono riportate in calce al CIC (documento III), ma, dopo la citata costituzione di Pio XII sono abrogate, e quindi non sono più riprodotte nelle recenti edizioni del CIC. In realtà i c. tenuti dopo la presa di Roma sono stati pienamente liberi e tranquilli; dopo Pio X sono stati altresì avvolti nel più profondo segreto.

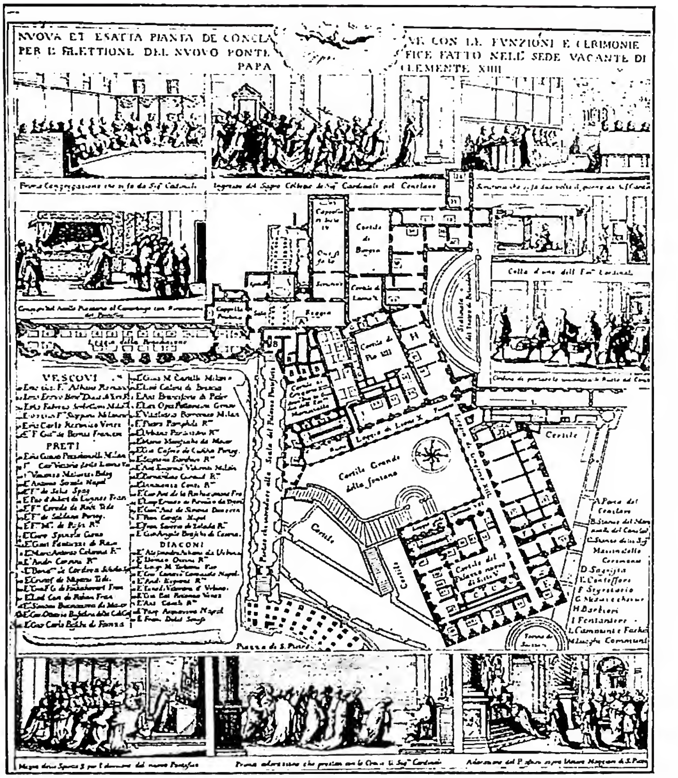
II. Legislazione vigente. – L'attuale disciplina del c., regolata finora dalla costituzione di Pio X del 25 dic. 1904 *Vacante Sede Apostolica*, riportata come primo documento integrativo in calce al CIC, ha subìto dapprima piccole modificazioni per opera di Pio XI, che il 1° marzo 1922 emise il *motu proprio* « *Cum proxime* », riportato anche questo in calce al Codice (documento IX), e finalmente per opera di Pio XII (cost. *Vacantis Apostolicae Sedis*, 8 dic. 1945, in AAS, 38 [1946], p. 65 sgg.), che mantiene essenzialmente la legge di Pio X apportandovi solo piccoli ritocchi, all'infuori di uno notevole per la richiesta di una scheda in più oltre ai due terzi dei suffragi. Si noteranno a suo luogo le piccole mutazioni.

In base a queste costituzioni, i cardinali non possono né emanare nuove leggi né modificarle od eseguire grazie e disposizioni date dal pontefice defunto e non ancora eseguite.

Specialmente dovranno evitare di lasciare comunque diminuire i diritti della Sede Apostolica (n. 2). Per casi urgenti arbitro è il S. Collegio che decide a maggioranza di voti (n. 5).

Durante la vacanza deve aver luogo ogni giorno una congregazione generale, cioè di tutti i cardinali: avranno poi luogo, con la frequenza che occorrerà, le congregazioni particolari, costituite dal camerlengo e dai decani dei tre Ordini del S. Collegio, cioè dal cardinale decano dei vescovi, dal cardinale decano dei preti e infine dal cardinale decano dei diaconi: detti decani però possono far parte delle congregazioni particolari soltanto per tre giorni, prendendo quindi il loro posto i rispettivi vice-decani degli Ordini e dopo altri tre giorni i seguenti in ordine di decananza (n. 6). La congregazione particolare deve trattare soltanto cose di minore importanza; qualunque materia ragguardevole o contestata deve essere sottoposta alla congregazione generale (n. 7). Le votazioni hanno luogo per voti scritti e segreti *in rebus gravioris momenti*. Sono di speciale importanza le congregazioni generali preparatorie che precedono il c. e che stabiliscono quanto riguarda le esequie del pontefice. In dette congregazioni si deve leggere la costituzione *Vacantis Sedis Apostolicae* di Pio XII e i cardinali devono emettere apposito giuramento, in cui promettono di osservare religiosamente detta costituzione vigente nonché il segreto più completo cui saranno astretti anche i conclavisti dipendenti. Si dovranno poi nominare due commissioni di cardinali, una per l'ammissione dei conclavisti e per la designazione dei vari inservienti e addetti al c. e l'altra per la costruzione e clausura del c. e per la distribuzione delle celle: si rompe poi l'Anello del Pescatore e il piombo della Cancelleria Apostolica. Le celle dei cardinali sono di regola distribuite a sorte.

Con la morte del papa cessano gli uffici di tutti i cardinali all'infuori del camerlengo di S. Romana Chiesa, e del penitenziere maggiore: quest'ultimo e i suoi ufficiali continuano ad esercitare le più importanti funzioni, che sono descritte dalla cost. di Pio XI *Quae divinitus* del 26 marzo 1935, n. 12, poiché si riferiscono a casi di coscienza e di fòro interno, sempre per sé urgenti. Il camerlengo con la vacanza della Sede, lungi dal decadere, vede giungere il momento di esplicare le sue più importanti funzioni, poiché « a lui incombe la cura e l'amministrazione dei beni e dei diritti temporali della S. Sede »; perciò, appena avuta dal maestro di Camera notizia della morte del pontefice, accede al palazzo Vaticano per prenderne possesso e per esercitare il suo ufficio; prende anche possesso del palazzo Laterano e della villa di Castel Gandolfo (n. 15). Spetta a lui constatare ufficialmente la morte del papa e redigerne l'atto autentico, disporre per la imbalsamazione (rispettando la volontà del defunto), avvisare il cardinale vicario per le funzioni da svolgere nell'Urbe, ecc. (n. 15).



(fot. Enc. Catt.)

CONCLAVE - Stampa dimostrativa dello svolgimento del c. nella sede vacante di papa Clemente XIV, Roma 1775, ed. G. Bartolomichi.

Il decano del S. Collegio convocherà poi tutti i cardinali in Vaticano (n. 16). Non cessa durante la vacanza né l'ufficio del cardinal vicario, né quello dell'elemosiniere pontificio (nn. 20 e 21). Le S. Congregazioni e i tribunali apostolici durante la vacanza continueranno a funzionare limitatamente alle facoltà ordinarie, escluse tutte le pratiche che richiedano relazione al pontefice ed anche quelle di qualche importanza che, non essendo urgenti, possono essere rimandate a dopo l'elezione del papa (nn. 23-25). Durante la vacanza spetta al S. Collegio ogni potere sullo Stato della Città del Vaticano (n. 23). Si provvede poi alle esequie del papa, dette novendiali, di cui i tre ultimi giorni sono i più solenni (nn. 29-31).

L'elezione del sommo pontefice è riservata ai soli cardinali (anche soltanto creati in concistoro ed anche scomunicati, purché non rinunciatari, la cui rinuncia sia stata accettata dal defunto pontefice). Nessun diritto ha sull'elezione un eventuale concilio, che con la morte del papa resta *ipso facto* sospeso (n. 33). Secondo la costituzione di Pio X, i cardinali entravano in c. dieci giorni dopo la morte del papa: Pio XI (per dar tempo ai lontani, specie a quelli dell'America) allungò questo periodo a quindici giorni e permise al S. Collegio di protrarlo ancora, ma non più in là di complessivi diciotto giorni. Ciò ha sanzionato Pio XII nella cost. *Vacantis* (n. 37).

I cardinali che arrivano a c. iniziato, purché non sia ancora avvenuta l'elezione, possono entrare e partecipare alle votazioni. Così accadrebbe per il cardinale che avesse dovuto uscire dal c. per ordine del medico e poi fosse rientrato. Invece il cardinale che non fosse voluto entrare in c. o, entrato, avesse voluto arbitrariamente uscirne, resterebbe privo del diritto di voto (n. 40). I cardinali che, non essendone impediti per salute, non intervengono al c., sono scomunicati (n. 41).

Ogni cardinale può portare con sé due segretari o inservienti (ecclesiastici o laici); di essi però uno solo (che deve essere laico) può accompagnarlo nel c. (n. 49). Questi « conclavisti » non devono essere prelati (per timore che esercitino influenza sulla elezione) né religiosi

o consanguinei ed affini in primo o secondo grado dei cardinali (n. 44), e debbono essere ammessi dopo diligente esame delle loro qualità da parte della commissione apposita: devono emettere un gravissimo giuramento che li astringe al più assoluto segreto sotto massime pene. Restano chiusi in c. il sagrista pontificio con qualche aiutante, sei cerimonieri al massimo, il segretario del S. Collegio (assessore della S. Congregazione Concistoriale), un religioso confessore, un medico, un chirurgo, un farmacista, almeno due architetti (n. 54 di *Vacantis*) con qualche inserviente ed il minimo necessario di altre persone di fatica (nn. 51-56). I cardinali si servono dal 1878 della cucina vaticana e sono cessate le pittoresche carrozzate dei « dapiferi », che prima del '70 portavano dalla cucina dei singoli cardinali il pranzo e la cena in Vaticano.

Compiute le esequie del papa, e preparato frattanto il c., si celebra dal decano o da un suo delegato la Messa *de Spiritu Sancto* e un prelato o un religioso tiene il discorso *de eligendo summo pontifice*, esortando ad eleggere il più degno. Dopo la Messa, o al mattino o (più di consueto) a sera, si entra processionalmente dietro la Croce papale, portata dal maestro delle cerimonie, in c. e, giunti alla cappella, di nuovo si legge la costituzione di Pio XII *Vacantis* e si emette di nuovo il giuramento, poi i cardinali si ritirano nelle loro celle. Frattanto i conclavisti prestano giuramento dinanzi al camerlengo: giurano a parte il maestro di Camera ed il maresciallo del c. secondo apposite formole. Suonata poi tre volte la campana, il c. si chiude, e, verificati tutti i locali per eliminare ogni estraneo, viene eseguito in cappella il controllo dei conclavisti (n. 54).

L'elezione del papa deve farsi in c. e dopo che questo è stato chiuso; essa però non è stabilita a pena di nullità dell'elezione (la nullità era stata stabilita da Gregorio XV, con la cost. *Aeterni Patris* del 15 nov. 1621). Pio X saggiamente ha voluto che la validità dell'elezione dovesse essere fuori di ogni discussione, quindi eliminò questa sanzione, come pure l'altra di Giulio II (cost. *Cum tam divino* del 14 genn. 1505) per cui un'elezione simoniaca sarebbe nulla (cf. ora nn. 57 e 92 della cost. *Vacantis Sedis Apostolicae*).

La clausura del c. non può essere violata: i trasgressori saranno espulsi, e puniti dal nuovo papa (n. 58). Chiuso il c., nessuno è ammesso a parlare con i cardinali o con i conclavisti se non alla presenza dei prelati custodi del c. e purché parli a voce alta ed intelligibile. Se qualche estraneo osasse entrare in c., resterà per ciò stesso privo di ogni grado, onore, ufficio o beneficio (n. 59). Lettere e stampe non possono entrare e tanto meno uscire dal c. prima di essere state riviste dal segretario del S. Collegio e dai prelati addetti. È assolutamente proibito, sotto pena di scomunica, mandar fuori del c. giornali o periodici. Pio XII nella *Vacantis* ha proibito l'introduzione in c. di apparecchi telegrafici, telefonici, microfonici, radio, fotografici, cinematografici, ecc. (n. 64).

Cardinali e conclavisti sono astretti al più perfetto segreto in modo da non manifestare nulla che direttamente o indirettamente si attenga all'elezione, sotto pena di scomunica riservata esclusivamente al papa (n. 60). I cardinali non possono manifestare l'esito degli scrutini ai loro familiari sotto la stessa pena (n. 61). Tale segreto si deve osservare (ma non è comminata la scomunica) anche dopo seguita l'elezione, a meno che da esso dispensi qualcuno in modo particolare il nuovo papa.

L'elezione suole aver luogo nella cappella Sistina, lungo le cui pareti sono eretti tanti tronetti quanti sono i cardinali. Si fa una votazione al mattino e una alla sera: dopo una votazione infruttuosa (cioè a tenore della recente *Vacantis* [n. 68], ogni scrutinio in cui un candidato non riporti tanti voti quanti sono i due terzi dei votanti più uno) se ne fa un'altra immediatamente, sicché di fatto gli scrutini sono quattro al giorno. Secondo le norme date da Pio X, la scheda era costruita in modo tale da garantire la più assoluta segretezza ed insieme permettere di riscontrare se il cardinale aveva dato il voto a se stesso (il quale riscontro si faceva solamente quando si raggiungessero su un nome i due terzi precisi). Pio XII, esigendo un voto ulteriore ai due terzi, ha reso inutile in ogni caso il riscontro in questione e per conseguenza ha semplificate le schede in cui si contiene ora solo il nome dell'eletto e nessuna indicazione dell'elettore (nn. 72-77). Durante le elezioni i cardinali vestiti di croccia o di mozzetta violacea solevano astenersi dal celebrare, ma si comunicavano nella cappella Sistina stessa: ora però hanno facoltà di celebrare la Messa anche durante il c. (n. 65). Tanto al mattino che alla sera ogni scrutinio sterile viene annunciato alla folla, che per l'occasione si addensa nella piazza di S. Pietro, a mezzo della « fumata » che è scura e fumosa (perché, oltre alle schede, vi si brucia carta o ricci umidi); lo scrutinio che ha dato invece il papa fa una « fumata » chiara prodotta dalle sole schede.

Sono vietate, sotto pena di scomunica, la simonia, le trattazioni e le convenzioni sul successore mentre il papa è vivente, l'accettazione e perfino la comunicazione diretta o indiretta del veto di qualche potenza o sovrano (v. VETO). È vietato sotto la stessa pena, ed è nullo, qualunque patto o promessa anche giurata per cui un cardinale si impegni a votare in una data maniera. Non sono però vietati gli scambi d'idee sulla elezione, purché si facciano durante la vacanza della S. Sede (n. 95). Nulle del pari le « capitolazioni » (v. CAPITOLAZIONE) a cui i cardinali avessero astretto l'eligendo prima di dare il loro voto (n. 94).

Dopo l'elezione canonica, il decano chiede l'assenso dell'eletto con apposita formola consacrata da Pio XII (n. 100 della *Vacantis*). Dato questo consenso, il nuovo papa acquista già giurisdizione piena su tutta la Chiesa. Il decano dei diaconi, poi, annuncerà al popolo dal finestrone della loggia « Annuntio vobis gaudium magnum. Habemus papam dominum cardinalem... qui sibi nomen imposuit... ». I cardinali adorano il neoeletto: si abbattono nella Sistina i padiglioni di tutti i cardinali meno quello del nominato. Il nuovo papa rivestito degli abiti bianchi dà la prima benedizione al popolo dal finestrone di S. Pietro. Primo a darla dopo il 1870 fu Pio XI (1922).

L'incoronazione (v.) ha luogo nei giorni seguenti per opera del decano dei diaconi (n. 108) con la relativa solenne funzione in S. Pietro, con i messaggi a tutto il mondo, ai capi di Stato, ecc.

I conclavisti godono di vari privilegi: in passato avevano amplissime facoltà e prerogative che il nuovo papa promulgava come uno dei suoi primi atti: nell'ultimo c. ad essi è stato concesso soltanto il privilegio dell'oratorio domestico. Stabilire tali privilegi spetta volta per volta al nuovo papa che tiene conto anche della durata del c. stesso. - Vedi tav. VIII.

BIBL.: P. M. Passerini, *De electione Romanorum Pontificum*, Roma 1670; G. De Novaes, *Il sacro rito antico e moderno nella elezione, coronazione e solenne possesso del sommo pontefice*, ivi 1769; F. Petruccelli della Gattina, *Histoire diplomatique des conclaves*, 4 voll., Parigi 1864-65; F. Cerroti, *Bibliografia di*

Roma papale e medioevale, Roma 1893, coll. 545-52; Lucius Lector (mons. G.Guthlin), *Le conclave*, Parigi 1894. Altra bibliografia presso A. Molien, s. v. in DDC, III, coll. 1319-42.

Vittorio Bartoccetti

CONCLUSIO IN CAUSA. - La *c. in c.*, secondo il CIC non è altro che il termine del periodo istruttorio o probatorio del processo (can. 1860 § 1). Questo è stato sempre il suo effetto proprio, anche se il concetto teorico, nel volgere del tempo, si sia alquanto modificato, come accade frequentemente.

La *c. in c.* la si trova già in uso, introdotta dalla consuetudine (A. Reiffenstuel, *Ius canonicum universum*, l. II, t. 27, n. 48), piuttosto cha da alcun precetto espresso di legge, in tempi assai remoti (c. 11, C. XXX, q. 5; c. 8, X, II, 38 ecc.). Clemente V nelle sua celebre cost. *Saepe* del 19 nov. 1306 (c. 2, V, 11 in Clem.) concesse che nei giudizi sommari si potesse procedere alla sentenza *conclusione non facta*. Peraltro mentre la *c. in c.* è andata in disuso nelle procedure civili, la Chiesa l'ha mantenuta tenacemente nella disciplina fino al CIC (cf. S. C. S. Off., Instr. ad Episcopos Rit. Orient., 20 giugno 1883, t. III, n. 22; S. C. de Prop. Fide, Instr. a. 1883, n. 22; Lex propr. S. R. Rotae et Sign. Ap., 29 giugno 1908, c. 27 §§ 1, 2; Regulae servandae apud S. R. R. Tribun., 4 ag. 1910, § 51; Normae S. R. Rotae Tribun., 29 giugno 1934, a. 121; S. C. de Sacr. Instr., 15 ag. 1936, aa. 177 sgg.).

Nel concetto antico la *c. in c.* era la rinuncia fatta dalle parti ad ulteriori prove e la conseguente remissione della causa alla decisione del giudice (F. Schmalzgrüber, *Ius ecclesiasticum universum*, l. II, t. 27, n. 1), che poteva farsi espressamente o tacitamente, in modo assoluto o sotto condizione. Oggi invece, la conclusione non è che una fase del processo che si verifica automaticamente, quando cioè ha luogo una delle tre ipotesi contemplate nel § 2 del can. 1860, che dice testualmente: «si ha questa conclusione sempre che le parti interrogate dal giudice dichiarano di non aver altro da addurre o è decorso il tempo segnalato dal giudice per produrre le prove (cf. can. 1731 n. 2), o lo stesso giudice dichiara la causa sufficientemente istruita». Verificatosi dunque alcuno di questi tre fatti, avviene senz'altro la conclusione. Il giudice però, ad evitare equivoci od incertezze, deve sempre dichiarare l'avvenuta conclusione con apposito decreto, qualunque sia stato il fatto che l'abbia provocata (*ibid.* § 3).

Questo decreto, che manca nelle vigenti norme della Rota (cf. a. 121) e che nell'Istruzione della S. C. dei Sacramenti (a. 177 § 1) fa la conclusione, non sembra che sia essenziale al processo, come non era, secondo la dottrina comune (cf. R. Maranta, *Speculum aureum*, p. 4, d. 9 n. 23), la stessa conclusione.

Nei tribunali collegiali il decreto lo dà il presidente (S. C. de S. Instr. a. 177 § 1). Due scopi principali persegue la *c. in c.*: levare ogni incertezza sul tempo utile concesso alle parti per produrre le loro prove, e sollecitare l'istruzione della causa impedendo inutili o maliziose dilazioni.

Nel processo canonico la conclusione, anche se non tocchi la sostanza del medesimo, ha notevole importanza dato che ad essa si ricollegano effetti di notevole rilievo.

Il primo e fondamentale effetto è la chiusura del periodo istruttorio e la conseguente preclusione di nuove prove (can. 1861 § 1). Questa preclusione però non è assoluta; si ammettono nuove prove nelle cause che non passano in giudicato, come pure possono ammettersi sia documenti ritrovati dopo l'avvenuta conclusione, sia quelli che non si poterono produrre in tempo, come pure i testimoni che non fu possibile produrre prima della conclusione (*ibid.*). Ad ogni modo, l'ammissione di nuove prove è decretata dal giudice ad istanza della parte, sentita l'altra, e data a questa tempo sufficente per conoscere le nuove prove addotte e difendersene; altrimenti il giudizio sarebbe nullo (can. 1861 § 2). Peraltro, la preclusione di nuove prove non comprende né le eccezioni di incompetenza assoluta e di scomunica che possono prodursi in qualunque stato e grado del giudizio (can. 1628 §§ 1, 2), né la confessione giudiziale, né il giuramento decisorio che pure può deferirsi in qualunque stato e momento della lite (can. 1834 § 1). Un altro effetto della conclusione è l'apertura della discussione della causa per cui il giudice deve segnalare alla parti, secondo il suo prudente giudizio, uno spazio di tempo conveniente per presentare, per sé o per mezzo degli avvocati, le loro difese e risposte (can. 1862 § 2). E qui va notata una notevole differenza fra la procedura della Rota e quella del CIC: mentre in questo la conclusione precede la discussione che viene immediatamente dopo la presentazione delle prove, nella Rota, per tradizione, che forse risponde meglio al concetto antico (cf. A. Reiffenstuel, *loc. cit.*), la conclusione si ha dopo che le parti si son scambiate vicendevolmente le risposte alle rispettive difese (a. 121). Si hanno pure altri effetti della conclusione: così, dopo la conclusione non possono farsi nuove domande alle parti (can. 1742 § 3); non si ammette l'intervento volontario di un terzo in causa (can. 1852 § 2); la morte, il cambiamento di stato, la cessazione nell'officio non interrompono l'istanza (can. 1733 n. 2°), ecc. Anticamente si disputava se la *c. in c.* vincolasse anche il giudice.

Alcuni, basandosi sul c. 10, X, II, 22, che dà facoltà al giudice d'interrogare «quoties dubitationi aliquid occurrerit», sostennero il principio: «iudici numquam concluditur in causa». Dopo il CIC non mancano canonisti che lo sostengono ancora, specialmente per le cause criminali. Comunque la facoltà d interrogare dopo la conclusione va intesa come quella di produrre nuove prove (c. 1742 § 3), il che vuol dire che il suaccennato principio va ammesso, se mai, con le limitazioni ivi indicate.

Bibl.: F. Schmalzgrüber, *Ius ecclesiasticum universum*, Roma 1738, l. II, t. 27; F. Roberti, *De processibus*, II, ivi 1922, nn. 436 sgg.; A. Reiffenstuel, *Ius canonicum universum*, ivi 1931, l. II, t. 27; M. Lega-V. Bartoccetti, *Commentarius in iudicia ecclesiastica*, II, ivi 1939, p. 994, n. 1 sgg.; P. Ciprotti, *De novis probationibus post conclusionem in causa*, in *Apollinaris*, 12 (1939), p. 110 sg.; F. Della Rocca, *Istituzioni di diritto processuale canonico*, Torino 1946, n. 141.

Servo Goyenèche

CONCLUSIONE TEOLOGICA. - Frase con cui si indica la deduzione fatta da due premesse, l'una delle quali sia di fede, l'altra di ragione. Es.: l'unica natura divina è comune a tutte le persone della S.ma Trinità (= verità di fede, rivelata); ora la natura è principio prossimo d'operazione (= verità di ragione, filosofica); dunque l'operazione (*ad extra*) è comune a tutte le persone della S.ma Trinità. Perché vi sia c. t. vera e propria, questa deve essere ricavata dai suoi principi per via di dimostrazione rigorosa, ottenuta attraverso un sillogismo deduttivo, non soltanto esplicativo o analitico, come sarebbe il seguente: Gesù Cristo è uomo; l'uomo consta di anima e di corpo; dunque Gesù Cristo consta di anima e di corpo.

Tutti ammettono che la c. t., essendo indissolubilmente connessa con la Rivelazione, entra nell'àmbito dell'infallibilità della Chiesa, ma si disputa se appartenga all'oggetto indiretto o diretto dell'infallibilità, se cioè sia oggetto di fede ecclesiastica o divina e quindi definibile come dogma. Questa divergenza di opinioni deriva dalla difficoltà, che spesso si incontra, nel distinguere il sillogismo deduttivo da quello semplicemente analitico, e, di conseguenza, la c. t. vera e propria da quella che lo è solo in senso largo, la rivelazione virtuale da quella formale. Così, ad. es., l'Immacolata Concezione di Maria, verità formalmente rivelata, prima della bolla *Ineffabilis Deus* era ammessa da molti solo come c. t., come verità virtualmente rivelata. Il valore della c. t. e la sua applicabilità in teologia è stato vivacemente contestato di recente da L. Charlier, nell'opera *Essai sur le problème théologique* (Thuillies 1938), messa all'Indice con decreto del S. Uffizio il 4 febbr. 1942.

BIBL.: A. Gardeil, *Le donné révélé et la théologie*, Parigi 1910, pp. 163-86; M. M. Tuvaerts, *L'évolution du dogme*, Lovanio 1919, pp. 192, 201, 206; R. Schultes, *De definibilitate conclusionum theologicarum*, in *Ciencia Tomista*, 9 (1921), p. 305 sgg.; F. Marin-Sola, *L'évolution homogène du dogme catholique*, 2ª ed., 2 voll., Friburgo in Svizzera 1924; P. Wyser, *Theologie als Wissenschaft. Ein Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre*, Salisburgo 1938, pp. 112-20; J. F. Bonnefoy, *La nature de la théologie selon st Thomas d'Aquin*, Parigi 1939, pp. 67-72; M. R. Gagnebert, *Un essai sur le problème théologique*, in *Revue Thomiste*, 45 (1939), pp. 108-45; A. Lang, *Die Gliederung und die Reichweite des Glaubens nach Thomas von Aquin und den Thomisten. Ein Beitrag zur Klärung der scholastischen Begriffe: fides, haeresis und conclusio theologica*, in *Divus Thomas*, 20 (Friburgo 1942), pp. 207-36, 335-46; 21 (1943), pp. 79-97.
Emanuele Chiettini

CONCONSACRANTI : v. ORDINE SACRO.

CONCORDANTIA DISCORDANTIUM CANONUM : v. GRAZIANO.

CONCORDANTIA DUBIORUM : v. CONTESTAZIONE DELLA LITE.

CONCORDANZE BIBLICHE. - Raccolte, disposte secondo l'ordine alfabetico, dei vari vocaboli o idee della Bibbia. Le singole parole o idee vengono riportate nel loro contesto immediato con la segnalazione del libro, del capitolo e del versetto che le contengono. Le prime si chiamano c. « verbali », le seconde c. « reali ». Le c. verbali costituiscono un mezzo prezioso per trovare la citazione precisa di un pensiero od episodio ricordato solo vagamente. Le c. reali pongono sotto l'occhio del lettore in una forma organica e completa tutte le idee fondamentali o di particolare importanza della Bibbia.

Le prime c. verbali sorsero nel sec. XIII sul testo della Volgata latina. Ugo da S. Caro (ca. il 1230) ne è ritenuto il primo ideatore. Ma anche la c. di Ugo di S. Vittore (m. nel 1263) vide la luce circa nel medesimo periodo. La prima, riveduta in seguito, fu stampata nel 1475 a Strasburgo, mentre la seconda vide la luce solo nel 1606 ad Anversa per opera di Luca di Bruges (v.). Fra le altre c. vanno segnalate quella di Gaspare de Zamora (Roma 1627), quelle dei Benedettini di Wessobrunn (Augusta 1751), di F. P. Dutripon (Parigi 1838), di H. de Raze, E. de Lachaud e J. Flandrin (Parigi-Lione 1852), continuamente ristampata fino ad oggi, di G. Tonini (Prato 1861), di M. Bechis (Torino 1887-88), di V. Cornaert (Regensburg 1897), di E. Peultier, L. Etienne e L. Gantois (Parigi 1897, ristampa del 1939).

Fra le c. ebraiche vanno ricordate quella di Isacco Nathan (1437-45), stampata la prima volta in Venezia nel 1523, quella del cappuccino Mario de Calassio (Roma 1621), quella del protestante G. Buxtorf il vecchio (Basilea 1632) e quella dell'ebreo S. Mandelkern (Lipsia 1896-1900; ed. minore, ivi 1900).

Fra le c. greche per il Vecchio Testamento è eccellente quella degli anglicani E. Hatch e H. A. Redpath (Oxford 1892-97; supplemento 1900-1906). Per il Nuovo Testamento lo è quella manuale di O. Smoller (Gütersloh 1869; 7ª ed. di A. Smoller, Stoccarda 1938), mentre più complete sono quelle di C. H. Bruder (Lipsia 1842) e di W. F. Moulton - A. S. Geden (Edimburgo 1897).

Esistono anche c. in lingue moderne, specialmente in inglese, tedesco, francese, svedese, generalmente opere di protestanti.

Il primo compilatore di c. reali fu s. Antonio di Padova, la cui opera fu stampata solo nel 1624, con scopi unicamente oratori. È sempre in uso il *Thesaurus biblicus* di Ph. P. Merz (Augusta 1733), spesso riedito. Di intento più scientifico sono le c. di G. F. Allot (Anversa 1577), di A. Calmet (Parigi 1722), di G. Vespasiano (Venezia 1858) ed i dizionari più moderni di F.-G. Vigouroux (v.), di M. Hagen (v.), di E. Kalt (Paderborn 1931). Infine vanno ricordate le diverse enciclopedie bibliche.

BIBL.: Oltre le varie Introduzioni bibliche, cfr. E. Mangenot, *Concordances bibliques*, in DB, II, coll. 892-907; G. R. Gregory, *Konkordanz*, in *Realencykl. für protest. Theologie und Kirche*, X, pp. 695-703; A. Vaccari, *Quae sit optima Vulgatae latinae concordantia*, in *Verbum Domini*, 4 (1924), pp. 245-50; A. Kleinhans, *De prima editione catholica concordantiarum hebraico-latinarum sacrorum Bibliorum*, in *Biblica*, 5 (1924), pp. 39-48; id., *De concordantiis biblicis s. Antonio patavino aliisque fratribus Minoribus saec. XIII attributis*, in *Antonianum*, 6 (1931), pp. 273-326.
Angelo Penna

CONCORDATI. - Il c. suol definirsi : una convenzione tra la S. Sede e lo Stato per regolare questioni religiose di comune interesse.

SOMMARIO : I. I contraenti. - II. Natura dei c. - III. Oggetto dei c. - IV. Cessazione dei c. - V. Storia dei c.

I. I CONTRAENTI. – I contraenti sono da una parte la S. Sede come soggetto di diritto internazionale, dall'altra parte lo Stato come persona giuridica e sovrana. Nei preamboli dei c. si suol fare esplicita menzione della S. Sede e non della Chiesa universale o nazionale.

Su questo punto v. la limpida ed efficace dichiarazione di Pio XI nella lettera inviata al card. Gasparri il 30 maggio 1929 (AAS, 21 [1929], p. 300) in occasione dei Patti Lateranensi : « nel c. sono in presenza, se non due Stati, certissimamente due sovranità pienamente tali, cioè pienamente perfette, ciascuna nel suo ordine, ordine necessariamente determinato dal rispettivo fine, dove è appena d'uopo soggiungere che la oggettiva dignità dei fini, determina non meno oggettivamente e necessariamente l'assoluta superiorità della Chiesa. Che la S. Sede è organo supremo della Chiesa cattolica universale e quindi è legittima rappresentante della organizzazione della Chiesa in Italia, non si può dire se non come direbbesi che il capo è l'organo supremo del corpo umano, e che il potere centrale e sovrano di un paese è il rappresentante legittimo di ciascuna provincia del paese stesso. È sempre il sommo pontefice che interviene e che tratta nella pienezza della sovranità della Chiesa cattolica che egli, esattamente parlando, non rappresenta, ma impersona ed esercita per diretto mandato divino ». Si noti pure che la S. Sede riceve i legati dei diversi Stati con il grado di ambasciatori, e manda i propri legati con carattere diplomatico : questa è una prova abbastanza chiara della personalità giuridica internazionale della S. Sede. Ai nunzi apostolici nei vari Stati spetta il decanato del corpo diplomatico ai sensi del diritto consuetudinario riconosciuto dal Congresso di Vienna con atto del 9 giugno 1815 e ricordato nell'art. 12 del Trattato del Laterano (AAS, 21 [1929], p. 215).

Da parte dello Stato il contraente vero e proprio non è il Capo dello Stato o il governo, ma lo Stato come persona giuridica e sovrana mediante i suoi legittimi rappresentanti. Al tempo dei governi assoluti, nei preamboli dei c. si premettevano i nomi dei sovrani, in questi ultimi tempi si nominano gli stessi Stati, così, ad es., nel C. con la Baviera nel 1925 il titolo è il seguente : « C. fra Sua Santità il papa Pio XI e lo Stato bavarese ». Dall'esame dei c. più recenti appare chiaro che i patti sono con lo Stato e non con il governo; negli Stati costituzionali è necessaria l'approvazione del Parlamento.

II. NATURA DEI C. – Le principali teorie sono tre : la prima nega il valore contrattuale dei c. o li considera come contratti di diritto pubblico interno e suol chiamarsi la teoria *legale*; la seconda afferma che gli articoli contenenti privilegi non possono avere altra natura giuridica che quella dei « privilegi » sia per la loro interpretazione come per il caso di revoca; la terza che i c. sono patti bilaterali che obbligano ambo i contraenti *ex iustitia*.

Alcuni autori cercano di avvicinarsi ora all'una ora all'altra teoria : ad es., il De Angelis afferma che i c.

sono concessioni riguardo alla materia, contratti per la forma; il Giobbio li chiama « privilegi convenzionali », ecc.

La teoria detta legale ha come principali sostenitori i canonisti protestanti tra i quali si distinguono O. Sarwey, F. Thudichum, P. Hinschius, U. Stutz. I liberali considerano i c. come obblighi morali e cercano di provarlo affermando che solo lo Stato è sovrano, con autorità assoluta ed illimitata, che non è trasferibile ad altri; un contratto che limitasse tali diritti sarebbe sostanzialmente di nessun valore giuridico. La Chiesa cattolica è considerata da essi come un'associazione di fatto, non di diritto, come l'espressione dei sentimenti religiosi di una parte o di tutto un popolo che resta sempre soggetto alle leggi dello Stato, anzi lo Stato può e deve regolare le esterne manifestazioni del culto e dirigerle al bene comune. Dai suddetti principi seguono due conseguenze: 1) che non solo i c. ma anche i trattati internazionali non possono produrre un vero obbligo giuridico; 2) che la S. Sede e la Chiesa dal punto di vista giuridico sono come non esistenti, nessun diritto loro appartiene se non viene loro concesso dallo Stato.

I suesposti principi sono in completo contrasto con l'insegnamento tradizionale della Chiesa cattolica quale società giuridica e perfetta, con organizzazione propria, con il diritto d'inviare e ricevere legati diplomatici, con piena e libera potestà legislativa, giudiziaria, amministrativa e coattiva in tutto ciò che riguarda il raggiungimento del proprio fine spirituale e soprannaturale. La costituzione apostolica *Providentissima Mater Ecclesia*, con la quale Benedetto XV promulgava il CIC, riafferma esplicitamente tale insegnamento, richiamato in diversi canoni del medesimo Codice (ad es., nei cann. 99-100, 215, 218-20, 222, 265, 329, 493-94, 1012-16, 1206, 1352, 1375, 1499, 1529, 1533, 1556-58, 2198 ecc.).

In opposizione alla teoria legale, l'altra teoria chiamata « dei privilegi » è sostenuta da alcuni canonisti quali il Liberatore, Baldi, Tarquini, Wernz, Cappello, Bierbaum, Regatillo ecc. I più intransigenti, come il Tarquini, affermano che i c. sono una legge particolare della Chiesa per un determinato territorio, promulgata per ordine del sommo pontefice a richiesta della suprema autorità civile di quel luogo, confermata da una speciale obbligazione della medesima autorità civile di volerla osservare in perpetuo. Altri più concilianti come il Liberatore, Wernz, Cappello, ecc. distinguono tra articoli che hanno per oggetto cose spirituali ed articoli che hanno per oggetto cose temporali: per i primi c'è un obbligo di fedeltà da parte della S. Sede, per gli altri un obbligo di giustizia. Le ragioni di questa teoria derivano dall'idea della inalienabilità del supremo potere del sommo pontefice, dal non dover commutare beni spirituali con vantaggi di ordine temporale ed infine dalla superiorità della Chiesa che non può obbligarsi con un proprio suddito. Queste ragioni non sembrano così decisive ad altri canonisti i quali osservano che nei c. non c'è un'alienazione della suprema autorità come avviene nei contratti di compra-vendita, ma il sommo pontefice concede delle facoltà spirituali dentro certe condizioni che ne assicurano l'onestà e la liceità dell'uso, ed assume l'obbligo giuridico, *ex iustitia*, di conservare tali concessioni. Lo stesso si avvera in altre materie, ad es., nell'obbligo del secreto, *ex iustitia*, dove non c'è una vera alienazione. Inoltre nei c. non si ha una commutazione di beni spirituali con vantaggi temporali, perché mediante tali accordi viene meglio garantita la libertà della Chiesa e l'adempimento della sua alta missione nella società. Infine la superiorità della Chiesa non diminuisce la sovranità dello Stato come ha espressamente indicato il divino fondatore della Chiesa con quelle parole: « date a Cesare quel ch'è di Cesare e date a Dio quel ch'è di Dio » (*Mt.* 22, 21). Questo afferma la Chiesa nell'inno della festa dell'Epifania: « non eripit mortalia qui regna dat caelestia » e lo hanno dichiarato i sommi pontefici in molti documenti. Basterà rileggere l'enciclica *Immortale Dei* di Leone XIII. Né una vera difficoltà può venire dal potere

(*fot. Enc. Catt.*)

CONCORDATI - *Il card. Consalvi riceve da Pio VII la bolla di ratifica del Concordato* (15 luglio 1801). Incisione su disegno del Wicar - Roma, museo Napoleonico.

indiretto il quale restando immutato ed immutabile nella sua essenza, afferma la competenza della Chiesa nelle questioni connesse con la fede e con la morale: questa competenza non diminuisce il potere sovrano dello Stato che conserva il diritto ed il dovere di governare secondo le norme della giustizia e del bene comune.

La terza teoria, detta comunemente dei contratti, è sostenuta da un gran numero di canonisti e giuristi come il Cavagnis, Fink, Ottaviani, Palmieri, Van Hove, Wagnon, Anzilotti, Jemolo, Le Fur, V. E. Orlando, ecc. Secondo questi autori i c. sono veri patti che obbligano *ex iustitia* la Chiesa e lo Stato ad osservare tutti e singoli gli articoli sottoscritti. Nel modo di proporre questa dottrina, alcuni considerano i c. come contratti *sui generis*, altri come patti intersovrani, o quasi trattati internazionali, o trattati internazionali. In queste convenzioni intervengono due autorità sovrane, la S. Sede e lo Stato, che manifestano la reciproca volontà di obbligarsi e di osservare lealmente tutti e singoli gli articoli del c. L'oggetto proprio di questa convenzione non modifica la natura del patto bilaterale, né sorge una vera difficoltà o contraddizione dal fatto che i cattolici come cittadini dipendono dallo Stato e sono nel territorio dello Stato: gli stessi cittadini come cattolici dipendono solo dalla Chiesa nelle questioni soprannaturali o connesse con il fine proprio della Chiesa, e lo Stato e la Chiesa, avendo una sfera propria di competenze sugli stessi individui, possono accordarsi con veri patti per evitare la possibilità di conflitti. Questa terza teoria corrisponde alle esplicite dichiarazioni di molti c. e basterà citare pochi esempi: nel c. con la Francia tra Leone X e Francesco I, nel 1516, si dichiara che la sopraddetta concordia « veri contractus et obligationis inter Nos et Sedem Apostolicam predictam, ex una, et prefatum Regem et regnum suum, ex altera partibus, legitime initi vim et robur obtinere,... necnon irritum et inane quicquid secus super his, vel eorum aliquo a quoquam, quavis auctoritate, etiam per nos et successores nostros prefatos, scienter vel ignoranter, contigerit attemptari, decernimus » (A. Mercati, *op. cit.* in bibl., p. 246); similmente nel C. fra Benedetto XIV e Ferdinando VI di Spagna, nel 1753, è scritto: « La Santità Sua in fede di Sommo Pontefice, e Sua Maestà in parola di re cattolico promettono mutuamente per se medesimi,

ed in nome dei loro successori la fermezza inalterabile e perpetua sussistenza di tutti e ciascheduno degli articoli precedenti, volendo e dichiarando che né la S. Sede, né i re cattolici abbiano rispettivamente da pretendere più di quello che viene compreso nei predetti capitoli, e che si abbia a tenere per irrito e di nessun valore ed effetto quanto si facesse in qualsivoglia tempo contro tutti, o alcuno degli stessi articoli » (A. Mercati, *op. cit.*, p. 436). Simili espressioni si leggono in altri c.

A tale proposito papa Leone XIII nell'enciclica *Nobilissima Gallorum gens* l'8 febbr. 1884 scriveva : « Cum igitur pactis conventis inter sacram civilemque potestatem, publice aliquid constitutum est, tunc profecto quod iustitiae interest, interest item reipublicae, concordiam manere integram » (*Acta Leonis XIII*, IV, Roma 1885, p. 16); Pio X nell'enciclica *Vehementer nos* dell'11 febbr. 1906, riferendosi alla rottura del C. napoleonico del 1801, affermava che i c. obbligano la S. Sede e gli Stati come i trattati internazionali (*Acta S. Sedis*, 39 [1906], p. 3 sgg.). Alle chiare e solenni dichiarazioni dei sommi pontefici si può aggiungere infine che questa dottrina corrisponde meglio alle vicende storiche dei c. i quali hanno voluto realizzare un accordo sincero e duraturo e nelle formazioni di tali patti hanno osservato quelle formalità che sono in uso per la conclusione dei trattati internazionali : nomina di plenipotenziari, i quali si scambiano i rispettivi pieni poteri; discussione dei singoli articoli; sottoscrizione degli accordi; ratifica da parte del pontefice e dello Stato; scambio infine delle ratifiche con le quali ambo le parti portano l'una a conoscenza dell'altra la decisa volontà di osservare lealmente i patti sottoscritti. Né hanno un vero valore giuridico le osservazioni di alcuni scrittori che negano ai c. la forza di trattati internazionali perché la S. Sede e lo Stato non contraggono come membri della comunità internazionale; appartenere o meno alla comunità internazionale può essere utile, ma non è necessario : se due o più Stati non appartenessero a tale comunità internazionale e facessero dei patti, tali patti non dovrebbero essere considerati come trattati internazionali, il che è contrario alla storia del diritto internazionale. I c. sono vere convenzioni che obbligano *ex iustitia* la S. Sede e lo Stato e sono regolati dai principi del diritto internazionale.

III. Oggetto dei c. – I principali articoli hanno per oggetto il libero esercizio del potere spirituale ossia della potestà legifera, giudiziaria, amministrativa e coattiva della Chiesa, il libero e pubblico esercizio del culto, la libera comunicazione della S. Sede con i vescovi, col clero e con i fedeli e viceversa, e la libera comunicazione dei vescovi col clero e con i fedeli per tutto quanto si riferisce al ministero pastorale. Negli atti del loro ufficio gli ecclesiastici godono della protezione dello Stato. Il clero ed i giovani destinati al sacerdozio o alla vita religiosa sogliono essere esentati dal servizio militare e da altri uffici incompatibili con lo stato ecclesiastico; in caso di guerra i sacerdoti saranno destinati all'assistenza spirituale dei soldati e gli altri ai servizi sanitari. D'accordo con il governo, la S. Sede suol nominare un vescovo castrense per la cura spirituale delle forze armate alle quali si concedono speciali privilegi. Lo Stato riconosce i giorni festivi della Chiesa e nelle chiese capitolari in detti giorni si recita una preghiera per la prosperità del Capo dello Stato e dell'intera nazione. Le circoscrizioni delle diocesi e delle parrocchie sono ordinate in modo che nessuna parte del territorio nazionale venga a dipendere da superiori ecclesiastici di altri Stati ed i vescovi, come pure i parroci, sono scelti tra i cittadini dello Stato.

La chiesa suole oggi concedere che prima di procedere alla nomina di un vescovo, si comunichi dalla S. Sede al governo il nome della persona prescelta per assicurarsi che il medesimo governo non abbia ragioni di carattere politico da sollevare contro la nomina; resta nella facoltà della S. Sede valutare i rilievi che potrà fare il governo, come pure di procedere oltre se il Governo non rispondesse nel tempo stabilito, non richiedendosi una positiva approvazione o consenso dell'autorità civile. La Chiesa concede pure che il nuovo vescovo presti il giuramento di fedeltà secondo una formula concordata.

Le chiese pubbliche e gli enti ecclesiastici sono riconosciuti come persone morali, la loro proprietà e gli altri loro diritti sono garantiti. Se ci sono state usurpazioni di beni da parte dello Stato, si addiviene ad una benevola composizione; lo Stato contribuisce in parte alle spese necessarie per il decoro del sacro ministero. Sono riconosciute le fondazioni di culto purché rispondano alle esigenze religiose della popolazione, ed agli effetti tributari il fine di culto e religione è equiparato ai fini di beneficenza ed istruzione. Il matrimonio celebrato dinanzi ai ministri della Chiesa è in parecchi c. riconosciuto valido anche agli effetti civili, come pure quanto verrà deciso dai tribunali della Chiesa riguardo alla validità del medesimo, secondo le leggi del diritto canonico. L'insegnamento della religione suol essere obbligatorio nelle scuole dello Stato o almeno nelle scuole confessionali e vengono riconosciuti gl'istituti d'insegnamento della Chiesa ed i titoli di studio a tutti gli effetti civili, sotto determinate condizioni. È anche stabilito che l'educazione letteraria e scientifica del clero dipende unicamente dall'autorità ecclesiastica. Infine si stabilisce come regolare le possibili difficoltà o dubbi sulla interpretazione del c. : ambo le parti promettono di procedere ad una amichevole soluzione.

IV. Cessazione dei c. – Essendo delle vere convenzioni tra la Chiesa e lo Stato, possono estinguersi secondo le norme del diritto internazionale, cioè per il mutuo consenso dei contraenti, per l'applicazione della clausola : « rebus sic stantibus », per la cessazione della personalità giuridica di uno dei contraenti. Generalmente i c. son fatti per un tempo indefinito, ma in questi ultimi tempi c'è stato qualche caso nel quale le parti contraenti hanno stabilito la durata del medesimo, così, ad es., nel C. con la Lettonia conchiuso nel 1922 l'art. 20 stabiliva che la durata del medesimo sarebbe stata di tre anni, dopo i quali s'intendeva prorogato tacitamente di anno in anno salvo denunzia da farsi sei mesi prima della scadenza. Una simile riserva fu stabilita nel C. con la Romania ratificato nel 1929. Si ha anche l'esempio di modifiche introdotte in seguito a difficoltà sopravvenute nel corso degli anni, come è stato fatto tra la S. Sede ed il Portogallo nel 1928 con la seguente premessa : la S. Sede e il governo portoghese, avendo riconosciuto le difficoltà che presenta l'esecuzione del C. del 1886, a causa delle profonde modificazioni avvenute, sia in Portogallo sia nella vita religiosa delle Indie, specialmente dopo la guerra, si sono messi d'accordo per regolare la circoscrizione delle diocesi, la nomina dei vescovi, ecc. È pure facoltà di un contraente rinunziare ai diritti concessi dall'altro secondo l'assioma : « Quilibet renuntiare potest

iuri pro se introducto », ma si richiede l'accettazione dell'altra parte affinché con tale rinunzia non si vengano a pregiudicare indirettamente i diritti di questo. Avvenuta l'accettazione, la rinunzia estingue definitivamente il diritto del rinunziante.

S'è fatta questione se i c. possano estinguersi per denunzia unilaterale di uno dei contraenti. La risposta, secondo i principi del diritto, è decisamente negativa, ciò sarebbe la distruzione di qualsiasi patto, la negazione del principio giuridico da tutti ammesso: « pacta sunt servanda ».

La S. Sede, sia nelle note diplomatiche sia in dichiarazioni dottrinali, ha sostenuto la precisa obbligazione dei contraenti ad osservare gli articoli sottoscritti; così il papa Pio IX, l'8 dic. 1864 condannava le seguente proposizione: « Laica potestas auctoritatem habet rescindendi, declarandi ac faciendi irritas solemnes conventiones (vulgo concordata), super usu iurium ad ecclesiasticam immunitatem pertinentium, cum Sede Apostolica initas sine huius consensu, immo et ea reclamante » (*Acta S. Sedis*, 3 [1867], p. 167). Pio X nell'enciclica *Vehementer* protestava contro la rottura del C. napoleonico denunziato ingiustamente dal governo francese e metteva in rilievo la violazione del diritto delle genti, della fede giurata e dell'ordine sociale e politico che richiede imperiosamente l'osservanza dei trattati. Nel caso di violazione unilaterale del c., l'altra parte ha il diritto di esigerne l'osservanza o di denunziarlo, secondo la regola 75 « de regulis iuris » in VI: « Frustra sibi fidem quis postulat ab eo servari, cui fidem a se praestitam servare recusat ». In quali casi si avveri una violazione tale da esigere la rottura degli accordi, dipende dalle circostanze e dalla gravità della violazione giudicata secondo equità; per la inosservanza di qualche articolo secondario si fa solo la protesta e poi si cerca un accomodamento. Si conclude dicendo che la denunzia unilaterale non solo è illecita, ma è anche giuridicamente nulla secondo il principio: « Contra obligationem faciendo, nemo se obligationi eximit » (Grotius, *De iure belli et pacis*, III, cap. 20, 38).

Un altro caso di estinzione o modificazione del c. si ha quando dall'osservanza del medesimo o più esattamente di alcuni articoli derivassero danni molto gravi, in modo permanente, ad uno dei contraenti: questo ha il diritto di denunziare tali articoli o tutto il c. in virtù della clausola « rebus sic stantibus ». Le parti hanno voluto obbligarsi nei limiti del possibile, ma non oltre. Tutto questo dev'essere giudicato rettamente, in buona fede, e non con animo ostile cercando un pretesto per venir meno agli obblighi assunti: si avrà allora una vera violazione dei patti.

Nel caso di cambiamento nella forma del governo, i c. conservano il loro valore: vari esempi storici confermano la continuità di rapporti amichevoli, come è avvenuto recentemente in Italia ch'è passata dal regime monarchico a quello repubblicano. Si ha invece l'estinzione dei c. nel caso della cessazione della personalità morale di uno dei contraenti, come ebbe a dichiarare il papa Benedetto XV per l'antico impero Austro-Ungarico nell'allocuzione concistoriale del 2 nov. 1921 (ASS, 13 [1921], pp. 521-22), perché è « res inter alios acta », mostrandosi però disposto ad iniziare trattative per nuovi accordi con gli Stati allora costituitisi.

V. Storia dei c. – Nei tempi antichi gl'imperatori avevano il patrocinio della Chiesa e non solevano farsi dei patti nel senso proprio di questa parola. In seguito alla celebre controversia delle investiture, la pace fu ristabilita mediante la concessione di privilegi ed erano delle vere convenzioni: tale fu il C. di Londra promulgato nell'ag. del 1107 con il quale il re si obbligava di rinunziare alle investiture, e gli eletti a prestargli giuramento di fedeltà come feudatari, prima della consacrazione episcopale; il 23 sett. del 1122 seguì il celebre « privilegium Calixtinum » o C. di Worms, confermato dal Concilio Lateranense I; così aveva fine la terribile lotta cominciata tra Gregorio VII ed Enrico IV e continuata con i loro successori; fu stabilita una doppia investitura: quella ecclesiastica da farsi solo dalla Chiesa, e quella feudale da farsi dall'imperatore mediante il solo scettro, non con l'anello ed il pastorale; vennero pure definite le altre questioni. Nei tempi susseguenti continuò l'attività concordataria e furono stipulate alcune convenzioni come quelle tra Alessandro III e Federico I (1176-77); tra Innocenzo III e Federico II (1212-13); le promesse di Giovanni senza Terra (1212); la convenzione per l'investitura del Regno delle Due Sicilie nel 1265; e della Sardegna nel 1297.

Particolare importanza ebbero i C. conclusi dal papa Martino V nel 1418 per riaffermare l'autorità della S. Sede dopo il grande scisma di Occidente; oltre i decreti di riforma accettati da tutte le nazioni, altri punti furono rimessi ai « capitula concordata » stipulati con la Germania, la Francia, la Spagna, l'Italia e l'Inghilterra. Per rimediare ai mali dello scisma di Basilea, nel febbr. del 1447 papa Eugenio IV fece delle concessioni di privilegi in quattro documenti conosciuti sotto il nome di C. dei principi o C. di Francoforte. L'anno seguente, il 17 febbr. 1448, fu conchiuso il C. di Vienna con Federico III e con vari prìncipi elettori, ratificato dal papa Nicolò V con una bolla speciale il 19 marzo 1448; in questo C. furono riconosciute le riserve degli offici ecclesiastici contenute nel diritto canonico, la libertà delle elezioni ai vescovati ed insieme il diritto di conferma da parte della S. Sede. Nel 1516 è celebre il C. tra il papa Leone X e Francesco I per l'abolizione della prammatica sanzione di Bourges del 1438 che aveva tendenze scismatiche. Di grande importanza fu la disposizione che toglieva ai Capitoli delle cattedrali la facoltà di eleggere i vescovi riservandola alla S. Sede o concedendo ai re il diritto di nomina dei candidati al papa, al quale spettava la collazione dell'ufficio.

Nel sec. xvii si conchiusero solo due C.: quello « dei due fori » approvato dal papa Paolo V e da Filippo III re di Spagna, e l'accordo tra Urbano VIII, Benedetto XIII e Ferdinando II re di Boemia. Nel sec. xviii diversi furono i c. fatti con governi assoluti: tra questi vanno ricordati gli accordi tra il papa Benedetto XIV e Carlo VI di Spagna, re delle Due Sicilie, nel 1741; con Carlo Emanuele III nel 1750; con Maria Teresa per il ducato di Milano nel 1757; tra Pio VI e l'imperatore Giuseppe II nel 1784.

Dopo le gravissime distruzioni causate dalla Rivoluzione Francese, una nuova serie di c. ebbe per oggetto la restaurazione della Chiesa: primo fra essi è il C. napoleonico (1801) che rimase in vita fino al 1905; seguirono nel sett. del 1803 quello con la Repubblica italiana, nel 1817 il C. tra Pio VII con Massimiliano Giuseppe, re di Baviera, nel 1818 quello con Ferdinando I, re delle Due Sicilie. Il papa Pio IX nel suo lungo pontificato conchiuse vari c. e son da ricordare quello con la Russia nel 1847, con la Toscana e con la Spagna nel 1851; con Francesco Giuseppe I, imperatore d'Austria nel 1855, con gli Stati dell'America centrale e meridionale, e cioè con le Repubbliche di Costa Rica e di Guatemala nel 1852; di Haiti nel 1860; di Honduras e di Nicaragua nel 1861; di San Salvador, del Venezuelà e dell'Equatore nel 1862.

Leone XIII continuò le trattative concordatarie del suo predecessore con gli Stati dell'America latina, concluse accordi con il Portogallo nel 1886; con l'Austria per la Bosnia-Erzegovina nel 1881, con la Svizzera per il Canton Ticino e Basilea nel 1884, e con il Montenegro nel 1886; C. con la Colombia nel 1887; accordo con l'Inghilterra per l'isola di Malta nel 1890. Pio X fece solo un C. con la Serbia nel 1914 e poche altre convenzioni su questioni particolari.

Con il papa Benedetto XV si apre una nuova èra nella storia dei c. Il vecchio principio della separazione tra Chiesa e Stato arrecava un grave danno anche allo Stato e dopo la guerra del 1915-18 tutti sentivano la necessità di un avvicinamento alla Chiesa. Nell'allocuzione concistoriale del 21 nov. 1921 il papa Benedetto XV, pur dichiarando che gli accordi fatti con gli Stati già radicalmente trasformati non potevano più sostenersi, si mostrava propenso a trattare con i diversi governi e regolare con c. le questioni religiose. Quella parola non cadde nel vuoto. Parecchi Stati che s'erano allontanati inviarono i loro ambasciatori ed anche i nuovi Stati stabilirono relazioni diplomatiche con la S. Sede. Così ebbero inizio le trattative per i nuovi c., tenendo conto delle necessità dei popoli e delle mutate condizioni dei tempi. Secondo l'ordine cronologico, il primo c. fu conchiuso con la Lettonia il 30 maggio 1922 e ratificato il 3 nov. dello stesso anno. Sebbene solo la quarta parte dei cittadini fosse cattolica ed il presidente della Repubblica fosse luterano, pure si credette vantaggioso il c. assicurando alla Chiesa cattolica il libero e pubblico esercizio del culto, il riconoscimento della personalità giuridica agli enti ecclesiastici, ecc. Seguì il C. con la Baviera conchiuso dopo lunghe e laboriose trattative il 29 marzo 1924; la Polonia, risorta dopo la guerra del 1914-18, nell'art. 114 della Costituzione stabiliva di regolare mediante un c. i rapporti con la S. Sede, e la solenne convenzione fu conchiusa il 10 febbr. 1925. La Francia dopo aver ristabilito le relazioni diplomatiche con la S. Sede, conchiuse degli accordi per il retto funzionamento delle associazioni cultuali approvati da Pio XI con l'enciclica *Maximam gravissimamque* del 18 genn. 1924, ed altri accordi il 4 dic. 1926 per gli onori liturgici da darsi ai rappresentanti della Francia nelle regioni del prossimo Oriente dove la Francia esercitava il protettorato in forza di patti internazionali.

Anche la Romania poté conchiudere un c. il 10 maggio del 1927 e nel 1932 un accordo per l'interpretazione dell'art. IX del medesimo. Il 27 sett. 1927 anche la Lituania concluse il c., superate le difficoltà politiche per la diocesi di Vilna, eretta quindi a metropoli nel 1925. Con la Cecoslovacchia il 17 dic. 1927 fu stabilito un *modus vivendi* per alcune questioni e con carattere piuttosto temporaneo. Con il Portogallo furono sottoscritti due accordi il 15 apr. 1928 e l'11 apr. 1929 aventi per oggetto le Indie orientali; una solenne convenzione fu conchiusa il 7 maggio 1940 seguìta da un accordo missionario. Di particolarissima importanza sono stati i Patti del Laterano (v.) dell'11 febbr. 1929 con i quali si pose termine al lungo dissidio tra la S. Sede e l'Italia.

Lo stesso anno 1929 fu concluso il C. con la Prussia, le cui trattative duravano da un decennio per l'opposizione della Federazione evangelica e degli Ebrei; seguirono i C. con il Baden nel 1932, con l'Austria il 5 giugno 1933, e con il Reich germanico il 20 luglio 1933 allo scopo di completare i c. conchiusi con alcuni Stati particolari della Germania ed assicurare per gli altri un criterio uniforme nel trattamento delle relative questioni. Tra la S. Sede e la Spagna c'è stato un accordo nel giugno del 1941 su alcune questioni di speciale importanza e son destinate a far parte di una solenne convenzione.

BIBL.: Raccolte di c.: A. Mercati, *Raccolta di c. su materie ecclesiastiche tra la S. Sede e le autorità civili*, Roma 1919; A. Perugini, *Concordata vigentia notis historicis et iuridicis declarata*, ivi 1934; J. M. Restrepo, *Concordata regnante sanctissimo domino Pio PP. XI inita latine et gallice reddita et notis illustrata*, ivi 1934; A. Giannini, *I c. postbellici*, 2 voll., Milano 1936. Letteratura: V. E. Orlando, s. v. in *Digesto ital.*, VIII, 1, pp. 322-340; M. De Luca, *Institutiones iuris ecclesiastici publici*, I, Roma 1901, pp. 273-333; G. Renard, *Concordat*, in DThC, III, pp. 727-44; M. Conte a Coronata, *Ius publicum ecclesiasticum*, Torino 1924, pp. 138-69; F. Giese - A. M. Koeniger, *Grundzüge des katholischen Kirchenrechts*, Bonn 1924; G. Goyau, *L'Eglise catholique et le droit des gens*, in *Recueil des cours de l'Académie de droit international de La Haye*, 6 (1925), pp. 123-239; L. Billot, *De ecclesia Christi*, 5ª ed., Roma 1927, pp. 32-55; A. Van Hove, *Prolegomena ad Codicem iuris canonici*, Malines-Roma 1928, pp. 59-79; C. Jannacone, *La natura giuridica del c.*, in *Il diritto ecclesiastico*, 39 (1928), pp. 284-312; E. Lange-Ronneberg, *Die Konkordate*, Paderborn 1929; M. Bierbaum, *Das Konkordat in Kultur, Politik und Recht*, Friburgo in Br. 1928; id., *Konkordat*, in *Staatslexikon der Görresgesellschaft*, III, coll. 419-33; N. Hilling, *Die Konkordatsfrage*, in *Archiv für Katholisches Kirchenrecht*, 110 (1930), pp. 121-135; U. Stutz, *Konkordat und Codex* (*Sitzungsberichte d. Preuss. Akad. d. Wiss. phil.-hist. Klasse*, 32) Berlino 1930, pp. 588-706; L. Le Fur, *Le Saint-Siège et le droit des gens*, Parigi 1930; Y. De la Brière, *Aspect général de la politique concordataire du pontificat de Pie XI*, ivi 1930; A. Piola, *La questione romana nella storia e nel diritto*, Padova 1931; P. Schoen, *Die Rechtsgrundlagen der Verträge zwischen Staat und Kirche und der Verträge der Kirchen untereinander*, in *Archiv des öffentlichen Rechts*, 21 (1932), pp. 317-63; E. F. Regatillo, *Concordatos*, Santander 1933; A. C. Jemolo, *Lezioni di diritto ecclesiastico*, 2ª ed., Città di Castello 1934; M. Falco, *C. ecclesiastico*, in *Nuovo dig. ital.*, III, pp. 650-60; H. Wagnon, *Concordats et droit international*, Gembloux 1935 (con ampia bibliografia); G. Forchielli, *Teoria del diritto ecclesiastico concordatario*, Firenze 1936; A. D'Avack, *La natura giuridica dei c. nel « ius publicum ecclesiasticum »*, Firenze 1936; A. Ottaviani, *Institutiones iuris publici ecclesiastici*, II, Roma 1936, pp. 253-330; A. Piola, *Introduzione al diritto concordatario comparato*, ivi 1937; G. Fedele, *Appunti di diritto concordatario*, Urbino 1937; A. C. Jemolo, *La classifica dei rapporti fra Stato e Chiesa*, in *Archiv. giur.*, 119 (1938), pp. 3-31; Wernz-Vidal, I (1938), pp. 293-341; P. Ciprotti, *La notifica preventiva delle nomine ecclesiastiche*, in *Il diritto ecclesiastico*, 49 (1938), pp. 206-20; D. Schiappoli, *La qualificazione delle relazioni fra lo Stato e la Chiesa in Italia*, in *Archivio di diritto ecclesiastico*, 1 (1939), pp. 205-45; P. Fedele, *Valore delle norme concordatarie nell'ordinamento canonico*, in *Chiesa e Stato*, II, Milano 1939, pp. 375-411; G. Le Bras, *Trente ans de séparation*, ivi 1939, pp. 427-63; F. Cappello, *Summa iuris publici ecclesiastici*, 5ª ed., Roma 1943, pp. 292-328 (con amplissima bibl.).

Giovanni Lo Grasso

CONCORDIA (AMERICA), DIOCESI di: v. SALINA, DIOCESI di.

CONCORDIA, DIOCESI di. – Nella Venezia; i suoi confini vanno dal Tagliamento al Livenza; dall'Adriatico ai monti verso il bellunese. Le sue origini risalgono alla fine del sec. IV. La città di *Iulia Concordia Sagittaria* era colonia romana legata al sistema di difesa del confine nord-orientale dell'Italia, che andò decadendo dal tempo delle invasioni barbariche sino a ridursi oggi modesto centro rurale. La diocesi, dotata largamente dai sovrani carolingi, fu da Ugo di Provenza re d'Italia assoggettata feudalmente al patriarcato di Aquileia l'11 febbr. 928; sicché il vescovo fu il primo dei vassalli feudali del patriarcato e come tale sino dal sec. XIII partecipò al « Parlamento della Patria » del Friuli nella classe dei prelati ecclesiastici, anche dopo l'occupazione del Friuli da parte di Venezia nel sec. XV.

Con la bolla di Sisto V del 29 marzo 1586 la sede episcopale fu trasferita nel civico castello di Portogruaro, dove già in precedenza il vescovo risiedeva almeno saltuariamente. Nel riordinamento ecclesiastico delle diocesi venete nel 1818, C. entrò a far parte della provincia ecclesiastica di Venezia, mentre prima apparteneva a quella di Aquileia e poi a quella di Udine.

Stava entro il territorio della diocesi l'importante abbazia di S. Maria di Sesto in Sylvis fondata verso la fine del sec. VIII, però ben presto era passata sotto il dominio spirituale e feudale del patriarca di Aquileia. Con patrimonio della chiesa concordese era stata fondata l'abbazia di S. Maria di Summaga durante il sec. XI, soppressa anch'essa alla fine del sec. XVIII.

La popolazione della diocesi raggiunge i 316.850 ab. dei quali 316.820 cattolici, raggruppata in 173 parrocchie e 13 vicariati foranei con 288 sacerdoti diocesani e 16 regolari (1948).

BIBL.: P. Paschini, *Note sull'origine della Chiesa di C.* ecc., in *Memor. stor. forogiuliensi*, 7 (1911), p. 1 sgg.; id., *Storia del Friuli*, Udine 1934; P. F. Kehr, *Italia Pontificia*, VII, Berlino 1923, n. 72-80; E. Degani, *La diocesi di C.*, 2ª ed., Udine 1924; Cottineau, II, coll. 3020 e 3103. Pio Paschini

ARCHEOLOGIA. – Nel 1873 a ca. 500 m. dalla cerchia della vecchia C., sulla riva sinistra del Lemene, si rinvenne un cimitero cristiano all'aperto cielo costituito da una serie di oltre 140 arche in

pietra calcare, con monogrammi costantiniani ☧ nei timpani delle arche, ovvero con croci monogrammatiche ☧ o equilatere ✛. Le arche erano disposte a gruppi di 10 o 12 e orientate verso oriente.

Le iscrizioni incise all'esterno sono oltre quaranta, quasi tutte in latino, pochissime in greco. Molte arche appartengono a militari, tre di questi sono oriundi di Apamea.

Tra le iscrizioni più notevoli si ricordano: una in cui si dice: *ipsam arcam eclesiae commendavi*, mentre generalmente si comminano multe contro i violatori di sepolcri da pagarsi al fisco e una volta al comune di C. (CIL, V, 8697). Una seconda iscrizione importante è quella in cui si legge la seguente preghiera dei due coniugi deposti nel sarcofago: *Petimus omnem clerum et cunctam fraternitatem ut nullus de genere nostro vel aliquis in hac sepultura ponatur. Scriptum est: quod tibi fieri non vis alii ne feceris* (CIL, V, 8738). In una terza epigrafe i proprietari dicono: *arcam commendamus sanctae ecclesiae civitatis Concordensium. Si quis aperire voluerit dabit fisco auri pondo duo sine mora* (CIL, V, 8740).

Avanzi di tronchi d'albero mostrano che il cimitero era ombreggiato. Tutta l'area venne insabbiata, dopo essere stata devastata e le arche spezzate; l'insabbiamento avvenne probabilmente alla fine del sec. VI, quando *fuit diluvium aquarum in finibus Venetiarum quale post Noe tempore creditur non fuisse* (Paolo Diacono, *De rebus gestis Langobardorum*, XVIII).

Nel 1902-1903 a ca. 11 km. a sud-ovest di C., in località Teson, nel sito detto « el baro de la Ciesuola » (il cespuglio della chiesetta) e dove, secondo la tradizione, stava una chiesa, si rinvennero le fondazioni di un grande edificio in laterizio (lungo m. 55,40) con altre costruzioni minori annesse e verso sud una conduttura d'acqua. G. C. Bertolini ritiene doversi escludere che si tratti della chiesa voluta dalla tradizione, basandosi solo dal tipo romano concordiese delle costruzioni in laterizio.

Sembra che C. fosse riabitata nel IX sec. per il battistero che sembra di quell'epoca; in esso una lastra di marmo ricorda Regimpoto vescovo di C. nel X sec.

BIBL.: G. B. De Rossi, *Portogruaro (Iulia C.). Necropoli cristiana sopra terra*, in *Bull. arch. crist.*, 2ª serie, 4 (1873), pp. 80-82; 5 (1874), pp. 133-44 e tav. 9; D. Bertolini, *Scavi di Portogruaro (C.)*, in *Bull. dell'Istit. di corrispondenza archeol.*, 45 (1873), p. 58; 46 (1874), pp. 18-44 con annotazioni di G. Henzen; G. C. Bartolini, *C., Avanzi romani scoperti in varie località*, in *Notizie degli scavi di antichità*, 1903, pp. 47-49. Enrico Josi

CONCORDIA, FORMOLE di: v. CONFESSIONI DI FEDE PROTESTANTI.

CONCORDISMO. - Metodo di quanti si preoccuparono di determinare le linee d'una concordia positiva tra la Bibbia e le scienze moderne. Al sorgere delle scienze naturali, specie della geologia e paleontologia, lo sforzo di trovare nella Bibbia i nuovi dati per ipotesi scientifiche portò all'elaborazione di un nuovo sistema di interpretazione dell'Esamerone (*Gen.* 1, 1-2, 3) e passi connessi. Dal suo tentativo di dimostrare la concordia fra Bibbia e scienza, fu detto c.; mentre dalla questione più importante che si agitava, cioè le epoche ed i periodi geologici, fu anche detto « periodismo ». I suoi inizi si possono far risalire a Cuvier (1821).

I periodi della geologia furono trovati nei « giorni » della creazione, dando alla parola *jôm* il significato di periodo, epoca, ed adducendo a sostegno alcuni passi della Bibbia dove *jôm* significa periodo indeterminato di tempo (*Gen.* 2, 3. 4; *Ex.* 10, 6; *Lev.* 7, 35. 36; ecc.). Per ovviare alle difficoltà del racconto biblico, si cercava di dimostrare che la luce comparsa prima degli astri deve intendersi della nebulosa di Laplace; che la creazione del sole e della luna al quarto periodo o « giorno » (mentre le piante erano già create al terzo), corrisponderebbe al cessare, con le precipitazioni acquose, di densi strati di vapore. Un tale sforzo, in un primo tempo apparso lodevole e riuscito, era destinato al fallimento. Infatti, con il progredire delle scienze, gli esegeti concordisti si vedevano costretti a modificare la loro esegesi per adattarla alle nuove ipotesi scientifiche. L'errore fondamentale di questo sistema, tanto nella sua forma più rigida quanto in quella più mitigata (combattuto presso di noi da A. Stoppani), è quello di leggere la Bibbia come un libro di scienza, mentre già s. Agostino aveva messo in guardia contro tale criterio (*De Genesi ad litt.*). Lo si può ormai considerare come tramontato per sempre.

BIBL.: A. Stoppani, *Sulla cosmogonia mosaica*, 4ª ed., Milano 1887; P. Hamard, *Cosmogonie mosaïque*, in DB, II, coll. 1034-1054; F. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, III, 5ª ed., Parigi 1901, pp. 235-65. Giorgio Castellino

CONCOREZZESI. - Formano una delle principali correnti in cui si dividevano i càtari (v.) in Italia: essi insegnavano un dualismo mitigato o monarchico, in opposizione al dualismo assoluto rappresentato dagli albanesi (v.). La denominazione di *Concorrezenses* (usata con molte varianti grafiche nelle fonti) o quella di *Ecclesia de Concorrezo* derivano, secondo la più sicura fra le varie ipotesi, dal paese lombardo di Concorezzo, dove la setta ebbe un suo centro dogmatico e gerarchico. I c. son detti anche *gara(c)t(h)enses*, dal nome di un loro vescovo *Gara(c)t(h)us*, il quale visse a cavaliere dei secc. XII e XIII. Al Concilio cataro di Saint-Félix de Caraman, 1167, i catari italiani capitanati dal vescovo Marco passarono al dualismo assoluto (v. ALBANESI); in seguito un certo Petracus ricondusse al dualismo mitigato della Chiesa catara di Bulgaria parte dei transfughi, che costituirono la setta dei c. Per queste influenze orientali viene notificato concordemente da varie fonti che la Chiesa di Concorezzo ricevette la propria credenza dalla Chiesa o ordine di Bulgaria. Nell'ultima decade del sec. XII il vescovo Nazzaro (o Nazario) riportò da un viaggio in Bulgaria la dottrina docetica in merito a Gesù Cristo e alla Madonna, dividendo su questo argomento i c. Fra i negatori della realtà corporale di Gesù Cristo, insieme con i bagnolesi (v.), figura anche la frazione dei cosiddetti *sclavi* o *sclavini*, in quanto dipendenti dottrinalmente dalla *ecclesia Sclavoniae*. I c. erano diffusi in Lombardia e ca. il 1250 i loro effettivi sono computati da R. Sacconi a più di 1500; il loro proselitismo però non ebbe successo presso gli adepti delle altre Chiese catare.

La loro dottrina si caratterizza per l'ammissione di un unico principio eterno, il Dio buono, superiore al principio del male, Lucifero, e creatore *ex nihilo* degli angeli e dei quattro elementi materiali formanti il caos. L'angelo Lucifero, per il peccato divenuto autore del male, sedusse altri angeli, s'unì ad uno spirito mostruoso, che secondo alcuni non avrebbe avuto inizio, confuso nel caos, e con l'aiuto d'un altro angelo, per permissione di Dio, compose il mondo materiale e il corpo di Adamo, nel quale rinchiuse l'angelo cooperatore; per mezzo di Eva gli fece commettere il peccato dell'atto generativo. Dalla prima coppia provengono tanto i corpi umani quanto le anime per traducianismo, differendo in questo dai bagnolesi (v.). È il demonio che opera nel Vecchio Testamento salvo alcune eccezioni; i c. discutono sulla bontà o meno di alcuni personaggi antichi. Appare discorde il loro insegnamento circa la divinità dello Spirito Santo e del Figlio; questi sarebbe tuttavia inferiore al Padre. Gesù Cristo non ebbe anima umana e circa la sua natura corporale si oppongono ai docetisti ammettendo la realtà materiale del suo corpo e delle sue azioni sugli elementi materiali, oltre alle operazioni spirituali; però negano la glorificazione di questo corpo, ch'egli depose prima dell'ascensione; tale sarà la sorte anche dei corpi degli uomini. Le anime, parte si salveranno e parte si danneranno; però non s'ammette alcuna graduazione né di colpa e di pena per i peccatori, né di bontà e di gloria per i giusti. Alcuni c. insegnano che degli spiriti decaduti si salveranno solo quelli

che peccarono per costrizione, mentre saranno dannati quelli che prevaricarono di propria volontà. Un esame dettagliato e comparativo delle fonti determinerebbe altri aspetti dottrinali dei c., come pure le loro fluttuazioni di pensiero; per la parte generale v. CATARI.

BIBL.: Moneta da Cremona, *Adversus Catharos et Valdenses*, ed. T. Ricchini, Roma 1743; F. Vernet, s. v. in DThC, III, coll. 779-80; C. Douais, *La Somme des autorités à l'usage des prédicateurs méridionaux au XIIIe siècle*, Parigi 1896, pp. 123-33; R. Sacconi, *Summa de Catharis et Pauperibus de Lugduno*, ed. A. Dondaine: *Un traité néo-manichéen du XIIIe siècle ; le « Liber de duobus principiis »*, Roma 1939, pp. 64-78, 17 sgg.; Ilarino da Milano, *Il « Liber supra Stella » del piacentino Salvo Burci*, in *Aevum*, 16 (1942), pp. 311-18; 19 (1945), pp. 292-97; A. Dondaine, *Les actes du concile albigeois de Saint-Félix de Caraman*, in *Miscellanea G. Mercati*, V, Città del Vaticano 1946, pp. 324-55; id., *La hiérarchie cathare en Italie*, in *Arch. Fratr. Praedicatorum*, 19 (1949), pp. 280-312; T. Käppeli, *Une Somme contre les hérétiques de S. Pierre Martyr (?)*, *ibid.*, 17 (1947), pp. 303-29. Ilarino da Milano

CONCORRENTI : v. COOPERAZIONE.

CONCORRENTI. - Cifre convenzionali usate dai computisti per determinare a quale giorno della settimana corrisponda l'inizio di ciascun anno, e quindi per stabilire quando cada la Pasqua.

La cifra delle c., dette anche « epatte solari », o « epatte maggiori », riferita ad un anno determinato, indica quanti giorni sono intercorsi tra l'ultima domenica dell'anno precedente e l'inizio del nuovo anno. Poiché la Pasqua è regolata sull'equinozio di primavera, si è calcolato il rapporto in cui le c. stanno al giorno 24 marzo : tenuto conto che dall'inizio dell'anno a tale data intercorrono 82 giorni (83 negli anni bisestili), cioè 11 volte 7, più 5 giorni, il 24 marzo cadrà in un giorno della settimana che è spostato di 5 unità rispetto a quello del 1° genn. : ossia, se in un anno il 1° genn. cade di domenica, il 24 marzo cadrà di venerdì e così via. E poiché le lettere domenicali (v. LETTERA DOMENICALE) corrispondono alle c. nel modo seguente: A=6, B=5, C=4, D=3, E=2 F=1, G=7, fra le c. e il giorno della settimana in cui cade il 24 marzo si avrà il rapporto seguente :

Concorrenti	1	2	3	4	5	6	7
lettera domenicale	F	E	D	C	B	A	G
giorno della sett. al 1° gennaio	mart.	merc.	giov.	ven.	sab.	dom.	lun.
e al 24 marzo	dom.	lun.	mart.	merc.	giov.	ven.	sab.

Negli anni bisestili la cifra delle c. subisce naturalmente lo scatto di un'unità al 29 febbr.

BIBL.: E. Brinckmeier, *Praktisches Handbuch der historischen Chronologie... des Mittelalters*, Berlino 1882, pp. 70-73; A. Giry, *Manuel de diplomatique*, Parigi 1894, pp. 137-39; H. Grotefend, *Abriss der Chronologie des deutschen Mittelalters und der Neuzeit* (*Grundriss der Geschichtswissenschaft*, ed. von A. Meister, I, III), 2ª ed., Lipsia-Berlino 1912, p. 21.

Alessandro Pratesi

CONCORRENZA. - È, sostanzialmente, la confluenza sullo stesso mercato e nel medesimo istante dei piani individuali (redatti da persone fisiche o da imprese) di vendita o di acquisto, con riferimento alla stessa merce o prestazione di servizio; perché la c. sia effettiva, nel caso della vendita, si richiede che nessuno degli operatori economici sia in grado di influenzare decisivamente la formazione del prezzo esistente sul mercato (d'equilibrio) mediante la propria offerta; ed altrettanto per la domanda.

Normalmente, è più probabile che per molti prodotti la c. venga meno dal lato dell'offerta che dal lato della domanda, dando luogo all'oligopolio, che è una forma di c. indebolita e, situazione estrema, al monopolio. Dal lato della domanda, la c. scaturisce dal semplice fatto della insufficenza, relativa, di un dato bene nei confronti di una domanda eccedente; mentre, dal lato dell'offerta, essa si radica nella necessità delle imprese di ampliare la vendita dei prodotti per lucrare le riduzioni di costo connesse con la produzione su grande scala, quando non risponda all'intento di raggiungere, attraverso l'eliminazione delle altre imprese, la redditizia posizione del monopolista.

La tattica della cosiddetta lotta di c. consiste principalmente nell'elevazione oppure nella riduzione del prezzo, rispettivamente d'acquisto o di vendita, provocandosi in corrispondenza un vantaggio al venditore ovvero ai compratori.

Nel caso della c. tra venditori si determina una compressione del prezzo di vendita e degli stessi costi di produzione, con esclusione dal mercato delle imprese che producano in condizioni particolarmente onerose; cosicché si afferma di solito che la libera c. giova ai consumatori, cui fa pervenire i prodotti ai minimi prezzi, ed altresì all'economia intera, in quanto stimola i produttori al conseguimento dei costi minori, cioè delle più economiche condizioni di produzione. Senonché, i benefici della libera c. possono venire a mancare se questa non viene integralmente realizzata; mentre lasciano il posto ad autentici svantaggi, soprattutto d'ordine sociale, in determinate situazioni.

La libera c. tra i venditori può mancare quando a questi riesce, specialmente attraverso la pubblicità, di differenziare anche soltanto psicologicamente il proprio prodotto, così da avvantaggiarsi di una specie di monopolio, labile ma sufficente per sfruttare i consumatori in qualche misura; ma, fatto ben più importante, può essere sistematicamente ristretta quando le imprese stringano fra di loro appositi patti per la fissazione di un prezzo minimo al di sotto del quale non venderanno (accordo di monopolio collettivo, di cartello). Questo accordo può segnare una deviazione del mercato libero verso forme monopolistiche, tanto più efficaci quanto più comprensivo è il cartello, cioè quanto più è ridotta la schiera delle imprese che siano in grado di svolgere una diversa politica di vendita, con visibili ripercussioni sul mercato.

Vi è però un limite all'azione del cartello, congenito a questa stessa organizzazione, ed è l'interesse delle imprese più gravate di costi fissi ad allargare la produzione e le vendite attraverso un ribasso dei prezzi, dato che i loro costi di produzione crescono, con l'ampliarsi della produzione, secondo una progressività più lenta, con la possibilità quindi di maggiori guadagni complessivi. Tuttavia la c. finisce per subire limitazioni rilevanti, come quella attuata dai cartelli, tutte le volte che i mutamenti di intensità e di direzione della domanda impediscono alle imprese, efficenti o no, di ammortizzare adeguatamente il costo dei capitali fissi, che aumenta continuamente con il crescente meccanizzarsi e specializzarsi della produzione. Infatti, se il mercato, dalla parte dei compratori, è troppo mutevole in relazione alla lentezza di adattamento dell'impresa moderna ad una domanda quantitativamente e qualitativamente variata, si comprende come le imprese siano invogliate a mantenere artificialmente elevati i prezzi, quando questi, lasciati liberi, diminuirebbero al punto da impedire il ricupero, in un intervallo adeguatamente rapido, del costo delle attrezzature produttive che non si possano adibire ad altre produzioni, almeno senza elevati costi di trasformazione. Questo dato di fatto essenziale, tecnico ed economico al tempo stesso, che da un altro lato può essere considerato come il problema delle scorte invendute, in quanto effetto di una sistematica ignoranza, da parte di ciascuna impresa, dei piani di produzione e di smercio delle altre imprese similari, non è forse abbastanza tenuto presente da coloro i quali ritengono la libera c. in ogni caso sommamente benefica. Occorre invero non dimenticare che la c. è vantaggiosa al consumatore, sotto forma di offerta di merci di qualità progressivamente migliore ed a prezzo

tendenzialmente minore; ma che non è facile evitare che essa, precisamente quando è esasperata, si trasformi in quasi-monopolio (attraverso le coalizioni d'imprese), scaricandosi così sui consumatori il costo del mantenimento in vita di imprese meno efficenti; ed ancor più che l'assoluta libertà di iniziativa delle imprese tra di loro concorrenti è non di rado costosa in termini di stabilità del sistema economico, cioè di sicurezza del reddito percepito dagli stessi consumatori, i quali sono anche produttori (collaboratori nella produzione) per un mercato alla cui sorti sono legati.

Vi è una teoria, ed è quella del Röpke, secondo la quale lo Stato dovrebbe adottare una politica economica intesa a restituire fluidità all'organizzazione produttiva ed al mercato ogni volta che la libera c. minacci di perdere gravemente di efficenza e si profili il pericolo delle situazioni monopolistiche, dannose ai consumatori e antieconomiche, perché la economicità della produzione non subisce il controllo di un mercato libero nelle sue valutazioni. Ma, in pratica, gli ostacoli a realizzare una politica di aiuto alle imprese perché riadeguino continuamente e velocemente i loro programmi ed i loro impianti, in corrispondenza con il mutare della domanda, onde non siano tentate dalla soluzione cartellistica e siano in grado di esporsi ininterrottamente alla c., sono di tale mole, che gli Stati solitamente si limitano a venire incontro, specialmente se intervengono motivi extraeconomici, ad alcune imprese che più delle altre sono in difficoltà nel portarsi in accordo con la nuova situazione di mercato, riservando il grosso dei mezzi d'intervento per la correzione del ciclo economico; e le fluttuazioni economiche si riscontrano anche in un ambiente dove la c. tra le imprese sia integrale, pur non potendosi negare che talune situazioni di depressione possano essere anche accentuate, quando la diffusione di formazioni cartellistiche abbia ridotto il funzionamento della c. in settori fondamentali come quello delle materie prime.

Nel caso particolare della c. tra venditori al dettaglio si rileva di frequente una tendenza del prezzo a salire, anziché a diminuire, quando la moltiplicazione eccessiva delle imprese (la pluralità delle imprese è una delle caratteristiche della libera c.) conduce ad un tale frazionamento della clientela esistente, che ogni impresa può fronteggiare i propri costi fissi con un limitato volume di vendita ed è perciò costretta a praticare prezzi superiori a quelli che avrebbe potuto praticare se fossero state in numero minore le imprese concorrenti.

Ma l'obiezione radicale all'accettabilità di un sistema totalitario di libera c. sta nell'impossibilità, etica ed economica al tempo stesso, di subordinare rigidamente il lavoro umano, e in generale l'elemento demografico del complesso organismo economico-sociale, alle esigenze di tale sistema. L'impossibilità etica è sottolineata sia nella *Rerum novarum* sia nella *Quadragesimo anno*, là dove Pio XI parla «di quella sfrenata libertà di c., che lascia sopravvivere solo i più forti, cioè, spesso, i più violenti nella lotta e i meno curanti della coscienza» (enc. *Quadragesimo anno*, del 15 maggio 1931, in AAS, 23 [1931], p. 211).

«È necessario – aggiunge il Pontefice – che la libera c., confinata in ragionevoli e giusti limiti e più ancora che la potenza economica siano di fatto soggette all'autorità pubblica, in ciò che concerne l'ufficio di questa» (*ibid.*, p. 212).

BIBL.: E. Sella, *La c.*, 2 voll., Torino 1915-16; H. Halm, *Die Konkurrenz*, Monaco 1929; I. Robinson, *The economies of imperfect competition*, Londra 1933; Ratzlaff, *The theory of free competition*, Oxford 1936; Kuhr, *Die ruinöse Konkurrenz*, Berlino 1938; F. Vito, *I sindacati industriali, consorzi e gruppi*, Milano 1939; Schmölders, *Der Wettberverb als Mittel volkswirtschaftlicher Leistungssteigerung und Leistungsauslese*, Berlino 1942; E. H. Chamberlin, *The theory of monopolistic competition*, Cambridge (Mass.) 1947; F. Vito, *Il prezzo e la distribuzione*, Milano 1948; id., *Economia e personalismo*, ivi 1949.

Franco Feroldi

CONCORSO. - È uno dei modi di scelta del soggetto più degno per un ufficio vacante, consistente nell'esame, in forma legale, di tutti i requisiti degli aspiranti.

Già nei primi secoli era invalso l'uso nella Chiesa degli esami e degli scrutini per le ordinazioni e per la provvista di alcuni uffici, ma le prime norme sulla forma dei c. si hanno soltanto con il Concilio Tridentino (sess. XXIV, cap. 18 *de ref.*). Successivamente, per ovviare agli abusi derivanti dalla interpretazione di queste norme, Pio V con la cost. *In conferendis* del 1567 colpì di nullità tutti gli atti di conferimento, provvisione e istituzione contrastanti con le dette norme, e ne dettò delle nuove. Innocenzo XI con il decreto del S. Uffizio del 2 marzo 1679 condannò coloro che insegnavano che il vescovo non avesse l'obbligo di scegliere il più degno ma soltanto un candidato degno. Proseguendo però gli abusi sulla forma e sulle possibilità di appello, che producevano lunghissime vacanze negli uffici con detrimento delle anime, la Congregazione del Concilio con decreto del 10 genn. 1721 invitò i vescovi a seguire la forma prescritta dalla Dataria Apostolica per i c. di sua competenza. Successivamente Benedetto XIV con la cost. *Cum illud* del 14 dic. 1742 regolò nuovamente e in maniera più completa tutta la materia e sancì l'obbligatorietà dell'osservanza delle nuove norme per tutti i c.

Il CIC non ha inteso modificare la legislazione precedente, ma ha stabilito che nulla fosse innovato nella provvista delle parrocchie dove l'istituto del c. non era caduto in desuetudine: la cost. *Cum illud* è stata inserita fra i documenti annessi al *Codex*. Il can. 459 § 4 statuisce infatti: «In regionibus, in quibus paroeciarum provisio fit per concursum sive specialem ad normam Constitutionum Benedicti XIV, *Cum illud* 14 dec. 1742, sive generalem, haec forma retineatur, donec Sedes Apostolica aliud decreverit».

Finché quindi la S. Sede non disponga altrimenti, la provvista delle parrocchie deve essere effettuata secondo la prassi esistente al momento dell'entrata in vigore del CIC e cioè al 19 maggio 1918. La Commisione per l'interpretazione autentica del CIC, il 25 giugno 1932 ha ritenuto che la forma del c. a tenore del can. 459 § 4 non sia obbligatoria nella prima provvista di una parrocchia di nuova erezione. Inoltre a tenore del can. 399 § 2 le prebende di teologo e di penitenziere del Capitolo devono essere conferite a mezzo di c., dove questo sia legalmente richiesto (v. CANONICO PENITENZIERE; CANONICO TEOLOGO).

Il c. può essere indetto ed effettuato dal Vescovo, o, in caso di suo impedimento, dal vicario generale, o in caso di sede vacante dal vicario capitolare, o dal prelato *nullius*, che goda del privilegio della celebrazione del Sinodo diocesano o sia munito di uno speciale indulto apostolico.

Possono essere ammessi al c. tutti i sacerdoti, anche se estranei alla diocesi, salvo contraria disposizione della legge o privilegio speciale, sia per l'appartenenza alla diocesi sia per la esistenza di determinati requisiti. Sono soggetti alle prescrizioni del Concilio Tridentino, salvo speciale statuto, tutti e soltanto i benefìci parrocchiali perpetui dotati di erezione canonica ed effettivamente vacanti. Fanno eccezione i benefici di diritto di patronato locale o misto, se il c. non è richiesto dalle tavole di fondazione.

I concorrenti devono essere esaminati dal vescovo o dal vicario generale, e dagli esaminatori che devono essere almeno tre, scelti fra i sei proposti ogni anno dal vescovo al Sinodo diocesano e da questo approvati a maggioranza (v. ESAMINATORI SINODALI).

La forma del c. deve essere quella del Concilio Tridentino e della cost. *Cum illud* di Benedetto XIV, specialmente per quanto riguarda la pubblica indizione, il numero

degli esaminatori, l'oggetto e le modalità dell'esame, il giudizio degli esaminatori e la preelezione del vescovo. La nullità del c. si ha soltanto per l'inosservanza di quei requisiti che sono richiesti *ad validitatem*. Nel termine di dieci giorni gli interessati possono proporre ricorso, ma senza effetto sospensivo, contro la decisione del vescovo al metropolita, al vescovo più vicino o alla S. Sede. In quest'ultimo caso occorre distinguere il ricorso sul giudicato degli esaminatori da quello sulla forma estrinseca del c.: nel primo caso la Congregazione del Concilio, se ritiene erroneo il giudizio, cassa gli atti del c. e ne prescrive uno nuovo; nel secondo caso, se è salva la giustizia per l'operato degli esaminatori e del vescovo, e se vi sono dei giusti motivi, la Congregazione sana le irregolarità. La forma può essere generale e speciale. Il c. speciale è indetto per le singole parrocchie in occasione della loro vacanza (questa forma vige in alcune regioni d'Italia, del Portogallo e dell'America meridionale). Il c. generale è invece indetto una o due volte all'anno per sottoporre gli aspiranti all'esame della dottrina: in caso poi di vacanza di una parrocchia, gli esaminatori devono vagliare gli altri requisiti di coloro che hanno superato favorevolmente gli esami, per la determinazione della idoneità alla singola parrocchia (questa forma vige in alcune diocesi della Germania e dell'Austria).

BIBL.: B. Duballet, *Traité des paroisses et des curés*, Parigi 1898; A. Vermeersch-J. Creusen, *Epitome Iuris Canonici*, I, 6ª ed. Roma 1937, n. 499; F. M. Cappello, *De visitatione SS. liminum et dioeceseon*, Roma 1912; id., *Summa Iuris canonici*, II, ivi 1930, n. 499; Wernz-Vidal, II, n. 827; J. Denis, *Concours pour les curés*, in DDC, III, col. 1476. Giulio Pacelli

CONCORSO DI REATI E DI PENE. - Il c. di r. si ha quando una persona è colpevole di più reati ossia di più violazioni di uno stesso o di diversi precetti penali, di cui debba tuttora rispondere.

Se i più reati sono commessi mediante una sola azione od omissione che ha cagionato la pluralità di eventi, il c. si dice formale; se invece le azioni od omissioni sono distinte per i vari reati, il c. si dice materiale.

Così, p. es., si ha c. formale se taluno rivela un segreto lesivo dell'altrui reputazione (violazione di segreto e diffamazione), o se rivela un segreto lesivo della reputazione di due persone (due diffamazioni); si avrà invece c. materiale se taluno rivela un segreto non diffamatorio ed aggiunge commenti diffamatori.

La legge penale positiva stabilisce se in tali casi le pene comminate per ciascun reato debbano applicarsi tutte cumulativamente al colpevole (cumulo materiale di pene), o se invece quelle previste per i reati meno gravi debbano in tutto o in parte restare assorbite da quelle previste per il reato più grave. Per le disposizioni del diritto canonico su tale punto v. CENSURA; PENA VENDICATIVA.

Non si ha propriamente c. di r., se il colpevole, pur avendo commesso più reati, è stato già punito per alcuni di essi, e debba esser punito per uno soltanto; talvolta però in tal caso la legge positiva applica le stesse norme stabilite per il c. di r.

Fuori del c. di r. è poi la recidiva (v.), che ne differisce perché suppone reati commessi da taluno che già sia stato precedentemente condannato per un reato.

Un caso speciale di c. materiale di r. sarebbe il reato continuato (v. DELITTO), che si ha quando si viola più volte una stessa disposizione di legge, mediante distinte azioni, le quali però sono esecutive di un medesimo disegno criminoso (cioè il colpevole ha fin dall'inizio intenzione di ripetere le violazioni successivamente). In tal caso, sebbene si tratti di c. materiale di r., la legge penale generalmente, data l'unicità di intenzione nel delinquente, non applica le norme stabilite per il caso di c., bensì punisce solo la violazione più grave, aumentandone però la pena.

Si ha invece solo apparentemente c. di r., quando si violano con un'unica azione più norme penali, ma queste siano tali che necessariamente l'applicazione dell'una escluda l'applicazione dell'altra. Ciò si verifica soprattutto nel caso in cui la legge considera come elemento costitutivo o come circostanza aggravante di un reato (reato complesso) fatti che in base ad un'altra norma costituirebbero per se stessi reato: in tal caso non sono applicabili le pene stabilite per questi altri fatti.

BIBL.: G. Allegra, s. v. in *Nuovo digesto italiano*, III, pp. 696-703; I. Chelodi-P. Ciprotti, *Ius canonicum de delictis et poenis*, 5ª ed., Vicenza-Trento 1943, pp. 26-27. Pio Ciprotti

CONCORSO DIVINO: v. PROVVIDENZA.

CONCORSO NEL DELITTO: v. COOPERAZIONE NEL DELITTO.

CONCRETO. - In opposizione ad astratto (v.) che è l'universale mentale, c. è il singolare reale, soprattutto l'individuo delle sostanze materiali e ciò che ad esso appartiene in proprio: è la sostanza prima, indivisibile (Aristotele, *Cat.*, 5, 3 b 12). La concretezza è data quindi dal principio d'individuazione, che distingue l'individuo dalla specie e lo separa dagli individui della stessa specie.

Ciò che, nel fondo, corrisponde da lontano all'uso del latino classico di c. come attributo della materia in quanto si presenta condensata e spessa («concreta copia materiae»: Lucrezio, I, 1018; «aër concretus» in contrasto con «aër fusus»: Cicerone, *De Nat. deor.*, II, 39). Per Hegel invece il c. è il «concetto» nella sua soggettività, in quanto, per via della mediazione dialettica, esso tiene in sé uniti, nel momento della sintesi (divenire), i due momenti precedenti della tesi (essere) e dell'antitesi (non essere). C. perciò è il concetto perché totalità abbracciante in unità i momenti dell'universalità, della particolarità e dell'individualità (*Enzykl. d. ph. Wiss.*, §§ 163-64). Posizione che al Gentile parve ancora troppo legata alla logica classica, in quanto supponeva che il concetto avesse fuori di sé tanto la Natura, come suo presupposto, quanto lo Spirito come ritorno che fa l'idea a se stessa. Il vero e autentico c. non può essere che l'Atto puro del pensare, identità di pensare e pensato, di coscienza e oggetto di coscienza e perciò autoctisi (v.), libertà e storicità assoluta. Per i critici dell'idealismo, il preteso nuovo concetto di c. rinnega il significato stesso del pensiero perché non riconosce la effettiva realtà dell'oggetto e del soggetto nella loro «singolarità».

BIBL.: F. A. Trendelenburg, *Elementa Logicae Aristoteleae*, 9ª ed. Berlino 1892, § 36 nota; G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, 2ª ed., Messina 1922; id., *Sistema di logica*, Bari 1922. Cornelio Fabro

CONCUBINATO. - In genere c. significa lo stato di convivenza coniugale disgiunto dal vincolo matrimoniale vero e proprio. Perciò l'applicazione concreta di questo concetto generico ai diversi casi di convivenza coniugale e la valutazione etico-giuridica del c. dipende dal diverso modo di concepire la natura e le proprietà essenziali del vincolo matrimoniale. La teoria del libero amore, ad es., sottraendo il commercio e la vita coniugale ad ogni vincolo morale e giuridico, sopprime lo stesso concetto generico di c., facendone una forma legittima di vita coniugale; così pure una legislazione divorzista del matrimonio, pur mantenendo il concetto generico di c., lo applica diversamente di una legislazione indissolubilista. A meglio comprendere la concezione e la valutazione cattolica del c. giova confrontarla con quella ebraica e romana.

I. IL C. PRESSO GLI EBREI. – Sebbene gli Ebrei conoscessero il principio del matrimonio monogamico, come risulta dal racconto genesiaco della creazione dell'uomo e della donna, ed anche la legislazione mosaica rimanesse monogamica nel suo spirito, tuttavia, presso di loro, la poligamia appare come cosa normale, da Abramo fino alla schiavitù babilonese. Però, in omaggio al

principio monogamico, una sola donna è riconosciuta come la « sposa » per antonomasia, mentre tutte le altre sono chiamate « concubine ». La valutazione etico-giuridica del c. ebraico da parte dei Padri, teologi ed esegeti cattolici non è unanime : c'è chi lo vuole autorizzato e approvato, chi invece semplicemente tollerato da Dio stesso. Rimane certo il fatto che nel Vecchio Testamento il c. poligamico non risulta espressamente proibito, come l'adulterio, né espressamente autorizzato, come il divorzio.

II. Il c. presso i Romani. – Essendo il matrimonio, presso i Romani, un istituto giuridico rigidamente monogamico, sebbene solubile, la convivenza coniugale era distinta, per i cittadini romani, in legittima (*iustae nuptiae*) e illegittima. Per arginare il dilagare delle unioni illegittime, l'imperatore Augusto, con la *lex Iulia de adulteriis*, conferì una aliquale legalità, almeno di tolleranza, all'unione coniugale dei cittadini romani con determinate persone di condizione inferiore (liberte, schiave, mezzane, attrici, ecc.), private per diritto della capacità di contrarre le *iustae nuptiae*. Questo genere di unione coniugale, vero compromesso tra l'unione illegittima e le *iustae nuptiae*, fu chiamato *concubinatus*, al quale perciò il diritto non dava la stessa tutela e le stesse prerogative del matrimonio. Il principio monogamico rimaneva tuttavia intatto, poiché non era lecito tenere simultaneamente la *uxor* e la *concubina*, oppure avere due concubine. Se il c. romano da un lato era cosa odiosa, in quanto, per ragioni di prestigio civile e classista, ricusava il carattere di matrimonio vero e proprio e la conseguente tutela giuridica all'unione coniugale con determinate persone, d'altro lato era un passo avanti verso la libertà e la parità di matrimonio sul piano civile e giuridico, la quale però sarà raggiunta solo sotto l'influsso del cristianesimo.

III. Il c. nella morale cattolica. – La morale cattolica ha sempre considerato come legittima soltanto l'unione coniugale basata sul contratto nuziale, Sacramento nei battezzati, uno e indissolubile per tutti, salvo il privilegio paolino e il *matrimonium ratum non consummatum*. Perciò, come la Chiesa non faceva distinzione, sul piano etico-religioso, tra schiavo e libero, così, sul medesimo piano, non faceva distinzione tra *iustae nuptiae* e *concubinatus* del diritto romano. La Chiesa accettò bensì provvisoriamente i termini *iustae nuptiae* e *concubinatus* e la loro distinzione sul piano civile, ma dando loro un identico significato e valore sul piano religioso. Ai suoi occhi, la *concubina* del diritto romano era sposa legittima, né più né meno della *uxor*. Così si spiega che ancora nell'a. 400 il Concilio di Toledo dichiari in regola con la morale cristiana tanto « *is qui pro uxore concubinam habet* » quanto colui che ha l'« *uxorem* », purché entrambi « *unius mulieris, aut uxoris aut concubinae, sit coniunctione contentus* ». Qualche secolo più tardi Isidoro di Siviglia, ben istruito nel diritto romano, dichiara : « *Christiano non dicam plurimas, sed nec duas* (mulieres) *simul habere licitum est, nisi unam tantum, aut uxorem, aut certe loco uxoris, si coniux deest, concubinam* ». Questi due testi sono riportati dal decreto di Graziano (parte 1ª, dist. XXXIV, c. 4, 5). Da quando, sotto la spinta dell'idea cristiana, il c. romano andò scomparendo come figura giuridica distinta dalle *iustae nuptiae*, il termine c. venne impiegato, e lo è fino a tutt'oggi, per designare soltanto la convivenza coniugale illegittima. Unica sopravvivenza del c. romano in sede civile sarà il matrimonio (v.) morganatico.

Il c. si potrebbe definire : stato coniugale illegittimo, o anche, stato matrimoniale di fatto e non di diritto. Sporadici e occasionali rapporti fornicari con la stessa persona non costituiscono ancora c. Non sono concubine per sé le prostitute; lo sono invece le cosiddette mantenute o amanti. Il c. è *semplice*, se interviene tra due persone libere da speciali obblighi in ordine al matrimonio; è *composto*, se i rapporti sessuali tra le due persone sono illeciti già per altre ragioni (c. adulterino, sacrilego, incestuoso, ecc.). Esso può essere inoltre *occulto* o *pubblico*. La malizia morale del c. semplice è sostanzialmente identica a quella della fornicazione (v. fornicazione), con l'aggiunta di una circostanza aggravante, cioè, la continuità e la più o meno volontaria persistenza nell'occasione di peccato. Il concubinario si riabilita in faccia a Dio e diventa perciò capace di assoluzione sacramentale quando si pente delle sue colpe passate ed ha la volontà seria ed efficace di rompere il rapporto concubinario. Segno ed effetto di tale volontà è normalmente l'effettiva rottura della relazione concubinaria, e perciò i moralisti sono d'accordo nell'esigerla prima di procedere all'assoluzione del concubinario, specialmente se si tratta di c. pubblico, nel qual caso l'effettiva rottura è doverosa riparazione di scandalo. Tuttavia circostanze gravi e speciali possono rendere moralmente o fisicamente impossibile l'effettiva rottura della convivenza concubinaria. In questi casi l'assoluzione è possibile, purché sia garantito il proposito di evitare ogni commercio sessuale; e la migliore garanzia sta nell'effettiva esecuzione di tale proposito. Perciò i moralisti esigono la dilazione dell'assoluzione anche del concubinario occulto, necessitato a restare nel suo stato e d'altra parte deciso a non peccare oltre. È compito della casistica studiare se e quanto l'effettiva rottura della convivenza concubinaria sia moralmente o fisicamente impossibile. Alessandro VII ha condannato il 24 sett. 1665 la seguente affermazione, avanzata dalla casistica di quel secolo : « Non est obbligandus concubinarius ad eiciendam concubinam, si haec nimis utilis esset ad oblectamentum concubinarii, vulgo regalo, dum deficiente illa, nimis aegre ageret vitam et aliae epulae taedio magno concubinarium afficerent et alia famula nimis difficile inveniretur » (Denz-U, 1141). Se la rottura della convivenza concubinaria significa vera fame e miseria, oppure grave disonore, o se la rottura è impedita da forze maggiori, l'occasione si potrà considerare necessaria e procedere all'assoluzione, sempre che non vi sia scandalo, vi sia pentimento e serio proposito di non peccare. Il concubinario moribondo può regolare la sua situazione con un matrimonio *in extremis*, se è possibile; comunque il pentimento ed il proposito (possibilmente manifestato davanti a testimoni, se è concubinario pubblico), di rompere il c., qualora tornasse in salute, bastano all'assoluzione. L'allontanamento della conparte concubinaria in questi casi può essere impossibile, specie se si tratta di c. occulto; e se è c. pubblico può già valere come riparazione dello scandalo dato la volontaria richiesta dei conforti religiosi nell'ora estrema. Al concubinario moribondo e privo di sensi è sempre lecito impartire l'assoluzione almeno sotto condizione.

Contro la piaga del c. e le sue varie forme la Chiesa ha sempre opposto severe misure giuridiche, varie secondo i tempi ed i costumi. Quelle vigenti si trovano nel CIC (cann. 2357-59).

L'attentato più radicale alla dottrina morale cattolica sul c. è rappresentato nei nostri tempi dalla teoria del libero amore, in nome del quale si invoca non solo il divorzio, ma anche la legalizzazione delle

cosiddette relazioni prenuziali, chiamate anche « matrimonio d'amicizia » o « di esperimento ». Si vorrebbe insomma introdurre, accanto al matrimonio vero e proprio e quale preparazione al medesimo, una nuova figura di unione coniugale, fondata esclusivamente sul libero e spontaneo consenso « amichevole » delle due parti; si vorrebbe, in altre parole, la legalizzazione del c. Pio XI ha stigmatizzato come « aberrazioni nefande » questa teoria e questa prassi nell'enciclica *Casti connubii* del 31 dic. 1930 (cf. AAS, 22 [1930], pp. 558-59).

Bibl.: Un trattato completo, per quanto antico, è quello di B. Choucrony, *Tractatus de publicis concubinariis*, Leida 1550. Sul c. ebraico: P. Renard, *Concubine*, in DB, II, coll. 906-907; L. Godfroy, *Mariage dans l'Ecriture*, *ibid.*, IX, coll. 2052-53; J. Leclercq, *Leçons de droit naturel*, III: *La famille*, 2ª ed., Lovanio 1944, pp. 78-84. Sul c. romano: H. Leclercq, s. v. in DACL, III, coll. 2494-2500; E. Volterra, s. v. in *Enc. Ital.*, XI (1931), pp. 92-93; E. Albertario, *Honor matrimonii e affectio maritalis*, in *Studi di diritto romano*, I, Milano 1933, pp. 209-10; E. Jombart, s. v. in DDC, III, coll. 1513-14. Sulla valutazione morale del c.: B. Dolhagaray, s. v. in DThC, III, coll. 796-803; H. Leclercq, *op. cit.*, pp. 31-110, 174-224; J. Ter Haar, *Casus conscientiae*, 2ª ed., Torino 1939, pp. 140-46. Gaetano Corti

IV. Il c. nel diritto canonico e civile italiano. – Sebbene qualche passo delle fonti canoniche (v., ad es., c. 2, 3, D. XXXIV; c. 5, C. XXXII, q. 2) possa prestarsi ad un'equivoca interpretazione, è certo che la Chiesa condannò fin dai primi tempi il c. come evidente violazione del sesto precetto del decalogo e come grave offesa al sacramento del Matrimonio: basti ricordare quel che ne scrisse s. Ambrogio (*De patriarchis*), s. Gerolamo (*Contra Iovinianum*), s. Agostino (*De bono coniugali*), e la dottrina esposta da s. Tommaso nella *Sum. Theol.* (*Suppl.*, q. LXV, artt. 3-5).

Il c. dei chierici fu ben presto considerato come un vero e proprio delitto, e conseguentemente punito, a seconda dei casi, con la privazione dell'ufficio e del beneficio (c. 16, D. LXXXI), con la deposizione (c. 20, D. LXXXI) e con la scomunica (c. 3, X, *de cohabitatione clericorum et mulierum*, III, 2; c. 55, X, *de sententia excommunicationis*, V, 39). Non così il c. dei laici; il quale, nonostante un'aperta deplorazione del Concilio di Basilea (sess. XX, 1), venne proibito per la prima volta sotto minaccia di pene canoniche dalla costituzione *Supernae dispositionis* di Leone X (1514). Finalmente, il Concilio di Trento, regolando l'intera materia, statuiva che i laici, *tam soluti quam uxorati*, colpevoli di tenere una concubina e sordi alle ripetute ammonizioni dell'Ordinario, fossero colpiti da sentenza di scomunica (sess. XXIV, *de ref.*, c. 8); e dettava norme particolari per i procedimenti a carico dei chierici che incorressero nel medesimo reato o che, comunque, intrattenessero relazioni, in casa o fuori, con donne *de quibus possit haberi suspicio* (sess. XXV, *de ref.*, c. 14; v. anche celibato).

1. *Il c. come delitto ecclesiastico*. – Il vigente CIC contempla il c. tra i delitti contro il buon costume e, uniformandosi alla tradizione, lo considera diversamente a seconda della qualità del soggetto attivo.

È reo di c. – e, come tale, soggiace alla pena della esclusione dagli atti legittimi ecclesiastici finché non abbia dato segni di sincera resipiscenza (can. 2357 § 2) – il laico che tenga abitualmente rapporti peccaminosi con una donna con la quale non sia unito in matrimonio. Non occorre, per aversi il delitto, che la coppia conviva *more uxorio*; ed è del tutto indifferente che la concubina si trovi nella stessa casa del colpevole od altrove. Condizione imprescindibile di punibilità è, tuttavia, che il fatto sia pubblico ai sensi del can. 2197 n. 1, e cioè che venga commesso in circostanze tali da determinare un serio pericolo di scandalo tra i fedeli.

Il momento consumativo si avvera non appena la relazione sessuale tra l'uomo e la donna abbia assunto quel carattere di abitualità e di continuità che è richiesto dalla nozione stessa del c. L'elemento psicologico consiste nel dolo, ossia nella coscienza e volontà di intrattenere una relazione illecita e contraria alla legge. Trattandosi di reato permanente (la cui consumazione si protrae nel tempo finché non venga a cessare lo stato antigiuridico posto in essere dall'agente) e bilaterale (che esige per sua natura il concorso di due persone), se ne deduce: 1) che il termine utile per la prescrizione decorre dal momento in cui sia effettivamente troncata la illecita relazione (cf. can. 1705 § 2); 2) che la concubina va incontro alle medesime pene stabilite per l'uomo (cf. cann. 2209 § 2, 2231). Nulla vieta, infine, che, quando il colpevole sia coniugato, il delitto di c. concorra materialmente con quello di adulterio (v.).

La struttura giuridica del c. rimane inalterata se il soggetto attivo è un chierico minore: con la sola differenza che a quest'ultimo, oltre alla esclusione dagli atti legittimi ecclesiastici, possono essere inflitte ad arbitrio dell'Ordinario altre pene, proporzionate alla gravità della colpa ed estensibili fino alla riduzione allo stato laicale (can. 2358).

Notevolmente diversa è la disciplina del codice nei riguardi dei chierici ordinati *in sacris*. Il can. 133, mentre impone a costoro di non coabitare e di non tenersi in relazione con donne che per la loro giovane età o per altri motivi possano dar luogo a sospetti (v. coabitazione), prescrive testualmente, nel § 4: *Contumaces praesumuntur concubinarii*. In virtù di questa presunzione (che non ammette la prova contraria), l'Ordinato *in sacris*, sia secolare sia religioso, è punibile a titolo di c. non solo quando per effetto della sua azione si siano verificate tutte le condizioni volute dalla legge per la sussistenza del c. propriamente detto, ma anche quando, ad onta degli inviti rivoltigli dall'Ordinario, egli persista nel tenere presso di sé o nel frequentare una donna semplicemente sospetta.

Il c. dei sacerdoti può pertanto scindersi in due distinte figure criminose: la prima (c. reale), simile in tutto a quella esaminata più sopra; la seconda (c. presunto), consistente nel fatto di serbare, in spregio agli ordini superiori, una condotta compromettente. Il c. presunto, a differenza dal c. reale, prescinde sia dalla pubblicità del fatto, sia dalla effettiva esistenza di rapporti sessuali tra i complici, e si concreta, in sostanza, nella violazione di un obbligo particolare, inerente alla qualità di sacerdote.

Contro i chierici *in sacris* colpevoli di c. il can. 2359 § 1 prevede la sospensione *a divinis* e la privazione dei frutti dell'ufficio, del beneficio e della dignità. Queste pene possono essere inflitte soltanto in seguito ad uno speciale procedimento di carattere amministrativo, regolato dai cann. 2176-81.

Tale procedimento si inizia mediante un invito dell'Ordinario, rivolto al chierico sotto forma di precetto penale, ad abbandonare la donna di cui si tratta o ad astenersi dal frequentarla (can. 2176). Dopodiché, tre ipotesi possono verificarsi: *a*) che il chierico ottemperi al precetto; *b*) che il chierico non obbedisca e non si discolpi; *c*) che il chierico non obbedisca, ma presenti le proprie giustificazioni.

Nel primo caso, la presunzione sancita dal can. 133 n. 4 perde la sua efficacia, e non può farsi luogo a punizione di sorta. Nel secondo caso, l'Ordinario, una volta accertatosi che il chierico abbia avuto il tempo e il modo di obbedire, lo sospende *a divinis*. Inoltre, se si tratta di un parroco, lo priva della parrocchia; e se si tratta di un beneficiato senza cura d'anime, trascorsi inutilmente due mesi, lo priva della metà dei frutti del beneficio, salvo privarlo, dopo altri tre mesi, anche dei frutti residui e, dopo tre mesi ancora, del beneficio stesso

(can. 2177). Nel terzo caso, se l'Ordinario, sentito il parere di due esaminatori sinodali (can. 2178), ritiene che le giustificazioni addotte siano infondate, ne dà pronta comunicazione all'interessato e con formale precetto gli fissa un breve termine per obbedire (can. 2179). Le conseguenze dell'eventuale disobbedienza a questa nuova ingiunzione sono diverse, secondo che si tratti di un parroco amovibile ovvero di un parroco od altro beneficiato inamovibile: il parroco amovibile viene senz'altro colpito dalla sospensione *a divinis* e privato della parrocchia; mentre il parroco od altro beneficiato inamovibile, che si valga della facoltà espressamente riconosciutagli di presentare altre deduzioni difensive, non può essere punito a norma dei cann. 2177 e 2359 § 1 se non in seguito ad un ulteriore e definitivo precetto dell'Ordinario (cann. 2180 e 2181).

2. *Il c. nella legislazione civile.* – Per il diritto italiano la nozione di c. è molto meno ampia che per il diritto canonico, riferendosi esclusivamente alla relazione adulterina del marito. Secondo l'art. 560 del Codice penale italiano, il marito che tenga una concubina nella casa coniugale o notoriamente altrove, è punito, a querela della moglie, con la reclusione fino a due anni. Alla stessa pena soggiace la concubina.

BIBL.: M. Conte a Coronata, *Institutiones iuris canonici*, III: *De processibus*, Torino 1933, p. 540 sgg.; P. Ciprotti, *De consummatione delictorum attento eorum elemento obiectivo in iure canonico*, Roma 1936, pp. 89-90; Wernz-Vidal, VII, p. 546; J. Chelodi-P. Ciprotti, *Ius canonicum de delictis et poenis*, 5ª ed., Trento 1943, pp. 125-26. Ferruccio Liuzzi

CONCUPISCENZA. - Dal lat. *concupiscere* (= bramare), significa etimologicamente desiderio, inclinazione verso un oggetto piacevole. Ma la voce ha una genesi storica sul terreno filosofico e teologico. Nella tricotomia platonica la c. ha il terzo posto (ἐπιθυμία). Aristotele fa della c. una facoltà dell'appetito sensitivo insieme con il θυμός (= ira), distinguendo dall'una e dall'altro l'appetito razionale o volontà (βούλησις).

I. TEOLOGIA DOGMATICA. – Gli Scolastici traducono i dati della filosofia greca in uno schema ben determinato: alla conoscenza dei sensi corrisponde l'appetito sensitivo distinto in *concupiscibile* (di fronte al bene e al male facile) e *irascibile* (di fronte al bene e al male difficile); alla conoscenza intellettiva corrisponde l'appetito razionale che è la volontà libera.

Nella struttura psicologica dell'uomo la c. è una forma naturale dell'appetito sensitivo e però non ha in se stessa valore morale, ma lo può avere in quanto può influire sulla sfera razionale propria dell'intelletto e della volontà. S. Tommaso ammette questa possibilità per la c. come per tutte le passioni dell'appetito sensitivo e lo dimostra dal fatto dell'unità dell'anima, che concentrando le sue energie in una delle sue facoltà, p. es., nella c., causa l'indebolimento delle altre (ragione, volontà); oppure dal fatto che l'intelletto attinge il suo oggetto solo attraverso la sensazione, la quale perciò condiziona la conoscenza razionale e per essa anche l'attività volitiva (*Sum. Theol.*, 1ª-2ªᵉ, q. 77). La c. dunque influisce indirettamente sulla volontà prevenendone e accompagnandone la funzione e quindi concorrendo all'atto umano eticamente inteso, sia per il bene sia per il male.

Pertanto dal punto di vista filosofico la c. non è un male in se stesso. Ma sul terreno teologico la c. subisce un altro sviluppo di significato, specialmente per le esigenze della dottrina intorno al peccato originale.

Nella S. Scrittura il termine c. (ἐπιθυμία) in un senso generico è ogni desiderio, carnale o spirituale, contrario alla retta ragione e alla volontà di Dio: s. Paolo parla d'una c. della carne e d'una c. dello spirito (*Gal.* 5, 17) e s. Giovanni attribuisce la c. perfino al diavolo (8, 44). Ma in senso più specifico la c. è il complesso delle passioni della carne fatta ribelle alla legge dello spirito, principalmente in seguito e in forza del peccato originale. S. Paolo descrive a vivi colori questo contrasto tra la carne e lo spirito, che spesso diventa una schiavitù dell'anima, che può liberarsene rinascendo in Cristo (*Rom.* 6, 6; 7, 14 sgg.; *Gal.* 5, 19 sgg. e altrove). Nel *Gen.* 3, 7 sgg., si rileva abbastanza chiaramente che i progenitori, prima immuni della c., ne cominciano a sentire la tirannia dopo la caduta.

I Padri sviluppano questi concetti, più di tutti s. Agostino nella polemica contro i Pelagiani. Il suo pensiero intorno al rapporto tra peccato originale e c., non sempre chiaro e costante, si è prestato a false interpretazioni come se quel peccato s'identificasse con la c. Tale identificazione però è aliena dalla mente del s. Dottore (v. AGOSTINO AURELIO, santo; PECCATO ORIGINALE) e a torto si appelleranno a lui quelli che la adotteranno, come alcuni scolastici e, peggio, Lutero, Calvino con i loro seguaci. S. Tommaso, raccogliendo la migliore tradizione, insegna (*Sum. Theol.*, 1ª-2ªᵉ, q. 82, a. 3) che come nello stato d'innocenza c'era un elemento *formale* (la sottomissione della volontà a Dio in virtù della giustizia originale che includeva la Grazia) e un elemento *materiale* (la soggezione degli appetiti inferiori alla ragione in virtù del dono d'integrità), così pure nel peccato c'è la perdita della giustizia originale con la Grazia (elemento *formale*) e la ribellione della c. (elemento *materiale*).

Al Concilio di Trento (sess. V) nella preparazione del decreto sul peccato originale contro le aberrazioni luterane, si discusse molto sulla natura della c., che Seripando e altri agostinisti si ostinavano a considerare come peccato in se stessa anche nei battezzati. Ma il Concilio, ricollegandosi al vero pensiero di s. Agostino e a quello più chiaro di s. Tommaso, definì che il Battesimo toglie radicalmente il peccato originale, ma lascia la c., la quale si dice peccato perché fu effetto del peccato originale e ora è occasione e stimolo al peccato attuale; il battezzato però può resistere e acquistarne meriti per la vita eterna (Denz-U, n. 792). Contro Lutero il Concilio rivendica così la responsabilità del cristiano di fronte al peccato e alle passioni.

BIBL.: S. Agostino, *De nuptiis et concupiscentia*: PL, 44; S. Tommaso, *Sum. Theol.*, 1ª-2ªᵉ, q. 88; C. Boyer, *Il dibattito sulla c. (al Concilio Tridentino)*, in *Gregorianum*, 26 (1945), pp. 65-84; A. Chollet, *Concupiscence*, in DThC, III, coll. 803-814. Pietro Parente

II. TEOLOGIA MORALE. – I moralisti sogliono considerare la c. sotto un doppio aspetto: come passione e come fomite al male.

1. *La c. passione.* – È l'eccitazione della sensibilità alla rappresentazione di un bene o di un male. Può prevenire o seguire la decisione della volontà, donde la distinzione fra *c. antecedente* e *conseguente*. *a*) *La c. antecedente* (p. es., un sentimento, un moto di ira o di odio alla vista di un nemico) può: 1) togliere talora del tutto il libero uso della ragione, com'è il caso di una collera o di un amore che acciechino (si suole dire: « ho perduto il lume degli occhi »; « non ci ho veduto più ») così da far compiere azioni o delitti che altrimenti non si sarebbero compiuti. E allora non è imputabile e quindi non vi è colpa. Non è però in questi casi da escludere tanto facilmente una responsabilità (e perciò colpevolezza) indiretta, sia perché ci si è esposti al pericolo senza sufficente ragione, o perché non si è lottato con sufficente vigore contro la passione insorgente o non si sono tolti quegli incitamenti interni o esterni che, con la loro presenza, possono condurre all'accecamento. 2) Oppure diminuire il libero uso della ragione; e allora di altrettanto resta diminuita la responsabilità e la colpa. 3) Con lo stesso criterio saranno da giudicare le azioni di chi è « ossessionato » da un'idea (cleptomani, dipsomani, ecc.) e di chi patisce di « fobie ». *b*) *La c. conseguente* deriva dalla libera decisione della volontà, o sia perché volontariamente la si accetta, accarezza, formenta (p. es.,

un sentimento di odio improvviso, che ci si compiace di trattenere e inasprire, stuzzicando le ferite dei torti ricevuti) o sia perché intenzionalmente la si provoca (p. es., con letture e spettacoli licenziosi, con ricordi ravvivati più o meno intensamente). Essa non diminuisce mai la responsabilità; anzi ordinariamente l'aumenta; perché appunto l'emozione sensibile è stimolata volontariamente e quindi il bene e il male è voluto con maggior forza e ardore.

2. *La c. fomite*. – È la propensione al male. Va giudicata secondo questi criteri : *a*) colpa non è il sentire, ma l'acconsentire; perciò non sono imputabili quei moti che insorgono (« scatti ») prima ancora che la ragione abbia potuto emettere un giudizio sulla conformità o difformità loro con la legge morale. *b*) Per allontanare sempre più il pericolo di acconsentire, è non solo conveniente, ma necessario, cercar di guadagnare un dominio sempre più forte sulle nostre inclinazioni, sottometterle sempre di più al giogo della ragione, e questo in due modi : contrastando loro il passo risolutamente, compiendo atti delle virtù contrarie ad esse.

BIBL.: Oltre a vari trattati di teologia morale alla questione *Degli atti umani*, cf. s. Tommaso, *Sum. Theol.*, 1^{a}-2^{ae}, q. 30; *De malo*, q. 3, aa. 9-11; A. Eymieu, *Le gouvernement de soi-même*, 4 voll., Parigi 1905-32; A. De Sinety, *Psychopathologie et direction*, ivi 1934. Celestino Testore

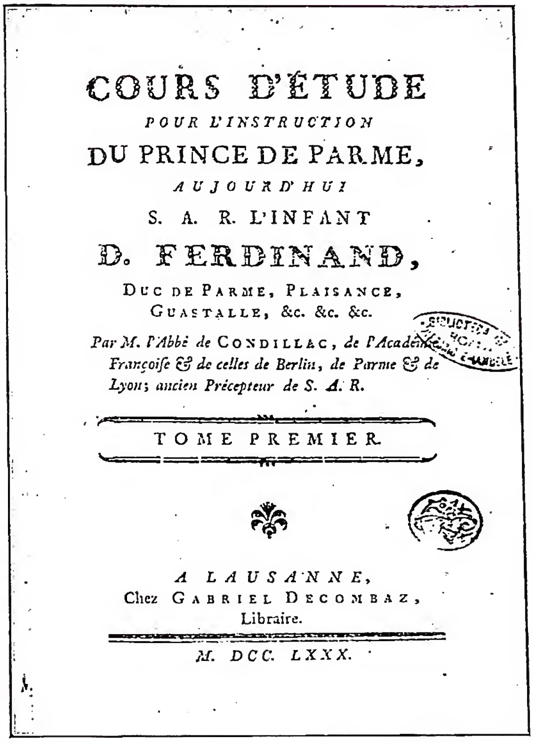
CONCUSSIONE : v. ESTORSIONE.

CONDAMIN, ALBERT. - Esegeta ed orientalista gesuita, n. a Marsiglia il 7 sett. 1862, m. il 3 luglio 1940. Si dedicò principalmente allo studio di due problemi : le relazioni tra Babilonia e la Bibbia, la composizione metrica e strofica dei poemi biblici.

Sul primo argomento compose il *Bulletin des religions babylonienne et assyrienne* iniziato su *Etudes* 1909 e continuato dal 1910 al 1931 su *Recherches de science religieuse*; *La religione di Babilonia e d'Assiria*, nella *Storia delle religioni* di C. Martindale (trad. it., Firenze 1913); *Babylone et la Bible*, in DFC, I, coll. 327-390. Sul secondo problema pubblicò vari articoli, in *Revue biblique*, di cui fu assiduo collaboratore dal 1897 al 1910, analizzando passi dei libri profetici. Alla collezione diretta dal P. Lagrange (v.) *Etudes bibliques* (Parigi), diede in traduzione e commento *Le livre d'Isaïe* (1905), *Le livre de Jérémie* (1920, 3ª ed. 1936), *Poèmes de la Bible, avec introduction sur la strophique hébraïque* (1933). Notevoli, tra gli altri suoi scritti, *Jonas*, *Judith*, *Prophétisme israélite*, in DFC, la *Chronique biblique* (del Vecchio Testamento) che per 40 anni pubblicò sulla *Revue* (*pratique d'*) *Apologétique*; e due studi apologetici (*Voltaire, « le Grand Homme » d'A. Bayet*, Parigi 1936; *A la recherche d'une morale laïque: Les découvertes de M. Bayet*, ivi 1937).

BIBL.: G. Vosté, *Il p. A. C.* (*Un insigne esegeta ed orientalista*), *L'Osservatore Romano*, 3 ag. 1940, n. 175, p. 4; A. Bea, *P. A. C.*, in *Biblica*, 21 (1940), p. 461 sg. – La teoria strofica del C. è esposta in *Revue biblique*, 43 (1934), pp. 128-32. Francesco Spadafora

CONDILLAC, ETIENNE BONNOT de. - Filosofo e pedagogista, n. a Grenoble il 30 sett. 1715, m. a Flux nell'Orleanese nel 1780. Fu ordinato sacerdote a Parigi. Amico di Rousseau, Duclos, Diderot, membro dell'Accademia di Berlino (1752) e di quella di Francia (1768), seguace di Locke, prosatore chiaro quantunque superficiale, esercitò per mezzo secolo un'egemonia filosofica sulla cultura d'allora finché non fu spodestato dal tradizionalismo francese e dal romanticismo filosofico tedesco. Si fece conoscere con il suo *Essai sur l'origine des connaissances humaines* (1746) e più con il *Traité des systèmes* (1749). Più originali, ma accolti con diffidenza, dallo stesso Diderot e da Buffon, i due *Traité des sensations* e *Traité des animaux* (1754). Dal 1769 al 1773 pubblicò in 13 voll. il *Cours d'étude*, tenuto all'infante Ferdi-


COURS D'ÉTUDE
POUR L'INSTRUCTION
DU PRINCE DE PARME,
AUJOURD'HUI
S. A. R. L'INFANT
D. FERDINAND,
DUC DE PARME, PLAISANCE, GUASTALLE, &c. &c. &c.
Par M. l'Abbé de CONDILLAC, de l'Académie Françoise & de celles de Berlin, de Parme & de Lyon; ancien Précepteur de S. A. R.
TOME PREMIER.
A LAUSANNE,
Chez GABRIEL DECOMBAZ, Libraire.
M. DCC. LXXX.

(fot. Enc. Catt.)

CONDILLAC, ETIENNE - *Cours d'étude*, Losanna 1780. Roma, esemplare della biblioteca Nazionale.

nando di Parma, di cui era stato precettore. Il *Cours* comprende la grammatica, l'arte di scrivere, di ragionare e di pensare e la storia generale degli uomini e degli imperi (messo all'Indice con decreto del 22 sett. 1836). Nel 1776 pubblicò : *Le commerce et le gouvernement considéré relativement l'un à l'autre*; postume *La logique* (1780) e *La langue des calculs* (1798).

Il pensiero filosofico del C. accentua il sensismo lockiano : ma, mentre Locke aveva esaminati i diversi fatti della coscienza collocati tutti insieme in un sol piano, il C. dalla sensazione accompagnata sempre dal piacere o dal dolore fa derivare tutte le facoltà dell'anima : le idee, intese come semplice ricordo di sensazioni; la memoria, il giudizio, la riflessione, le passioni, i desideri e la stessa volontà. I sensi non percepiscono gli oggetti esterni, ma le modificazioni del soggetto. La sua famosa statua a cui viene dato prima l'odorato, poi, via via, gli altri sensi, quando odora, gusta, ode e vede, crede esser tutta odore, gusto, suono, luce, ossia gli oggetti stessi della conoscenza. Molla di tutto lo sviluppo umano è il bisogno, mezzo l'associazione di idee : il tutto sensazione o trasformazione di sensazione. Sembrerebbe dunque precluso all'uomo ogni valore spirituale. Tuttavia il C. con strana inconseguenza prova l'esistenza di Dio, dell'immortalità dell'anima, della libertà, della morale e della religione naturale, che viene elevata da quella soprannaturale.

Le idee pedagogiche del C., sparse qua e là nelle sue opere, sono esposte principalmente nel *Piano d'educazione*, tradotto dal Muratori. Punti salienti : non cominciare da idee astratte e generali (secondo il costume d'allora), ma condurre l'alunno per la via dell'osservazione personale, ricalcando il cammino fatto nei secoli dall'umanità per raggiungere l'attuale grado di cultura. Ma non è infinita questa via? Si abbrevia, istruendo l'alunno sul funzionamento dei sensi; perché, secondo il C., capito questo,

l'alunno sentirà gran desiderio di usarli: così compirà celermente il cammino a percorrere il quale l'umanità ha impiegato tanti secoli. La pedagogia del C. non è umanistica ma intellettualistica. Alcune sue idee sono originali, molte buone, patrimonio comune della cultura, in disaccordo con il suo sistema gnoseologico-metafisico, che porterebbe ad un assoluto soggettivismo sensistico.

Bibl.: Opere: *Oeuvres*, in 23 voll., Parigi 1798; *Opere metafisiche volgari*, Pavia 1819-24. Edizioni recenti: *Traité des sensations*, introduzione di G. Syon, nuova ed., Parigi 1921; *Essai sur l'origine des connaissances*... a cura di D. Lenoir, ivi 1924; *Trattato delle sensazioni*, a cura di A. Carlini, Bari 1925; *Trattato delle sensazioni*, traduzione introduzione e commento di R. Mondolfo, Bologna 1927. – Studi: Baguenault de Puchesse, *C., sa vie, sa philosophie, son influence*, Parigi 1910; M. Dal Pra, *C.*, Milano 1942; R. Bizzarri, *C.*, Brescia 1945. Per la pedagogia: L. Ranzoli, *Pedagogia di C.*, Parma 1936.

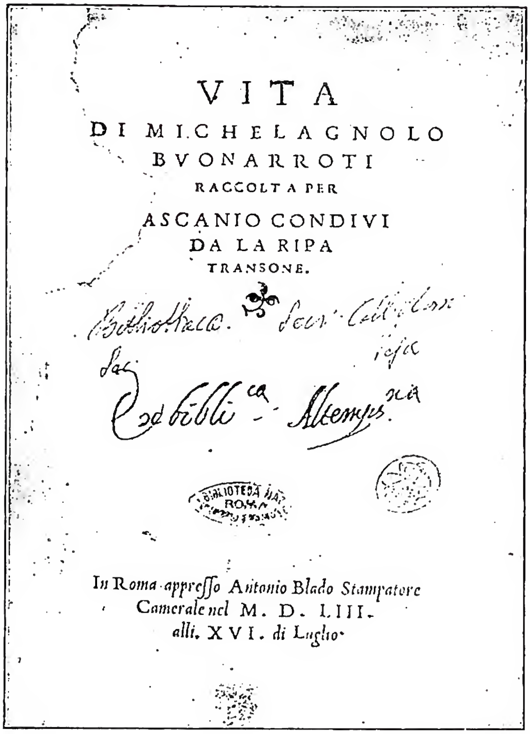
Romualdo Bizzarri

CONDIVI, Ascanio. - Scrittore e pittore, n. a Ripatransone nelle Marche forse nel 1525, e m. a Roma nel 1574. Della sua attività nelle arti figurative nulla è noto, ma si ritiene che sia stata insignificante. Notevole invece è quella di scrittore. Nel 1553 pubblicò infatti, in Roma, la *Vita di M. A. Buonarroti*, dedicata nella prefazione a Giulio III e motivata dall'intento di ovviare al fatto che la biografia del maestro era stata esposta con inesattezza e falsità da altri.

Si alludeva al Vasari, evidentemente, di cui, tre anni innanzi, erano apparse le *Vite*. E il Vasari, nella seconda edizione della sua opera, si servì, secondo il costume dell'ora, senza riguardi dello scritto del C. Il quale, persona di modesta individualità, devotissima a Michelangelo, dà informazione circostanziata e quasi sempre attendibile delle vicende dell'artista, uscendo in osservazioni personali che la illuminano vividamente, e porgendo notizia di fatti e atteggiamenti spirituali che, senza di lui, si sarebbe ignorato. Fu egli che usò, a proposito della tomba di Giulio II, la parola « tragedia », la quale ha ispirato ad un illustre biografo moderno, il Justi, l'interpretazione della vita di Michelangelo. La biografia del C., rarissima nelle prime edizioni, ha avuto grande fortuna nell'Ottocento ed è stata tradotta nelle principali lingue europee.

Bibl.: M. H. Bernath, s. v. in Thieme-Becker, VII, pp. 293-294 (con bibl.); I. Schlosser-Magnino, *La letteratura artistica*, Firenze 1931, pp. 311-26; A. Cruciani, s. v. in *Enc. Ital.*, XI (1931), p. 99.

Mary Pittaluga


VITA
DI MICHELAGNOLO
BVONARROTI
RACCOLTA PER
ASCANIO CONDIVI
DA LA RIPA
TRANSONE.

In Roma appresso Antonio Blado Stampatore
Camerale nel M. D. LIII.
alli. XVI. di Luglio.

(fot. Enc. Catt.)

Condivi, Ascanio - *Vita di M. Buonarroti*, Roma 1553. Roma, esemplare della biblioteca Nazionale.

CONDIZIONE. - Termine molto vago, usato di solito in relazione a quello di causa (v.). Mentre la causa influisce positivamente nella produzione dell'effetto, la c., invece, rappresenta ciò che si richiede perché la causa possa esercitare la sua influenza o perché l'effetto la possa ricevere. Le bombe a percussione devono trovare il duro per esplodere: la percussione di un resistente duro è solo c. dell'esplosione la cui vera causa è l'accensione che la percussione provoca nelle materie esplosive; se questa vien provocata per altra via (elevamento di temperatura, ad es.), l'esplosione avviene egualmente. È detta c. « sine qua non » quando la sua presenza è « indispensabile »: allora la sua distinzione dalla causa come tale non è in concreto sempre agevole.

Si parla di c. in ogni processo di divenire, naturale, artificiale e soprannaturale: l'alterazione delle qualità è c. di ogni corruzione; la preparazione è c. di ogni opera d'arte; molteplici c., da parte della materia, del soggetto, del ministro, si richiedono nell'amministrazione dei Sacramenti. Spesso quindi c. si accosta al significato di « disposizione ». Secondo i fenomenisti la c. non si distingue dalla causa che come la parte dal tutto, essendo la causa il complesso degli antecedenti richiesti per il sorgere del nuovo fenomeno (W. Schuppe, *Grundriss der Erkenntnistheorie und Logik*, Berlino 1894, p. 73).

Bibl.: E. van Biema, *Cause et condition*, in *Revue de métaph. et de morale*, 40 (1933), pp. 275-90; F. Grégoire, *Condition, Conditionné, inconditionné*, in *Revue philos. de Louvain*, 46 (1948), pp. 5-41.

Cornelio Fabro

CONDIZIONE (negli atti giuridici). - Con la parola c. si designano due diverse categorie di figure giuridiche. Per c. s'intendono tanto i presupposti, gli antecedenti logici, gli elementi dell'atto giuridico (*conditio iuris*), i requisiti necessari per la sua validità (*conditiones essentiales*) o per la sua liceità (*conditiones accidentales*), quanto le disposizioni di volontà (*conditiones voluntatis*), che aggiungono ad un atto giuridico (v.) una circostanza dalla quale se ne fa dipendere il valore: « circumstantia actui adiecta ex qua eius valor pendet ».

Entro questo secondo concetto si colloca, come *species* nel *genus*, la c. in senso stretto, e cioè quella disposizione di volontà intesa a far dipendere l'efficacia o la distruzione dell'atto dal verificarsi o dal mancato verificarsi di un evento futuro ed incerto, chiamato anch'esso c. Verificatasi o venuta a mancare la c., gli effetti di ciò (perfezionamento o cessazione dell'efficacia dell'atto) di regola retroagiscono al momento iniziale dell'atto.

A questa categoria di c. proprie si contrappone la categoria delle c. improprie (intese anch'esse come disposizioni di volontà), mediante le quali si subordina l'efficacia dell'atto non già ad un evento futuro ed incerto, ma ad una circostanza passata o presente (*condiciones in praeteritum vel in praesens collatae*), in maniera che l'atto è valido o invalido a seconda che esista o non esista ciò che è stato sottoposto a c.

Queste propriamente non sono c. ma riserve, le quali hanno in comune con le c. la struttura e le conseguenze giuridiche, in quanto in ambedue le figure è formulata un'ipotesi che varia soltanto per la qualità dell'apodosi (oggettiva o reale nelle c. improprie, eventuale o poten-

ziale nelle proprie), e in quanto la risoluzione positiva o negativa del dubbio, circa l'esistenza dell'elemento sottoposto a c., opera come il verificarsi o il mancato verificarsi dell'evento.

Delle c. improprie il CIC, oltre che nel can. 1092 n. 4 (c. apposte al consenso matrimoniale), tratta nel can. 104, ove, circa l'errore che invalida l'atto, è considerato, accanto all'*error in substantia actus*, l'errore che *recidit in conditionem sine qua non*. Senonché, in questa seconda ipotesi, non si ha la figura dell'errore (*falsum iudicium*), in quanto l'errore, atto teoretico, non può mai convertirsi in c., ma si ha invece la figura della riserva, la quale importa, come si è detto, la formolazione di un'ipotesi, che, se non corrisponde alla realtà, produce la nullità dell'atto ad essa subordinato.

Tale riserva deve essere esplicita, altrimenti non può parlarsi di c., ma di una di quelle figure che si dicono ad essa affini, quali sono la presupposizione, o c. non svolta, la causa, o motivo semplice, e la *demonstratio*, o qualità attribuita all'oggetto voluto: concetti questi che vanno piuttosto riferiti alla situazione di fatto su cui la volontà opera, anziché alla volontà stessa in quanto si concreta nell'atto giuridico.

Altra figura affine alla condizione è il *modus*, per il quale v. MODO.

Dal sin qui detto è agevole ormai scorgere la differenza che intercorre tra tutte le accennate figure (ivi compresa la c. impropria) e la c. propria o *de futuro*.

L'incertezza oggettiva dell'evento futuro vale poi a distinguere la c. di che trattasi dal termine (v.), e ad escludere dal concetto di c. propria le c. necessarie (*si cras sol orietur*) le c. naturalmente impossibili (*si coelum digito tetigeris*), le c. meramente potestative o arbitrarie (*si voluero, si volueris*).

Di regola le c. necessarie, se sono sospensive, e le c. impossibili, se sono risolutive, si considerano come non apposte; viceversa se le prime sono risolutive o le seconde sono sospensive, l'atto a cui sono apposte è privo di qualsiasi effetto.

Vi sono infine c. naturalmente possibili ma giuridicamente impossibili (dette anche perplesse e assurde), le quali si riferiscono a circostanze inconciliabili con la natura e gli effetti necessari dell'atto giuridico che si pretende porre in essere. Queste possono pertanto ricondursi sotto la categoria della c. turpi o illecite, le quali o producono l'invalidità dell'atto (*vitiant*) o si hanno per non apposte (*vitiantur*), a seconda della regolamentazione naturale o positiva dell'atto (generalmente le leggi civili stabiliscono la nullità dell'atto, se la c. illecita è apposta ad un atto *inter vivos*, e invece la inefficacia della c., nel caso di atti *mortis causa*).

Ciò premesso, le c. proprie si distinguono: *a*) riguardo alla produzione dell'evento, in *potestative*, *casuali* e *miste*, a seconda che l'evento dipenda dalla volontà (non dal puro arbitrio) di uno dei soggetti, dal caso (o dalla volontà di un terzo), dal concorso di entrambe le cause; *b*) riguardo agli effetti, in *sospensive* e *risolutive*, a seconda che l'evento (positivo o negativo) sia assunto come c. per l'efficacia dell'atto ovvero per la sua distruzione; *c*) riguardo alla forma, in *positive* (o *affermative*) e *negative*.

Va a tal proposito precisato che la distinzione delle c. in positive e negative non riposa sulla forma grammaticale positiva o negativa che si adotta nell'esprimerle, ma nel modo in cui l'evento considerato deve operare sulla realtà preesistente. Se l'indole dell'evento è tale da mutare lo stato attuale delle cose (*si navis veniet ex Asia*), la condizione è positiva; nel caso opposto (*si navis ex Asia non veniet*), è negativa.

Circa poi la qualità delle c. riguardo agli effetti, non è sempre facile stabilire se la c. apposta ad un atto giuridico sia sospensiva o risolutiva.

Ciò dipende dalla intenzione di chi pose in essere l'atto giuridico condizionato: se egli intese impegnare una situazione giuridica, ma promuoverne gli effetti soltanto nel caso del verificarsi della c., trattasi di c. sospensiva; se viceversa egli intese promuovere gli effetti dell'atto ma di considerarli non prodotti, ove in futuro non si verificasse la c., questa sarà da considerare come risolutiva.

C. possono essere apposte a quasi tutti gli atti giuridici di diritto privato, e anche a molti di diritto pubblico. Oltre ai principi generali sopra esposti, che valgono soprattutto per i contratti e per le disposizioni testamentarie, la legge positiva dà spesso norme speciali per le c. relativamente a determinate categorie di atti giuridici.

Così la legge civile per quanto riguarda i contratti (v. CONTRATTO), detta norme per le c. nei rescritti (v. CLAUSOLA), nel matrimonio (v.), nelle elezioni (v. PROVVISTA CANONICA), nella fondazione di un beneficio (v. BENEFICIO ECCLESIASTICO), nella rinuncia al beneficio o alla parrocchia (v. RINUNCIA).

BIBL.: C. Zappulli, *C. nei negozi giuridici*, in *Nuovo digesto italiano*, III, pp. 724-37; N. Coviello, *Manuale di diritto civile italiano*, 5ª ed. Milano 1929, p. 422 sgg.; D. Barbero, *Contributo alla teoria della c.*, Milano 1937, pp. 12 e 312; A. Cicognani-D. Staffa, *Commentarium ad primum librum CIC*, II, Roma 1942, pp. 317-19.

Ermanno Graziani

CONDOM, DIOCESI di: v. AUCH, DIOCESI di.

CONDONAZIONE. - È l'indulto o provvedimento di grazia con cui il sommo pontefice, avvalendosi del suo supremo potere di giurisdizione, legittima e canonizza, per il fòro sia interno che esterno, il titolo di proprietà nei possessori di beni della Chiesa, ingiustamente usurpati dallo Stato in forza di leggi eversive del patrimonio ecclesiastico. Essa comporta il totale condono del debito di restituzione e, salvo modalità proprie del singolo indulto, l'automatica remissione delle pene canoniche eventualmente incorse.

Differisce a rigore dalla *composizione*, in quanto questa, a differenza di quella, è per lo più un condono parziale del debito contratto, si esercita in fòro interno ed implica in certo modo una transazione tra i due titolari del rapporto.

Avuto riguardo che soggetto del diritto di proprietà dei beni ecclesiastici è la persona giuridica che tali beni ha legittimamente acquistati (can. 1499 § 2), il provvedimento riveste giuridicamente la figura di una vera espropriazione dell'ente originariamente proprietario e trova il suo fondamento giuridico canonico nel primato supremo di giurisdizione in virtù del quale il sommo pontefice è il supremo amministratore e dispensatore di tutti i beni ecclesiastici (can. 1518).

Scopo della c. è quello di provvedere alla tranquillità delle coscienze, ovviando a penose situazioni determinatesi in seguito alle severissime pene sancite dalla Chiesa a carico degli usurpatori e degli incauti detentori dei beni usurpati.

Piena c. fu accordata a suo tempo da Pio VII alla Francia nell'art. 13 del Concordato napoleonico del 1801. Clausola di piena c. era contenuta pure nell'art. 16 del Concordato con la Repubblica italica del 1803, che non sortì tuttavia efficacia alcuna per la denuncia del Concordato stesso fatta da Pio VII prima ancora della ratifica. Di speciale indulto di c. beneficiarono pure il Regno delle due Sicilie nel 1819, il Regno di Sardegna nel 1828, il Belgio nel 1833, il Regno di Prussia nel 1894 e la Spagna nel Concordato del 1851 e nella Convenzione addizionale del 25 ag. 1859.

Nell'Italia unificata i provvedimenti di sanatoria, in seguito alle soppressioni del 1865-66, ebbero fasi diverse e diversa portata. In un primo tempo, con l'istruzione 1° giugno 1896 della S. Penitenzieria Apostolica, i possessori di beni ecclesiastici furono autorizzati a continuare nel possesso e nel godimento dei medesimi, a disposizione tuttavia della S. Sede (*ad nutum ecclesiae*) se si trattava di immobili, o dell'Ordinario del luogo se

si trattava di mobili, con l'onere di trasmetterli agli eredi con la stessa clausola.

In seguito, dal genn. del 1890, fu adottata la norma di ammettere gli interessati a beneficiare, nei singoli casi, di un indulto di *composizione*, norma resa poi generale coll'istruzione 15 apr. 1892, della S. Penitenzieria. Era imposto lo sborso di un'equa somma a titolo di parziale risarcimento, da determinarsi tenuto conto di persone e di fatti; dopo di che, previa assoluzione dalle censure, restava definitivamente sanato il titolo di proprietà. Per detta composizione erano competenti anche gli Ordinari del luogo quando gli interessati nell'acquisto di beni ecclesiastici non avessero pagato più di 30.000 lire.

Col Concordato Lateranense del 1929 si entra in una terza fase. Nell'art. 28 era convenuto che la S. Sede avrebbe accordato piena c. a tutti coloro che, a seguito delle leggi italiane eversive del patrimonio ecclesiastico, si fossero trovati in possesso di beni ecclesiastici. La sanatoria quindi non era né automatica, né conferita alla massa degli interessati, come era stata in precedenti concordati con altre nazioni, ma doveva essere concretata attraverso un successivo atto della S. Sede. Tale atto è l'istruzione 12 maggio 1929 della S. Penitenzieria, in base alla quale il condono è reso possibile ai singoli, i quali debitamente disposti si assoggettino all'assoluzione sacramentale delle colpe e delle censure e aggiungano, d'accordo con il confessore, una elemosina da passarsi all'Ordinario del luogo, non però a titolo di composizione compensativa come era previsto nella prassi precedente. Sono espressamente eccettuati dal condono i possessori di edifici sacri. Il condono è accordato per il fòro interno, ma potrà aver efficacia anche per il fòro esterno per mezzo di un documento che i confessori sono autorizzati a rilasciare.

BIBL.: J. Bucceroni, *Compositio*, in F. L. Ferraris, *Promptae bibliothecae supplementum*, Roma 1899; L. De Alexandris-G. Capitani, *Deo et Caesari*, Torino 1932, p. 550 sgg., n. 446; G. Cavigioli, *Manuale di diritto canonico*, ivi 1938, p. 578 sgg.; Th. A. Jorio, *Theologia moralis*, Napoli 1946, p. 412 sgg., n. 714 sgg. Zaccaria da S. Mauro

CONDORCET, MARIE-JEAN-ANTOINE CARITAT, marchese di. - Cultore di scienze e filosofia, uomo politico, n. a Ribemont in Piccardia il 17 sett. 1741, m. a Bourg-la-Reine il 29 marzo 1794. Si diede allo studio delle matematiche e all'età di soli 27 anni fu ammesso all'Accademia delle scienze.

Parteggiò per gli enciclopedisti (v. ENCICLOPEDIA), il cui spirito si palesa nelle sue *Lettres d'un théologien* (1772) e nella sua edizione di Pascal. Nel 1782 entrò a far parte dell'Accademia francese. Pubblicò nel 1786 la *Vie de Turgot* e nel 1787 la *Vie de Voltaire*. Eletto deputato, propose un famoso *Rapport sur l'instruction publique* e lavorò alla Costituzione. Caduto in disgrazia all'avvento della Comune, si dovette nascondere ma fu denunziato. Preso ed incarcerato a Bourg-la-Reine, fu trovato morto nel carcere. Non si esclude che si sia dato la morte con veleno.

Durante la sua latitanza compose il piano di una grande opera che si proponeva di redigere. È l'*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. In essa si propone di dimostrare che la perfettibilità dell'uomo non ha limiti e che il progresso potrà bensì venire rallentato, non mai però arrestarsi o indietreggiare. Egli distingue dieci epoche. Dopo aver considerato come i primi uomini si unirono in popoli, dallo stato di pastori si elevarono a quello di agricoltori e poi inventarono la scrittura, segue lo sviluppo dello spirito umano nei Greci, assiste al costituirsi delle scienze, al loro progresso, alla loro decadenza, causata principalmente dalla difficoltà di moltiplicare i manoscritti e dalla negligenza dei Romani. Gli Arabi ripresero la marcia del progresso, accelerata con l'invenzione della stampa, nemica dei re e dei preti. Con Cartesio, con l'indipendenza americana, con la Rivoluzione Francese, il C. vede il regno della ragione prodigiosamente esteso, e contempla l'avvenire, la decima epoca, a cui è riservato di realizzare l'uguaglianza dei popoli tra di loro, l'uguaglianza dei cittadini in ciascun popolo, ed il perfezionamento delle facoltà umane.

Il libro scritto in bella lingua è un inno alla ragione e

(*fot. Enc. Catt.*)

CONDORCET, MARIE-JEAN-ANTOINE - Ritratto pubblicato in Condorcet-Turgot, *Correspondance inédite* (*1770-1779*), edita da C. Henry, Parigi 1882 (tav. tra p. XII e XIII) - Roma, esemplare della biblioteca Nazionale.

contiene molte osservazioni giuste, suggerimenti utili; ma la passione antireligiosa lo guasta e ne fa sviare l'ispirazione, in sé nobile. I giudizi sul cristianesimo, in particolare, sono ingiusti fino al ridicolo e manifestano un'ignoranza ed un partito preso, che solo l'ambiente di quegli anni tempestosi può in qualche modo spiegare. L'opera è all'Indice (decreto del 10 sett. 1827).

BIBL.: Opere: *Oeuvres complètes*, pubblicate da A. Condor O'Connor e M. F. Arago, 12 voll., Parigi 1847-49. Studi: F. Picavet, *Les idéologues*, ivi 1891, pp. 101-18; L. Cahen, *C. et la Révolution Française*, ivi 1904; E. Codignola, *La pedagogia rivoluzionaria*, 2ª ed., Firenze 1925; K. Breysig, *Die Meister der entwickelnden Geschichtsforschung*, Breslavia 1936, p. 104 sgg.; J. M. Allison, *C.*, in *Essays in honor of Albert Feuillerat*, Nuova Haven 1943, p. 183 sgg. Carlo Boyer

CONDREN, CHARLES de. - Secondo superiore generale dell'Oratorio francese, uno dei più insigni direttori spirituali dell'epoca, n. a Vaubuin (Soissons) il 15 dic. 1588, m. a Parigi il 7 genn. 1641. Sacerdote nel 1614, conseguì l'anno seguente la laurea di dottore alla Sorbona e predicò a St-Nicolas du Chardonnet, a St-Honoré e a St-Médard. Dopo aver esitato alquanto sulla sua vocazione, entrò a 29 anni nell'Oratorio. Di lì a poco il card. de Bérulle gli affidò importanti missioni a Langres e a Poitiers, e lo propose alla regina come confessore del fratello di Luigi XIII, Gastone di Orléans.

Nel 1624, eletto superiore a St-Magloire, si distingueva fra i più eminenti mistici parigini di quel tempo. Cinque anni dopo succedeva a de Bérulle come secondo superiore generale dell'Oratorio. Confondatore della « Compagnie du St. Sacrement », promosse in-

stancabilmente la restaurazione cattolica in Francia. Il suo corpo, ritrovato nel 1884, si conserva nel collegio di Juilly.

Tutte le sue opere sono postume: *Lettres et Discours* (1642, 1647, 1655, 1658, 1668) e soprattutto l'opuscolo *L'idée du sacerdoce et du sacrifice de Jésus Christ*, spesso riedito, non completamente suo, ma perfettamente consono ai principi della sua direzione. La dottrina del C. è identica a quella del de Bérulle salvo qualche sfumatura; entrambe si compendiano nel « teocentrismo » in opposizione all'« antropocentrismo ». Mentre il de Bérulle insegna la nostra unione con Dio come derivante dall'appropriazione dell'Uomo-Dio dei nostri stati interiori, il C. esalta l'aderenza all'annientamento dell'Uomo-Dio, il quale ci annichila e ci consuma nel sacrificio dell'Incarnazione e del Calvario.

Il C. ebbe larga influenza sui suoi contemporanei. Il p. Amelote, suo biografo, scrive: « cet homme était trop du ciel pour être découvert en la terre ». S. Vincenzo de' Paoli spesso ripeteva che non si era mai visto un uomo simile a lui, e M. Olier lo riteneva come « la più grande luce del nostro secolo e forse di molti altri ».

Bibl.: P. Amelote, *La vie du p. Ch. de C. composée par un prêtre*, Parigi 1643; *Lettres de M. Olier*, ed. M. Gamon, I, ivi 1885, p. 333; H. Bremond, *Hist. littér. du sentiment religieux en France*, III, ivi 1923, pp. 284-348; P. Pourrat, *La Spiritualité chrétienne*, III, ivi 1931, pp. 521 sgg. e 551 sgg.; A. Portaluppi, *Dottrine spirituali*, 2ª ed., Brescia 1943, p. 246 sgg. Romualdo Souarn

CONDUCTUS. - È una delle forme musicali più interessanti del medioevo, nella quale il compositore aveva libertà di scelta per il testo e per ispirazione. Si distingue il *c.* monodico e quello polifonico.

Il primo è un canto latino per accompagnare l'incedere di una persona in una funzione liturgica o extraliturgica, come i *versus ante Evangelium cantandi* di Hartmann di S. Gallo, i *c. ad tabulam, ad ludos* ecc., e l'ufficio di Pierre de Corbeil. Per le funzioni extraliturgiche si conoscono fra gli altri i *c. reginae venientis ad regem*, i *c. referentium vasa ante Danielem* ed altri, conservati nel manoscritto di Beauvais del 1140 in cui si trova per la prima volta la parola *c.* Il secondo era un canto a più voci su di un testo unico, latino e quasi sempre metrico, nel quale le voci procedevano concordi. Se la melodia era semplice o adornata si aveva il *c.* sillabico ed il *c.* melismatico. I teoretici medievali parlano anche di *c. habens caudam* con un lungo melisma al principio, in mezzo o in fine. Come per tutte le composizioni medievali, i compositori dei *c.* sono sconosciuti: si sa solo che Perotinus Magnus ne ha composti molti, monodici e polifonici. I testi latini hanno un contenuto vario, sia religioso che profano.

Bibl.: F. Ludwig, *Repertorium organorum recentioris et motetorum vetustissimi styli*, I, 1, Halle 1910; H. Anglés, *El codex musical de Las Huelgas*, II, Barcellona 1939, pp. 167; F. Grôninger, *Repertoire-Untersuchungen zum mehrstimmigen Notre Dame C.*, Ratisbona 1939; L. Ellinwood, *The C.*, in *The Musical Quarterly*, 27 (1941), pp. 164-204. Marcolfo Coens

CONDULMER, Francesco. - Cardinale, nipote di Eugenio IV, n. a Venezia. Creato cardinale dallo zio il 19 sett. 1431 e nominato camerlengo, ebbe presso di lui molto potere nei primi anni del pontificato. Fu preso prigioniero dai Romani nella rivoluzione del 1434; sul principio del genn. 1440 cedette il camerlengato a Ludovico Trevisan, patriarca di Aquileia, e divenne vicecancelliere. Nel 1444 fu inviato a Venezia per armare dieci navi ed insieme con altre, armate dal Papa, si portò nei Dardanelli per impedire ai Turchi di trasportare truppe dall'Asia Minore in aiuto dell'esercito che combatteva in Europa contro i cristiani condotti dal card. Giuliano Cesarini, ma non riuscì nell'intento. Partecipò all'elezione di Nicolò V (6 marzo 1447), che lo inviò subito a Tivoli incontro ad Alfonso re di Napoli. Morì il 30 ott. 1453; dal 1443 era vescovo di Porto.

Bibl.: Pastor, I, passim; P. Paschini, *Roma nel Rinascimento*, Bologna 1939, p. 12. Pio Paschini

CONDUTTORE: v. locazione.

CONFARREATIO. - Era presso i Romani il rito nuziale sacro per eccellenza (Plinio, *Nat. hist.*, XVIII, 14), che in origine doveva consistere nella offerta fatta dai due sposi di una focaccia di farro, il più antico cereale coltivato dai Romani. Con l'impero rimase prerogativa dei membri dei grandi collegi sacerdotali e si svolgeva non avanti al focolare, ma in luogo pubblico, come matrimonio dal quale nascevano figli capaci di esercitare le più alte funzioni dello Stato.

Alla cerimonia, oltre dieci testimoni, assistevano il pontefice massimo e il flamine diale. Se questo ultimo era il contraente, l'unione degli sposi era espressa, oltre che dal mangiare la stessa focaccia, anche dall'assidersi su due seggi ricopersi dalla pelle di pecora sacrificata a Giove Farreo (Servio, *ad Aen.*, IV, 374; Gaio, *Inst.*, 1, 112). Il matrimonio confarreato si scioglieva con la diffarreazione, di cui non si conosce il rituale, salvo che vi si adoperava pure il farro, e che (a detta di Plutarco, *Quaest. rom.*, 59; e di Festo, s. v. *Diffarreatio*), era accompagnata da cerimonie strane e paurose.

Bibl.: P. Bonfante, *Corso di diritto romano*, 1, Roma 1925, p. 187 sgg.; U. E. Paoli, *Lar familiaris*, Firenze 1929, p. 255 sgg.; N. Turchi, *La religione di Roma antica*, Bologna 1939, p. 25. Alberto Galieti

CONFERENZA ROMANA DELLE MISSIONI CATTOLICHE AFRICANE. - Per rispondere alla domanda di cooperazione dell'*International African Institute* di Londra su invito di Propaganda Fide venne fondata dal gesuita p. H. Dubois, nel 1925, la C. R. delle M. C. A. con lo scopo di riunire i rappresentanti degl'istituti religiosi aventi missioni in Africa per scambio di vedute sui metodi e i problemi dell'apostolato. Oggi vi partecipano 57 istituti di cui 46 sono rappresentati a Roma. Dal 1932 la C. pubblica l'AFER (v.). Saverio Paventi

CONFERENZE. - Oltre i concili, generali e particolari, e i sinodi diocesani propriamente detti, assemblee pubbliche e ufficiali per eccellenza, l'ordinamento ecclesiastico prevede altre riunioni periodiche di clero, meno pubbliche e solenni, a scopo consultivo e didattico professionale, quali sono le *c. foraniali o vicariali* e le *c. episcopali* (cann. 131, 591, 292).

I. C. foraniali o vicariali. - Sono periodiche adunanze di clero, da tenersi d'obbligo più volte l'anno, nel capoluogo della diocesi e nei singoli vicariati foranei, per discutere su argomenti morali e liturgici, ai quali l'Ordinario può aggiungere temi d'esercizio su altre discipline teologiche, quali la dogmatica, la S. Scrittura e il diritto canonico (can. 131). Sono dette anche *congreghe*, *c. morali*, *c. pastorali* o *c. dei casi di coscienza*.

La pratica di riunioni del genere risale ad epoca piuttosto antica. Ne fa menzione s. Basilio il Grande (m. 377) in una sua lettera a Chilone. In Occidente tuttavia le prime vestigia dell'istituzione compariscono soltanto nel sec. IX in qualche diocesi della Francia meridionale, tra il clero rurale; Incmaro di Reims regolò con le prime leggi le predette riunioni. Nel sec. X, la stessa prassi, mentre si fa più frequente in Francia, viene adottata pure da qualche diocesi di Inghilterra, Germania e Italia. Non si può dire tuttavia che tali riunioni riproducessero esattamente le moderne c. del clero, poiché erano in realtà veri sinodi locali che esercitavano potere legislativo e giudiziale, regolavano la penitenza pubblica e comminavano pene canoniche a chierici e laici.

L'istituzione e la prima organizzazione delle c. del clero in senso moderno è dovuta a due tra i più insigni campioni della controriforma nel sec. XVI, Matteo Giberti, vescovo di Verona e s. Carlo Borromeo, arcive-

scovo di Milano. Il Giberti le aveva istituite nella sua diocesi ancor prima del Concilio di Trento e ne aveva disciplinato il funzionamento nelle sue *Constitutiones* (tit. I, cap. 23). Sull'esempio di costui, di cui era grande ammiratore, s. Carlo le introdusse nella sua arcidiocesi nel 1° Concilio di Milano del 1565, potenziandone lo sviluppo e completandone l'organizzazione. A questo scopo egli suddivise l'arcidiocesi in varie circoscrizioni territoriali, a ciascuna delle quali prepose un vicario foraneo con l'incarico di presiedere le riunioni mensili e renderne a lui esatto conto.

L'istituzione, incoraggiata dai concili e caldamente raccomandata dai papi, ebbe subito larga diffusione in Italia e fuori. Nel sec. XVIII poteva già dirsi generale in Europa. Fu introdotta nelle due Americhe sul principio del secolo successivo. All'epoca dell'andata in vigore del CIC era già sancita di fatto nella prassi universale. Nel can. 131 il CIC la rese universale di diritto, inserendola nell'ordinamento generale della Chiesa.

BIBL.: L. Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Eglise*, I, Bar le Duc 1864, p. 355 sg.; P. L. Péchenard, *Etude historique sur les conférences ecclésiastiques*, Parigi 1896; id., s. v. in DThC, III, II, coll. 816-28; Wernz-Vidal, II, p. 158 sg., nn. 136-37.

II. C. EPISCOPALI. – Sotto questa denominazione s'intendono i periodici convegni ai quali sono tenuti, almeno ogni 5 anni, i vescovi di una stessa provincia ecclesiastica ovvero, per l'Italia, di una stessa regione conciliare, allo scopo di consultarsi insieme circa i provvedimenti da adottarsi per promuovere di comune accordo il bene della religione nelle singole diocesi, concertare una comune linea di condotta nelle speciali contingenze che si presentassero, e preparare il futuro concilio provinciale (can. 292).

Il CIC statuisce in proposito un diritto nuovo in quanto introduce l'obbligo delle c. episcopali nel diritto generale e le prescrive per circoscrizioni *provinciali*. L'uso di esse tuttavia, benché sotto forma di *c. nazionali* o al più *regionali*, preesisteva di fatto alla codificazione nella prassi abbastanza comune di molte nazioni. Le c. episcopali sorsero e si affermarono spontaneamente come surrogato dei concili, col rarefarsi di questi, per il bisogno sentito dai vescovi dei vari paesi di coordinare più frequentemente le loro iniziative pastorali all'infuori della solennità dei concili stessi. Molto contribuì al loro sviluppo l'atteggiamento favorevole dei sommi pontefici, i quali non solo approvarono e lodarono incondizionatamente l'iniziativa, ma la raccomandarono caldamente, come risulta dalle fonti ufficiali, perché fosse introdotta in quei paesi dove ancora non esisteva. Benché esempi di c. episcopali si possano riscontrare isolatamente anche in epoche precedenti, una prassi abbastanza uniforme e costante in proposito s'incontra soltanto sul principio del sec. XIX, in Europa, nelle Americhe e in Australia. Col renderle obbligatorie ogni 5 anni per circoscrizioni provinciali, il legislatore canonico ha inteso venire incontro al *voto* presentato già al Concilio Vaticano di abbreviare a 5 anni il termine per la periodica convocazione del concilio provinciale.

Le c. episcopali vengono preparate, indette e presiedute dal metropolita o, in mancanza di lui, dal vescovo suffraganeo più anziano di promozione. Previa convocazione devono prendervi parte tutti coloro ai quali è fatto obbligo d'intervenire al concilio provinciale. Servono di collegamento tra l'uno e l'altro concilio provinciale, di cui suppliscono una più frequente convocazione e riproducono taluni aspetti e formalità. Giuridicamente, tuttavia, non sono concili: rivestono la figura di amichevoli incontri a carattere puramente consultivo e le loro deliberazioni non assumono la natura di statuti conciliari, bensì di semplici accordi che ciascun convenuto s'impegna di eseguire come se li avesse deliberati di sua iniziativa per il proprio territorio.

Il legislatore prevede in materia la possibilità di un *ius particulare* per singoli luoghi (can. 292 § 1). In Italia, ad es., vige tuttora il decreto della S. Congregazione Concistoriale del 22 marzo 1919 che prescrive c. episcopali *annue* da tenersi non per provincia ma per regione conciliare (cf. decreto della stessa Congregazione, 15 febbr. 1919), le cui deliberazioni, anzi, per susseguente decreto della S. Congregazione del Concilio, 21 giugno 1932, devono essere trasmesse di ufficio alla S. Sede, che comunica in seguito eventuali osservazioni e decisioni (cf. AAS, 11 [1919], p. 175; 24 [1932], p. 242 sg.).

BIBL.: Wernz-Vidal, II, p. 579 sg., n. 542; G. Caviglioli, *Manuale di diritto canonico*, 2ª ed., Torino 1939, p. 297 sg.; J. Chelodi-P. Ciprotti, *Ius canonicum de personis*, Vicenza-Trento 1942, p. 366 sg., n. 234. Zaccaria da S. Mauro

CONFERENZE DI S. VINCENZO : v. OZANAM.

CONFERENZE PANCRISTIANE. - I protestanti distinguono chiaramente tre classi di c. dette mondiali, p. o panprotestanti. Quelle che trattarono di fronteggiare problemi sociali, economici e internazionali sono distinte con il nome di C. di « Vita e Azione » (*Life and Work*); quelle che ebbero per scopo lo studio e l'esame delle divergenze dottrinali e della disciplina ecclesiastica, in vista di una possibile unione auspicata come precetto della volontà divina, sono chiamate C. di « Fede e Disciplina » (*Faith and Order*); finalmente quelle dedicate a questioni missionarie sono comprese sotto il nome di C. mondiali missionarie (*World's Missionary Conference*). Conviene dire, una volta per sempre, che a nessuna di queste c. presero parte rappresentanti ufficiali della Chiesa cattolica, mentre in alcune erano presenti delegati delle Chiese scismatiche orientali. Esse furono quasi tutte preparate accuratamente; tutte le sessioni furono precedute e seguite da qualche atto religioso fatto in comune, e tutte le conclusioni (*findings*), prima di avere forza o autorità, dovevano esser sottoposte alla decisione delle singole sètte, libere queste di accettarle, modificarle o respingerle.

SOMMARIO: I. C. di « Vita e Azione ». - II. C. di « Fede e Disciplina ». - III. C. mondiali missionarie.

I. C. DI « VITA E AZIONE ». – Così sono chiamate le due C. di Stoccolma (1925) e di Oxford (1937). Il loro scopo fu lo studio del pensiero di Cristo « quale fu rivelato nel Vangelo » di fronte alle grandi questioni sociali, industriali e internazionali, per fare un tentativo di gettare le basi d'una dottrina cristiano-sociale, in cui tutte le sètte convenissero; per questo si ebbe cura di evitare qualsiasi questione dogmatica.

1. *C. di Stoccolma (19-30 ag. 1925).* Col fine indicato si riunirono a Stoccolma più di 600, tra delegati e invitati di 31 « comunioni » cristiane, tra le quali alcune scismatiche orientali, sotto la presidenza dell'arcivescovo luterano di Uppsala, Natan Soderblom (1866-1931). Le questioni trattate furono: *a*) la Chiesa e le questioni economiche e industriali; *b*) la Chiesa e le questioni sociali e morali; *c*) la Chiesa e le relazioni internazionali; *d*) la Chiesa e l'educazione cristiana; *e*) metodi di cooperazione e di federazione delle Chiese. Tra le dissertazioni e gli studi presentati alla c. ve ne furono alcuni di vera attualità e importanti, sia per la materia, sia per lo sviluppo. Nelle discussioni furono osservate due correnti: la luterana, la quale voleva bensì che lo spirito del Vangelo s'infiltrasse in tutte le questioni sociali, ma senza discendere a problemi concreti; e l'anglo-sassone, che voleva applicare l'etica del Vangelo a casi particolari, come alla condanna della guerra, all'approvazione della Società delle Nazioni, ecc. Nacquero anche alcune questioni incresciose, quale fu quella della responsabilità della guerra del 1914-18, abilmente scartata dal presidente, raccomandando la preghiera per la riconciliazione dei popoli. Qualcuno mostrò il suo pes-

simismo sul risultato finale della C., per la mancanza di un credo comune, per l'assenza della Chiesa romana, per l'apatia di molte Chiese sulle questioni sociali, ecc. Il congresso si astenne dall'offrire soluzioni precise ai quesiti proposti e dal confermare con la votazione i risultati delle discussioni. I protestanti hanno paragonato questa C. al Concilio di Nicea, però senza gli anatemi. Per continuare l'opera della C. fu istituito un « Comitato di continuazione ».

2. *C. di Oxford (12-26 luglio 1937)*. Dodici anni dopo si riuniva a Oxford la seconda C. di « Vita e Azione ». Vi accorsero ca. 400 tra delegati e invitati, appartenenti a 117 « comunità » cristiane, fra i quali 26 delegati di 13 chiese autocefale orientali. La C. fu presieduta dall'arcivescovo di Canterbury, Cosmo G. Lang. Il conflitto ebraico, che si era suscitato in varie nazioni, la dottrina e le teorie sviluppatesi sul concetto di nazione, di Stato, di razza, di totalitarismo (che viene confuso con l'autoritarismo) e le ripercussioni che tutto questo ebbe nel mondo sociale internazionale influirono perché di questi problemi si occupasse principalmente la nuova C. Gli argomenti trattati furono : *a*) la Chiesa e la nazione; *b*) la Chiesa e lo Stato; *c*) la Chiesa, la nazione, lo Stato e l'ordine economico; *d*) la Chiesa, la nazione, lo Stato e l'educazione; *e*) la Chiesa universale e l'ordine economico. Come nella C. precedente, si lessero dissertazioni e si presentarono studi molto ben fatti. Questa volta si precisarono alcune conclusioni, tra le quali si trovano, riassunte nel messaggio finale, le seguenti : « Nella Chiesa non devono esservi questioni di razza; la Chiesa deve rivendicare il diritto di dare ai suoi figli l'istruzione e l'educazione cristiana; la Chiesa non può riconoscere come suprema nessuna autorità terrena ». Anche in questa c. si notarono due correnti : quella dei Bartiani, i quali, con la loro dottrina che la Chiesa è un dono di Dio senza partecipazione dell'uomo, rifuggivano da ogni accettazione sociologica del Vangelo; l'altra di coloro che tendevano a ridurre il messaggio di Cristo ad un canone di azione sociale. In questa C. fu corretto un errore nel quale erano caduti i promotori delle C. di « Vita e Azione ». Portati i protestanti a separare ciò che è unito, poiché vedono il cristianesimo a settori e non nella sua totalità, avevan creduto di poter separare la sociologia (« Vita e Azione ») dalla escatologia e dogmatica (« Fede e Disciplina »). Questo sbaglio fu emendato con la decisione di proporre nel prossimo congresso di « Fede e Disciplina », che doveva celebrarsi quello stesso anno a Edimburgo, l'unione dei due movimenti.

Bibl.: G. K. A. Bell, *The Stockholm Conference 1925, The Official Report*, Oxford 1926 ; H. Monnier, *Vers l'union des Eglises*, Parigi 1926; M. Barbera, *Il vero significato di alcune correnti protestanti a proposito della unità religiosa*, Milano 1928; I. Giordani, *Crisi protestante e unità della Chiesa*, Brescia 1930; H. Smith Leiper, *Christ's Way and the World's in Church, State and Society*, Nuova York 1936; id., *World chaos or World christianity*, Chicago 1937; J. H. Oldham, *The Oxford conference*, ivi 1937.

II. C. di « Fede e Disciplina ». – Così sono chiamate le due C. mondiali protestanti di Losanna (1927) e di Edimburgo (1937). Il loro scopo immediato non fu l'unione dottrinale di tutti i protestanti, ma la presentazione, l'esame e la discussione, non a modo di disputa o controversia ma « nello sforzo di mutua comprensione, stima ed amore », dei punti di disaccordo, per preparare la futura unione di tutte le sètte e Chiese in una sola. Con il nome di unione o riunione, i protestanti non intendono la sottomissione al centro di unità, di magistero e di governo che fa capo al papa, anzi la escludono. Difatti l'ultimo numero dello schema ufficiale delle questioni da trattarsi nella C. di Losanna dice : « Le questioni concernenti la necessità di una autorità centrale sono certamente della più grande importanza; ma la C., pur riconoscendo tale importanza, ritiene inopportuno di includerle nel suo programma ». Tolto questo fondamento essenziale per l'unità di fede e di disciplina, ne risulta che per i protestanti la parola unione ha differenti significati. Per alcuni è l'aggruppamento o federazione di tutte le religioni cristiane esistenti, conservando ciascuna le proprie dottrine ed il proprio regime ecclesiastico e solo unite fra sé con un certo vincolo federale; per altri significa una unione per via di compromessi, di intese e interpretazioni comprensive, di maniera che sotto una sola formola di parole ambigue ciascuna setta possa conservare la sua propria dottrina; e non sono pochi che intendono una riunione su di un minimo fondamento di credenze, da tutti accettate, come sarebbero le proposte nel « Quadrilatero di Lambeth » (v. confessioni di fede); altri finalmente vorrebbero l'*unione organica* cioè nella fede.

1. *C. di Losanna (3-21 ag. 1927)*. Nel giorno prefisso si riunirono a Losanna più di 400 delegati e invitati, appartenenti a più di 100 « comunioni » cristiane, sotto la presidenza del vescovo della diocesi episcopaliana di Western Nuova York, Carlo H. Brent. Vi erano anche 14 rappresentanti di altrettante Chiese autocefale orientali. La Chiesa cattolica aveva proibito ai suoi fedeli di prendervi parte. Difatti, « pro bono pacis », tutte le sètte e Chiese concorrenti erano pareggiate tra loro, come se ciascuna fosse la vera Chiesa di Cristo; ma tutte dovevano essere disposte, nel caso che fosse necessario per l'agognata unione, di rinunziare a qualche dottrina o di venire a qualche compromesso dottrinale con le altre, ciò che la Chiesa cattolica, che è l'unica vera Chiesa di Cristo, non poteva assolutamente accettare. Gli argomenti trattati furono : *a*) l'appello all'unità; *b*) il Vangelo, messaggio della Chiesa al mondo; *c*) natura della Chiesa; *d*) la confessione di fede comune a tutta la Chiesa; *e*) i ministri della Chiesa; *f*) i Sacramenti; *g*) l'unità del cristianesimo e la relazione tra le Chiese esistenti. La preparazione e l'organizzazione di questa prima C. di « Fede e Disciplina » furono fatte con somma diligenza; molti degli studi presentati furono protestanticamente notevoli, le allusioni alla Chiesa cattolica piuttosto rispettose e con rincrescimento che non avesse accettato l'invito di partecipare. Tutti confessarono chiaramente che le divisioni delle Chiese erano contrarie alla volontà del N. S. Gesù Cristo. Ma poi, nella realtà, approvarono una specie di appendice che comprendeva le dottrine opposte, conchiudendo che « ciascuna delle Chiese seguirà a far uso della sua speciale professione di fede ». Contrari si mostrarono gli Orientali, fermi a non volere compromessi nelle cose di fede e di coscienza, e i quaccheri. Il sommo pontefice Pio XI con l'enciclica *Mortalium animos* (6 genn. 1928) dimostrò chiaramente che la via seguita non conduceva all'unità. Ciò non piacque al Söderblom, il quale rispose (29 genn. 1928) con un articolo che fa contrasto per il suo tono leggero e anche ironico con il tono grave dell'enciclica. In esso il Söderblom dimostra di non aver colto bene il senso dell'enciclica né il vero problema dell'unione.

2. *C. di Edimburgo (3-18 ag. 1937)*. Dopo la C. di Losanna, il movimento « Fede e Disciplina » prese un nuovo sviluppo. Varie unioni parziali ebbero luogo tra le divisioni di una stessa setta, come tra quelle dei metodisti inglesi (1932) e dei presbiteriani scozzesi (1929), anzi anche tra sètte differenti, come quelle dalle quali risultarono la Chiesa unita dell'India meridionale, schema approvato nel 1933, e la Chiesa di Cristo in Cina (1927). Il problema dell'unione spinse autori cattolici (Congar, Pribilla, ecc.) e protestanti (Mackenzie, Douglass, ecc.) a scrivere libri interessanti; anzi anche alcuni punti difficili non risoluti nel Congresso di Losanna furono causa di importanti scritti sulla Grazia (vari autori), sull'Eucaristia (Brillioth), sui ministri e Sacramenti (Headlam). A tutto questo si deve aggiungere la proposizione, già indicata dalla C. di Oxford, per unire i due movimenti « Fede e Disciplina » e « Vita e Azione ». Sotto la direzione dell'arcivescovo anglicano di York, W. Temple, si riunirono a Edimburgo 414 tra delegati e inviati di 120 Chiese differenti per discutere i temi proposti. Alle discussioni presero parte cospicua 26 delegati delle Chiese orientali. Gli argomenti trattati furono : *a*) la Grazia; *b*) la Chiesa di Cristo

e la parola di Dio; *c*) la Comunione dei santi; *d*) la Chiesa di Cristo, suoi ministri e Sacramenti; e) l'unità della Chiesa nella vita e nel culto. Come nella precedente c., la preparazione, lo studio dei temi, l'organizzazione, ecc. furono disposte con molta accuratezza; della Chiesa cattolica si parlò con rispetto e si mostrò, dalla parte di alcuni, vero dispiacere per la sua assenza; gli osservatori cattolici che vi assistettero, ma senza prendervi parte, furono trattati con molta gentilezza; si insisté sul danno delle divergenze dottrinali e sul bisogno di ritornare all'unità. Purtroppo per contentare tutte le Chiese rappresentate nella c. si fece lo stesso che nella C. di Losanna, cioè si inclusero nelle conclusioni, come appendice, le opinioni discordanti, e con l'uso di alcune espressioni vaghe e astratte si riuscì ad ottenere l'accordo. Finalmente la C. di Edimburgo approvò, come aveva chiesto quella di Oxford (e secondo uno dei congressisti questo fu forse l'unico risultato pratico della c.), la creazione del Concilio (*Council*) mondiale delle Chiese, unendo in uno solo il movimento di « Vita e Azione » con quello di « Fede e Disciplina ». Questo concilio doveva essere per la Chiesa, secondo il testo della sua istituzione, un legame di unione, un centro di coordinamento, e doveva dare al mondo cristiano un organo che permettesse a tutte le Chiese di « parlare una voce ». Non mancò qualche critico protestante che con certo orrore scorse in tale concilio una specie di papato protestante (v. ECUMENISMO PROTESTANTE).

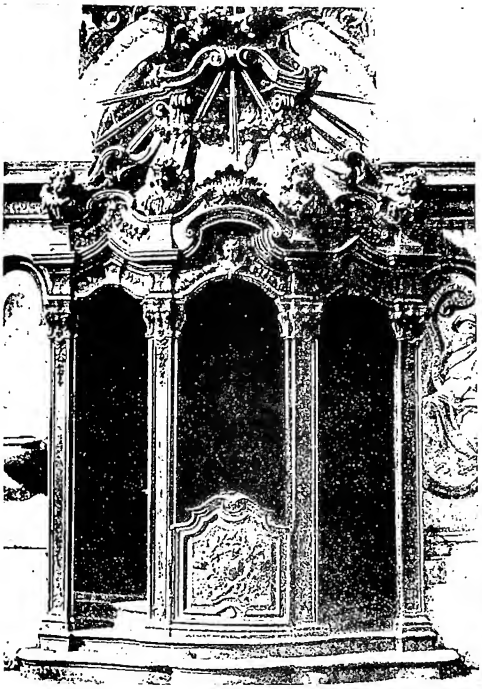
BIBL.: E. S. Woods, *Lausanne 1927*, Londra 1927; H. N. Bate, *Faith and Order*, 2ª ed., ivi 1928; M. Barbera, *Il vero significato di alcune correnti protestanti a proposito della unità religiosa*, Milano 1928; id., *L'enciclica « Mortali um animos », Calunnie e falsificazioni dei protestanti*, Roma 1928; V. Ianni, *Il movimento pancristiano. Storia e documenti*, S. Remo 1928; M. Pribilla, *Um kirchliche Einheit*, Friburgo in Br. 1929; L. Hodgson, *Convictions*, Londra 1934; M. J. Congar, *Chrétiens désunis*, Parigi 1937; *Report of the second World Conference on Faith and Order*, Nuova York 1937; H. Martin, *Edinburgh 1937. The Story of the second World Conference on Faith and Order*, Londra 1937; *Le Bulletin des missions*, 3° trimestre, 1937; *Reports prepared by the Commission on the Church's Unity*, Nuova York e Londra 1937; *Les Grandes Conférences oecuméniques (juillet-août, 1937)*, Parigi 1938; K. Mackenzie, *Union of Christendom*, Londra 1938; *Constitution for the proposed World Council of Churches, unanimously adopted by the provisional Conference in Utrecht, Holland, May 9-13, 1938*, Nuova York 1938; G. B. Guzzetti, *Il movimento ecumenico fino ad Amsterdam*, in *La scuola cattolica*, 1949, pp. 243-64.

III. C. MONDIALI MISSIONARIE. – Così sono chiamate le C. di Edimburgo (1910), di Gerusalemme (1928) e di Tambaram, Madras (1938). Il grande sviluppo che nel sec. XIX ebbero le missioni protestanti e le difficoltà che, nei paesi di missione, sorgevano dalla concorrenza delle sètte e società missionarie, indussero i protestanti a tenere congressi o c. per arrivare ad un accordo comune. Per questo si celebrarono le C. del 1854 a Londra e a Nuova York, a Liverpool nel 1860, a Londra di nuovo nel 1878 e 1888, e finalmente a Nuova York nel 1900. L'esito di quest'ultima li animò ad adunare una c. mondiale, alla quale partecipassero i delegati di tutte le sètte e società missionarie protestanti, e fu scelta la città di Edimburgo come luogo di riunione nel 1910.

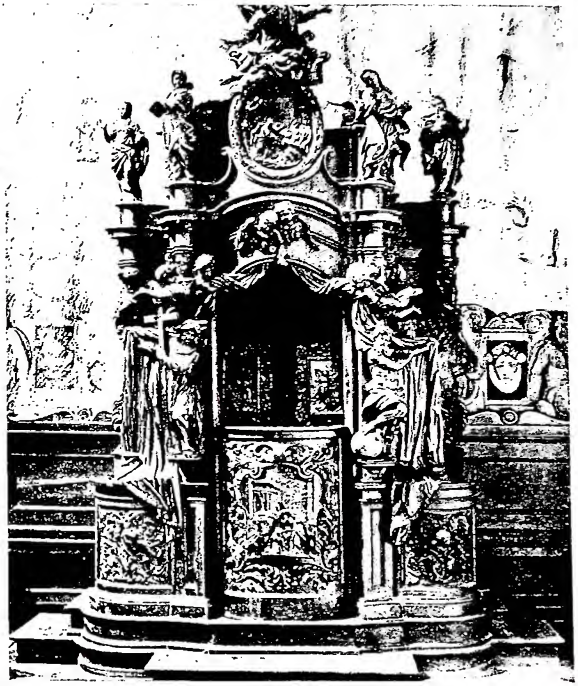
1. *C. di Edimburgo* (*14-25 giugno 1910*). – Vi presero parte più di 1000 delegati o invitati di 46 società missionarie inglesi, 60 nordamericane, 41 continentali europee, 12 australiane e sudafricane, e nessun rappresentante delle Chiese orientali. Giovanni R. Mott fin dalla prima sessione fu eletto presidente della C. Gli argomenti discussi furono: *a*) la predicazione del Vangelo a tutte le nazioni non cristiane; *b*) la Chiesa nelle missioni; *c*) l'educazione come mezzo per cristianizzare la vita nazionale; *d*) il messaggio missionario e le religioni non cristiane; *e*) la preparazione missionaria; *f*) i vivai (*Home Base*) delle missioni; *g*) missioni e governi; *h*) cooperazione e fomento dell'unione. In generale tutti gli argomenti furono trattati a fondo, e il primo porta documenti importanti e curiosi sullo stato delle missioni protestanti in tutto il mondo nell'a. 1910. Lo scoglio che sempre affiora in queste c. è quello dell'unione e della cooperazione. La difficoltà fu chiaramente esposta e discussa, i consigli dati sono protestanticamente buoni, ma si conchiude con la constatazione che la soluzione di un problema così complesso « si può affrontare solo con spirito di penitenza e di preghiera; di penitenza per l'arroganza del peccato e la mancanza di previsione, per le quali si è perpetuata una situazione che ritarda tanto il progresso del Regno di Cristo; di preghiera perché la sapienza umana non vede nessuna soluzione ». È da notarsi che anche in questa c. pare che la parola Chiesa sia usata come se la Chiesa di Cristo fosse costituita dall'insieme di tutte le sètte o Chiese. Uno dei risultati pratici di questa c. fu la istituzione di un « Comitato di continuazione », per continuare lo spirito di essa, promuoverne le conclusioni e prepararne altre. Tale comitato doveva essere un centro di consultazioni e di consiglio, ma senza altra autorità che quella proveniente dal valore intrinseco dei servizi prestati.

2. *C. di Gerusalemme* (*24 marzo-8 apr. 1928*). – Il Comitato di continuazione, dopo varie vicende, fu sostituito nel 1921 dal Concilio missionario internazionale (*Internacional Missionary Council*), il quale propose la riunione di una nuova c. mondiale per il 1928 da tenersi a Gerusalemme. Questa doveva essere composta di un numero uguale di delegati dei paesi missionari (*sending countries*) e dei paesi missionati (*receiving countries*). Si radunarono il giorno stabilito 230 tra delegati e invitati di 44 nazioni differenti, e numerosi furono i rappresentanti delle Chiese protestanti cinesi, giapponesi ed indiane; non mancarono alcuni filippini e latino-americani. Le Chiese orientali, per non avere missioni, non furono invitate. La presidenza l'ebbe di nuovo il dinamico e ottimista G. R. Mott. Gli argomenti discussi furono: *a*) vita e messaggio cristiano in relazione con i sistemi di pensare e di vivere non-cristiani; *b*) educazione religiosa; *c*) relazioni tra le nuove e le antiche Chiese (Chiese madri e Chiese figlie); *d*) la missione cristiana alla luce dei conflitti razziali; *e*) la missione cristiana in relazione con i problemi industriali; *f*) la missione cristiana in relazione con i problemi rurali; *g*) cooperazione missionaria internazionale. Sul primo punto furono presentati studi eccellenti sull'induismo, sul buddhismo, confucianismo ed islamismo, raccomandando a tutti i missionari di « avvalorare » in queste religioni quelle dottrine che erano più vicine al cristianesimo. Nei punti *d*), *e*), *f*) si trattarono argomenti propri delle C. di « Vita e Azione », ma applicati alle missioni. Si cadde nello stesso errore di altre c., cioè sul significato della parola Chiesa. L'ultimo argomento delle due c. è comune, ma a Gerusalemme si fece un passo più avanti con l'istituzione dei segretariati nazionali, nei quali dovevano avere parte tutte le società missionarie di ciascuna nazione. Tali segretariati dovevano essere in continuo contatto con il « Concilio missionario internazionale » che in questa c. fu organizzato in tutte le sue parti e, secondo una delle conclusioni, « doveva servire per una nuova unione cristiana, per la vita corporativa, per la solidarietà di scopi e propositi tra tutti coloro che lavorano per dilatare il Regno di Dio ».

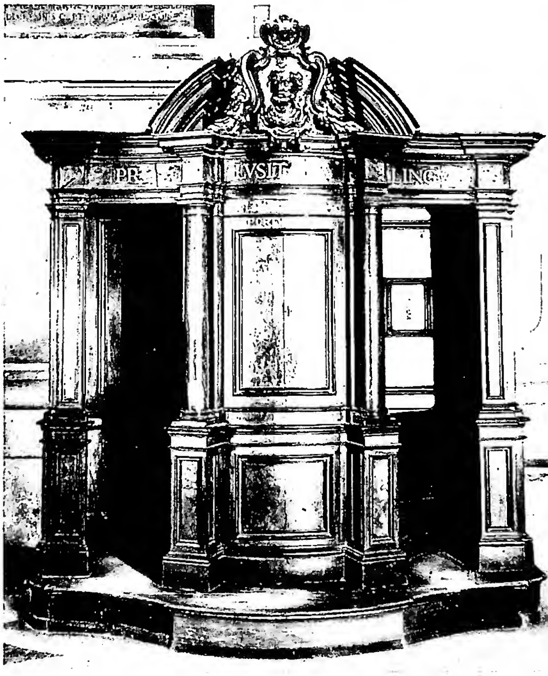
3. *C. di Tambaram, Madras* (*12-29 dic. 1938*). – La terza C. mondiale missionaria protestante, convocata dal Concilio missionario internazionale, si riunì nell'India inglese nel 1938. Nei 10 anni scorsi tra la C. di Gerusalemme e questa di Tambaram erano avvenuti alcuni fatti importanti nel mondo protestante, come le due C. di Oxford e di Edimburgo, l'unione dei due movimenti « Vita e Azione » e « Fede e Disciplina », e la famosa « Inchiesta dei laici », con la pubblicazione di vari volumi sulle missioni protestanti dell'Oriente e del sunto di tutto nell'opera *Rethinking Missions*, piuttosto sfavorevole alle missioni protestanti e che destò grande commozione nel loro mondo missionario. Presero parte alla C. 471 delegati e invitati, provenienti da 59 nazioni, tra le quali vari paesi cattolici. Anche questa volta ebbe la presidenza l'instancabile G. R. Mott. Per l'ampiezza e importanza dei temi trattati si danno gli argomenti generali e i diversi studi fatti su ciascuno di essi: *a*) l'autorità della fede (serie di studi sulla controversia sorta dalla pubblicazione del libro del Kraemer, *Il messaggio cristiano nel mondo non cristiano*), cioè



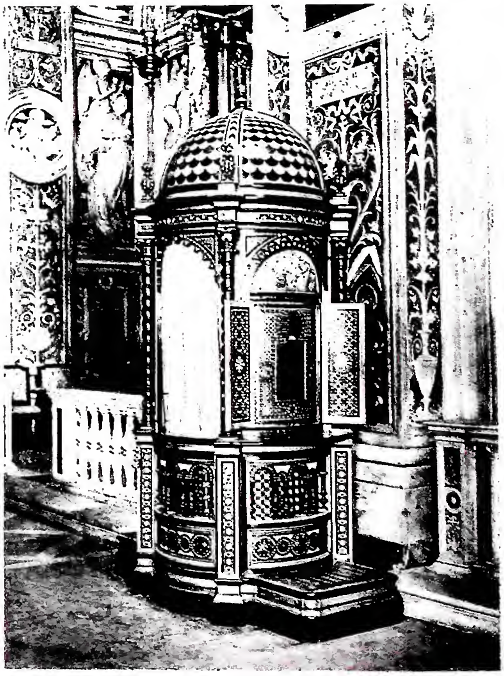
(da G. Ferrari, Il legno nell'arte italiana, Milano s. a.)



(da G. Ferrari, Il legno nell'arte italiana, Milano s. a.)

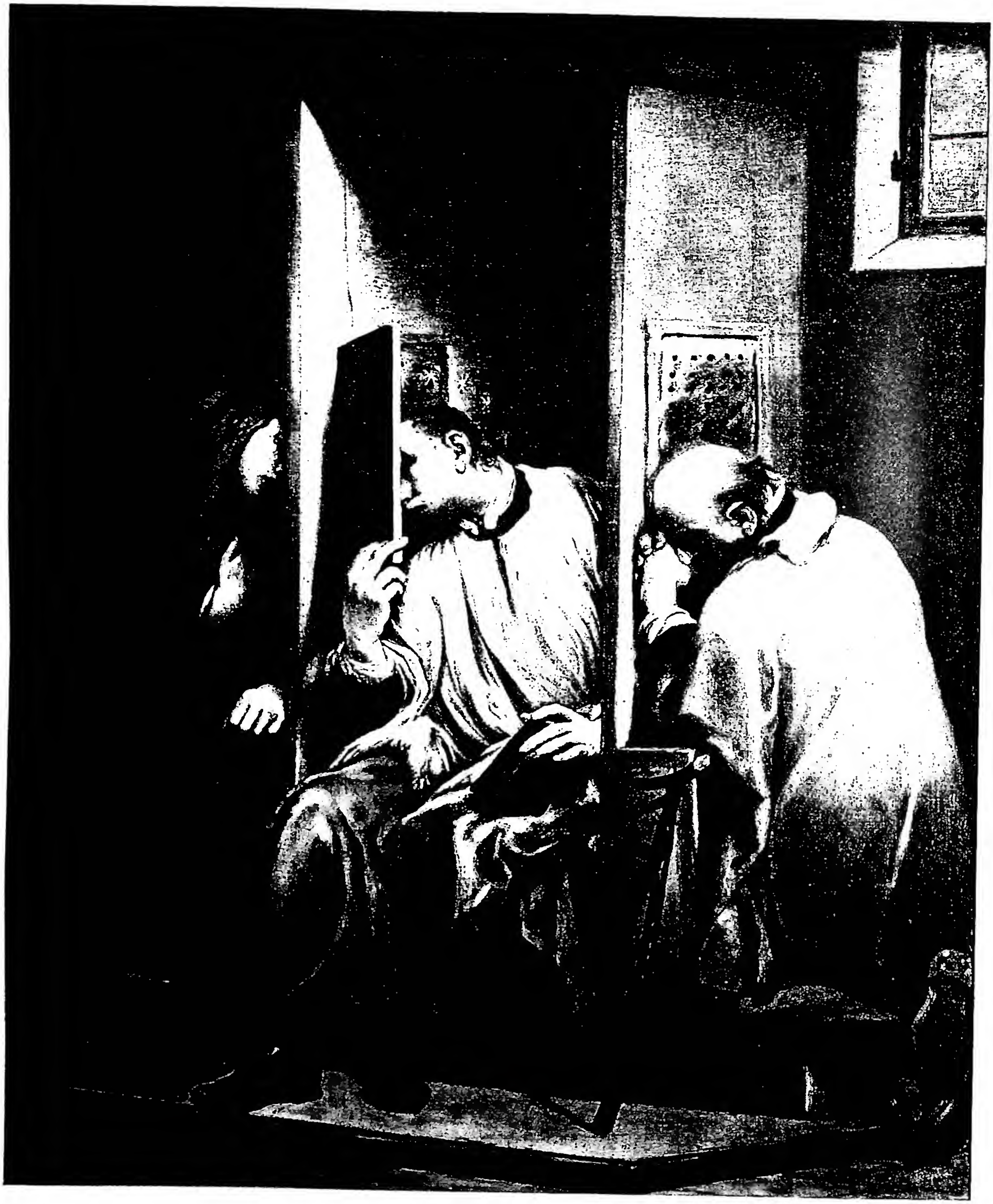


(fot. Enc. Catt.)



(fot. B. N. Marconi)

In alto a sinistra: CONFESSIONALE nella chiesa di S. Filippo (sec. XVII) - Chieri. *In alto a destra:* CONFESSIONALE nella chiesa di S. Maria Maggiore. Opera di Andrea Fantorin (1659-1734) - Bergamo. *In basso a sinistra:* CONFESSIONALE su disegno berniniano (sec. XVII) - Basilica di S. Pietro. *In basso a destra:* CONFESSIONALE della chiesa dell'Immacolata (inizio sec. XX) - Genova.



(fot. Alinari)

S. GIOVANNI NEPOMUCENO CONFESSA LA REGINA DI BOEMIA, di G. M. Crespi detto lo Spagnolo (ca. 1740) - Torino, pinacoteca.

la fede, per la quale la Chiesa vive; *b*) la Chiesa crescente: natura e funzione della Chiesa: compito evangelico non finito, posto della Chiesa nell'evangelismo; *c*) evangelismo: testimonio della Chiesa verso le religioni non cristiane, questioni pratiche, metodo e disciplina del testimonio della Chiesa; *d*) la vita della Chiesa: vita interiore della Chiesa, ministri nazionali, educazione cristiana, ministero della salute, importanza, funzione e preparazione dell'avvenire missionario, programma di letteratura cristiana; *e*) le basi economiche della Chiesa: Chiesa, alterazioni sociali ed ordine economico, Chiesa ed ordine internazionale; *f*) Chiesa e Stato, cooperazione e unità. È da notare come i quattro primi temi sono dedicati alla questione della Chiesa, di ineluttabile necessità nelle missioni di fronte alle religioni pagane, con le quali i missionari dovevano mettersi in contatto. La volontà di arrivare a qualche accordo anche nel campo dottrinale condusse a formolare nelle conclusioni del primo punto una specie di Credo di quasi 850 parole, abbastanza preciso per distinguere il cristianesimo da ogni altra religione e abbastanza vago per poter essere accettato dalla grande maggioranza delle sètte. L'ampiezza con la quale furono trattate le questioni dell'educazione dei ministri e delle basi economiche dimostra che si avevano ben presenti le gravi accuse fatte dai laici nella loro « Inchiesta ». In questa c. si trattò anche delle missioni tra i cattolici dell'America latina. Notevole fu la sincerità e la forza con cui le Chiese figlie insistettero con le Chiese madri per « farla finita con gli scandalosi effetti delle divisioni ». Ciò poterono fare con tanta maggior insistenza in quanto che esse non avevano il retroscena storico delle Chiese madri. I cattolici non possono fare a meno di riconoscere che lo scopo di convertire i pagani alla Chiesa cristiana, come è intesa dai protestanti, cioè all'insieme di tutte le Chiese protestanti, è impossibile, perché tale Chiesa non fu fondata da Cristo, e non esiste.

Bibl.: *World Missionary Conference 1910*, 9 voll., Edimburgo-Londra 1910; B. Mathews, *Roads to the City of God, a World Outlook from Jerusalem*, Nuova York 1928; *The Jerusalem Meeting of International Missionary Council*, 8 voll., Nuova York-Londra 1928; *Rethinking Missions, a Laymen's Inquiry after one hundred years*, ivi 1932; *The World Mission of the Church*, Tambaram 1938; *The Tambaram-Madras Series*, 1938, 7 voll., Oxford-Londra 1939. Camillo Crivelli

CONFERMA: v. PROVVISTA CANONICA.

CONFERMAZIONE: v. CRESIMA.

CONFESSIONALE. - Mobile chiesastico, in cui il sacerdote amministra il sacramento della Penitenza. I c. nella forma attuale cominciano ad apparire nel sec. XVI; precedentemente il confessore aveva un semplice sedile o cattedra, senza fissa collocazione nella chiesa. Il c. più frequentemente è costruito in legno, alcune volte è di pietra o marmo e anche ricavato nell'interno delle pareti della chiesa.

Nella stessa decorazione della chiesa i c. occupano una parte importante, sia che, sorti insieme ad essa, partecipino del suo stile, sia che presentino, ed è il caso più comune, altre caratteristiche di stile. Specialmente nel barocco e nel rococò, l'arte del legno ha lasciato in questa suppellettile ecclesiastica veri capolavori. Il Borromini dovette disegnare i c. del S. Carlino alle Quattro Fontane così rispondenti alle caratteristiche linee architettoniche della chiesa; in S. Maria Maggiore a Bergamo Andrea Fantoni, celebre intagliatore (n. nel 1659, m. nel 1734), ha lasciato un magnifico esemplare di c. tutto scolpito e riccamente adorno di figure e rilievi. Notevoli ancora il c. della chiesa di S. Ruffillo a Bologna, con figure di angeli e di santi e graziosi motivi ornamentali, quello di S. Filippo a Chieri con teste di putti; quello della chiesa di Alzano Maggiore con alta e bizzarra cimasa. Tra i c. situati entro le pareti laterali della chiesa si ricordano quelli della chiesa di Gesù e Maria in Roma, dove questa disposizione diventa un motivo architettonico e ornamentale insieme, in quanto sopra tali c. sono disposti gruppi di sculture.

Interessante anche nella chiesa di S. Maria Maddalena in Roma la collocazione sopra i c. di sei statue allegoriche che personificano gli attributi della buona confessione. Nell'arte moderna sono da segnalare i c. della chiesa dell'Immacolata a Genova, ricchissimi e incrostati di madreperla, quelli della chiesa di S. Maria delle Grazie a Carrara intarsiati di marmi policromi, quelli della chiesa dell'Addolorata in Roma. Sempre a Roma la moderna chiesa di Cristo Re ha c. rivestiti di ricchi marmi, internati nelle pareti dell'edificio. - Vedi tav. IX.

Bibl.: A. Munier, *L'Eglise à notre époque, sa décoration, son ameublement*, III, Bruges-Parigi 1926; V. Casagrande, *L'arte a servizio della chiesa*, I, Torino 1931, pp. 237-41; D. Duret, *Mobilier, vases, objets et vêtements liturgiques*, Parigi 1932; G. Astorri, *Architettura sacra generale*, Roma 1935, pp. 112-15. Vincenzo Golzio

Diritto canonico. – *a*) *Nella Chiesa latina*. – L'uso del c. è ormai entrato nella legislazione canonica, ma l'obbligo è più o meno grave, a seconda che si tratti di uomini, donne o religiose.

Per gli uomini non è strettamente prescritto, potendo essi confessarsi anche nelle case private (can. 910 § 2); però, se si confessano nella chiesa e negli oratori, non lo devono fare fuori del c., senza una ragione (AAS, 12 [1920], p. 576). Per le donne invece è gravemente prescritto, salvo i casi di infermità o di vera necessità. E anche allora vanno osservate alcune norme prudenziali o disposte dall'Ordinario o prese ad iniziativa del confessore, quando mancano disposizioni diocesane (can. 910 § 2). Per es.: la S. Congregazione di Propaganda Fide, autorizzando i missionari a confessare le donne, in caso di necessità, fuori del c., prescriveva che esse si presentassero velate (*Collect. S. Congr. de Prop. Fide*, n. 1424). Per le donne inoltre il c. deve trovarsi in luogo ben in vista, di facile accesso, generalmente in chiesa o in oratorio pubblico o semipubblico, destinato a donne (can. 909 § 1). Infine il c. deve avere una grata a piccoli fori, in modo da separare il confessore dal penitente, senza impedire di intendersi.

La violazione abituale di queste prescrizioni è grave, non così l'eccezione, fatta anche senza ragione, purché però non si dia lo scandalo. Il luogo comunque non intacca la validità della confessione, tranne che per le religiose, per le quali la confessione non è valida, se fatta (o abitualmente o *ad actum*) fuori del luogo legittimamente approvato per le confessioni delle donne (AAS, 20 [1927], p. 61).

b) *Nella Chiesa orientale*. – Presso gli orientali dissidenti l'uso del c. è sconosciuto. Essi si confessano in chiesa per lo più vicino all'iconostasi e stando in piedi. Il sacerdote indossa la stola che nel momento dell'assoluzione viene imposta sul capo del penitente inginocchiato.

Tra gli orientali cattolici, alcuni (p. es., i bizantino-russi e i bizantino-greci) conservano ancora quest'uso; al più adoperano una sedia munita, a un fianco, di grata; mentre presso altri si diffonde sempre più l'uso del c., specialmente per le donne; vi sono anzi disposizioni sinodali che le prescrivono addirittura (p. es., per gli italo-albanesi, ruteni, siri, copti, maroniti e melkiti). Gli uomini possono anche confessarsi fuori della chiesa.

Bibl.: F. M. Cappello, *De poenitentia*, 4ª ed., Torino-Roma 1944, pp. 291-92, 655-58. Pietro Palazzini-I. Ortiz de Urbina

CONFESSIONE. - Per C. s'intende talvolta lo stesso sacramento della Penitenza, che perciò viene detto comunemente anche sacramento della C. Ma in senso stretto la C. è l'atto con il quale si manifestano al sacerdote munito di giurisdizione i propri peccati, commessi dopo il Battesimo, per averne l'assoluzione sacramentale.

I. Teologia dogmatica

Sommario: I. Istituzione. - II. Necessità. - III. Ministro. IV. Modalità. - V. Frequenza. - VI. Valore etico e sociale.

I. Istituzione. – La storia delle religioni mostra che la c., nelle forme più svariate di c. pubblica e privata, orale e scritta, individuale e collettiva, fatta direttamente alla divinità oppure dinanzi ai suoi rappresentanti, è un fatto quasi universale nelle vicende religiose dell'umanità (cf. R. Pettazzoni, *La*

c. dei peccati, 3 voll., Bologna 1929-36). L'uomo ha sempre inteso il bisogno di una purificazione delle colpe per intensificare le sue relazioni con la divinità, quietare il rimorso della coscienza ed essere liberato dai mali fisici o morali, presenti e futuri, concepiti come conseguenza del peccato. Né s'è accontentato di un pentimento solo interiore: ma ha anche cercato di estrinsecare l'interna compunzione con riti penitenziali tra i quali quello che si trova più in uso è proprio la c. (cf. M. Schulien, *Espiazione e redenzione,* Roma 1930, pp. 65-100). Tale universalità della pratica della c. dimostra quanto essa sia consentanea alle esigenze dell'anima umana. Tenendo conto di queste esigenze, Gesù ha istituito nella Chiesa la C. quale mezzo per riconciliare il peccatore con Dio.

Che la C. nel cristianesimo sia di istituzione divina è dogma di fede, definito, contro l'insorgente errore protestante, dal Concilio di Trento (sess. XIV, can. 6); il quale indica anche i testi evangelici che dimostrano tale istituzione (*ibid.*, cap. 5). Sono quegli stessi che riguardano la concessione della potestà delle chiavi agli Apostoli e l'istituzione del sacramento della Penitenza; e cioè, *Mt.* 18, 18: « Tutto quello che legherete sulla terra sarà legato anche nel cielo; e tutto quello che scioglierete sulla terra sarà sciolto anche nel cielo »; e *Io.* 20, 23: « Saranno rimessi i peccati a chi li rimetterete e saranno ritenuti a chi li riterrete ».

Difatti questi testi, parlando di potere di « sciogliere o di legare » di « rimettere o di ritenere », manifestano che la potestà concessa da Cristo agli Apostoli è una potestà giudiziaria, che cioè ha, nel suo esercizio, un duplice atto, o di condanna o di assoluzione. Ma ciò suppone che chi l'amministra deve in precedenza conoscere ed esaminare le condizioni del peccatore, le sue colpe, le sue disposizioni, affinché possa quindi decidere con equità se emettere una sentenza assolutoria o condannatoria. E come potrà aversi tale previa cognizione, se il peccatore non manifesta con la C. i peccati commessi, il suo pentimento, le sue disposizioni per l'avvenire?

Inoltre, il retto esercizio di questa potestà giudiziaria importa che vengano imposte al peccatore delle pene, le quali, per quanto possibile, devono essere proporzionate sia alla gravità dei crimini, sia alle condizioni soggettive del reo, sia alle sue particolari disposizioni d'animo, ecc. Ma solo attraverso la C. questi elementi di giudizio possono essere acquisiti al sacerdote. Pertanto, conferendo Gesù agli Apostoli il potere di rimettere o di ritenere i peccati, ha implicitamente istituito la c. dei peccati.

II. Necessità. – Di istituzione divina, la C. è, per volontà di Gesù, necessaria per la remissione dei peccati. Anche questa verità è stata definita dal Concilio di Trento (*loc. cit.*), il quale insegna che anch'essa scaturisce dai riferiti testi evangelici: *Mt.* 18, 18; *Io.* 20, 23; come dagli stessi testi si deduce che la C. deve essere integra e completa. E difatti scrive il *Catechismo romano*: « Poiché il Signore ha conferito ai sacerdoti la facoltà di rimettere o di ritenere i peccati, è evidente che essi sono stati costituiti giudici in tale materia. E poiché, secondo il sapiente monito del santo Concilio di Trento, non è possibile pronunciare una sentenza giusta su qualsiasi materia né si può rispettare la regola della giustizia nell'assegnare le pene dei delitti, se la causa non sia stata ampiamente esposta e ponderata, ne segue che i penitenti devono nella loro C. manifestare tutte e singole le loro colpe » (ed. Roma 1918, p. 399). Da alcuni Padri (Origene, *In Levit. hom.*, 2, 4; Crisostomo, *De Sacerdotio*, 3, 6), ed in genere dagli scolastici nei loro *Commentari alle sentenze* di Pietro Lombardo (l. 4, dist. 17), per dimostrare l'obbligo e la necessità della C. si adduce il testo dell'*Epistola* di s. Giacomo: « Confessate l'un l'altro i vostri peccati, e pregate l'uno per l'altro per essere salvati: poiché può molto la preghiera assidua del giusto » (5, 16). Con più verità, però, si nega oggi che tale testo valga a dimostrare la necessità della C. sacramentale. La quale conclusione si estende anche ai testi *Act.* 19, 18 e *I Io.* 1, 9, che, specialmente nella polemica contro i protestanti, venivano anche portati dagli autori cattolici.

Oltre che dalla S. Scrittura, la necessità della C. è dimostrata sia praticamente dall'uso che ne ha fatto la Chiesa sin dall'antichità, sia dalla dottrina dei Padri che illumina e valorizza tale uso.

Quanto alla pratica della C. nella Chiesa antica, è utile anzitutto osservare che, nei primi secoli, tale pratica, per molteplici ragioni, era assai meno frequente che non ora. Non c'era infatti allora l'uso di chiedere l'assoluzione per i peccati veniali, uso che ha avuto origine più tardi nei monasteri e che poi s'è diffuso a poco a poco in mezzo ai semplici fedeli. Inoltre, non sembra che allora fosse invalsa ovunque la consuetudine ecclesiastica che obbliga i rei di gravi colpe ad astenersi dall'Eucaristia, prima di aver ricevuto il perdono sacramentale: può darsi quindi che molti, i quali avevano commesso peccati mortali occulti, si accostassero alla Comunione con la sola contrizione del cuore, rimettendo la C. ad altro tempo. Molti ricevevano il Battesimo in età adulta, con piena coscienza e serio impegno di osservare la legge evangelica; costoro, non commettendo delle gravi trasgressioni, non si confessavano. Altri, influenzati dalla corruzione dell'ambiente pagano, avevano una moralità molto grossolana; come ci viene attestato da s. Basilio (*De iudicio Dei*, 7), e con più frequenza da s. Agostino (*Enchirid.*, 80; *De catechiz. rud.*, 7, 11; 25, 48; *De civit. Dei*, 21, 25, 4; *Serm.*, 9, 9, 11; 10, 15-16; 82, 10, 13; 224, 3; 278, 7, 8) essi consideravano veniali colpe assai gravi, e perciò si dispensavano facilmente dal confessarle. Altri fedeli, infine, rei di colpe molto gravi, spaventati dalla penitenza canonica, o per timore di diventare recidivi ed essere così esclusi per sempre dalla riconciliazione ecclesiastica, rimandavano la C. in fin di vita.

Ciò premesso, che la Chiesa antica abbia avuto in uso la C., risulta dalle seguenti constatazioni.

È noto che la penitenza era determinata dal sacerdote, il quale, prima di imporla, doveva tener conto della natura e della gravità della colpa, delle condizioni personali del reo, delle circostanze in cui era stato commesso il peccato. Viene attestata tale prassi, tra gli altri, da Agostino (*Serm.*, 351, 9), da Innocenzo I (*Ep. ad Decentium*, 7), da Gregorio Magno (*In Evang. hom.*, 26). Ma evidentemente ciò supponeva l'uso della C. da parte del penitente.

Difatti, tale previa C. è ricordata da papa Cornelio, scrivendo della riconciliazione da lui fatta di alcuni novazianisti (*Ep. Cornelii ad Cyprianum*: PL 3, 718-22). È ricordata dalla *Didascalia degli Apostoli* in occasione del diverso modo in cui venivano riconciliate alcune determinate specie di peccatori (2, 16-18; 38-41; 42-43). Cipriano, poi, ci fa sapere che alcuni fedeli, pur avendo solo pensato di sacrificare agli idoli, tuttavia « confessando ciò con dolore e semplicità ai sacerdoti di Dio, fanno l'esomologesi della coscienza, manifestano il peso dell'anima loro, cercano un rimedio salutare alle loro ferite » (*De Lapsis*, 28). Il che dimostra come anche dei peccati commessi solo internamente era in uso fare la C. Da parte sua, Tertulliano, già montanista, ci attesta la consuetudine dei fedeli di ottenere dal vescovo il perdono dei peccati meno gravi e più facili a commettersi (*De Pud.*, 18, 17; 19, 23-24): evidentemente dopo che il vescovo ne ha avuto notizia mediante la C.

Né sono infrequenti le recriminazioni dei Padri contro quei fedeli, i quali, mentre confessano al sacerdote i propri peccati, tuttavia si astengono poi dal fare la penitenza che viene loro imposta. Così, p. es., Ambrogio

(*De paenit.*, 2, 9, 86 e 10, 91), Paciano (*Paraenesis ad paenit.*, 8), Asterio d'Amasea (*Hom.*: PG 40, 368).

Alla prassi dei fedeli di confessare i propri peccati dà saldo fondamento dottrinale l'insegnamento dei Padri e degli scrittori ecclesiastici sulla necessità della C.

Esplicita, infatti, è la loro affermazione che, per la remissione dei peccati è del tutto richiesta la C. al sacerdote: cf. Cipriano: « Confessi ciascuno il proprio delitto, mentre chi peccò è ancora nel mondo, mentre può ammettersi la sua C., mentre la soddisfazione e la remissione per opera dei sacerdoti è grata presso il Signore » (*De Lapsis*, 29); Origene (*In Levit.*, *hom.* 3, 4); Ambrogio, di cui è il detto: « Il peccato è veleno, il rimedio è l'accusa del proprio crimine; veleno è l'iniquità, la C. è il rimedio della caduta » (*In ps.* 27, 11); Girolamo, il quale afferma che è ufficio dei sacerdoti della Nuova Legge legare e sciogliere, non già ad arbitrio, ma solo « dopo udite le varie specie di peccati » (*In Matth.*, 3, 16, 19); Agostino (*Serm.*, 351, 10); Leone Magno, il quale scrive che la norma della Chiesa è di concedere la penitenza solo a quanti confessano le proprie colpe (*Epist.*, 108, 2).

Ma in altro modo ancora insegnano i Padri la necessità della C.; e cioè, con il descrivere il processo penitenziale in analogia o alla risurrezione di Lazzaro o alla guarigione delle malattie corporali. Come a Lazzaro fu detto « Vieni fuori » (*Io.* 11, 43) e quindi fu sciolto dalle fasce che lo tenevano legato, così è necessario che il peccatore metta fuori, cioè, manifesti le sue iniquità mediante la c., perché possa essere quindi sciolto dai ministri della Chiesa: cf. Ambrogio (*De paenit.*, 2, 7, 57-58); Agostino (*Enarr. in ps.*, 101, 2, 3; *Serm.*, 67, 1, 2; *In Ioan. tract.*, 22,7). Inoltre, come per ottenere la guarigione dal medico bisogna innanzi tutto fargli conoscere la malattia, così per esser guarito dal peccato bisogna manifestarlo al sacerdote con la C.: cf. Origene (*In Ps.* 37, *hom.* 2, 6), Afraate (*Demonstr.* 7: *De paenitentibus*, 2-3).

Si meravigliano alcuni autori perché, scrivendo della penitenza, contrariamente a quanto avviene oggi, non sia più frequente nei Padri la menzione della C. Altri poi pensano che la C. della quale parlano i Padri debba intendersi, non già dell'atto con cui si manifestano i peccati al sacerdote, ma solo della C. che si fa esclusivamente e direttamente a Dio. Ed al nome del Crisostomo più di frequente s'appuntano tali rilievi.

In proposito, però, è da rilevare che nella Chiesa antica la cosa più grave ed impressionante che costituiva la maggiore difficoltà per il peccatore, non era l'accusa dinanzi al sacerdote, ma, invece, la penitenza. Tanto è vero che, come s'è visto, parecchi si confessavano, chiedevano ed ottenevano la penitenza, ma poi non avevano il coraggio e la forza di compierla. Si comprende allora che i pastori di anime insistano tanto sulla penitenza e poco sulla C.: contrariamente a quanto avviene oggi, quando, costituendo la manifestazione dei peccati, per molti cristiani, l'ostacolo principale, è su di essa che insiste la predicazione, senza peraltro pensare che la Chiesa non richieda più la penitenza o la contrizione del cuore.

Che poi i Padri intendano per C. la manifestazione dei peccati al sacerdote, si deduce dall'insistenza con la quale essi, non escluso il Crisostomo, inculcano che la C. deve esser fatta in chiesa, deve essere orale, deve riguardare i singoli peccati, né deve lasciarsi vincere il peccatore dal timore di arrossire nello svelare le proprie iniquità (cf. Ambrogio, *De paenit.*, 2, 7, 57; *In ps.* 37, 57; Crisostomo, *Hom. 2 de paenit.*, 1; *De Lazaro, hom.*, 4, 4; *Hom. non esse ad gratiam concionandum*, 3): ammonizioni queste che non si comprenderebbero qualora si trattasse di C. fatta solo a Dio. Il monito che talora si legge nei Padri, di confessare i peccati solo a Dio, quando non si riferisca alle colpe quotidiane che si possono espiare con la preghiera (cf. Agostino, *De Symbolo, sermo 1 ad catechumenos*, 7, 15; *Serm.*, 9, 11), indica la C. da farsi in segreto, in opposizione alla C. pubblica (cf. Crisostomo, *De Lazaro, hom.*, 4, 4); e ciò con tanta più ragione in quanto, tenendo i Padri che nella riconciliazione del peccatore il sacerdote agisce come strumento e ministro del Signore (cf. Ambrogio, *De paenit.*, 1, 8, 34-37; Paciano, *Epist.*, 1, 6 e 3, 7; Crisostomo, *In Ioan. hom.*, 87, 4), potevano essi con ragione, fermando la considerazione sull'agente principale, parlare della C. come se dovesse farsi solo a Dio.

In realtà, che la C. fatta a Dio non escludesse l'intervento del sacerdote è confermato sia dalle esortazioni, che si leggono negli scritti dei Padri, rivolte ai ministri della C., perché accolgano benevolmente i peccatori: cf. *Didascalia degli Apostoli*, 2, 12; 13, 4; 14, 3 e 11; 15, 1-3 e 8; 18, 2; 20, 10-11; Asterio, *Hom.*, 13; Afraate, *Demonstr.*, 7, 7, 11, 25; Ambrogio, *De paenit.*, 2, 8, 73; sia dalla preoccupazione costante che gli stessi Padri manifestano di essere ministri idonei della penitenza, con il sanare le malattie dei fedeli che mediante la C. venivano loro manifestate, e con il proporzionare la penitenza alla diversa specie di peccati: cf. Cipriano, *Epist.*, 59, 15-16; Paciano, *Paraenes. ad paenit.*, 8; Gregorio di Nazianzo, *Orat. 2 Apologetica*, 16-33; Crisostomo, *De Sacerdotio*, 2, 2-4.

III. Ministro. – Insegna il Concilio di Trento che sono false e certamente estranee alla verità del Vangelo quelle dottrine che estendono ad altre persone, oltre ai vescovi ed ai semplici sacerdoti, il potere delle chiavi; ed inoltre che per il valido esercizio di tale potere è richiesta la potestà di giurisdizione (sess. XIV, capp. 6 e 7; Denz-U, n. 902 sgg.).

Storicamente risulta che nella Chiesa antica, come era funzione del vescovo la celebrazione dell'Eucaristia e l'amministrazione del Battesimo (cf. Ignazio, *Ad Smyrn.*, 8, 1), così anche della Penitenza il vescovo e cioè il « sacerdos » per eccellenza era il ministro ordinario (cf. Tertulliano, *De pud.*, 18, 18).

Ben presto, però, secondo le esigenze delle diverse Chiese, in tale ministero il vescovo si associò dei presbiteri, ai quali pertanto diede la facoltà di amministrare la Penitenza, di riconciliare i peccatori, dopo averne ascoltata la C. (potestà di giurisdizione).

L'opera dei presbiteri, nell'amministrazione della Penitenza, è in atto a Roma durante la persecuzione di Decio, quando era vacante la sede episcopale, ed urgeva la reconciliazione dei « lapsi » (*Inter cyprian. epist.*, 30, 8). Essa viene attestata per la Chiesa di Cartagine da Cipriano (*Epist.*, 18, 1; 19, 2); e da Dionigi Alessandrino per la Chiesa di Alessandria (cf. Eusebio, *Hist. eccl.*, 7, 44). In alcune Chiese, le mansioni del vescovo per l'amministrazione della Penitenza furono assegnate ad un presbitero speciale, detto perciò « presbitero penitenziere ». Ci parlano di questa istituzione Socrate (*Hist. eccl.*, 5, 19) e Sozomeno (*Hist. eccl.*, 7, 16), dai quali si sa altresì che nel 391, a Costantinopoli, a causa di uno scandalo, fu abolita tale istituzione. In Asia Minore, secondo la testimonianza di Basilio (*Epist.*, 217, can. 74) e di Gregorio di Nissa (*Epist.*, can. 4) si aveva un « economo » della Penitenza, incaricato di ascoltare la C. e di applicare ai colpevoli le pene canoniche.

Concessa ai presbiteri, la potestà di amministrare la Penitenza, e quindi di ricevere la C., era invece negata ai diaconi. Ciò è chiaramente detto sia da Girolamo, in quanto scrive che « episcopus vel presbyter » può legare o sciogliere (*In Matth.*, 16, 19); sia da Ambrogio, di cui sono le parole: « Ai soli sacerdoti è concesso il diritto di legare e di sciogliere » (*De paenit.*, 1, 2, 7).

Ciononostante, sia nei primi secoli della Chiesa (cf. Cipriano, *Epist.*, 18, 1; Conc. Illiber., can. 32), sia e specialmente nell'età media (secc. IX-XIII), si riscontra che, in caso di necessità, è concesso ai diaconi di ascoltare la C. I molti documenti circa tale uso, consistenti in ca-

noni di collezioni canoniche e in statuti di concili particolari, sono stati raccolti da P. Laurain (*De l'intervention des laïques, des diacres, et des abesses dans l'administration de la Pénitence*, Parigi 1897). Nel medioevo, in caso di necessità, anche ai semplici fedeli soleva farsi la C. dei propri peccati (cf. A. Teetaert, *La confession aux laïques*, ivi 1926). Ché anzi dopo Pietro Lombardo (*Sent.*, 4, dist. 17, 4) molti altri dottori dei secc. XII-XIII ne difesero l'obbligo, qualora non fosse stato possibile trovare un sacerdote. Era accreditata tale C. da un testo del *De vera et falsa paenitentia*, opera del sec. XI ed attribuita ad Agostino, in cui è detto : « È tanto grande il valore della C., che, in mancanza del sacerdote, bisogna confessarsi al prossimo... Sebbene quegli a cui si confessa non abbia il potere di sciogliere, il desiderio che il peccatore ha di avere un sacerdote gli otterrà il perdono se confesserà il suo crimine al vicino » (10, 25: PL 40, 1122).

Tuttavia tali C. non erano ritenute propriamente sacramentali, non avendo né il diacono, né tanto meno il semplice fedele, la potestà di assolvere. Difatti nelle *Costituzioni sinodali* di Odone di Parigi (1197) è detto : « È strettamente proibito ai diaconi, in qualsiasi modo, di udire le C., salvo il caso di gravissima necessità : essi infatti non hanno le chiavi né possono assolvere » (can. 56; Mansi, XXII, 676). Ed invece esse erano considerate come un mezzo per esprimere il proprio pentimento ed il proposito di espiare, e così procacciarsi direttamente il perdono di Dio. Piuttosto, la pratica di confessarsi ai diaconi o ai semplici laici dimostra quanto fosse radicata la persuasione della necessità della C., e quanto fosse grande il valore attribuito agli atti del penitente in ordine al perdono divino.

IV. MODALITÀ. – Nella storia della Penitenza riveste particolare importanza la C. segreta, fatta cioè al solo sacerdote al quale si chiede l'assoluzione, e la C. pubblica, nella quale invece il peccato è manifestato dinanzi alla comunità. Il Concilio di Trento, pur rilevando che la C. segreta è stata in uso nella Chiesa sin dal principio, loda tuttavia la prassi di confessare talora pubblicamente le proprie colpe, come utile sia al peccatore, sia ai fedeli (sess. XIV, cap. 5).

Storicamente si può ritenere per certo che per i peccati segreti la Chiesa non ha mai prescritto la C. pubblica. Un uso in contrario si tentò di introdurre al sec. V nella Campania, dove alcuni sacerdoti scrivevano la lista particolareggiata dei peccati uditi in C. e la leggevano pubblicamente nelle assemblee dei fedeli. In tal modo essi pensavano di umiliare salutarmente i colpevoli ed indurre gli altri a non peccare, per non soggiacere a tanta vergogna. Tuttavia il pontefice Leone Magno protestò energicamente contro tale « illecita usurpazione », dicendola « contraria alla regola apostolica » secondo cui « è sufficente indicare i reati della coscienza ai soli sacerdoti per mezzo della C. segreta » (*Epist.*, 168, 2). Solo come misura eccezionale si poteva suggerire, come appare da un testo di Origene (*In ps.* 37, *hom.* 2, 6) che di un peccato occulto il reo, dopo averne fatta la C. in segreto, ne facesse anche pubblica C.: sia per il bene degli altri, sia per espiare più facilmente la colpa.

Per i peccati pubblici, invece, era richiesta di regola la C. dinanzi alla comunità (cf. Cipriano, *Epist.*, 4, 4, e 59, 15-16), anche se poi venivano espiati con la penitenza privata; la quale C. era probabilmente di natura sacramentale (v. PENITENZA).

A partire dal sec. IV la C. segreta andò acquistando maggior importanza ed estensione; diventò quindi sempre più rara la C. pubblica fino a scomparire quasi dal tutto verso il sec. VIII.

V. FREQUENZA. – Già s'è detto come nella Chiesa antica l'uso della C. fosse molto meno frequente che ai giorni nostri, e ne sono state anche accennate le cause. Tuttavia già prima del sec. XIII, e cioè prima del Concilio Lateranense IV, l'uso di una C. periodica era invalso tra i fedeli. Sono molti i documenti che attestano, a partire dal sec. VIII, l'obbligo e la consuetudine da parte dei fedeli di confessarsi e di comunicarsi a Natale, a Pasqua ed a Pentecoste. Essi sono stati raccolti da P. A. Kirsch (*Zur Geschichte der katholischen Beichte*, Würzburg 1902). Tuttavia in diversi posti, per la grossolanità dei laici e la negligenza del clero, s'era introdotta in proposito molta trascuratezza. Difatti Alano di Lilla, dopo aver detto : « I laici hanno l'obbligo di confessarsi specialmente tre volte l'anno e cioè a Natale, Pasqua e Pentecoste », deve riconoscere : « Ma oggi ha prevalso la cattiva abitudine che laici e chierici si confessino appena una volta l'anno, e quando lo fanno è più per consuetudine che per sincero pentimento del cuore » (*Summa de arte praedicatoria*, 31 : PL 210, 173).

Nel Concilio Lateranense IV (1215) venne fatta per tutta la Chiesa la prescrizione : « Ogni fedele dell'uno e dell'altro sesso che sia pervenuto agli anni della discrezione, confessi fedelmente in secreto tutti i suoi peccati, almeno una volta all'anno » (Mansi, XXII, 1007). Tale prescrizione fu rinnovata dal Concilio di Trento (sess. XIV, can. 8), ed è oggi inserita nel CIC (can. 906).

VI. VALORE ETICO E SOCIALE. – Da un punto di vista psicologico la C. risponde ad un sentimento innato della natura umana, quello cioè di manifestarsi, di effondere in un altro le proprie tristezze, il rimorso del male compiuto (cf. L. Monsabré, *Esposizione del dogma cattolico*, trad. it., XIII, Torino 1941, pp. 81-82).

Maggior rilievo merita però la considerazione del valore della c. dal punto di vista morale. L'esame, infatti, della propria coscienza, l'umiliazione di accusarsi, i rimproveri, i consigli, le ammonizioni del sacerdote, la certezza morale di aver acquistato la amicizia divina, rappresentano una spinta verso il bene, un argine alle inclinazioni perverse.

L'influsso poi della C. nell'ordine sociale è così evidente da essere riconosciuto dai nemici stessi del cattolicesimo. Valga per tutti la testimonianza di Voltaire, il quale scrive : « Si può considerare la C. come il maggior freno dei delitti occulti. Essa è eccellente per indurre i cuori ulcerati dall'offesa a perdonare, e quanti hanno rubato a rendere al prossimo ciò che gli appartiene » (*Catéchisme*, in *Dictionn. philosophique*).

BIBL.: E. Vacandard, *La Confession sacramentelle dans l'Eglise primitive*, Parigi 1903; id., *Confession du Ier au XIIIe siècle*, in DThC, III, coll. 838-94; G. Rauschen, *L'Eucaristia e la Penitenza nei primi sei secoli della Chiesa*, trad. it., Firenze 1909, pp. 183-224; P. Batiffol, *Les origines de la Pénitence*, in *Etudes d'histoire et de théologie positive*, I, Parigi 1926, pp. 145-60; P. Galtier, *Pénitence (confession)*, in DFC, III, coll. 1784-1865; id., *De Paenitentia*, Parigi 1931, pp. 307-56; F. Fabbi, *La c. dei peccati nel cristianesimo*, Assisi 1947. Francesco Carpino

II. TEOLOGIA MORALE

SOMMARIO : I. Natura. - II. Necessità. - III. Qualità o doti della C. - IV. Integrità della C. - V. Cause scusanti dalla integrità materiale. - VI. Reiterazione della C. - VII. C. generale.

I. NATURA. – Nel senso stretto indicato, la C. dicesi accusa o C. sacramentale, per distinguerla dalla manifestazione delle proprie colpe fatta anche al sacerdote confessore a solo scopo di consiglio o per ottenere da lui il perdono delle ingiurie commesse contro la sua persona

Due cose perciò si richiedono perché vi sia la C. sacramentale; cioè la manifestazione dei propri peccati fatta : *a*) al legittimo ministro della Chiesa, ossia al sacerdote avente realmente o almeno nella persuasione del penitente la facoltà di assolvere dai peccati; *b*) con l'intenzione di riceverne l'assoluzione sacramentale.

II. Necessità. – Per avere l'assoluzione dei peccati commessi dopo il Battesimo, si richiede, come si è detto, la C. sacramentale. Questo in via ordinaria; perché è certo che il peccatore, impossibilitato a confessarsi, può conseguire il perdono dei suoi peccati con la sola contrizione perfetta, non disgiunta però dal proposito di confessarsi. Anzi, anche quando vi è comodità di confessarsi, ma è necessario *hic et nunc* lo stato di grazia, questo lo si può conseguire con la sola contrizione perfetta, p. es., da chi, essendo in peccato mortale, deve ricevere il sacramento della Confermazione: restando sempre fermo l'obbligo della C. Inoltre è lecito assolvere sacramentalmente chi versa in pericolo di morte e si trova nell'impossibilità fisica o morale di confessarsi.

III. Qualità o doti della c. – I teologi moralisti, quasi concordemente, enumerano sei qualità o doti della C.: *a*) integra; *b*) breve o semplice; *c*) umile; *d*) sincera; *e*) prudente; *f*) vocale. Dell'integrità, che è la dote più importante, si dirà dopo le altre.

1. *La C. deve essere breve o semplice.* – Evitando cioè le cose inutili (quali, p. es., l'esposizione della genesi del peccato o delle circostanze non necessarie di esso, come pure l'attardarsi nel discorrere dei peccati altrui), manifestando i peccati con candore e semplicità, ed aborrendo da ogni artificio. Il difetto di brevità o di semplicità per sé non eccede la colpa veniale; anzi sovente ne è affatto esente, per mancanza di riflessione.

2. *La C. deve essere umile.* – Cioè con la coscienza della propria indegnità e con l'atteggiamento di spirito con il quale il pubblicano, percotendosi il petto, diceva: *O Signore, abbi pietà di me peccatore* (*Lc.* 18, 13); senza vanto delle proprie opere buone, senza mendicare scuse per i propri peccati, senza adontarsi se il confessore redarguisce o interroga, ecc.

3. *La C. deve essere sincera.* – La sincerità, nella C. esige che:

a) non si celi nulla di ciò che riguarda la malizia del peccato; cioè non si tacciano scientemente e senza grave motivo peccati gravi o circostanze mutanti la specie del peccato; non si manifestino studiosamente i peccati mortali in modo che il confessore non ne possa percepire la malizia.

Non mancherebbe invece al dovere della sincerità, benché non sia del tutto lodevole, chi s'accosta al confessionale di notte o altera la propria voce, per non essere conosciuto dal confessore. Così pure chi, per non perdere la stima del proprio confessore abituale, si reca da altri per confessare eventuali peccati mortali. Chi cambia frequentemente confessore per non essere conosciuto come recidivo, pecca gravemente soltanto se, oltre a ciò, è anche indotto dalla cattiva volontà di non essere obbligato ai rimedi necessari per distruggere l'abito del peccato.

b) Non si dica nulla per diminuire o aumentare la malizia del peccato. Pecca gravemente chi di proposito espone circostanze false o narra le vere in modo che il confessore sia indotto a credere leggero ciò che è grave. Chi scientemente si confessa in modo da essere falsamente creduto reo di peccato mortale, secondo s. Alfonso e altri da lui citati (*Theologia moralis*, l. VI, n. 497, ed. L. Gaudé, III, Roma 1909, p. 509), pecca gravemente contro la religione e la veracità. Si pensa comunemente che il peccato contro la religione, e quindi il sacrilegio, esista soltanto quando scientemente si accusa un peccato non commesso e null'altro; perché solo in questo caso scientemente si rende nullo il Sacramento. La mancanza di veracità nuoce senza dubbio alla fama del penitente, ma non costituisce colpa grave, perché tale non è il prodigare la propria fama (cf. A. Ballerini - D. Palmieri, *Opus theologicum morale*, 3ª ed., V, Prato 1893, n. 459).

c) Si risponda sinceramente alle domande del confessore. A questo riguardo vi è peccato grave soltanto quando si manca di sincerità in cose gravi. Non vi è nemmeno peccato leggero se il penitente, nel rispondere al confessore, tace cose che per nulla appartengono alla C. L'occasionario, il consuetudinario, il recidivo, disposto a compiere lealmente il proprio dovere, a nostro parere, non pecca gravemente se, interrogato, nega di essere tale. La proposizione: *Non tenemur confessario interroganti fateri peccati alicuius consuetudinem* (Denz-U, 1208), è condannata perché, essendo troppo generale, scuserebbe da colpa grave anche chi, così rispondendo, non si preoccupasse del dovere di emendarsi.

4. *La C. deve essere prudente.* – Cioè fatta con linguaggio conveniente alla riverenza dovuta al Sacramento e senza rivelazione non necessaria dei peccati del prossimo o del proprio complice.

5. *La C. deve essere vocale.* – Così dichiarò Eugenio IV nel suo decreto per gli Armeni (bolla *Exultate Deo* del 22 nov. 1439. Cf. *Sum. Theol.*, 3ª, q. 9, a. 3). Confessarsi con soli segni, è reputato da alcuni colpa grave quando non scusa la necessità (cf. Salmanticenses, *Cursus theologiae moralis*, Venezia 1714, tract. VI, cap. 7, n. 11); è lecito quando vi è motivo ragionevole. Nessuno però è tenuto a confessarsi per iscritto o con segni quando è impossibilitato a parlare; perché questo è mezzo straordinario, di cui nessuno è tenuto a servirsi.

IV. Integrità della c. – La C. è integra: *a*) materialmente, quando si manifestano al confessore tutti indistintamente i peccati commessi dopo il Battesimo e non ancora direttamente cancellati dall'assoluzione sacramentale; *b*) formalmente, quando si manifestano al confessore tutti i peccati mortali commessi dopo il Battesimo, non ancora cancellati dall'assoluzione sacramentale, dei quali, dopo diligente esame di coscienza, nell'atto di confessarsi si ha memoria e non si ha giusto e ragionevole motivo di non manifestarli nell'attuale C.

Per ricevere validamente l'assoluzione sacramentale si richiede la C. almeno formalmente integra. Questa dottrina è di fede (*Conc. Trid.*, sess. XIV, *De poenit.*, cap. 7).

Perché si abbia l'integrità della C., è necessario manifestare: *a*) la specie dei peccati infima, quale può essere percepita dal penitente; *b*) il numero dei peccati; certo, se è conosciuto; incerto, se il numero certo è ignorato; nel qual caso devesi dichiarare il numero probabile: talvolta è sufficente dichiarare quante volte si è caduti nel peccato ogni mese, od ogni settimana o giorno; anzi può essere sufficente e più conveniente dichiarare la consuetudine e il tempo in cui si visse in essa; *c*) le circostanze mutanti la specie morale (furto di cosa sacra) o la specie teologica (furto di materia grave).

Probabilmente non vi è obbligo di manifestare le circostanze notabilmente aggravanti; come pure non vi è obbligo di manifestare i peccati dubbi, tranne il caso di dubbio negativo accompagnato da ragioni che militano per l'esistenza del peccato mortale o del peccato grave non ancora confessato.

Senza dubbio vi è obbligo di manifestare l'atto esterno grave (cf. *Conc. Trid.*, sess. XIV, *De poenit.*, cap. 5). Non è certo l'obbligo di manifestare dell'atto l'effetto cattivo che non si è potuto impedire.

V. Cause scusanti dalla integrità materiale. – Sono:

1. *L'impotenza fisica.* – Cioè: *a*) l'involontaria dimenticanza; *b*) l'impossibilità di parlare, nella quale si trovano i muti, coloro che, versando in pericolo di morte, non sono in grado di parlare, coloro che, ignorando la lingua parlata dal confessore, non possono farsi capire da lui: costoro non sono tenuti a confessarsi per mezzo di interprete.

2. *L'impotenza morale.* – Cioè: *a*) la sordità, ogni qualvolta per causa di essa viene compromessa l'inviolabilità del sigillo sacramentale; *b*) la mancanza di tempo (infermità o imminenza di battaglia o pericolo grave che non permettano di confessarsi integralmente; *c*) il pericolo di grave danno spirituale o corporale per il confessore o per il penitente e per altri (pericolo di violazione del sigillo sacramentale, di cadere in peccato, pericolo di peste o malattia contagiosa, ecc.); *d*) il pericolo di scapi-

tarne nella fama (impossibilità di confessarsi senza che altri ascolti, ecc.).

Probabilmente è scusato dall'integrità della C. chi non può manifestare il proprio peccato senza che il suo complice venga conosciuto dal confessore, o senza pericolo che venga conosciuto il peccato di chi non è complice. Parimenti scusa dall'integrità la verecondia del tutto straordinaria, moralmente insuperabile.

VI. Reiterazione della c. – La C. devesi reiterare ogni qual volta consti con certezza che essa fu invalida. L'invalidità può dipendere: *a*) dal confessore, se è privo di giurisdizione, se non pronuncia la formola dell'assoluzione o la pronuncia sostanzialmente corrotta oppure integra, ma senza intenzione di assolvere; *b*) dal penitente, se non ebbe dolore o proposito, se peccò gravemente nell'esame di coscienza, se tacque colpevolmente qualche peccato mortale che dovevasi manifestare, se mentì in cosa grave, se prima dell'assoluzione ebbe decisa volontà di non compiere la soddisfazione gravemente obbligatoria, se studiosamente si confessò da un confessore ignorante o troppo lasso per non essere obbligato a ciò che d'altra parte non voleva fare, se studiosamente si confessò da un confessore sordo o sordastro che ben conosceva non essere in grado di percepire i peccati.

Se la C. fu invalida per causa del confessore, egli stesso è tenuto a riparare i difetti commessi.

Se il penitente, ricevuta l'assoluzione, s'accorge che il confessore non ha percepito nessun peccato grave, deve ripetere tutta la C. la prima volta che vorrà confessarsi.

La C. fatta fuori del caso di necessità presso confessore conosciuto come ignorante o lasso, devesi rifare perché invalida per mancanza non di giurisdizione nel confessore, ma di disposizioni nel penitente.

La C. nulla per difetto di disposizioni dello stesso penitente, deve essere ripetuta se il penitente va da altro confessore. Però è probabile che, come non deve ripeterla se si reca dallo stesso confessore, così non debba ripeterla se va da altri; perché il motivo che esenta dal ripeterla se ritorna dallo stesso confessore, non è così esclusivo di questo caso che non possa applicarsi anche ad altro confessore (A. Piscetta - A. Gennaro, *Elementa theol. moralis*, V, 6ª ed., Torino 1934, n. 907).

VII. C. generale. – Per C. generale s'intende la rinnovata accusa dei peccati di tutta la vita passata, dei quali si ha memoria dopo diligente esame di coscienza. Ordinariamente però si dice C. generale anche la rinnovata accusa dei peccati commessi, p. es., in un decennio o quinquennio.

La C. generale può essere necessaria, utile o dannosa, a seconda delle varie condizioni del penitente.

La C. generale è necessaria a colui che da parecchio tempo si è confessato sacrilegamente. Non devesi però imporre la C. generale se non quando consta con certezza che tutte o molte c. della vita passata furono sacrileghe.

La C. generale può essere consigliata a coloro che prudentemente dubitano della validità delle loro C. passate; così pure anche a quelli che, pur non dubitando, tuttavia ne possono trarre non piccola utilità. Tali sono gli adulti che mai la fecero e si trovano nella buona occasione di esercizi spirituali, di missioni o di giubileo; coloro che iniziano una vita di pietà e di raccoglimento; coloro che entrano nello stato sacerdotale o religioso, ecc.

La C. generale si può permettere a coloro ai quali, pur non essendo né necessaria né utile, tuttavia non è dannosa. Ma deve essere proibita a coloro per i quali prudentemente si teme debba riuscire dannosa, quali sono specialmente gli scrupolosi.

Se la C. generale non è necessaria, il penitente può tacere peccati anche mortali già debitamente e direttamente cancellati dall'assoluzione sacramentale. Si tratta infatti di materia libera - Vedi tav. X.

Bibl.: P. Laymann, *Theologia moralis*, V, Venezia 1714, tract. VI, capp. 6, 8, 9, pp. 274-75, 276-80; A. Ballerini, *Opus theologicum-morale*, ed. D. Palmieri, V, Prato 1893, tract. X, sez. V, *De sacr. Poeniten.*, cap. 1, dub. II, III, IV, pp. 22-74, 180-200, 239-67; P. Sporer, *Theologia moralis decalog. et sacramentalis*, ed. J. Bierbaum, III, parte 3ª, Paderborn 1902, nn. 353-561; I. D'Annibale, *Summula theol. moralis*, III, 5ª ed., Roma 1908, nn. 300-309, pp. 262-70; S. Alfonso, *Theologia moralis*, VI, nn. 465-505, ed. L. Gaudé, III, Roma 1909, pp. 477-515; D. M. Prümmer, *Manuale theologiae moralis*, III, 4ª-5ª ed., Friburgo in Br. 1928, pp. 242-48; B. H. Merkelbach, *Summa Theologiae moralis*, II, 2ª ed., Parigi 1933, pp. 413-26, 434-47, 450-480, 486-506; A. Tanquerey, *Brevior synopsis theologiae moralis*, III, ivi 1933, pp. 381-411; A. Piscetta - A. Gennaro, *Elementa theologiae moralis*, V, 6ª ed., Torino 1934, nn. 858-913; M. Cabreros, *Integridad de la confesión*, in *Illustr. del clero*, 35 (1942), pp. 187-88; F. M. Cappello, *De Sacramentis*, II: *De Poenitentia*, 4ª ed., Torino 1944, nn. 131-86, 211-30.

Andrea Gennaro

III. Storia delle religioni

Sommario: I. La c. dei peccati presso i primitivi. - II. La c. dei peccati presso i popoli di cultura.

I. La c. dei peccati presso i primitivi. – Vi sono stati e vi sono degli studiosi, che hanno dei popoli primitivi una idea tanto bassa, da non ammettere in loro una vera vita spirituale e una vera cognizione del peccato. J. G. Frazer, ad es., ritiene che presso i popoli di civiltà poco progredita il peccato sarebbe concepito come una specie di sostanza morbosa nascosta nel corpo del peccatore, quasi un vapore mortale e tenace, che sarebbe cacciato via con la c. Onde questa non sarebbe che una specie di emetico, una specie di purgazione fisica, simile alle cerimonie di abluzione e di fumigazione, piuttosto che una purificazione morale e spirituale. In un secondo tempo, con il progredire della civiltà, acquistano i popoli, secondo lo stesso autore, la nozione di peccato come trasgressione della volontà di un Dio saggio e buono, per cui la c. dei peccati perde il suo antico carattere magico di purgativo fisico, perché giudicato ormai superfluo e assurdo, e riveste l'aspetto nuovo di un rito puramente religioso, concepito come l'unico modo di allontanare la collera divina e le conseguenze fatali del peccato, purché il peccatore sia umile e pentito. Si crede che Dio, adirato per l'offesa ricevuta con il peccato, possa, con un semplice atto della sua volontà sovrana, annullare la colpa e rendere al peccatore pentito la sua primiera innocenza.

Grazie ai numerosi studi e ricerche fatti finora sulla religione dei popoli primitivi, specialmente di quelli etnologicamente più antichi, tale teoria è oggi sorpassata. Già presso i popoli etnologicamente più antichi si è constatata la vera cognizione di peccato, connessa con la conoscenza di un ideale di vita morale; ideale imposto dalla volontà di Dio, creatore e legislatore, dinanzi al quale si sentono responsabili l'individuo e la società. Le azioni, i pensieri, le parole, tutta la condotta di ogni creatura ragionevole e della società intera sono giudicati buoni o cattivi, secondo che corrispondono o no a questo ideale morale. Appunto perché i popoli primitivi sentono il dovere di vivere secondo questo ideale, essi cercano di mettersi in condizione di conoscerlo, di realizzarlo e di tramandarlo alle generazioni future, dando alla gioventù, fin dai primi anni, un'adeguata educazione e imponendole un'ascesi. Presso questi popoli, quindi, l'ideale morale, espressione della volontà divina, è, nel significato più completo, una morale e un'ascesi, criterio di bene e di male, di virtù e di vizio.

Presso gli Andamanesi dell'Oceano Indiano l'ideale della vita morale, benché criticabile sotto certi aspetti,

è, nel suo insieme, veramente molto complesso, e riguarda tutta la vita umana, individuale e sociale, nei diversi stati e nelle diverse condizioni. Essi credono che sia stato un tempo insegnato a *Tomo*, protoparente del genere umano, da *Puluga*, Dio creatore del mondo e della prima coppia umana. Puluga vuole che esso sia osservato dagli uomini, e dopo la loro morte giudicherà secondo esso la loro anima, che, se trovata colpevole, sarà da lui condannata ai tormenti nel *jereg-lar-mugu*. Anzi, benché Puluga, personificazione della bontà, sia pietoso con chi soffre, pure, per determinati peccati, come la falsità, l'assassinio, l'adulterio, il bruciare la cera a scopi magici, egli si adira e può mandare nuovamente il diluvio per distruggere l'umanità, come fece con i discendenti di Tomo disubbidienti ai suoi comandamenti. Quando tuona, l'Andamanese usa esclamare: «Puluga igirelke», cioè «Puluga è adirato», onde è facile dedurne che egli sia preso da grande timore per il suo peccato ed esamini se stesso, se non ne ha immediata coscienza, per vedere se l'abbia commesso. In questo caso, preso come è dal timore, si appella alla bontà di Puluga, domandando perdono e promettendo di non peccare più? Gli esploratori non ci dicono niente al riguardo; ma la questione si pone realmente. È, senza dubbio, una questione che riguarda i sentimenti intimi dell'uomo, questione molto delicata, perché, dato il senso vivo di onore constatato presso gli Andamanesi, ci si vergogna naturalmente di manifestare i propri peccati e le proprie miserie spirituali.

Un ideale morale di vita, più o meno simile e talvolta più alto di quello degli Andamanesi, si riscontra anche presso i popoli etnologicamente più antichi, detti *raccoglitori*, dell'Asia, dell'Africa, dell'America e dell'Australia, nonché presso molti popoli etnologicamente più progrediti.

Presso tutti questi popoli si constata una vera cognizione di peccato, ma solo presso un certo numero di essi (finora un centinaio secondo le ricerche del Pettazzoni) esiste ed è esistita la c. dei peccati. Questa è privata e pubblica, individuale e collettiva e talvolta sotto ambedue le forme presso lo stesso popolo; si fa per tutti i peccati o solo per alcuni di essi; è un atto da farsi in determinate circostanze periodiche o speciali, oppure è richiesta solo qualche volta in vita. Tra i popoli raccoglitori solo presso i Semang della penisola di Malacca è stata constatata l'esistenza della c. dei peccati, c. pubblica e individuale fatta a *Karei*, l'Essere Sommo, per ottenere il perdono, nello stesso tempo che gli si offre il sacrificio del proprio sangue in espiazione. I Semang, come gli Andamanesi, credono che il tuono sia il segno dell'ira di Karei per i peccati degli uomini, il quale, per castigo, potrebbe mandare anche il diluvio per distruggere tutta l'umanità. Perciò, quando il peccatore Semang sente il tuono, si crede obbligato ad offrire il sacrificio del proprio sangue, che fa ferendosi alla gamba e raccogliendo il sangue in un recipiente. Indi mescola questo sangue con l'acqua e lo getta verso il cielo, sede di Karei, confessando i propri peccati e domandandone perdono a lui. Questa c. è di carattere religioso, evidentemente, fatta direttamente a Dio, senza alcun intermediario. Una c. simile, ma alla presenza anche di un sacerdote, esisteva pure presso gli antichi Messicani. Il sacerdote pregava da Dio perdono al peccatore e aiutava questi a fare una buona c., imponendogli infine gravi e dolorose penitenze. Presso gli stessi antichi Messicani esisteva, oltre questa c. privata individuale, anche quella collettiva pubblica, fatta sulla più vecchia donna del luogo, che infine veniva uccisa a colpi di pietra alla testa dal sacerdote e ricoperta poi da un cumulo di pietre gettate sopra il suo corpo da tutti gli astanti.

Presso i Wakulwe dell'Africa orientale (lago Rukwa) si pratica una c. dei peccati collettiva e di carattere religioso; essa è collettiva perché fatta da tutti i membri della famiglia o del parentado, incominciando dal capo di famiglia; di carattere religioso, perché fatta per domandare perdono a Dio, chiamato da loro *Ngulwi*. La c. dev'essere sincera e completa; e si fa collettivamente, quando in famiglia qualcuno si ammala gravemente, o una donna è in un parto pericoloso, o quando una comitiva deve attraversare un corso d'acqua in un punto difficile. I Wakulwe praticano anche la c. individuale in speciali circostanze, come quando un capo di famiglia deve intraprendere un viaggio.

Presso i Dinca del Sudan anglo-egiziano esiste l'uso di fare la c. pubblica dei peccati di omicidio e di ladrocinio, rimasti segreti, in vicinanza della morte. Anche questa c. è di carattere religioso, perché viene fatta a *Nhialic*, l'Essere Sommo dei Dinca, affinché dimentichi i peccati del peccatore.

Presso gli Eschimesi Iglulic esiste l'uso della c. privata individuale fatta, ad es., dal malato e di quella collettiva pubblica di tutto un gruppo di individui in occasione di una calamità pubblica. Questi Eschimesi giudicano il bene e il male, la virtù e il vizio, il peccato, la ricompensa e la pena secondo un ideale di vita morale, imposto dall'Essere Sommo, chiamato da loro *Sila*; ma nella concezione degli effetti del peccato interviene anche la concezione di una legge cosmica universale di cui non è chiara la relazione con Sila : concezione piuttosto magica, per cui il peccato, anche involontario, porta con sé automaticamente la vendetta, cioè una pena per il peccatore o per tutta la società; il peccatore diventa cattivo e la sua cattiva azione mortifica e deturpa una determinata divinità, ad es., la dea del mare Tacanacapsaluc. Per annullare tutte queste conseguenze del peccato è necessaria la c., in cui lo « sciamano », stando presso il malato o in mezzo ad un gruppo di persone, aiuta a far l'esame di coscienza, enumerando i peccati possibili, e il peccatore, che ricorda di averli commessi, li confessa pubblicamente. Una caratteristica di questa c. è proprio il compito dello sciamano, non solo perché dirige la c., ma anche perché suggestiona il popolo con la sua azione magica, con i suoi viaggi immaginari per mettersi in comunicazione con gli spiriti, ad es., andare in fondo al mare presso la detta dea del mare Tacanacapsaluc.

Presso gli Ewe dell'Africa occidentale esiste l'uso della c. per ragioni molto diverse, come per avere figli, per ottenere una guarigione. Questa c. fatta dinanzi al prete non sembra rivolta direttamente all'Essere Sommo, *Mawu-ga*, ma agli spiriti, ad es., allo spirito della terra.

Presso gli Acioli esistono due specie di c., che sono occasionali e spesso riguardano i peccati sessuali. Quando una donna è in difficoltà di parto, confessa i suoi peccati sessuali, commessi prima e dopo il matrimonio, alle donne che l'assistono. Queste riferiscono la cosa al marito e poi si fa un sacrificio espiatorio vicino alla porta della capanna della partoriente. La vittima del sacrificio è data dagli uomini, con cui la donna ebbe i rapporti, i quali, se essa era già sposata, devono pagare anche un'ammenda di diciassette capre o di un bue ed una vacca. Questa c. accanto a un fine pratico, perché solo per l'avvenuta c. le dette donne possono avvisare il marito del sacrificio da farsi e nello stesso tempo dire agli adulteri di procurarne la debita vittima, ha anche un fine religioso perché il sacrificio è offerto all'Essere Sommo, che, secondo gli Acioli, è l'autore e il vindice del loro codice morale.

Presso gli Acioli Paycò si usa fare la c., attraverso il padre del peccatore, quando vi è stata violenza contro una ragazza. Colui che ha violentato la ragazza, deve pagare al padre di lei l'ammenda di un bue e di una vacca; e dare, inoltre, una pecora per il sacrificio espiatorio. Mentre si fa il sacrificio, il padre del colpevole confessa il peccato del figlio e la ragazza è sottoposta ad una cerimonia di purificazione.

Vi è un'implicita c. del peccatore in ogni sacrificio espiatorio, fatto per il peccato o i peccati di una persona o di tutta una comunità, come si usa presso i Negrilli dell'Africa e presso altri popoli, affine di ottenerne il perdono e impedirne le conseguenze.

Questi esempi di c. dei peccati appartengono a tipi diversi di civiltà e indicano chiaramente la complessità di questo fenomeno nella vita dei popoli in cui esiste, mentre mostrano con evidenza le difficoltà di ricercarne l'origine. Infatti, la questione dell'origine presuppone non solo la ricerca se la c.

esista ancora presso altri popoli in cui finora non è stata constatata, ma anche la soluzione di molte questioni che richiedono indagini particolari. Così presso i popoli in cui esiste la c. privata e pubblica, come presso i Messicani, ci si domanda: quale delle due ha avuto prima l'origine, quella privata, dato che il peccato è primieramente un fenomeno personale, oppure quella pubblica? O ambedue insieme? Presso i popoli in cui lo sciamano ha una parte importante nella c., come presso gli Eschimesi, esisteva questa prima dello sciamanesimo? Dove la c. è fatta agli spiriti, come presso gli Ewe, era prima fatta all'Essere Sommo, Dio, e solo a lui? Presso quei popoli, in cui esiste una concezione magica del peccato e della c., la connessione stretta del peccato con le sue sanzioni morali non è anteriore alla concezione magica, dato che tale connessione si constata già, come si è veduto sopra, nelle culture etnologicamente più antiche? In ogni modo, allo stato attuale degli studi di etnologia religiosa bisogna distinguere la questione dell'origine della c. da quella della cognizione e della coscienza del peccato. La vera nozione del peccato esiste già presso i popoli etnologicamente più antichi. Per questi, eccettuati i Semang, si pone la questione non della c. dei peccati, che non conoscono, ma quella del *perdono dei peccati*, di sapere cioè che cosa fa il peccatore per ottenere da Dio il perdono dei propri peccati ed impedirne le tristi conseguenze.

La questione dell'origine della c. è stata posta così: ci si è domandati se la c. dei peccati sia sorta indipendentemente, in luoghi e in tempi diversi, oppure abbia avuto un unico centro di origine, dal quale si è propagata in varie direzioni, variamente modificandosi e trasformandosi lungo la via, e, più precisamente, se sia possibile assegnare geneticamente la c. dei peccati ad un determinato tipo di civiltà, ad una data area e ad un dato ciclo culturale. Il Pettazzoni, che si è interessato molto della questione, afferma come ipotesi provvisoria, poiché le sue ricerche sono ancora in corso, che la c. dei peccati sia geneticamente connessa con una civiltà di tipo « matriarcale ». Si aspetta che indagini più approfondite indichino la giusta soluzione della questione. Per ora si fa rilevare che la c. dei peccati non è un fenomeno generale e spesso esiste solo per una determinata specie di peccati, tuttavia vi debbono essere state ragioni molto gravi per imporla al popolo. Basta, infatti, riflettere semplicemente che, dato il senso vivo dell'onore dell'uomo, come si è rilevato sopra, essa è una grande umiliazione, è un atto che ripugna all'uomo; la rivelazione dei peccati, inoltre, che porta con sé la c., specialmente di certi peccati, come quelli di adulterio, di omicidio e di ladrocinio, reca gravi conseguenze sociali. Così presso gli Acioli, come si è veduto, dopo la c. della donna adultera viene il pagamento di gravi ammende, il sacrificio espiatorio, i giusti risentimenti del marito e delle mogli degli adulteri con il conseguente facile dissidio nelle famiglie; si causano, inoltre, gravi apprensioni, perché si crede che Dio può mandare per castigo dell'adulterio commesso non solo una malattia a qualcuno della famiglia, ma può anche distruggere tutta la parentela. Ciò lascia pensare alla possibilità che la c. dei peccati sia stata imposta, sia per ragioni religiose sia per ragioni morali e sociali proprio per impedire i peccati, specialmente certi peccati più gravi, e quindi anche alla possibilità che la c. sia sorta indipendentemente presso certi popoli per ragioni molto diverse.

Bibl.: Per i primitivi: V. Cathrein, *Die Einheit des sittlichen Bewusstseins der Menschheit*, II, Friburgo 1914, pp. 502-503; W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, 7 voll., Münster in W. 1926-40, passim; P. Schebesta, *La conscience de culpabilité chez les primitifs de la Malaisie*, in *Sett. intern. di etnologia religiosa*, Milano-Parigi 1926, p. 186; P. M. Gusinde, *Zur Ethik der Feuerländer*, *ibid.*, p. 156; J. G. Frazer, *L'homme dieu, l'immortalité*, trad. dall'inglese di P. Sayn, Parigi 1928, pp. 235-36; R. Pettazzoni, *La c. dei peccati*, 3 voll., Bologna 1929-36 (v. anche la vers. francese, voll. I e II, Parigi 1931-32, più abbondante di materiale); M. Schulien, *Peccato e riparazione presso gli Acioli*, Roma 1930, pp. 1-22.; id., *Peccato e riparazione presso gli Eschimesi*, ivi 1930, p. 1-20; id., *Critica della teoria dell'origine magica del peccato*, ivi 1930, pp. 1-28; id., *L'origine dell'idea del peccato secondo la storia*, ivi 1930, pp. 1-18; E. H. Man, *On the aboriginal inhabitants of the Andaman Islands* (ristampa), Londra 1932; E. Mosbacher, *Untersuchungen zum Sündenbegriff der Naturvölker*, in *Baessler Archiv*, 17 (1934), pp. 1-46; R. Boccassino, *Alcune notizie sui Dinca* [Sudan anglo-egiziano] *particolarmente sulla loro religione*, Napoli 1935, p. 9; D. Camavitto, *La decadenza delle popolazioni messicane al tempo della conquista*, Roma 1935, pp. 140-41; R. Mohr, *Ricerche sull'etica sessuale di alcune popolazioni dell'Africa centrale e orientale*, Firenze 1940, pp. 183-84, 250 e passim; R. Boccassino, *I nilotici settentrionali*, in R. Biasutti, *Razze e popoli della terra*, II, Torino 1941, pp. 248-250; L. Vannicelli, *La religione dei Lolo*, Milano 1944, pp. 42-46, 86, 100-34; R. Pettazzoni, *Saggi di storia delle religioni e di mitologia*, Roma 1946, pp. 84-140, 94, 122-24. Luigi Vannicelli

II. La c. dei peccati presso i popoli di cultura. – Nello shintoismo giapponese la festa *oho-harahi* (« grande purificazione »), era ed è una c. collettiva. Nel corso del rito si presentano gli « oggetti di purificazione » che vengono gettati nell'acqua corrente o caricati in una barca che li trasporta al mare. Durante l'*oho-harahi* si recita uno dei *Norito*, consistente in una lista di peccati tra i quali quelli sessuali e quelli involontari. Il peccato, così evocato, viene trasferito sugli « oggetti di purificazione » e, quindi, eliminato. Nella Cina antica, oltre alla c. del sovrano quando infieriva una qualche pubblica calamità, la pratica confessionale è legata al posteriore sviluppo chiesastico (sec. I d. C.) del taoismo; qui i malati scrivevano i loro peccati in tre esemplari, dei quali uno veniva gettato in aria da una torre, il secondo veniva interrato e il terzo buttato in mare. I testi vedici, nelle parti più arcaiche, conservano sia il ricordo d'una concezione oggettiva della colpa, che può quindi essere eliminata, dopo che sia stata confessata, per mezzo di agenti materiali, sia la concezione soggettiva di trasgressione della volontà di un Dio (soprattutto di Varuṇa). Le due idee si contaminavano vicendevolmente con alquanta frequenza. La letteratura brahmanica contiene la menzione di un sacrificio (*Varuṇapraghasa*) dedicato a Varuṇa e ai Marut, il cui carattere evocatorio e eliminatorio è trasparentissimo. Nel jainismo sono soprattutto i monaci a praticare la c. (*alocana*), seguita da una penitenza proporzionata alla gravità del peccato. Il buddhismo, rispetto alle pratiche anteriori sia brahmaniche che jainiche, compie una piena rivalutazione del pentimento interiore manifestandolo nella c. della colpa. V'era una c. dei monaci in occasione della festa al termine della stagione delle piogge (*pavarana*) e delle riunioni quindicinali (*uposatha*). Si recitava una lista di colpe (*patimokkha*) e si faceva una penitenza che aveva la facoltà di cancellare la colpa stessa. Secondo il buddhismo amidista i peccati vengono distrutti da una c. veramente sincera fatta dal peccatore, la quale annulla il debito morale come il sole evapora la rugiada sull'erba senza lasciarne traccia. Ma esso fa distinzione tra la persona illuminata e quella che non lo è ancora. Questa, confessando il suo peccato e pregando Amida Buddha, può ottenere solo la sospensione del castigo dovuto al suo peccato ed il tempo di convertirsi, invece l'atto di pentimento della persona illuminata distrugge tutto il debito del peccato. Questo atto deve venire dal profondo del cuore con un fermo proposito di emendazione e di rinuncia ai vizi passati. Siccome l'amidista, specialmente cinese, attribuisce ad Amida Buddha tutti gli attributi che noi diamo a Dio, la sua c. diventa tutta religiosa. Per l'antico Egitto la c. dei peccati è attestata dalle iscrizioni della necropoli di Tebe del sec. XIII a. C. (XIX-XX dinastia). Il carattere della c. appare lievemente mutato,

in quanto è il defunto che proclama davanti al tribunale di Osiride di non aver commesso peccati (« c. negativa »), da un lato, e, dall'altro, l'elemento sessuale sembra scomparso. Si ritiene che questa dichiarazione di innocenza avesse in origine lo stesso valore che la evocazione nella c. positiva. Per quel che riguarda Babilonia le notizie consistono in testi rituali e penitenziali. Appare qui prevalente l'elemento teistico che si rivela nel sacrificio, nella preghiera penitenziale, nei giorni di penitenza, ecc. Il penitente, contro i demoni che lo perseguitano per i suoi peccati, anche commessi involontariamente, invoca l'aiuto della divinità. Tuttavia permangono le pratiche eliminatorie di carattere magico, come l'abbruciamento, il bagno, l'aspersione ecc. Per Israele, v. CAPRO EMISSARIO; ESPIAZIONE; KIPPÛR. Nel parsismo, come si ricava dalla letteratura sassanide e post-sassanide, v'è la credenza che i peccati possono venire eliminati con la c. e la penitenza; mentre mancano tracce dell'esistenza di una vera e propria c. fatta a un sacerdote nel mandeismo. L'uso penitenziale, preceduto da una specie di c. pubblica avente frequenza periodica, era in vigore presso i manichei. Anche gli Hittiti, infine, secondo le testimonianze dei testi di Boghazköy, conoscevano la c. In epoca ellenistica si ritrova l'esistenza della pratica confessionale in quelli stessi paesi per i quali le prime notizie risalgono a ca. 2000 anni prima. Ne fan fede per l'Egitto alcuni testi astrologici; per la Siria, e particolarmente per il culto della dea Syria, Plutarco; per la Cappadocia i dati relativi al culto di Zeus Asbamaios; e, infine, alcune iscrizioni in greco barbarico di Frigia e di Lidia dei secc. II-III d. C., dalle quali si conosce che la c. era praticata in epoca imperiale romana in diversi culti locali anatolici, dove la figura centrale era una grande divinità femminile. Al mondo classico greco-romano la c. era estranea, se si fa eccezione per le notizie concernenti il culto dei Kabiri in Samotracia, e alcuni culti d'origine orientale, quali l'isiaco e il metroaco.

BIBL.: v. sopra. *

CONFESSIONE (MEZZO DI PROVA). - La c., quale mezzo di prova, si distingue nel diritto canonico in c. giudiziale e c. estragiudiziale.

I. La c. giudiziale è una vera e propria prova legale. Essa si ha quando una delle parti in un processo asserisce qualche fatto, il cui riconoscimento sia contrario ad essa e favorevole all'altra, e sempre che l'asserzione sia fatta, per iscritto o a voce, avanti al giudice competente (almeno entro i limiti assoluti), la persona che fa l'asserzione abbia la legittimazione a stare in giudizio, e infine faccia la c. stessa con piena consapevolezza.

Tra i vari effetti della c. giudiziale bisogna ricordare soprattutto i seguenti: *a*) con essa l'avversario viene ad essere sollevato dall'onere della prova, purché nella causa siano in giuoco solo interessi privati (CIC, can. 1751); *b*) da essa deriva, per i fatti cui si riferisce, la notorietà di diritto di cui al can. 2197 § 2 e, per diretta conseguenza di tale notorietà, con la c. stessa sono superate vittoriosamente le presunzioni e prove ad essa contrarie.

La c. può essere revocata dal confitente, se lo fa immediatamente, oppure se manchino i requisiti stabiliti; mentre, una volta esaurita, soltanto se siano mancate le condizioni (e in particolare quello della libera consapevolezza), o se la c. sia stata prodotto di errore di fatto (can. 1752).

II. La c. estragiudiziale è quella che viene fatta, sia in iscritto che a voce, all'avversario o ad altri, *extra iudicium* (CIC, can. 1753).

Essa, come è ovvio, ha una forza minore di quella propria della c. giudiziale, dato che si deve ragionevolmente presumere che sia stata fatta senza la esatta cognizione di quelle che possono essere le sue ripercussioni sul terreno giudiziario; tuttavia, se appare circostanziata e fatta con piena consapevolezza della sua importanza e in epoca non sospetta, essa può essere messa sullo stesso piano in cui trovasi di fronte al giudice la c. giudiziale: è però rimessa espressamente al giudizio discrezionale del giudice la valutazione dell'efficacia da attribuire ad essa (can. 1753).

BIBL.: F. Roberti, *De processibus*, II, Roma 1927, p. 32 sgg.; A. Vermeersch - J. Creusen, *Epitome iuris canonici*, III, Malines-Roma 1928, p. 64 sgg.; M. Lega-V. Bartoccetti, *Commentarium in iudicia ecclesiastica*, II, Roma 1939, p. 643 sgg.; F. Della Rocca, *Istituzioni di diritto processuale canonico*, Torino 1946, p. 211 sgg. Fernando Della Rocca

CONFESSIONE ORTODOSSA: v. MOGHILA, PIETRO.

CONFESSIONI DI FEDE PROTESTANTI. - Formole o sommari, in cui le varie chiese protestanti notificano ufficialmente le loro principali dottrine religiose.

SOMMARIO: I. C. luterane. - II. C. luterano-calviniste. - III. C. riformate e loro molteplici gruppi. - IV. C. anglicano-episcopaliane. - V. Altre c. di f. - VI. C. delle società protestanti. - VII. Sguardo generale sullo stato attuale delle c. protestanti.

I. C. LUTERANE. – La *C. di Augusta*, redatta da Melantone, approvata da Lutero, sottoscritta da vari prìncipi tedeschi e presentata all'imperatore Carlo V (1530) nella Dieta di Augusta, è fatta con spirito conciliativo, per non urtare troppo i cattolici, e precisamente per questo non si trovano certe dottrine caratteristiche luterane, come la consustanzialità e la ubiquità del Corpo di Cristo. Consta di due parti: la prima, composta di 22 articoli, comprende articoli ortodossi e alcuni eterodossi, come il 7°: *De Ecclesia*, il 20°: *De bonis operibus*, il 21°: *De cultu Sanctorum*; la seconda parte, con 7 articoli, è piuttosto un catalogo di ciò che essi chiamano abusi della Chiesa cattolica, cioè, il celibato dei sacerdoti, la Messa privata, l'integrità nella confessione auricolare, la tradizione, i voti, l'autorità ecclesiastica, ed in essi si scorgono già gli errori che dovevano diventare comuni a molti altri protestanti. Gli errori di questa C. furono confutati da esperti teologi cattolici, ai quali Melantone rispose nello stesso a. 1530 con la *Apologia confessionis Augustanae*, dove spiccano molto di più le dottrine luterane. In occasione della convocazione del Concilio di Trento, e per presentare un'esposizione della dottrina nuova, furono compilati nel 1537 gli *Articoli di Smalcalda*, nei quali Lutero, prescindendo già da ogni speranza di concordia con i cattolici, espone senza ambagi le sue dottrine e manifesta chiaramente il suo odio al Papa. Morto Lutero (1546), gli successe nella direzione dei luterani Filippo Melantone (1497-1560), di carattere molto più mite e condiscendente, il quale in alcuni punti si scostò dalla dottrina del suo maestro, ad es., nella presenza di Cristo nell'Eucaristia, inclinandosi alla forma calvinista. Ne nacque la polemica tra i luterani rigidi ed i cripto-calvinisti (v.), alla quale si aggiunse la controversia flaciana o di Flacio Illirico sul peccato originale, la sinergetica, opposta al servo arbitrio di Lutero, la osiandrica sulla natura della giustificazione, la maioristica e antinomiana sulle buone opere, la ubiquitaria, la adiaforita, ecc. Tutte queste polemiche e controversie introdussero lo scompiglio nel campo luterano, che non si calmò né con la *Formola sveva o sassone* del 1574, né con la *Formola di Maulbronn* del 1575. Finalmente l'elettore di Sassonia, Augusto (1553-1586), convocò alcuni dei principali teologi, e nel 1577 fu fatta la *Formola concordiae*. Consta di 12 articoli, tutti, meno l'ultimo, distribuiti in tre parti, cioè: l'argomento da trattarsi, ciò che si deve ammettere (*pars positiva*) e ciò che si deve respingere (*pars negativa*). L'ultimo articolo condanna gli anabattisti, gli schwenkefeldiani, gli antitrinitari, ecc. Questa formola non pose fine a tutte le controversie, ma in genere ebbe buona accoglienza in tutta la Germania luterana, ed è l'ultimo dei libri simbolici luterani. Non si è fatta menzione della *Confessio Saxonica* (1551) né della *Confessio Wurtembergica* (1551), preparate per essere presentate al Concilio di Trento, cosa che non avvenne per la sospensione di questo nel seguente a. 1552. In Ungheria tanto i *12 Articoli di Erdöd* (1545) come la *C. delle cinque città* (1548) hanno come base la C. di Augusta. Una forte reazione contro i cripto-calvinisti si ebbe negli *Articoli visitatori*

(1592), nei quali la predestinazione di Calvino è condannata come falsa ed erronea. I luterani degli Stati Uniti in generale ammettono tutti i nove libri simbolici.

II. C. LUTERANO-CALVINISTE. – Sotto questo nome sono comprese alcune c. di f. che sono attribuite all'uno e all'altro ramo protestante. Tali sono la *Repetitio anhaltina* (1581) piuttosto luterana, la *C. di Nassau* (1578) anch'essa di sapore luterano, ma contraria all'ubiquità. Il *Consensus Sendomirensis* (1570), di Polonia, emanò da un sinodo misto di luterani e di calvinisti; e fu confermato negli *Acta et conclusiones seu canones Cracoviensis Synodi generalis* (1573), e nel Sinodo di Thorn (1595). Delle tre « confessiones Marchicae », che il Niemeyer numera tra le c. riformate o calviniste, solo la prima, cioè la *Confessio fidei Ioannis Sigismundi electoris Brandeburgensis* (1614), è chiaramente calvinista; la seconda, *Colloquium Lipsiense* (1641), fu composta da luterani e calvinisti; e la terza, *Declaratio Thorunensis*, fu fatta nella Polonia, anche con il concorso di luterani e calvinisti. Lasciando da parte altre c., si citeranno ancora gli *Articoli dell'Unione palatina* (1818) con i quali il re di Prussia, Federico Guglielmo III (1797-1840), procurò non propriamente di unire, ma di avvicinare i luterani e i calvinisti dei suoi Stati nella « Chiesa unita evangelica », conservando ognuno i propri libri simbolici. Delle 34 C. di f. dei Fratelli boemi (v. BOEMI, FRATELLI), quella del 1535, raccomandata dallo stesso Lutero, fu di tendenza luterana, ed è chiamata *Prima c. boema*; nel 1575 fu compilata la *Seconda c. boema* che sostituì le anteriori, e benché in linea generale vi predomini la C. di Augusta, pure contiene dottrine calviniste e hussite. Nella riorganizzazione data dal conte di Zinzendorf, i Fratelli boemi cambiarono il nome in quello di « Fratelli moravi ». Le loro dottrine si possono ricavare dalle *Litanie di Pasqua* (1749) e dai nove articoli del *Risultato sinodico* del 1869.

III. C. RIFORMATE E LORO MOLTEPLICI GRUPPI. – Tali c. (zuingliane, calviniste), nate nella Svizzera, si sparsero in molti paesi d'Europa, e ciascuno di questi volle formolare una o più c. di f. Se ne contano una trentina. Nessuna però ha l'importanza che tra i luterani gode la C. di Augusta. Le più autorizzate sono la Seconda c. elvetica, il Catechismo di Heidelberg, i Canoni di Dort e la C. con il Catechismo di Westminster. Le dottrine caratteristiche delle c. riformate sono la presenza virtuale o dinamica di Gesù Cristo nell'Eucaristia, la predestinazione eterna, la uguaglianza di tutti i ministri, ed il governo ecclesiastico degli « anziani » (laici ed ecclesiastici). Si dà il nome di presbiteriani ai calvinisti anglo-sassoni e scozzesi ed a quelli che da essi procedono, e si è conservato il nome di riformati ai calvinisti degli altri paesi, come Francia, Svizzera, Germania, Olanda.

Per maggior chiarezza si suddivideranno queste c. in vari gruppi, cioè: 1) gruppo elvetico; 2) gruppo germanico; 3) gruppo franco-belga-olandese; 4) gruppo anglo-scozzese. Le c. anglicane, benché pervase di dottrine calviniste, e da molti considerate come riformate, pure per la loro dottrina caratteristica dell'episcopato, così contraria al calvinismo, si debbono considerare separatamente.

1) *Gruppo elvetico.* Questo gruppo ebbe due capi principali, Ulrico Zuinglio (1484-1531) e Giovanni Calvino (1509-64). Zuinglio nei suoi *67 Articoli* (1523) e nelle *10 Tesi di Berna* (1528) espone le sue dottrine, che sviluppò ampiamente nella sua *Ad Carolum romanum imperatorem fidei Huldryci Zwinglii ratio* (1530) e in quella *Ad Franciscum, Francorum regem, fidei Huldryci Zwinglii ratio et confessio* (1531). Le dottrine zuingliane si propagarono nei paesi vicini, e quattro città dell'Impero, Strasburgo, Costanza, Memminger e Lindau, presentarono nel 1530 alla Dieta di Augusta la cosiddetta *Confessio tetrapolitana*, di sapore zuingliano, ma con certe concessioni alle dottrine luterane sull'Eucaristia. Ecolampadio (1482-1531) compendiò le dottrine del maestro nei 12 articoli della *Confessio Basileensis prior*, che fu pubblicata nel 1534. Per comporre in qualche maniera la scissione che si accentuava sempre più fra le dottrine zuingliane e le luterane, ad iniziativa dei protestanti di Strasburgo, soprattutto di Bucero e di Capito, fu pubblicata nel 1536 a Basilea la *Confessio fidei Helveticae prior* o *Basileensis secunda*, la quale ebbe l'approvazione di Lutero. Consta di 27 articoli; la dottrina è ancora zuingliana, ma con maggiori concessioni ai luterani. Frattanto nella Svizzera francese cominciava ad emergere Calvino. Durante la sua prima residenza a Ginevra nel 1536 egli aveva cominciato il suo Catechismo, sunto della sua celebre *Christianae religionis institutio*. Il catechismo fu pubblicato nel 1541 dopo il suo ritorno a Ginevra. Desideroso di unificare le Chiese della Svizzera, nel 1549 si recò a Zurigo, e quivi insieme con Bullinger (1504-75), capo dei zuingliani, fu fatto il celebre *Consessus Tigurinus* che consta di 26 articoli, nei quali si giunse ad una tal quale armonia. Questo *Consensus* fu accettato in quasi tutte le Chiese protestanti della Svizzera. Nel 1552, quando era più viva l'opposizione al decreto calviniano sulla predestinazione, i pastori di Ginevra composero il *Consensus Genevensis*, che però non ebbe molta fortuna fuori della città. Il Bullinger aveva composto per sé una c., e questa, conosciuta dai suoi amici, venne da essi pubblicata nel 1566, ed è la *Confessio Helvetica posterior*. Consta di 30 articoli, ove si rispecchiano quasi tutti gli errori protestanti di quel tempo, e la dottrina ivi esposta sulla Cena del Signore e la predestinazione pare che soddisfacesse gli zuingliani ed i calvinisti, e fu una delle più popolari e generali nella Svizzera. L'ultima delle c. svizzere, la *Formola consensus ecclesiarum Helveticarum* del 1675, non fu che una reazione dei rigidi calvinisti svizzeri contro la scuola di Saumur, che aveva adottato alcune dottrine arminiane. Al gruppo elvetico si può riallacciare la c. dei valdesi, i quali nel Sinodo di Cianforan (v.) del 1532 abbracciarono le dottrine del Farel e dei suoi compagni, precursori di Calvino a Ginevra, e solo nel 1655 adottarono la *Confessio Gallicana*. Questa rimase in vigore fra essi fino al 1894, nel quale anno modificarono 5 articoli, respingendo fra altre cose la predestinazione calviniana. Parimenti, dal gruppo elvetico derivano le c. ungheresi di Kolosvar (1559), quella di Debreczen (1560-62) e soprattutto quella di Czenger (1570) detta *Confessio Hungarica*, la quale ha pure qualche canone contro i sociniani (v. ANTITRINITARI).

2) *Gruppo germanico.* Benché la maggior parte della Germania avesse abbracciato le dottrine luterane, pure, come s'è detto, nei paesi confinanti con la Svizzera si erano infiltrate le dottrine zuingliane, alle quali seguirono poi quelle di Calvino. Precisamente nella nuova Università di Heidelberg nel Palatinato, nacquero aspre dispute e controversie tra i partigiani delle tre dottrine, e per farla finita con tanto scandalo, l'elettore palatino Federico III (1515-76), calvinista, fece comporre da teologi calvinisti il *Catechismo di Heidelberg* o *Catechismo palatino* (1563). Le dottrine calviniste vi sono esposte nelle tre parti divise in 129 articoli, il decreto di Calvino appare un po' più mite, ma vi si nota una esosa animosità contro la Chiesa cattolica, come l'art. 80°, ove la Messa è chiamata « execranda idololatria ». Le altre c. tedesche riformate sono di poca importanza, e quasi tutte circoscritte ai paesi il cui principe si era fatto calvinista. Si citeranno la *C. di Nassau* (1578), il *Bremen consensus* (1595), la *C. e catechismo dell'Assia* (1607), la *C. di Benthein* (1613) e la già menzionata C. di Sigismondo elettore di Brandeburgo del 1614. Dal gruppo germanico deriva la *Reformed Church in the United States*, formata da discendenti di emigranti riformati tedeschi e che ha come libro simbolico il Catechismo di Heidelberg.

3) *Gruppo franco-belga-olandese.* L'unica e importante c. di f. riformata tra i Francesi fu la *Confessio fidei Gallicana*, fatta nel 1559, approvata da Calvino e da Beza, e ratificata nel Sinodo nazionale di La Rochelle nel 1571. Nelle Fiandre, Guido de Brés, aiutato da Adriano di Saravia e da alcuni altri, scrisse nel 1561 la *Confessio Belgica*, la quale è ancora oggigiorno in uso tra i riformati dei Paesi Bassi. La dottrina sulla predestinazione fu impugnata da Arminio (v.), i cui discepoli presentarono al

Sinodo di Dort (1618-19) 5 articoli che la condannavano; ad essi rispose il sinodo con gli Articoli di Dort (v. ARMINIANESIMO), difendendo la più rigida dottrina calviniana. Pure si deve far notare che la dottrina arminiana sull'universalità della Redenzione, e non dei soli eletti, lasciò un'impronta profonda, ed è professata da molte Chiese riformate e presbiteriane. A questo gruppo si può riallacciare la *Reformed Church* in America che considera come libri simbolici la c. belga e i Canoni di Dort.

4) *Gruppo anglo-scozzese.* Il calvinismo fu stabilito in Scozia da Giovanni Knox (1505-72), il quale scrisse la *Confessio Scoticana prima*, approvata dal parlamento nel 1560, e consta di 25 articoli calvinisti e anticattolici. Nel 1581, fu proclamata la *Confessio Scoticana secunda* o *Generalis confessio verae et christianae fidei et religionis*, molto breve ma sommamente ingiuriosa alla Chiesa cattolica e specialmente al papa, « Romanum illum Antichristum », ai Sacramenti « spuria sacramenta », alla Messa « missam diabolicam », al sacerdozio « sacerdotium blasphemum » e al Concilio di Trento « sanguinolenta ipsius Concilii Tridentini decreta » ecc., che hanno reso la Chiesa di Scozia una delle più fanatiche tra tutte le sètte protestanti. Da questa C. del 1581 deriva il famoso patto, o « Covenant », del 1643, i cui aderenti, o « Covenanters », tanta parte ebbero nelle guerre civili-religiose d'Inghilterra. Durante la seconda metà del sec. XVI vi erano molti anche in Inghilterra che non erano d'accordo con la Chiesa ufficiale anglicana, perché dicevano che in essa vi erano rimasti troppi elementi cattolici, come l'episcopato, e tra questi dissidenti o non-conformisti si distinsero i puritani di tendenza calvinista. Quanto fosse grande il loro influsso nella stessa Chiesa anglicana lo si può dedurre dagli *Articoli di Lambeth* (1595), approvati dall'arcivescovo di Canterbury, dal vescovo di Londra « et aliis theologis », e introdotti come appendice ai *39 Articoli di religione.* Sono 9, tutti in favore della predestinazione calvinista. Essi però non furono sanzionati dalla regina Elisabetta. Su di loro si fondarono gli « Articoli di religione irlandesi » (1615), approvati dall'arcivescovo anglicano di Dublino, Giacomo Ussher, dai vescovi e dalla « Convocazione » della Chiesa episcopale irlandese. La reazione sorse potente sotto il re Giacomo I (1603-25), al quale piaceva molto di più la sottomissione della Chiesa anglicana che l'indipendenza dei puritani. Non avendo questi potuto ottenere quasi niente nella conferenza di Hampton Court (1604), consci del loro potere, non desistettero dal loro proposito di purificare la Chiesa ufficiale, e nel 1643 si unirono ai « Covenanters » scozzesi contro il re Carlo I (1625-49). Dalla Scozia vennero otto deputati all'assemblea di Westminster. Dei vari elementi che la componevano, anglicani, indipendenti, erastiani, ecc., le circostanze fecero sì che a poco a poco vi rimanessero quasi solo i puritani ed i presbiteriani; e la *Confessio fidei Westmonasteriensis* (1647) risultò un trionfo del calvinismo sull'anglicanesimo. Consta di 23 capitoli, ciascuno con vari articoli; è modellata sugli articoli di fede irlandesi dell'arcivescovo Ussher (v. LAMBETH), e contiene tutte le dottrine calviniane. Insieme con la c., l'assemblea compose anche e presentò al Parlamento nello stesso a. 1647 due catechismi, il lungo e il breve. Quest'ultimo è ancora in uso, ed è equiparato a quelli di Lutero e di Heidelberg. Dal gruppo presbiteriano anglo-scozzese traggono la loro origine le numerose sètte presbiteriane degli Stati Uniti d'America, le quali hanno conservato, come libro simbolico, la C. di Westminster, benché con alcune modificazioni sul decreto calviniano. La Chiesa presbiteriana di Cumberland nella sua « Nuova c. » del 1883 abbracciò l'arminianismo.

IV. C. ANGLICANO-EPISCOPALIANE. – Non vi è propriamente tra gli anglicani e tra gli episcopaliani una c. di f., ma solo i *39 Articoli di religione* pubblicati, dopo varie vicende, nel 1563. La Chiesa protestante episcopale degli Stati Uniti nelle sue « Risoluzioni » del 1801 ha bensì soppresso qualche articolo, sostituito da qualche altro, e cambiato il 37°, non riconoscendo la supremazia ecclesiastica del re d'Inghilterra; ma ha conservato tutta l'impronta anglicana. I *39 Articoli* sono dunque riconosciuti da tutta la comunione anglo-episcopaliana, che si estende non solo all'Inghilterra ed agli Stati Uniti e alle loro colonie, ma anche ad altri paesi ove sono stati eretti vescovati anglicani o episcopaliani, come nel Giappone, nella Cina, nell'America latina, ecc. Questo fenomeno di una apparente unità religiosa in una Chiesa protestante trova la sua spiegazione : *a*) nell'ambiguità degli articoli suscettibili di varie interpretazioni dottrinali (v. ARTICOLI DI RELIGIONE ANGLICANA); *b*) nelle correnti dottrinali divergenti della Chiesa alta, bassa e larga, permesse nella Chiesa d'Inghilterra; *c*) nella teoria della « comprensibilità » (v.) che rende possibile la professione di qualunque dottrina, con la sola condizione, sembra, di non rigettare l'episcopato. Ed a questo si deve la separazione, nel 1875, della Chiesa riformata episcopale degli Stati Uniti, perché nella sua « Dichiarazione di principi » non riconobbe la necessità dell'episcopato, e ammise la validità delle Ordinazioni senza l'intervento del vescovo. La terza conferenza di Lambeth (1888) nella quale intervennero molti vescovi della comunione anglicano-episcopaliana, proclamava i quattro articoli chiamati il « Quadrilatero di Lambeth » (v. LAMBETH), e considerati come base per l'unione di tutti i protestanti, e dunque anche come un *minimum* di credenze da tenersi dagli stessi anglo-episcopaliani, cioè: *a*) la S. Scrittura, unica regola di fede; *b*) i due «Credo», degli Apostoli e di Nicea; *c*) i due Sacramenti, Battesimo e Cena del Signore; *d*) l'episcopato storico necessario per ordinare i ministri della Chiesa unita. A questi quattro punti sono praticamente ridotti i *39 Articoli.*

V. ALTRE C. DI F. – Fin qui si è trattato di quelle c. che derivano dalle dottrine luterane, calviniste ed anglicane; in questo gruppo si includono quelle che non riconoscono tale origine. Anteriori alla pseudoriforma del sec. XVI sono le *12 Tesi di Wyclif* (1381), il *Catechismo hussita* (1410), la *C. dei taboriti* (1431), il *Catechismo valdese* (1439), e tutte le c. boeme anteriori a quella del 1532. Quasi contemporanei alla pseudoriforma furono : 1) i mennoniti, così chiamati dal loro fondatore Simon Menno (1505-64), che hanno come libro simbolico la *C. di Waterland* (1590), nel quale raccolsero le dottrine di Menno e degli anabattisti, e la cui caratteristica è il Battesimo degli adulti, considerando invalido quello dei bambini. 2) Gli unitari, che risalgono al sec. XVI sotto il nome di sociniani, ed ai primi secoli del cristianesimo con quello di antitrinitari, e negano il mistero della S.ma Trinità. Come libri simbolici hanno il *Catechismo e la C. di Cracovia* (1574), il *Breve* ed il *Lungo catechismo Racoviense*, ambedue del 1605. 3) I congregazionalisti (v.) oltre gli *Statuti dei principi congregazionalisti*, compilati da Roberto Browne (v.) nel 1582, presentarono a Giacomo I nel 1603 i *Punti di differenza tra il congregazionalismo e la Chiesa d'Inghilterra*, e nel 1658 spiegarono di nuovo le loro dottrine nella *Dichiarazione di Savoy.* Il principio fondamentale di questa setta è che ciascuna Chiesa locale è assolutamente indipendente e può formolare la sua c. di f.; e se alle volte tra le varie sètte che hanno adottato il regime congregazionalista si trova qualche c., ciò non vuol dire che tutta la setta professi o ammetta tale c., ma solo che alcune Chiese locali volontariamente l'hanno accettata. È inutile dunque parlare di c. di f. proprie dei congregazionalisti o delle sètte che seguono il loro regime, come sono i battisti, le assemblee di Dio (pentecostali), i cristadelfiani, i discepoli, ecc., e perciò le si omettono.

Le principali sètte sorte nei secc. XVII e XVIII sono : 1) i quaccheri o amici, fondati da Giorgio Fox (1624-91) in Inghilterra, la cui dottrina caratteristica è la « luce interna », sia per interpretare la S. Scrittura, sia per tutte le opere da farsi. Le *15 Tesi* contenute nell'*Apologia* di Roberto Barclay (1648-90) si possono considerare come le loro c. di f. 2) I metodisti, il cui fondatore è Giovanni

Wesley (1703-91), non hanno propriamente una c. di f., ma Wesley morendo lasciò loro come base della sua dottrina il Nuovo Testamento e i quattro volumi dei suoi discorsi, dai quali si possono ricavare le tre dottrine principali dei metodisti, cioè: la Grazia salvifica offerta a tutti, la sicurezza presente di essere salvi, e la possibilità di arrivare alla perfezione cristiana. 3) La Chiesa della nuova Gerusalemme, o swedenborgiani, fondata da Emanuele Swedenborg (1688-1772). Lo Swedenborg non volle fondare una nuova setta, ma lasciò molti scritti, tra i quali gli *Arcana coelestia*. Nel 1787 alcuni suoi ammiratori inglesi formolarono i *12 Articoli di fede*. Le dottrine principali sono l'antitrinitarismo, il doppio senso della S. Scrittura, cioè il letterale e lo spirituale, rivelato questo allo Swedenborg, ed i diversi e già avvenuti giudizi del mondo prima dell'ultimo dal quale nacque la Chiesa della Nuova Gerusalemme (1757).

Le c. di f. delle sètte sorte nei secc. XIX e XX si differenziano molto da quelle del sec. XVI; sono molto più brevi, meno teologiche, tendono a semplificare e ridurre al minimo possibile le credenze e i dogmi da credersi, anzi introducono nuovi elementi (mormoni o Scienza cristiana) o prendono atteggiamenti (esercito della salvezza) non mai visti nelle sètte anteriori. Si citano tra le principali: 1) la Chiesa cattolica-apostolica, o irvingiani da E. Irving (1792-1834) suo fondatore, la quale ha come libri simbolici il *Manuale*, il *Catechismo* e i *Tre Testimoni*, questi ultimi sono indirizzati rispettivamente al re d'Inghilterra Guglielmo IV (1830-37), all'arcivescovo di Canterbury, e l'ultimo, il *Grande Testimonio*, agl'imperatori, re, sovrani e capi delle nazioni battezzate. Tra le sue dottrine, l'Irving vuole il governo della Chiesa con 12 Apostoli, insegna il regno millenario di Cristo, ecc. 2) I mormoni o santi dell'ultimo giorno fondati da Giuseppe Smith, al quale nel 1827 fu rivelato il libro di Mormone. Tra i libri simbolici si trovano il *Libro della dottrina e dei Patti* ed i *13 Articoli*, dove, nell'8°, il libro di Mormone è pareggiato alla Bibbia. Con il titolo di «Matrimonio celeste» fu considerata come dottrina rivelata la poligamia, ed ammessa la rivelazione diretta di Dio al loro capo supremo. 3) Gli avventisti del 7° giorno o sabatari, fondati nel 1833 da Guglielmo Miller negli Stati Uniti, non hanno propriamente alcun libro simbolico, ma le loro credenze si ricavano da vari dei loro opuscoli, ad es., da quello del Baker *Che cosa credono gli avventisti del 7° giorno*. Nel loro duplice nome sono caratterizzate le loro dottrine principali, insegnando che il sabato e non la domenica è il giorno del Signore, e che è prossimo l'avvento di Nostro Signore a giudicare il mondo, quando la pena eterna dei malvagi consisterà nel loro annichilimento. 4) L'esercito della salvezza, o salvazionisti, risente del metodismo del suo fondatore Guglielmo Booth (1829-1912). Piuttosto che vera c. di f., ha una serie di «Direttori» o «Regolamenti» per l'istruzione religioso-filantropica dei suoi membri. Nella *Dottrina dell'esercito della salvezza* non si trova una sola parola sui Sacramenti e si attacca apertamente il decreto calvinista. 5) La scienza cristiana, o scientisti, fondata dalla signora Maria Baker Glover Eddy dai nomi dei suoi tre mariti (v. BAKER, MARY EDDY), riconosce come libri simbolici il *Manuale della Chiesa*, i *Sette articoli* (*tenets*) e il libro della *Scienza e salute* con la *Chiave della Scrittura*, che è quasi equiparato alla Bibbia. Secondo gli scientisti non esiste né il peccato né il male fisico se non nella mente (con «m» minuscola) mortale e spariscono appena vi sottentri la Mente (con «M» maiuscola) spirituale. 6) Le Chiese di santità hanno comuni con i pentecostali la dottrina del «parlare lingue» come segno del Battesimo dello Spirito Santo, e tra i loro libri simbolici basti citare la *Discipline of the Holiness Church*. Si aggiungono ancora i plymuttisti, che non vogliono nessuna c. di f., fuori del Nuovo Testamento; i nazareni, con i loro *15 Articoli di fede* (1932), i vecchi cattolici con le *14 Tesi dell'unione* o *Tesi della conferenza di Bonn* (1874); e si tralasciano altre sètte di poca importanza e le molteplici suddivisioni dei luterani, dei battisti, dei presbiteriani, dei riformati, dei metodisti, dei mennoniti, ecc. che talvolta solo si differenziano tra loro in cose di disciplina o di regime ecclesiastico.

VI. C. DELLE SOCIETÀ PROTESTANTI. – Oltre le sètte o Chiese protestanti, si sono formate molte società protestanti interdenominazionali, che ricevono, quali soci, individui di qualsiasi setta, purché accettino alcune verità religiose come condizione per far parte della società. 1) La *Associazione cristiana dei giovani* (YMCA) esige la sottoscrizione della base di Parigi (1855) cioè: che gli associati, considerando Gesù Cristo come loro Dio e Salvatore, vogliano essere suoi discepoli nella dottrina e nella vita, e unire i loro sforzi per l'estensione del suo Regno tra i giovani. Principio che ha tratto in inganno molti giovani cattolici ignoranti del senso che i protestanti dànno alle parole «Regno di Cristo». 2) L'*Alleanza evangelica* o *Alleanza evangelica cristiana* (v. ALLEANZA) propone ai suoi candidati i 9 *Articoli* del 1867 non come *Credo*, ma come indicazione della classe di persone che accetta tra i suoi membri. Tra i *9 Articoli* sono da notarsi il 2° sulla libera interpretazione della S. Scrittura, ed il 6° sulla giustificazione per la sola fede, con i quali vengono esclusi i cattolici. Ci sono società protestanti missionarie interdenominazionali che o non propongono nessuna c. di f. e ammettono individui da qualsiasi setta provengano; o se vogliono escludere alcuni, ad es., gli unitari, includono tra gli articoli da sottoscriversi uno sulla S.ma Trinità, e se non amano avere gli avventisti, stabiliscono che la domenica è il giorno consacrato al Signore, ecc.

VII. SGUARDO GENERALE SULLO STATO ATTUALE DELLE C. PROTESTANTI. – Se il principio della libera interpretazione della Bibbia fu causa di tante divisioni e suddivisioni nel campo protestante, e di tante e così diverse c. di f., lo stesso principio applicato, e con maggior ragione, alle dottrine contenute nelle stesse c., è stata la causa del loro discredito. Se si trovano ancora protestanti che rimangono fedeli alle dottrine delle c. non mancano molti che non credono più in esse, o non ne fanno caso, e propendono ad una religione senza *Credo* (*Creedless Religion*), o almeno la vogliono ridotta ad un minimo di credenze. Così appare nel Quadrilatero di Lambeth per le Chiese della comunione anglicano-episcopaliana; così nella c. adottata nel Congresso di Parigi del 1907 per tutte le chiese riformate della Francia, e così nella C. di Ginevra del 1908 per alcune delle chiese riformate svizzere. Nel protestantesimo tedesco è nota a tutti la strage che hanno fatto il razionalismo ed il soggettivismo, per i quali non esistono dogmi di fede o sono elaborazioni immanenti nel fondo della coscienza religiosa. In Germania, in Francia e in Inghilterra è rimasta celebre la controversia sull'adesione che i nuovi ministri dovevano prestare al Credo nell'atto di essere ordinati, e la tendenza fu di lasciar libera la loro interpretazione. È pure certo che in tutte le parti si è notata una forte reazione che inclina talvolta all'imitazione della Chiesa cattolica, come l'anglo-cattolicismo in Inghilterra e negli Stati Uniti, la Hochkirche in Germania; talvolta a convocare congressi panprotestanti, a dare grande impulso alle missioni con la speranza che l'entusiasmo di diffondere il «messaggio» o di stabilire il «Regno» rinvigorisca l'antica fede scemata. Ma finora non si è visto che tali rimedi siano stati sufficentemente efficaci per invigorire la primitiva adesione alle antiche c. di f.

BIBL.: Oltre ai dizionari e repertori, quali Schaff-Herzog, *Enc. of Christian Knowledge*, 4 voll., Nuova York 1891; *Enc. of Rel. and Eth.*; il DFC, sotto le rispettive voci, cf. H. A. Niemeyer, *Collectio confessionum in ecclesiis reformatis publicatarum*, Lipsia 1840; G. A. Moehler, *La Simbolica, ossia esposizione delle antitesi dogmatiche tra i cattolici e i protestanti*, 4ª ed. it.,

(fot. Pont. comm. arch. sacra)

CONFESSORE - Iscrizione che rammenta il « confessor » Quirino Maggiore, ricordato al 10 maggio nel *Martirologio geronimiano* (sec. V) - Roma, cimitero di Pretestato.

Carmagnola 1852; G. B. Winer, *A Comparative view of the doctrine and confessions of the various Communities of Christendom, edited from the last edition*, Edimburgo 1873; Ph. Schaff, *The Creeds of Christendom*, 3 voll., Nuova York 1877; W. A. Curtis, *A History of Creeds and Confessions of Faith*, Edimburgo 1911; C. Algermissen, *La Chiesa e le Chiese*, vers. it., 2ª ed., Brescia 1944.

Camillo Crivelli

CONFESSORE (*confessor*). - Dal lat. *confessor* (da *confiteri* = dichiarare apertamente, termine proprio del latino cristiano; gr. ὁμολογητής) è il titolo che oggi, in liturgia, si dà a tutti i santi non martiri (vescovi, dottori, sacerdoti ed anche semplici fedeli che non siano donne). A questo significato specifico si è giunti attraverso una triplice evoluzione.

1. Nei primi secoli, i cristiani che avevano confessato la fede nella prigione, nelle torture, in esilio, nel lavoro delle miniere senza sacrificio della vita, erano chiamati col titolo generico di « martyres », come quelli che avevano versato il sangue per Cristo. Eusebio (*Hist. eccl.*, III, 32; cf. III, 20) chiama così i discendenti di Giuda, « fratelli » del Signore, che Domiziano giudicò inoffensivi e rimandò a casa loro. Nella confutazione della eresia catafrigia, Apollonio (m. nel 97) denunzia Temisone e Alessandro che pretendono il titolo di martiri (Eusebio, *op. cit.*, V, 18). Tra gli eretici il titolo di martire serviva per ottenere offerte e denaro (Eusebio, *op. cit.*, V, 18, 7). Un altro esempio di questa estensione di senso si trova nella sottoscrizione di una lettera di Serapione d'Antiochia (Eusebio, *op. cit.*, V, 19, 3).

2. Nella seconda metà del sec. II s'incontra, per la prima volta, la distinzione netta, nel concetto e nella terminologia, tra martiri e c., nella lettera delle Chiese di Vienne e di Lione (a. 178), riportata da Eusebio (*op. cit.*, V, 2, 2). Benché gli eroi ivi celebrati avessero reso testimonianza più volte, dopo essere stati condotti alle bestie, esposti ai carboni ardenti, coperti di lividure e di piaghe, tuttavia essi non si proclamavano martiri né permettevano che fosse loro dato questo titolo, anzi se qualcuno per lettera o in conversazione li chiamava così, essi lo riprendevano severamente. Davano ben volentieri il titolo di martire a Cristo... e ricordavano la memoria dei martiri che avevano già lasciato il mondo e dicevano: veri martiri son quelli che Cristo s'è degnato di accogliere nell'atto stesso in cui rendevano testimonianza, dopo aver segnato in essi, come con sigillo, la professione della fede per mezzo della morte. Quanto a noi non siamo che umili e semplici c. (= ὁμολογηταί).

La distinzione, però, non entrò subito nel linguaggio corrente. I due termini di « martyr » e « confessor » continuarono ad esser usati indistintamente. Ippolito (160 ca.-235) oppone i martiri ai c. (*In Dan.*, II, 37), dà il titolo di c. a Natalios che aveva sofferto per la fede e divenne poi vescovo d'una setta eretica (Eusebio, *op. cit.*, V, 28, 8). Tertulliano (197 ca.), indirizzando ai c. un libro intitolato *Ad martyras*, li chiama candidati al martirio: « benedicti martyres designati » (*Ad mart.*, 1). « Martyr », nel senso di « confessor », ritorna frequentemente sulla sua penna (*De praescript. haeret.*, 3; *Ad mart.*, 1; *De pudic.*, 22; ecc.). Un po' dovunque, del resto, si parlava di martiri in senso largo e Origene (m. nel 253) faceva notare che la parola μάρτυς può giustamente applicarsi a tutti quelli che in un modo o nell'altro rendono testimonianza alla verità (*In Ioh.*, II, 210). Nella *Passio ss. Perpetuae et Felicitatis* (cap. 11, ed. Barra, Torino 1945, p. 66), Quinto, morto in prigione, è qualificato come martire, così anche Primolo e Donaziano, che muoiono tra i ferri, corrono « ad martyrii coronam immaculato itinere » (*Passio Montani et Lucii*, cap. 2, ed. Barra, Torino 1945, p. 119). Cipriano (200 ca.-258) ha una distinzione concettuale più precisa. Distingue tra il c. Numidico e quelli che formano il « gloriosum martyrum numerum », preparati alla morte dalle sue esortazioni (*Epist.*, 40, 1). A quelli morti in prigione, anche se non hanno subìto la tortura, vuole si rendano gli stessi onori che ai martiri. Non è, del resto, una novità. Cipriano dà abitualmente il nome di « confessores » a quelli che languono nelle prigioni (*Epist.*, 32, 1; cf. *Epist.*, 31), invia lettere « Sergio et Rogatiano et ceteris confessoribus » (*Epist.*, 6; 13), ne riceve da Mosè, Massimo e Nicostrato a nome di « universi confessores » (*Epist.*, 26). Ammette nella confessione due gradi: una pubblica davanti ai giudici e una privata, di chi si sottrae con la fuga all'obbligo di sacrificare (*De lapsis*, 3); in *De lapsis*, 4, sono chiaramente distinti martiri e c. Ma Cipriano non è sempre fedele a questa terminologia. Confonde un termine con l'altro non perché ne ignori il valore, ma perché vuol tagliar corto o far piacere ai destinatari dei suoi scritti (P. de Labriolle, *Martyr et confesseur*, in *Bull. d'ancienne littér. relig. et d'arch. chrét.*, 1 [1911], p. 54).

Notevole esattezza nell'uso dei due termini si riscontra in Dionigi di Alessandria (m. nel 264 ca.) e si accentua negli scrittori delle età successive. In Eusebio si legge di un certo Seleuco prima c. poi martire (*De mart. Palest.*, II, 20). Ottato di Milevi (sec. IV) ricorda la persecuzione « quae alios fecerit martyres, alios confessores » (*De schism. Donat.*, I, 13) e altrove pone la domanda: « quomodo dicitis martyres qui non fuerunt confessores » (*op. cit.*, III, 8); s. Girolamo (349?-420) parla di « Aegyptios confessores, voluntate iam martyres » (*Epist.*, 3, 2).

Una terminologia confusa torna nel campo delle iscrizioni. Alle volte il titolo di c. è dato ai martiri come nei casi di s. Ennata (chiamata anche Θέη) che è una martire ed è detta ὁμολογήτρια (Marco Diacono, *Vita Porphirii Gazensis*, Lipsia 1895, p. 18). Va rammentata pure l'iscrizione damasiana nella Cripta dei papi relativa ai martiri greci « Hic confessores sancti quos Graecia misit » (A. Ferrua, *Epigrammata Damasiana*, Città del Vaticano 1942, n. 16) dove però « confessores », forse (è l'opinione comune dopo il De Rossi) non ha valore maggiore d'una necessità metrica. Un epitaffio di Tarquinia (*Bull. arch. crist.*, 2ª serie, 5 [1874], pp. 101-102) parla d'un « Euticius confessor », nel quale il De Rossi riconobbe uno di quei cristiani sopravvissuti alle persecuzioni, che, dopo le torture e la prigionia, furono liberati al tempo della pace. A questo va avvicinato un sarcofago di Milano preparato per sé, ancora vivente, da un certo Diogene « confessor » e la cui iscrizione, mutila ora, incomincia: « et a domino coronati sunt beati confessores comites martyrum »

(*ibid.*, p. 109) : Diogene è c. nel senso rigoroso della parola. Un'altra categoria d'iscrizioni attribuisce il titolo di martire a personaggi che non hanno versato il sangue. Così per Ponziano, Cornelio, Eusebio papa, Eusebio di Vercelli, Massimo di Napoli, Dionigi di Milano, Apollinare di Ravenna, Felice di Nola. Nella lotta contro le eresie « confessor » (specie in Oriente il corrispondente ὁμολογητής) diventa il titolo di chi ha sofferto per l'ortodossia. È il senso che si ritrova nella *Peregrinatio Aetheriae* (*Peregrinatio*, in *Itinera Hierosol.*, ed. Geyer, CSEL, XXXIX, 62, 65), nello Pseudo Ambrosio (*Precatio*, II) e in s. Agostino quando parla d'un « liberi confessor arbitrii et Dei Conditoris » (*Contra Iulian.*, I, 73). Sidonio Apollinare resta in questa tradizione quando dà a s. Martino il titolo di « pontifex confessorque » (*Epist.*, 4, 18, 4), parimenti quando si legge : « Ego Ulfila episcopus et confessor » (Massimino, *Contr. Ambr.*, 63).

Man mano che ci si stacca dal rigore dei termini incomincia a regnare sempre più l'arbitrio nella distribuzione dei titoli d'onore. Ma il titolo di « confessor » tende ad essere riservato esclusivamente ai santi che non hanno sofferto il martirio e passa gradualmente dal senso proprio a quello metaforico e spirituale dell'ascesi.

3. Già Clemente d'Alessandria (m. prima del 215) parla del saggio o del cristiano che rende testimonianza a Cristo con una sorta di martirio spirituale, consistente nella vita pura e nell'osservanza dei comandamenti (*Strom.*, IV, 15, 3). S. Cipriano (*Epist.*, 13, 5) dice : « qui pacifica et bona et iusta secundum praeceptum Christi loquitur, Christum quotidie confitetur ». Questo significato si afferma in seguito. C. sono gli asceti (ascesi-martirio) che nella vita di penitenza e di preghiera confessano la fede, in particolare i monaci o anacoreti, isolati o riuniti in comunità.

L. Duchesne (*Origines du culte chrétien*, Parigi 1920, p. 442) sostiene, non senza ragione, che in questo senso deve interpretarsi la preghiera del Venerdì Santo : « Oremus, et pro omnibus episcopis... ostiariis, confessoribus, virginibus, viduis et pro omni populo Dei » e i canoni del Concilio di Elvira (ca. 300; can. 25), di Arles (314; can. 9) e di Toledo (400; cann. 6, 9). L'opinione è stata recentemente contraddetta da B. Botte (*Arch. latin. medii aevi*, 16 [1941], p. 140), ma senza convincenti argomenti.

4. Infine va notato un ultimo significato che pone l'equivalenza « confessor » = « cantor ». È un'opinione che risale ad Ugo Ménard (m. nel 1644), il quale la formulò basandosi sul can. 11 del Concilio IV di Cartagine (*Statuta Ecclesiae antiqua*) e sui cann. 6 e 9 del Concilio di Toledo. L'opinione del Ménard fu accettata con riserva dal Tommasi, combattuta da M. Gerbert e da L. Lesley, ripresa dal Morin e divulgata dal Leclercq (DACL, III, col. 2514). Recentemente Botte ne ha dimostrata l'infondatezza (*art. cit.* in bibl., p. 145).

In Oriente, nel culto pubblico, i primi a ricevere il titolo di « confessores » sono Antonio (m. nel 356), Ilarione (m. nel 371), Atanasio (m. nel 373); in Occidente i vescovi del sec. IV Eustorgio (m. nel 331) a Milano, Silvestro (m. nel 335) a Roma, Martino (m. nel 397) in Gallia, Severo (m. ca. nel 409) a Napoli, Agostino (m. nel 431) in Africa, Apollinare (sec. V) a Ravenna. I vescovi del sec. IV sono stati i difensori della fede contro l'arianesimo. Se non avevano subìto il martirio, avevan sostenuto spesso violenti persecuzioni; si celebrava l'anniversario della loro « depositio », i loro corpi riposavano sotto l'altare; tanta rassomiglianza avevano con i martiri. Era giusto che si desse loro il titolo di « confessores », in senso più largo ma assai vicino all'originale. Dai vescovi il titolo si estese ai non vescovi. A questo punto dovette avere influenza il concetto di ascesi-martirio. Gregorio di Tours nel *De gloria confessorum* parla di vescovi, abati, monaci, vergini, sante donne.

Bibl.: L. Duchesne, *Les origines du culte chrétien*, 5ª ed., Parigi 1920; H. Delehaye, *Sanctus*, Bruxelles 1927; B. Botte, *Confessor*, in *Archivum latin. medii aevi*, 16 (1941), pp. 137-48.

Annibale Bugnini

CONFESSORE (*confessarius*). - È il sacerdote che amministra il sacramento della Penitenza. La sua figura risulta chiaramente dalla natura della Penitenza e dal posto ch'essa occupa nel piano generale della salvezza.

È noto che la Confessione è un sacramento che si amministra a forma di sentenza assolutoria sul peccatore pentito e tende, come strumento della misericordia divina, a render possibile anche al peccatore il conseguimento della Grazia santificante e della beatitudine celeste.

Il fatto che si tratti di Sacramento impone al c. tutti i requisiti per la valida e lecita amministrazione dei Sacramenti (intenzione di fare ciò che Cristo ha istituito o almeno ciò che fa la Chiesa; stato di grazia, ecc.).

Il fatto che la Penitenza si eserciti a forma di giudizio importa subito che il c. sia provvisto della giurisdizione. Per il rapporto in cui essa sta con il carattere sacerdotale e, soprattutto, per com'essa si acquista, v. PENITENZA. Qui basta aver accennato alla sua necessità per fermarci su quelli che sono i compiti del c.

La forma giudiziale della Penitenza importa inoltre che il c. si assicuri almeno moralmente – sempre in ordine alla salvezza – della possibilità, dell'opportunità e della necessità di concedere o negare l'assoluzione. Praticamente questo giudizio verte attorno a tre punti : *a*) accertare se il penitente ha peccato e in quale misura; *b*) appurare se è pentito delle colpe commesse e se ha vero proposito di non ricadervi; *c*) vedere se dare o negare o differire alquanto l'assoluzione.

Quello del c. non è un giudizio astratto, ma concreto. Non basta infatti che, astrattamente, un determinato atto sia gravemente lesivo della norma di condotta per concludere che tutti quelli che lo compiono si macchiano di colpa grave. Perché questa ci sia si richiede nel soggetto piena avvertenza e libero consenso : due cose che possono talvolta mancare o variare ampiamente da soggetto a soggetto e da caso a caso.

Nel giudicare del dolore del penitente – e conseguentemente del proposito – si dovrà attendere alla volontà presente più che alla previsione del futuro : un proposito può essere reale anche se si prevede che, per la debolezza del proponente, non si tradurrà totalmente, almeno subito, nella pratica.

Nel giudizio circa l'assoluzione, specialmente per l'opportunità di rimandarla, il c. deve lasciarsi guidare solo dal bene spirituale del penitente, attendendo alle sue disposizioni (cf. CIC, can. 886). Ogni altra considerazione urterebbe contro la destinazione generale dei Sacramenti – e della Penitenza in particolare – a vantaggio degli uomini.

Quest'apertura sull'obbiettivo finale del maggior bene spirituale del penitente e sulla sua salvezza introduce il secondo aspetto dell'opera del c. : quello che, per analogia con ciò che fa il professionista che cura la salute del corpo, vien detto compito di « medico » (cf. CIC, can. 888 § 1). La Confessione non è fine a se stessa; è solo un mezzo per il raggiungimento della vita divina in noi e del suo compimento beato in cielo. Non mira quindi soltanto a cancellare le colpe commesse; mira anche a impedire che se ne commettano di nuove.

Perché sia davvero così il c. si preoccuperà di individuare le radici del male e di suggerire i rimedi. A que-

st'ultimo riguardo occorre che stia lontano da due estremi egualmente dannosi : un naturalismo ad oltranza ed un soprannaturalismo astratto. L'attività umana si svolge secondo determinate leggi (si pensi, p. es., alla legge che le idee tendono agli atti e vi tendono tanto più fortemente quanto più sono concrete, alla legge secondo la quale gli atti tendono a suscitare le idee corrispondenti, alla legge che presiede alla formazione delle abitudini, ecc.). L'educatore sapiente – e in prima il c. in veste di « medico » – non dovrà dimenticarlo se non vuole esporsi all'insuccesso o chiedere a Dio miracoli. D'altra parte però non si deve dimenticare che con le sole forze naturali non è possibile osservare a lungo nemmeno la legge di natura. Queste osservazioni vanno tenute presenti specialmente nell'impostazione di quella che si chiama la « penitenza » e la « soddisfazione ». Non ha senso una penitenza uguale per tutti, come non ha senso una medicina uguale per tutti. Per lo stesso motivo non ha senso una penitenza generica. Nell'indicarla o nell'imporla il c.-medico deve tener calcolo della situazione del penitente quale risulta dalla Confessione.

Si delinea in tal modo la risposta ad alcune questioni su cui s'indugia assai la casistica : che cosa deve dire il c. ? Su che cosa può tacere e su che deve parlare ? Non può, evidentemente, tacere su tutto ciò la cui omissione anche involontaria recluderebbe al penitente la via della salvezza (p. es., il minimo di verità da credersi) o danneggerebbe gli altri sia individualmente che globalmente considerati (p. es., la restituzione del mal tolto o la riparazione di danni ingiustamente provocati). Nel primo caso si andrebbe contro la destinazione della Confessione a vantaggio del penitente; nel secondo caso si violerebbe il diritto altrui a non essere ingiustamente danneggiato. Il c. potrà invece tacere quando le sue parole non avessero altro effetto che di trasformare peccati materiali in peccati formali, ossia in colpe vere e proprie, atti che, per mancanza di avvertenza o di libero consenso, esulano dal campo della morale.

Per corrispondere completamente alla sua funzione il c. dev'essere provvisto di grande dottrina, di grande cognizione del penitente, di grande esperienza, di grande amore di Cristo e delle anime.

Innanzi tutto grande dottrina. Il c. deve conoscere ciò che deve fare ogni singolo uomo in ogni singolo caso. Non potrebbe infatti giudicare in che cosa il penitente ha mancato se non sapesse ciò che doveva fare e non ha fatto; né potrebbe avviarlo sicuramente al suo fine se non avesse ben chiaro in che cosa consiste. E tutto ciò non in astratto, ma in concreto.

La sua cognizione importa quindi : *a*) una profonda cognizione del diritto naturale, ossia di ciò che la ragione ricava con le forze e i mezzi di cui dispone; *b*) del diritto rivelato, ossia di ciò che la Rivelazione cristiana ha aggiunto alla norma naturale di condotta; *c*) del diritto ecclesiastico generale e particolare, e le norme più comuni del diritto civile, ossia, di ciò che il legislatore ha aggiunto a chiarimento e a determinazione della norma naturale e rivelata. Non basta, p. es., ch'egli conosca ciò che dice la ragione sull'atteggiamento da tenere nei riguardi di Dio; bisognerà conoscere anche ciò che Dio stesso ha positivamente stabilito e le determinazioni che vi ha aggiunto l'autorità della Chiesa (precetti della Chiesa, CIC, sinodi, ecc.).

A ciò va aggiunta una grande cognizione del penitente. Come potrebbe infatti giudicare in che cosa egli è venuto meno alla norma di condotta se non sapesse anche ciò che ha fatto ? Come potrebbe dare un giudizio fondato sulla responsabilità morale del penitente senza sapere i motivi generatori delle sue azioni ? Come potrebbe indicargli con sicurezza la via da scegliere se non conosce la sua condizione, le sue tendenze, le sue abitudini, gli ambienti che frequenta e le persone con cui vive ?

A questa profonda cognizione del penitente molto giova indubbiamente la Confessione ch'egli spontaneamente fa. Ma non sempre sarà sufficente. Appare quindi la necessità che il c. interroghi il penitente. Nel far questo però dovrà rimaner nell'ambito dei fini della Confessione. Anzi, anche entro quell'ambito, dovrà evitare con cura tutto ciò che potesse render la Confessione più pesante del necessario o dar comunque l'impressione di curiosità o di morbosità. Il CIC ricorda espressamente il divieto di domandare il nome del complice (can. 888§2). Bisognerà saper intravvedere ciò che si nasconde dietro un accenno timoroso o discreto, cogliere al volo il contenuto di un'accusa delicata o sofferente. Tale dignitosa discrezione s'impone soprattutto in materia sessuale, specialmente riguardo a donne e fanciulli. Un vecchio assioma dice che « in materia luxuriae multo melius est in pluribus deficere ratione integritatis Confessionis, quam in uno superabundare ». Merita di essere ricordata, qui accanto alle prescrizioni del CIC, can. 888§2, la circolare del S. Uffizio del 16 maggio 1943 « de agendi ratione confessariorum circa VI decalogi praeceptum », dove vengono date norme precise e minute. Il senso delle sfumature è qui il segno infallibile degli spiriti aperti e sperimentati.

La giusta fusione fra la preparazione teoretica del c. e l'esatta applicazione alla vita di coloro che ricorrono a lui sarà assicurata, o almeno favorita, dall'esperienza. Egli vedrà ogni giorno di più quanto sia difficile talvolta giudicare il concreto del valore morale di un'azione. S'accorgerà sempre più come sia complicata la vita e coma sia talvolta arduo indicare ad una persona la meta da seguire e la via migliore per arrivarci. Soprattutto il contatto prolungato con la vita insegnerà al c. quanto sia grande la debolezza umana, specialmente in certi campi, e come sia difficile restar fedeli in ogni momento al proprio ideale di vita.

Non si meraviglierà allora che affiorino pareri diversi e modi talora contrastanti di risolvere gli stessi « casi ». Man mano che si abbandona la chiarezza solare dei principi supremi scritti nel cuore di ogni uomo cresce la divergenza di pareri e s'allunga la serie delle opinioni. A questo riguardo il c. coltiverà una grande modestia. La sua preoccupazione non deve essere d'imporre a tutti e sempre il proprio modo di vedere, ma di cercare la via migliore per liberare il penitente del suo stato di colpa e portarlo alla salvezza. È naturale che tenda a dar la preferenza alla propria opinione, ma dovrà essere sempre disposto a sacrificarla quando ciò gli apparisse necessario per il bene del penitente. In ogni caso deve ricordare che il penitente ha diritto di seguire l'opinione che preferisce purché sia veramente (almeno estrinsecamente) probabile (cf. C. Cruysberghs, *De conscientia*, 5ª ed., Malines 1928, pp. 101-102).

E la stessa cosa va detta delle diverse scuole di spiritualità. Il c. non deve tendere ad allineare tutti i penitenti al suo ideale di vita spirituale, ma deve cercare in tutto il maggior bene delle anime che ricorrono a lui.

L'esperienza poi della grande difficoltà connessa con la ricerca e la pratica della vita morale insegnerà al c. un'immensa bontà verso i « peccatori ». Solitamente non ha di fronte dei ribelli ostinati o dei perversi degeneri, diabolicamente dediti al male e chiusi alla luce. Di solito ha di fronte vittime dell'inesperienza o della concupiscenza. Soprattutto ha di fronte anime « contrite » (ossia spezzate) o almeno pentite. Dovrà avere quindi un'immensa comprensione, un'infinita pazienza e una sconfinata bontà. Sarà paziente nell'accogliere, paziente nell'ascoltare, paziente nel consigliare, paziente nel congedare. Sarà buono nel rimproverare, comprensivo nel correggere. Dovrà ispirarsi costantemente all'esempio di Cristo ed alla sua condotta con la samaritana, la Maddalena, l'adultera, Giuda, s. Pietro, gli Apostoli. Secondo la felice espressione di Leone XII « indutus viscera misericordiae Christi Iesu... sciat studiose, patienter et mansuete cum (peccatori) agere » (bolla *Charitate Cristi*). Non mancheranno i casi in cui dovrà esser forte nel riprendere e severo nell'esigere. Ma sarà sempre uno « qui condolere possit iis qui ignorant et errant » (*Hebr.* 5, 2). La dottrina tradizionale riassume tutto questo dicendo che il c., oltre che giudice e medico, dev'essere anche « padre ».

Non è difficile vedere, a questo punto, come la Penitenza sia il Sacramento che richiede dal ministro la maggior partecipazione. Negli altri basta applicare una certa « materia » ad una determinata « forma », ossia pronunciare determinate parole mentre si compiono determinati riti, avendo l'intenzione di fare ciò che fa la Chiesa. Non ha molta importanza che il ministro sia intelligente o mediocre, colto o ignorante, prudente o meno. Il risultato agli effetti della salvezza è uguale. Nella Penitenza invece l'azione sanante dipende anche dall'attività del sacerdote. Inoltre nel c. si richiede una partecipazione ai sentimenti ed all'atteggiamento di Cristo assai maggiore che negli altri Sacramenti.

Per tutti i motivi accennati è necessario che il c. abbia una particolare maturità a cui giovano assai, oltre l'equilibrio naturale e la grazia, l'età e l'esperienza delle anime. Quanto all'età rientrano in quest'ordine d'idee alcune disposizioni recenti tendenti ad elevare il minimo d'età richiesto per ascoltare le confessioni specialmente di alcuni gruppi di persone. Per gli stessi motivi l'esercizio delle singole confessioni richiede un certo tempo. Conclusa la confessione non hanno termine i doveri del c. Ché anzi proprio da allora incomincia uno degli obblighi più gravi : quello del sigillo sacramentale (v.).

Per il c. della Famiglia pontificia, v. FAMIGLIA PONTIFICIA.

BIBL.: L'argomento è svolto ampiamente da tutti i trattatisti di teologia morale. Tra i moderni cf. : A. Vermeersch, *Theologia moralis principia, responsa, consilia*, 3ª ed., III, Roma 1937, nn. 483-510, pp. 428-61; F. M. Cappello, *De Poenitentia*, 4ª ed., Torino-Roma 1944, nn. 463-582, pp. 473-602.

Opere generali : P. Segneri, *Il c. istruito*, Venezia 1761; classica è l'opera di s. Alfonso, *Pratica del c. per esercitare il suo ministero*, ed. G. M. Blanc, Roma 1912 (versione latina), ed. I. Pistoni, Modena 1948. Cf. anche : F. Chassière, *Ego te absolvo...*, trad. di C. Cammada, Milano 1914; E. Gombart, s. v. in DDC, IV, coll. 14-46; A. Grazioli, *La pratica dei c.*, Colle Don Bosco 1946.

Circa il modo di agire del c. con alcune categorie di persone, cf. le singole voci (FANCIULLI; OCCASIONARI; SCRUPOLOSI; ecc.).

Sull'istruzione del S. Offizio, cf. I. Pistoni, *De agendi ratione confessariorum circa sextum decalogi praeceptum*, 3ª ed., Modena 1948. G. Battista Guzzetti

CONFISCA DEI BENI ECCLESIASTICI : v. SECOLARIZZAZIONE; USURPAZIONE.

« CONFITEOR ». - Formola della confessione generica dei peccati nella liturgia latina, la cui origine risale all'uso dei sacerdoti di confessare le proprie indegnità prima di offrire il S. Sacrificio. Il testo più antico del *C.* è quello di Egberto di York (m. nel 735) e di Crodegango di Metz (m. nel 766) : « Confiteor Domino et tibi frater, quod peccavi in cogitatione, et in locutione et in opere ; propterea precor te, ora pro me » (*Regula canonicorum*, 18; PL, 89, col. 1067). In un messale di S. Vincenzo al Volturno del sec. x si trova una formola del *C.* quasi simile all'attuale. Il can. 15 del Concilio di Ravenna, tenuto il 10 ott. 1314, fissa il numero (l'attuale) dei santi da ricordare nel *C.* (Mansi, XXV, 547). Il testo odierno del *C.* è stato fissato dalla riforma di s. Pio V.

Lo si dice al principio della Messa prima dell'Introito, ed in quella pontificale lo canta il diacono prima della promulgazione dell'Indulgenza e della distribuzione della Comunione ai fedeli. Nella distribuzione della Comunione fuori della Messa lo dice l'inserviente.

Nell'ufficio lo si dice a Compieta tutti i giorni, ed a Prima solo quando vi siano le preci. Il Rituale prescrive il *C.*, o almeno la sua formola abbreviata, nel sacramento della Penitenza, nell'Estrema Unzione, nell'amministrazione del Viatico e nella benedizione papale *in articulo mortis*.

Gli Ordini religiosi vi aggiungono il nome del fondatore.

BIBL.: G. Bona, *Rerum liturgicarum libri duo*, Roma 1671, p. 288 sgg.; Benedetto XIV, *De SS. Missae sacrificio*, Roma 1748, p. 4 sgg.; S. De Stefani, *La S. Messa*, Torino 1935, pp. 345-54; C. Callewaert, *Sacris erudiri*, Steenbrugge 1940, pp. 191-94; J. A. Jungmann, *Missarum sollemnia*, I, Vienna 1948, pp. 370-86; M. Righetti, *Storia liturgica*, III, Milano 1949, pp. 160-62. Rinaldo Pilkington

CONFORTI, GIOVANNI FRANCESCO. - Teologo, n. a Calvanico il 7 genn. 1743. Ordinato sacerdote, si recò a Napoli dove pubblicò il *De veritate religionis christianae et theologicis locis* (1771). Rettore del Collegio nobile dell'Annunziatella, poi professore di storia all'università, il C. fu teologo di corte con il francescano Morone e l'abate Caracciolo. Nel 1780, sempre a Napoli, pubblicò l'*Anti-Grozio*, interessante lavoro di diritto ecclesiastico, nel quale criticò i dodici capitoli groziani sulla potestà della Chiesa.

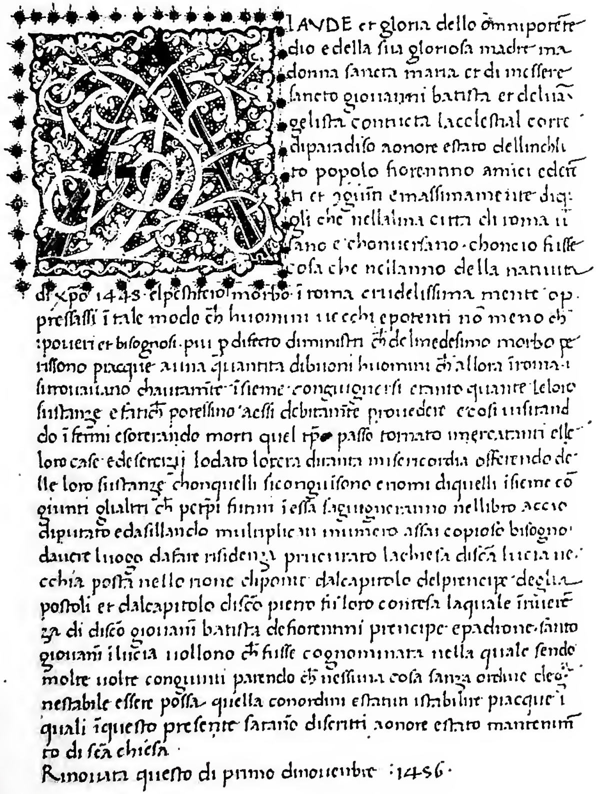
Nominato censore regio con incarico di seguire le pubblicazioni straniere con particolare riguardo al loro tenore politico, tenne a lungo tale ufficio finché, sospettato di liberalismo per aver difeso Mario Pagano dinanzi al tribunale dell'Inquisizione, perdette il favore della corte intimorita dai progressi della Rivoluzione Francese, fu privato prima della cattedra e poi degli altri suoi impieghi e venne arrestato. Liberato pochi mesi prima che i Francesi entrassero in Napoli e proclamata poi la repubblica, ebbe la carica di ministro degli Interni. Al ritorno di re Ferdinando, cercò invano rifugio nella fortezza di Capua, giacché, preso, fu condannato a morte e giustiziato a Napoli il 7 dic. 1799.

BIBL.: A. Vannucci, *I martiri della libertà italiana*, I, Milano 1877, pp. 124-28; Hurter, V, col. 69. Mario Zazzetta

CONFORTI, GUIDO MARIA. - Vescovo, n. a Ravadese (Parma) il 30 marzo 1865, m. a Parma il 5 nov. 1931. Fece i suoi studi a Parma, sempre primo o tra i primi. Il 22 sett. 1888 fu sacerdote. Nel 1902 fu

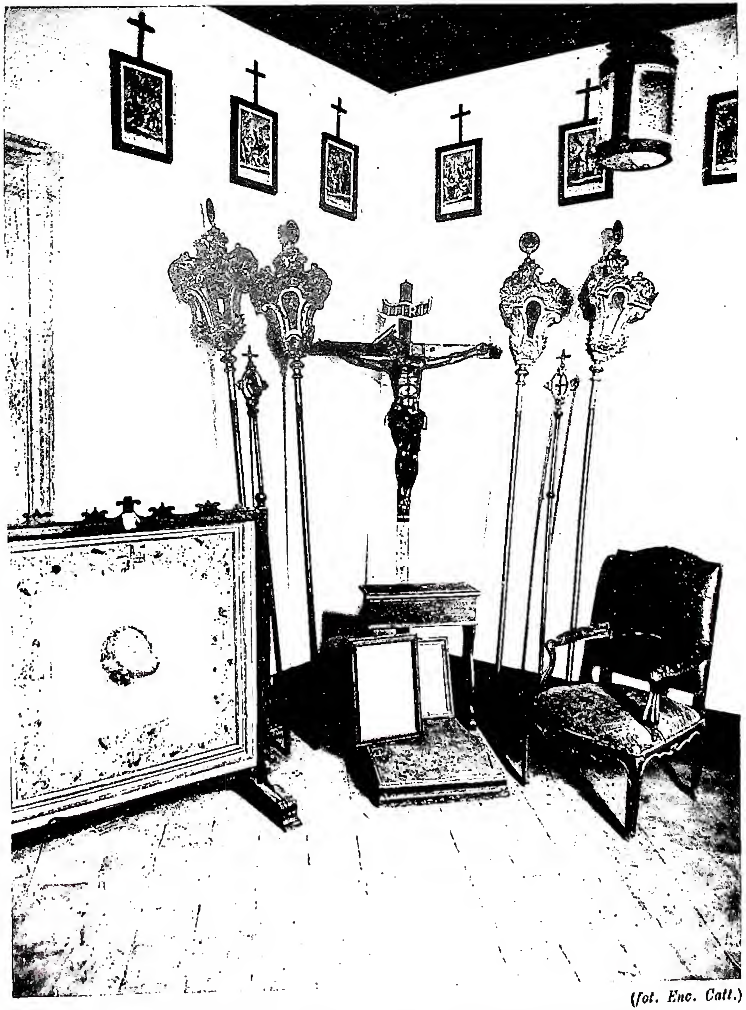
(per cortesia dei padri della Pia società di S. Francesco Saverio)

CONFORTI, GUIDO MARIA - Fotografato in occasione del suo viaggio dalla Cina, via Siberia.



LAVDE et gloria dello omnipotente dio e della sua gloriosa madre madonna sancta maria et di messere sancto giouanni batista et de luan gelista con tucta la celestial corte di paradiso a onore e stato dell'inclito popolo fiorentino amici e devoti et cogniti e massimamente di quelli che nell'alma citta di roma si stano e chonuersano. chonciosia fusse cosa che nel'anno della natiuita di xpo 1448 el pestiferio morbo i roma crudelissima mente oppressassi i tale modo che huomini ricchi e potenti no meno che poueri et bisognosi per difecto diminustri che del medesimo morbo perissono piacque a una quantita di buoni huomini che allora i roma si trouauano chauuamite i sieme congiugnersi e tanto quante le loro sustanze e fatiche potessino acssi debitamte prouedere e così insistando do i ferimi e sorteando morti quel tpo passo tornato i mercatanti alle loro case e deserciz lodato lotera diuinita misericordia offerendo delle loro sustanze chonquelli si congiusono e nomi di quelli isieme congiunti gl'altri che per pi fiumi i essa si agiugneranno nel libro accio diputato e da sillando multiplicati numero assai copiose bisogno daueri luogo da fare residenza pricuraro la chiesa di sca lucia uecchia posta nelle none di ponte dal capitolo del principe degli apostoli et dal capitolo di sco pietro fu loro concessa laquale i riuerenza di disco giouanni batista de fiorentini principe e padrone santo giouani i lucia uollono che fusse cognominata nella quale sendo molte uolte congiunti parendo che nessuna cosa sanza ordine e decorosa stabile essere possa quella conordini e statuti stabilire piacque i quali i questo presente saranno discritti a onore e stato mantenimento di sca chiesa.

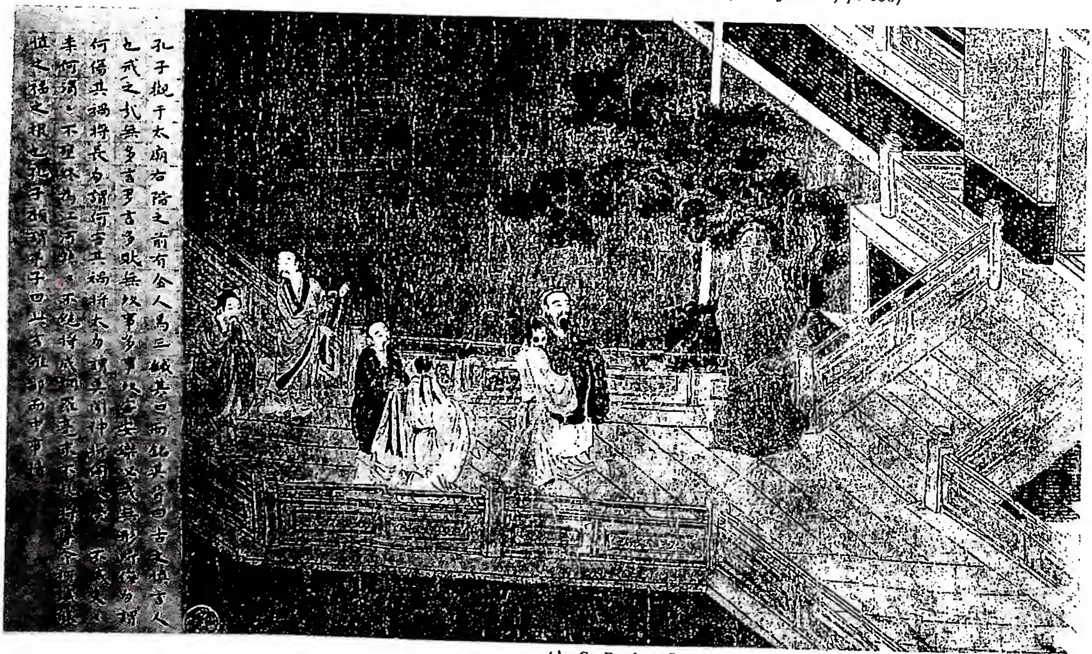
Rinouata questo di primo di nouenbre 1456.



(per cortesia della Arciconfraternita di S. Giovanni dei Fiorentini) (fot. Enc. Catt.)

A sinistra: INIZIO DEGLI STATUTI DELL'ARCICONFRATERNITA di S. Giovanni dei Fiorentini, scritti il 1° nov. 1456 su codice pergamenaceo.
A destra: CROCIFISSO E LANTERNE ADOPERATE DALLA CONFRATERNITA di S. Giovanni Decollato in Roma.

(da M. Gorce - R. Mortier, Histoire générale des Religions, Parigi 1947, p. 453)



(da G. Rowley, Principles of chines painting, Princeton 1947, tav. 33)

In alto: CONFUCIO E I SUOI DISCEPOLI. Incisione del museo Guimet. *In basso:* CONFUCIO VISITA IL T'AI MIAO. Opera di Lin-Sung-Mien - Università di Princeton, coll. Du Bois Schanck Morris.

preconizzato arcivescovo di Ravenna. Per grave malattia dovette ritirarsi. Rimesso in salute, nel 1908 successe a mons. Magani a Parma. Dopo 24 anni di laborioso episcopato morì in fama di santità, tra il compianto del popolo. A 10 anni dalla morte fu fatto il processo diocesano sulla fama di santità, e gli atti furono presentati a Roma.

Preso il governo dalla diocesi di Parma, si preoccupò anzitutto di avere un clero buono, colto, attivo. Celebrò un primo sinodo nel 1914 e un secondo dopo la pubblicazione del Diritto canonico, pubblicandone gli atti. Fondò il bollettino mensile *Eco di Curia* e ricostituì la Società dei Missionari gratuiti del S. Cuore già fiorente e poi decaduta. Partecipò, soprattutto con notevole apporto personale, alle conferenze episcopali dell'Emilia. Tenne e presiedette parecchi congressi per vari scopi e promosse varie opere di beneficenza. Si occupò particolarmente del catechismo che impose in forma di scuola. Istituì la Società di cultura tra il clero, che ogni mese faceva conferenze su argomenti di attualità. Nel 1922, in occasione di contrasti politici, fece opera di pace e interpose la sua mediazione.

Quando il p. Manna concepì l'idea di organizzare il clero in una grande unione per un lavoro uniforme e continuativo per le missioni, si rivolse a mons. C., che assicurò il proprio intervento.

Ma l'opera per cui mons. C. resterà segnato nella storia delle missioni è la *Pia società S. Francesco Saverio per le Missioni Estere*. Nel 1920 andò a visitare le sue missioni della Cina. Aprì case dell'istituto nel Veneto, in Lombardia, nelle Marche, nella Lucania.

Bibl.: *L'Eco di Curia*, le prime 23 annate dal 1909 al 1932; G. Bonardi, *G. M. C.*, Parma 1936; R. Cioni, *G. M. C.*, ivi 1944; *Allocuzioni di S. E. mons. G. M. C.*, Tientsin 1934; C. V. Vanzin, *G. M. C.*, ivi 1949; G. Barsotti, *Il servo di Dio G. M. C.*, Parma 1949.
Giovanni Bonardi

CONFRATERNITA. - Corporazione ecclesiastica, composta di fedeli in prevalenza laici, canonicamente eretta e governata da competente superiore con lo scopo di promuovere la vita cristiana per mezzo di speciali opere buone dirette al culto divino od alla carità verso il prossimo. Molte volte culto e carità sono scopi associati negli statuti delle c. Così concepite, esse sono vere e stabili fondazioni ecclesiastiche con propria organizzazione, capaci di aver particolari statuti, di accettare lasciti, di amministrare la loro cassa, di avere beni immobili in esclusivo possesso, dove almeno le leggi civili non lo impediscono.

Non si devono però confondere con quegli istituti che vanno sotto il nome di *cause pie* (ospedali, ricoveri, orfanotrofi, conservatòri) che hanno uno scopo più complesso: ma nemmeno con quelle pie unioni occasionali tenute insieme semplicemente dal volere dei loro componenti. Infatti l'abbandono anche della maggior parte dei suoi componenti od anche di tutti non estingue per se stesso la c. che sussiste invece grazie alla sua erezione canonica. Le c. dipendono dal vescovo diocesano o dai generali di certi Ordini religiosi ai quali per originaria fondazione sono aggregate o da loro fondate. Prendono la denominazione di arci-c. se hanno ottenuto la facoltà di aggregare a sé particolari c. legittimamente erette con i medesimi scopi e con uniformi ordinamenti.

Si devono anche tenere ben distinte le c. dai Terz'ordini secolari che sono strettamente collegati con l'Ordine religioso da cui prendono il nome, ed anche dalle associazioni di arti e mestieri che in passato perseguivano uno scopo prevalentemente sociale ed economico, sebbene anche queste si mettessero sotto la protezione di speciali santi patroni. È però da notare che vere c. si componevano talvolta di persone reclutate esclusivamente fra quelle del medesimo mestiere e professione, senza essere per questo organizzate in arti propriamente dette.

(*da Le Arti, 3* [1941], *p. 474*)
Confraternita - Tabella dei *Confratres* di Antonio Veneziano (1388), restaurata nel 1941 - Palermo, oratorio di S. Niccolò Reale.

I. Storia. - Tracce di associazioni di laici si possono scorgere sino dall'età carolingia, ma un vero movimento in proposito si può notare solo più tardi, quando le plebi delle città e dei borghi hanno raggiunta una maggiore maturità associativa. Infatti le prime c. comprovate da documenti sono quelle che dal sec. x comprendevano nel loro seno tutto il clero di una città, indipendentemente dai rapporti disciplinari con il vescovo; invece, di quelle composte da laici non si incomincia ad avere prove sicure prima del sec. xii, quando ormai la vita comunale, almeno in Italia, è già nel suo pieno fiore. Non si trova però esempio di c. che comprendessero nel loro seno tutto il laicato di un luogo. Ogni c. aveva, a seconda della sua importanza e sviluppo, un altare, una cappella, una chiesa in cui compiere le sue pratiche religiose (Messe, processioni, preghiere speciali) ed anche un luogo in cui adunarsi sotto la guida di un capo e l'assistenza di un prete secolare o regolare secondo i casi. Gli scopi che si proponevano erano, oltre che in genere l'esercizio di queste pratiche e delle virtù cristiane, l'assistenza ai confratelli infermi, i suffragi ed i funerali ai defunti, i soccorsi ai poveri anche estranei, la dotazione di donzelle. Nelle adunanze si cantavano spesso laudi sacre in volgare (Compagnie di laudesi) talvolta a dialogo ed in certi giorni si tenevano anche sacre rappresentazioni a edificazione del popolo. Altre volte i confratelli si assumevano il compito di raccogliere elemosine per qualche straordinario bisogno o di assistere i condannati a morte o i carcerati.

Il grande movimento dei Flagellanti o Battuti o Disciplinati sorto in Perugia nel 1260 e propagatosi in tutta Italia diede origine a numerosissime c. le quali con la pratica della flagellazione personale in privato o in pubblico nelle processioni congiunsero quella della beneficenza col promuovere i soccorsi ai poveri particolarmente negli ospedali; molti dei quali debbono al loro zelo la fondazione ed una più efficace assistenza. Analogo movimento è quello

CAPITOLI STATVTI, ET ORDINATIONI
Della Venerabile Compagnia del Santissimo Rosario.
Fondata nella Chiesa di Santa Maria della Minerua di Roma, dell'ordine de Predicatori, l'anno 1481, quali saranno anco communi alla Compagnia del Santissimo nome d' Iddio mutate però le cose che secondo la diuersità della Compagnia douranno esser mutate: fatti, & nouamente reuisti dal Reuerendissimo padre Generale dell'ordine de Predicatori, con l'interuento de molti Reuerendi Padri. Conforme à quali Capitoli si douranno gouernare ancora tutte l'altre Compagnie dell'istesso Santissimo Rosario, & Nome d'Iddio, poste in qualsiuoglia luogo.
CON LICENTIA DELLI SVPERIORI.
IN ROMA, Ad instanza della Compagnia del SS. Rosario
Per gli Heredi d'Antonio Blado, Stampatori Camerali 1585.

(fot. Enc. Catt.)

CONFRATERNITA - Frontespizio dei *Capitoli Statuti et ordinationi della Venerabile Compagnia del S.mo Rosario*, Roma 1585. Roma, esemplare della biblioteca Nazionale.

della C. del Gonfalone, sorto a Roma nel 1264 e l'altro dei Bianchi nel 1399 nell'alta Italia. Altre c. sorte con lo scopo specifico di provvedere all'incremento di ospedali per infermi o pellegrini si mutarono ben presto in veri Ordini ospitalieri come quello di S. Spirito in Sassia a Roma, di S. Giacomo di Altopascio in Toscana, di S. Antonio abate a Vienne in Francia. Particolare importanza acquistarono a Roma, soprattutto durante il Quattrocento, le c. che vi si costituirono fra i membri delle diverse nazioni, per l'assistenza dei più poveri fra essi o di coloro che vi giungessero quali pellegrini; vanno ricordate la C. di S. Maria dell'Anima e di S. Maria dei Teutonici per i Tedeschi, di S. Giuliano dei Belgi, di S. Luigi dei Francesi ecc. Non mancano esempi di analoghe istituzioni sulle vie battute da questi stranieri per i loro viaggi, come una c. di Tedeschi ad Udine. Col propagarsi di tutte queste c., ed in modo speciale in seguito a quanto si praticava dai Battuti, si allargò l'usanza che i membri delle c. nelle loro adunanze e processioni indossassero un lungo abito talare di lino a colori diversi con un cappuccio che scendeva talora a coprire la faccia lasciando solo due fori davanti gli occhi.

Molto contribuirono al rinnovamento della vita cristiana sul principio del Cinquecento in Italia le Compagnie della Carità ed in modo particolare le Compagnie del Divino Amore, fondate nelle principali città con l'intento di provvedere ad una più intensa vita cristiana per mezzo di una illuminata carità verso il prossimo. Esse infatti per mezzo dei loro membri promossero la fondazione di ospedali per gli Incurabili, di ricoveri per le Convertite e le Pericolanti, di orfanotrofi, di soccorsi ai poveri vergognosi.

Di altra natura e con carattere quasi esclusivamente devozionale sono le C. del Carmine governate dai frati Carmelitani, quelle della Cintura promosse dagli Eremitani di S. Agostino, quelle del Rosario diffuse ovunque dai Domenicani e particolarmente quelle del S.mo Sacramento, le quali, già numerose nel Quattrocento, ebbero particolare incremento e diffusione dal Cinquecento in poi, soprattutto dopo che Paolo III le arricchì nel 1539 di particolari privilegi. Col promuovere la frequenza alla Messa ed alla Comunione e con la pratica di accompagnare il Sacramento nelle processioni teoforiche, rese più frequenti, e quando lo si portava pubblicamente agli infermi, esse costituirono ben presto nelle parrocchie, sotto il diretto governo dei parroci, un elemento di prim'ordine nella riforma della vita popolare.

Aspetto di c. hanno anche le Congregazioni Mariane (v.) per la gioventù che i Gesuiti organizzarono, tenendone per lo più l'assistenza, accanto ai loro collegi, imitati poi in questo campo anche dal clero secolare. Altrettanto si deve dire delle Congregazioni che gli stessi Gesuiti eressero nelle chiese da loro ufficiate per gli adulti delle diverse classi sociali.

Sono pure equiparate alle c. le Pie Unioni delle Figlie di Maria (v.) per le giovani, e quelle delle Madri cristiane (v.) per le maritate, erette nei diversi paesi con i loro rispettivi statuti. E non devono essere dimenticate le associazioni erette a vantaggio delle missioni fra gli infedeli, delle quali prime furono quelle chiamate della Propagazione della Fede e quelle della S. Infanzia. Ma con queste istituzioni e con altre simili ci si avvicina sempre più alle pie unioni di cui si è fatto cenno di sopra, sebbene prevalga in esse un'organizzazione generale che sta al di sopra delle semplici c. ed arci-c.

Queste trovarono i loro primi avversari nei principi riformatori della fine del sec. XVIII, i quali, come Giuseppe II di Germania, ne incepparono l'attività particolare nel campo della beneficenza, sequestrandone i patrimoni a vantaggio della beneficenza statale. Le leggi napoleoniche non ammisero che le c. parrocchiali del S.mo Sacramento, e, dove tali leggi furono applicate, le c. perdettero i loro patrimoni.

La legislazione italiana si manifestò in genere contraria alle c.: senza preoccuparsi direttamente di quelle che perseguono uno scopo soltanto spirituale e non hanno un patrimonio immobiliare, essa le ha assoggettate senz'altro all'autorità dello Stato: fra esse quelle destinate alla beneficenza devono conformarsi alle disposizioni legali riguardanti le opere pie; le altre che hanno scopo di culto, non sono state fatte oggetto di una legge speciale e l'autorità si limita a mantenerne l'azione nei confini assegnati dalla legge e a concedere quelle autorizzazioni di cui gli enti morali hanno bisogno per i vari atti della loro attività.

BIBL.: Wernz-Vidal, III, nn. 485-91; L. A. Muratori, *De piis laicorum confraternitatibus* (*Antiquitates italicae medii aevi*, 6), Milano 1742, p. 447 sgg.; P. Paschini, *La beneficenza in Italia e le « Compagnie del Divino Amore » nei primi decenni del Cinquecento*, Roma 1925; G. M. Monti, *Le c. medievali nell'alta e media Italia*, 2 voll. Venezia 1927. Pio Paschini

(da *Emporium*, luglio 1939, p. 53)

CONFRATERNITA - Ricostruzione di una processione del sec. XVIII nei costumi tradizionali, nella Mostra delle Casacce (1939). Genova.

II. NATURA GIURIDICA. – È un sodalizio (v.), eretto con formale decreto dall'Ordinario (o dai religiosi che ne abbiano privilegio), avente per fine, anche se non esclusivo, l'incremento del culto pubblico (cann. 707-708 e 713).

Oltre alle norme generali che si trovano stabilite nel CIC per le associazioni di fedeli (cann. 684-699; v. ASSOCIAZIONE), e quelle speciali sulle c. (cann. 707-725), ogni c. è retta da uno statuto, approvato dall'Ordinario.

Ciascuna c. deve aver sede in una chiesa o in un oratorio pubblico o semipubblico (can. 712 § 1; per i mutamenti di sede cf. can. 719); deve inoltre avere un nome o titolo, desunto o dagli attributi di Dio, o dai misteri della religione cristiana, o dalle feste del Signore o della Madonna, o dai Santi, o infine dal fine pio della c. stessa (can. 710); e normalmente non può nello stesso luogo costituirsi più di una c. con identico titolo o scopo (can. 711 § 1).

Possono far parte di una c. tutti i cattolici che non siano ascritti a sètte condannate o notoriamente censurati o pubblici peccatori (can. 693), purché abbiano i requisiti prescritti dallo statuto. Ma le c. per sé sono associazioni di uomini; le donne vi possono far parte solo allo scopo di lucrare le indulgenze e gli altri favori spirituali concessi ai confratelli (can. 709 § 2).

I confratelli non possono prender parte alle funzioni religiose della c. se non indossano l'abito o le insegne proprie dell'associazione (can. 709 § 1; cf. anche cann. 713 § 2 e 714).

La c., sotto l'autorità e la vigilanza dell'Ordinario del luogo, può tenere assemblee, nominare le cariche, amministrare i propri beni (la c. è sempre persona giuridica), svolgere le funzioni religiose non parrocchiali (cann. 715-17); e deve, salvo diversa disposizione dell'Ordinario, intervenire alle pubbliche processioni con le proprie insegne e con il proprio vessillo (can. 718).

Le c. aventi facoltà di aggregarsi altre c. si chiamano più propriamente *arci-c.* (cann. 720-21). Il can. 711 § 2, raccomandando agli Ordinari di erigere in ogni parrocchia le c. del *S.mo Sacramento* e della *Dottrina cristiana*, stabilisce che, appena costituite, esse sono di diritto aggregate alle rispettive arci-c. erette in Roma dal cardinale vicario. L'aggregazione ha generalmente per effetto che l'associazione aggregata goda delle indulgenze, privilegi, e altre grazie spirituali direttamente e specificamente concesse dalla S. Sede all'associazione aggregante (can. 722).

Oltre a queste arci-c., ve ne sono altre, che, per concessione della S. Sede, hanno tale denominazione come titolo meramente onorifico.

Le c. ben presto ebbero patrimoni notevoli, ciò che attirò su di esse gli appetiti dei vari governi che, ispirati al giurisdizionalismo del '700, pretesero inserirsi nella loro vita in modo sempre più invadente. Dopo la Rivoluzione Francese e nei rivolgimenti dell' '800 le c. furono in gran parte distrutte e i loro beni confiscati: di quelle conservate lo Stato pretese disporre a suo talento. Così accadde anche in Italia, con notevoli diversità nelle varie regioni, a mezzo di varie leggi eversive. Se le c. erano di beneficenza, i loro beni venivano assorbiti dalle Congregazioni di Carità; se erano di culto, poteva venir trasformato il loro fine (cf. soprattutto legge 17 luglio 1890, n. 6972). L'attuazione di tali leggi fu però lungi dall'essere uniforme e completa in tutto il territorio dello Stato.

Il Concordato dell'11 febbr. 1929 (art. 29, lett. *c*) ha stabilito che le c. che hanno scopo esclusivo o prevalente di culto non sono più soggette ad ulteriori trasformazioni nei fini e dipendono dall'autorità ecclesiastica per il loro funzionamento e la loro amministrazione: quelle con prevalente scopo di beneficenza sono invece soggette ad intensi controlli dell'autorità governativa (cf. decr. 2 dic. 1929, n. 2262, artt. 52 e 55).

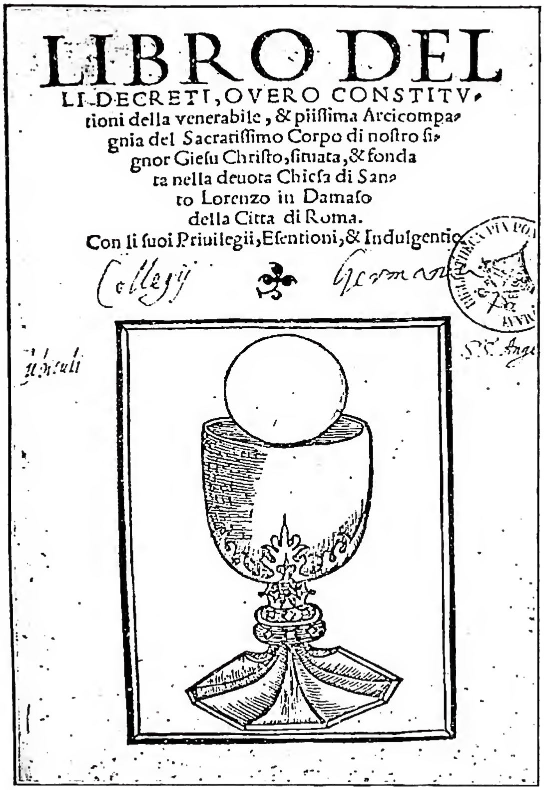
Tra le arci-c. romane meritano particolare menzione: *l'Arci-c. del Gonfalone*, i cui inizi si fanno risalire al 1263 ed a s. Bonaventura: fu arricchita dai pontefici di insigni privilegi e risiede nella sua chiesa di S. Lucia del Gonfalone in Banchi Vecchi; l'*Arci-c. di S. Spirito in Sassia*: ha la sua sede nella chiesa dell'Annunziata presso S. Spirito e risale al tempo del papa Innocenzo III, che nel 1198 l'approvava insieme ai Canonici spedalieri di S. Spirito; l'*Arci-c. del S.mo Salvatore*: risiede presso il *Sancta Sanctorum* della Scala Santa ed è stata istituita durante l'esilio avignonese a custodia dell'Acheropita; l'*Arci-c. di S. Anna dei Palafrenieri* (ora chiesa parrocchiale della Città del Vaticano): fu eretta nel 1378 da Urbano VI per i palafrenieri del Palazzo pontificio; l'*Arci-c. della Pietà dei Fiorentini* in S. Giovanni dei Fiorentini, eretta durante la peste del 1448: ivi furono cappellani s. Filippo Neri ed il Baronio; l'*Arci-c. dei SS. Ambrogio e Carlo dei Lombardi*, eretta nel 1471 da Sisto IV: ha sede in S. Carlo al Corso; l'*Arci-c. della Misericordia* o *di S. Giovanni Decollato*, eretta nel 1488 da vari fiorentini per l'assistenza ai condannati: ha sede nell'oratorio di S. Giovanni Decollato; l'*Arci-c. dei SS. Rocco e Martino*, al porto di Ripetta, eretta sotto Alessandro VI nel 1499: ha tuttora sede in detta chiesa ricostruita nel 1697 e nell' '800; l'*Arci-c. della Carità*, istituita dal card. Giulio de' Medici nel 1520 (che fu poi papa col nome di Clemente VII) e con sede in S. Girolamo della Carità, cui fu addetto s. Filippo Neri; l'*Arci-c. del S. Crocifisso di S. Marcello*, eretta durante la peste del 1522: ebbe grandissimi privilegi, tra cui di liberare un condannato a morte; l'*Arci-c. dell'Orazione e Morte*: cominciò nel 1538, specialmente per dare sepoltura ai morti trovati abbandonati nella campagna romana, e ha sede nella sua chiesa in via Giulia; l'*Arci-c. dei SS. Bartolomeo ed Alessandro dei Bergamaschi*: ebbe inizio sotto Paolo III nel 1538 per la nazione bergamasca ed ha tuttora beni e sede in S. Maria della Pietà in piazza Colonna; l'*Arci-c. di S. Giuseppe dei Falegnami*: alle pendici del Campidoglio verso il Foro, fu eretta nel 1539; l'*Arci-c. della S.ma Trinità dei Pellegrini*: istituita da s. Filippo Neri nel 1548, ha tuttora vita nella grandiosa chiesa presso Ponte Sisto, e ha acquistato in passato meriti insigni durante i grandi pellegrinaggi degli Anni Santi; l'*Arci-c. degli Agonizzanti*, eretta nel 1616 nella chiesa della Natività di Gesù, con sede a piazza Pasquino; l'*Arci-c. del S.mo Nome di Maria*: nella chiesa omonima al Foro Traiano, eretta nel 1688 durante l'assedio di Vienna; l'*Arci-c. del S.mo Cuore di Gesù*, volgarmente detta dei « Sacconi », fondata nel 1729, con sede in S. Teodoro ai piedi del Palatino; l'*Arci-c. degli Amanti di Gesù e Maria al Monte Calvario* o *della Via Crucis*, fondata da s. Leonardo da Porto Maurizio nel 1751 sotto Benedetto XIV; custodiva il Colosseo, dove seguiva la Via Crucis, ha come protettore il Pontefice *pro tempore*, e direttore perpetuo un cardinale; l'*Arci-c. del Preziosissimo Sangue*, del b. Gaspare del Bufalo, in S. Giuseppe a Capo le Case. - Vedi tav. XI.

BIBL.: D. Schiappoli, s. v. in *Nuovo digesto italiano*, IV, pp. 815-18; Wernz-Vidal, III, nn. 485-91; A. Amanieu, *Archiconfrérie*, in DDC, I, coll. 934-48; M. Durand, *Confrérie*, in DDC, IV, coll. 128-76; G. M. Monti, *Le c. medievali nell'alta e media Italia*, 2 voll., Venezia 1927.

Pio Ciprotti - Vittorio Bartoccetti

CONFRATERNITE (COMPAGNIE) **DEL S.mo SACRAMENTO.** - Associazioni pie debitamente riconosciute dall'autorità ecclesiastica aventi per scopo di onorare pubblicamente il S.mo Sacramento con particolari manifestazioni devote. Nella loro costituzione non differiscono dalle altre confraternite, (v.) che lo spirito di associazione fece sorgere in tutto l'Occidente cristiano a partire dal sec. XIII, se non per l'oggetto della loro particolare venerazione.

Nelle città germaniche, durante i secc. XIV-XV, le si trovano costituite anche esclusivamente da preti, in Italia soltanto da laici con l'assistenza di preti o di



(*fot. Enc. Catt.*)

CONFRATERNITE (COMPAGNIE) DEL S.MO SACRAMENTO - Frontespizio dal *Libro delli decreti, ovvero constitutioni* ecc., Romae in aedibus Balthassaris Chartularii 1541 - Roma, esemplare del Pontificio Ateneo Lateranense.

religiosi. In Italia esse diventano man mano più frequenti durante i secc. XVI-XV; i francescani Cherubino da Spoleto e sopratutto il b. Bernardino da Feltre sulla fine del sec. XV se ne fecero zelanti propagatori insistendo in particolare sulla pratica di accompagnare il S.mo Viatico quando lo si portava ai malati. Particolare importanza acquistò a Roma la C. eretta nel 1501 a S. Lorenzo in Damaso da umili devoti con questo scopo particolare; un'altra se ne istituì qualche anno dopo presso la parrocchia di S. Maria della Traspontina, la quale ottenne la chiesa di S. Giacomo a Scossacavalli. Nel 1538 il domenicano fra' Tommaso Stella istituì una nuova C. nella chiesa di S. Maria della Minerva, che Paolo III approvò con bolla del 30 nov. 1539, perché servisse di modello alle altre che venivano sorgendo, elargendo a tutte speciali indulgenze. Infatti se ne fondarono in quasi tutte le chiese parrocchiali d'Italia, grazie anche allo spirito di pietà che si allargò dopo il Concilio di Trento. Alcune di esse ebbero regolamenti speciali : erano composte di uomini (che vestivano nelle funzioni una cappa propria) e di donne. Erano dotate di proprio patrimonio, alcune volte assai ragguardevole, ed erano governate da un priore, sottopriore, provveditore, da un tesoriere ed altri ufficiali, secondo il bisogno; tenevano perciò le loro adunanze con l'assistenza del loro sacerdote.

Ebbero un grande merito nel promuovere la venerazione del S.mo Sacramento. La legge italica del 1807, che soppresse tutte le altre c., rispettò per le singole parrocchie quelle del S.mo Sacramento; oggi esse seguono le leggi comuni.

Le obbligazioni più comuni dei singoli ascritti erano : accompagnare il viatico ai moribondi con torcia accesa; assistere ad una Messa solenne nella terza domenica del mese con lume acceso durante l'elevazione, partecipare ad una solenne processione eucaristica nel primo venerdì dopo la festa del *Corpus Domini*; preparare alla Comunione i confratelli infermi; recitare ogni settimana un *Pater, Ave, Gloria*. Tutto ciò sotto pena di privazione delle grazie spirituali.

BIBL.: Interessanti statuti e regole di c. sono stati pubblicati dopo quelli della C. di S. Lorenzo in Damaso. A. Ratti (Pio XI), *Scuole o C. del S.mo S. a Milano*, in *Scritti storici*, Firenze 1934, pp. 97-124 (riproduzione dell'opuscolo : *Contribuzione alla storia eucaristica di Milano*, Milano 1895); P. Tacchi-Venturi, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, I, 2ª ed., Roma 1931, pp. 217-26; G. Barbiero, *Le C. del S.mo S. prima del 1539*, Vedelago 1944. Felice da Mareto

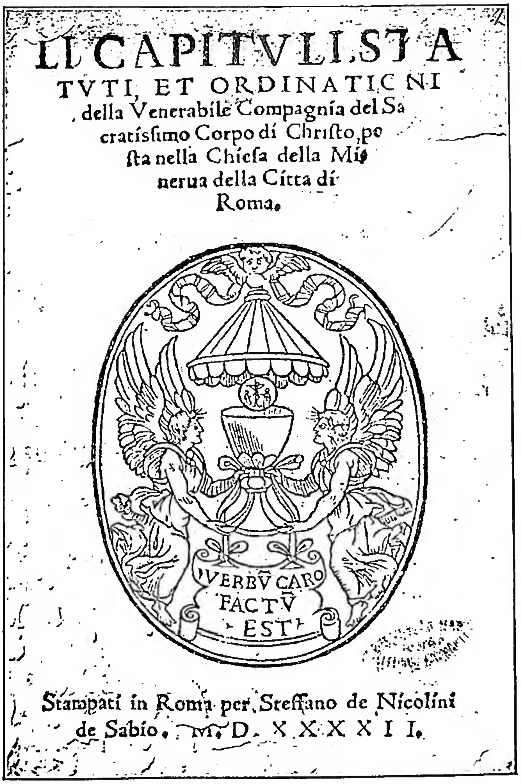
CONFRATERNITE MUSICALI. - Associazioni di cultori e di professionisti della musica (maestri, cantori, organisti e organari, suonatori e fabbricanti di istrumenti musicali), che sotto la protezione e il nome di s. Cecilia si riunivano per tutelare i propri interessi o in occasione di feste religiose, come le altre corporazioni di arti e mestieri. Esistevano in ogni città di qualche importanza musicale, e alcune si svilupparono in vere e proprie scuole di musica.

Già nel 1502 una società musicale stabilita in Lovanio venne denominata da s. Cecilia, e le opere d'arte dei secc. XIV-XVI che rappresentano la martire romana con strumenti musicali (organo, violino, ecc.) sono certamente in rapporto a queste associazioni di categoria, che possono rimontare al medioevo. Antica è la costumanza di celebrare la festa di s. Cecilia (22 nov.) con esecuzioni musicali, e gli Ordini religiosi, presso i quali era tenuta viva la tradizione musicale, promossero la erezione nelle loro chiese di altari a s. Cecilia, che divennero sede della rispettiva c. m. Nel 1571 fu costituita ad Evreux in Normandia l'associazione « Le puy de musique » che promosse concorsi e gare fra compositori ed esecutori; in questi concorsi gareggiarono Orlando di Lasso, Eustachio du Cauvroy e Giacomo Salomon. Anche in Inghilterra e in Francia furono diffuse simili c., che, con la pietà verso la vergine e martire Cecilia, promossero il culto della musica sacra e la formazione artistica degli affiliati. La più antica c. m. italiana, di cui si conosce la storia, è la « Congregazione di S. Cecilia » fondata in Roma nel 1584, non dal Palestrina, come si è ritenuto, ma dal veneziano Alessandro Marini, canonico lateranense, che nel 1585 ne ottenne l'approvazione con un breve di Sisto V. Associazioni simili che avevano anche scopi di mutua assistenza, di culto e di pietà verso i confratelli defunti, disponendo per i funerali e i suffragi, esistettero a Milano, a Brescia, a Padova, a Venezia, a Bologna, e in molte altre città d'Italia. Paolo Guerrini

CONFUCIANESIMO. - Si chiama così tutto quel corpo di dottrine religiose, etiche e politiche che Confucio (v.) raccolse dall'antichità, inculcò con la sua vita e con il suo insegnamento, e trasmise ai posteri, dottrine che Mencio (Meng Tzu, 372? -289? a. C.) consolidò, e a cui Ciusci (Chu Hsi, 1130-1200) dette purtroppo quella interpretazione atea e quella forma razionalistica che ha dominato dal sec. XII al sec. XX. Pur non essendo né una religione, né un sistema filosofico propriamente detto, durante più di due millenni il c. ha tenuto per milioni di Cinesi il posto dell'una e dell'altro ed ha fatto attraverso i secoli la compagine della Cina.

Questo corpo di dottrina si trova disperso nei *Cinque classici*, e nei *Quattro libri* a cui Confucio in un modo o in un altro, secondo l'antica tradizione, oggi però

fortemente scossa dai critici, ha legato il suo nome. Mentre infatti prima si ammetteva correntemente che tutti questi libri erano stati o scritti o almeno editi da Confucio, oggi non pochi vorrebbero che nessuno di essi risalisse al di là del sec. III a. C. La lista dei *Cinque classici* comprende: 1. Il *Libro dei cambiamenti*, sorta di manuale astrusissimo di divinazione, che si compone di due parti, di cui la più antica è attribuita generalmente al re Uen (Wen) e a suo figlio il duca di Ceu (Chow) e quindi risalirebbe al sec. XI a. C., mentre la seconda parte, più moderna, dev'essere attribuita ai discepoli di Confucio, quindi risalire ai secc. V-IV a. C. – 2. Il *libro degli Annali storici* che è una raccolta di documenti in prosa i quali vorrebbero darci la concatenazione dei fatti della Cina dall'inizio della sua storia o meglio preistoria fino al VII sec. a. C., raccolta dovuta a Confucio, andata distrutta nell'incendio del 213 a. C., ritrovata nel 140 a. C., perduta di nuovo e di nuovo ritrovata, questa volta solo per metà, l'altra metà essendo stata aggiunta nel III sec. d. C. – 3. Il *Libro delle odi*, raccolta di 300 odi, dovuta anche essa a Confucio, di cui le più antiche possono risalire ai secc. XIII-XII a. C. e le più recenti all'inizio del sec. VI a. C. – 4. Le *Memorie sui riti* contengono dei testi compilati nella forma attuale tra il IV e il I sec. a. C., di cui però alcuni brani possono risalire a un'altra antichità. – 5. Gli *Annali della primavera e dell'autunno* sono una secca cronaca dello Stato di Lu, patria di Confucio, dal 722 al 484 a. C., dovuta pure al grande maestro. La quintessenza del c. si trova poi compendiata nei *Quattro libri*, dove dal sec. XII d. C. in poi si trovano raccolte, per opera di Ciusci, le opere seguenti: *La grande scienza* che venne estratta dalle *Memorie sui riti* di cui forma il cap. 39, e comprende oggi undici capitoli, di cui il primo


IL CAPITVLI, STATVTI, ET ORDINATIONI della Venerabile Compagnia del Sacratissimo Corpo di Christo, posta nella Chiesa della Minerua della Citta di Roma.

VERBV CARO FACTV EST

Stampati in Roma per Steffano de Nicolini de Sabio. M. D. XXXXII.

(fot. Enc. Catt.)

CONFRATERNITE (COMPAGNIE) DEL S.MO SACRAMENTO - Frontespizio de *Li Capituli, Statuti, et Ordinationi della Venerabile Compagnia del Sacratissimo Corpo di Christo*, Roma 1542. Roma, esemplare della biblioteca Nazionale.

si dice essere di Confucio e gli altri dieci (uno di essi venne aggiunto dallo stesso Ciusci che lo credeva mancante) di qualcuno della sua scuola del IV sec. a. C. ca. *L'immutabile medio*, estratto abbastanza presto anche esso dalle *Memorie sui riti* di cui forma il cap. 28, che viene attribuito a un pronipote di Confucio, Ccomchi (K'ung Chi, 483-402 a. C.), che potrebbe anche essere un prestanome. *I discorsi di Confucio* sono una raccolta di aneddoti e di aforismi del grande maestro, da principio tramandati probabilmente a viva voce, poi consegnati in scritto dai discepoli dei discepoli all'inizio del IV sec. a. C.; il testo di oggi risale al sec. II d. C. ma esso era fondato sopra tre testi del sec. II a. C., oggi perduti. I *Discorsi di Mencio* hanno trasmesso in una prosa bella e chiara il pensiero di Mencio, che viene considerato come il « secondo santo » della Cina, dopo Confucio; conosciuti fin dal sec. III a. C. e forse anche prima, essi non divennero materia di studio che nel sec. II d. C., quando se ne ebbe il primo commentario, e non furono elevati al grado di libro classico che nel 1062; posti in scritto forse dai discepoli, essi furono probabilmente rivisti e ritoccati da Mencio stesso che ne curò l'edizione.

Il contenuto del c., quale si trova in queste fonti, è religioso ed etico.

Sotto l'aspetto religioso, Confucio non si è dato mai né come fondatore di religione, né meno ancora come dio; i Cinesi hanno sempre visto in lui il primo « santo » della Cina, e come tale lo hanno onorato per ca. due millenni. Il suo pensiero religioso è dunque quello degli antichi, i quali venerano un Essere Supremo, al quale fin dal principio o almeno fin dai secc. XIII-XII a. C. dettero il nome di Ti o Dominatore, più spesso di *Sciamti* o Supremo Dominatore, e dal sec. XI a. C. in poi anche quello di *Ttien* o Cielo, soli o accompagnati da aggettivi come Augusto, Immenso ecc. Questi nomi del resto si scambiavano perfettamente tra loro, come prova questo passo di un capitolo autentico degli *Annali storici* (IV, 94): la fama del re Uen « arrivò fino al Supremo Dominatore e il Dominatore approvò; il Cielo allora dette un gran mandato al re Uen ». I *Discorsi di Confucio* fanno vedere che per lui, come per gli antichi Cinesi, il Cielo è il « solo Grande » (VIII, 19), poiché da lui tutto dipende (XIV, 38) anche la vita e la morte (VI, 8), le ricchezze e gli onori (XII, 5); è Colui dal quale il filosofo ha ricevuto la propria virtù (VII, 22) e la propria dottrina (IX, 5), ciò che gli permette di fidarsi in Dio e di sfidare i nemici (IX, 5); Colui a cui ricorre spesso con la preghiera (VII, 34) poichè è provvido (II, 4) ed è il solo che lo conosce appieno (XIV, 37); è giudice infallibile (IX,ll) e inappellabile (III, 13); è quindi degno del rispetto da parte di tutti anche da parte dell'uomo superiore (XVI, 8). Sembra anche che Confucio abbia intuito la prova dell'esistenza di Dio per via di causalità e d'ordine, poiché afferma che non c'è bisogno che il Cielo parli dal momento che le quattro stagioni procedono regolarmente e che gli esseri sono prodotti nel mondo, quasi fossero essi la voce di Dio (XVII, 18). A proposito di questo verso del *Libro delle odi* (I, 17) che prova la spiritualità e la trascendenza di Dio: « Le azioni del sommo Cielo non hanno né suono né odore », egli o almeno la sua scuola esclama: « Ecco il colmo della perfezione »! (*Immutabile medio*, fine).

A questo Supremo Dominatore o Cielo, fin dall'inizio della nazione, il sovrano soleva offrire un sacrificio nel sobborgo meridionale della capitale. Difatti i mercati e le fiere, vale a dire gli scambi commerciali, oggi ancora si tengono in Cina nei sobborghi. Ed è ancora nei sobborghi che gli antichi Cinesi vollero fare gli scambi con

la divinità. All'aperto, sotto la vòlta azzurra del firmamento, prima dell'alba, essi offrivano il sacrificio al Cielo sopra un poggetto innalzato nel sobborgo, al sud della capitale. Il carattere che indica tanto il poggetto quanto il sacrificio al Cielo si pronunzia *chiao*, e si compone di due elementi, di cui il primo che sta dinanzi significa relazioni o scambi e il secondo che viene dopo significa città, quindi scambi dinanzi alla città, vale a dire la capitale. Questo sacrificio era esclusivamente riservato al sovrano. Esso si compiva fin dal XX sec. a. C. e durante tutto il secondo e il primo millennio a. C., sempre in onore dell'unico Cielo che non può essere che Dio vero. Solo nel 31 a. C. al Cielo si associò anche la Terra ed a partire da questo momento e fino al 1911, all'avvento della Repubblica, il culto del Cielo e della Terra assunsero un'importanza prodigiosa. Questo doppio culto ebbe l'infelice conseguenza che dal concetto del Cielo personale si sconfinò quasi insensibilmente in quello del cielo materiale, e, come se questo non bastasse, si aggiunsero con il tempo innumerevoli divinità di secondo, terzo e quarto ordine. Di esse, solo una decina erano personaggi storici o leggendari divinizzati, mentre tutte le altre erano divinità siderali, atmosferiche, terrestri e acquatiche. Finalmente nel sec. XIV si ritornò almeno in parte alla primitiva semplicità, sopprimendo, o almeno diminuendo di molto, queste divinità secondarie. Del resto queste ultime che servivano quasi da satelliti al Cielo e alla Terra non erano più esseri umani divinizzati, ma esseri celesti o terrestri, che quindi facevano capo o al Cielo o alla Terra. Anche il dualismo Cielo-Terra sembra che almeno per i più dotti era solo verbale, concettuale, apparente, e che attraverso il cielo e la terra si voleva insomma onorare sempre quel Cielo, essere personale, conosciuto e adorato fin dai primi secoli, sotto il nome di Supremo Dominatore. Parlando difatti degli antichi, Confucio avrebbe detto : « Col sacrificio del sobborgo al Cielo e con quello della Terra, essi servivano il Supremo Dominatore » (*Invariabile medio*, 19), vale a dire che nonostante il dualismo apparente, anzi attraverso questo dualismo, si voleva sempre onorare l'unico Supremo Dominatore. Sembra dunque che il culto del Cielo, di cui l'atto più solenne era il sacrificio fatto dall'imperatore una volta l'anno al solstizio d'inverno, abbia ritrovato negli ultimi cinquecento e più anni dell'Impero quasi tutta la freschezza e la purezza dei primi secoli. Questo culto non era né buddhista né taoista e si svolgeva in seno e secondo i principi del c.

Confucio però, come in genere i Cinesi, più che alla metafisica e alle questioni astratte era portato all'etica e alla pratica della vita. Ed in questo eccelle, come si ricava dai suoi *Discorsi* ai quali si riferiscono tutti i seguenti rinvii bibliografici quando non portano altra indicazione.

Quanto all'etica individuale, Confucio non si pronunziava ancora sulla questione, poi tanto dibattuta dai filosofi cinesi, se la natura umana è di per sé buona o cattiva. Egli sostiene che gli uomini nascono uguali, ma che poi essi si diversificano secondo le abitudini che contraggono (XVII, 2), dividendosi in quattro classi. In cima vi è il « santo » a cui tanto la scienza quanto la virtù sono connaturali; immediatamente dopo viene l'« uomo superiore » che acquista l'una e l'altra con lo studio e con la diligenza; segue lo stupido che, nonostante la sua poca capacità, fa degli sforzi per arrivare all'una e all'altra; e finalmente lo sciocco che non fa niente per sollevarsi al di sopra della sua stupidità (XVI, 9). Pochi infatti sono quelli che seguono la virtù (XV, 3), mentre molti si lasciano rapire dalla bellezza (IX, 17; XV, 12). Eppure l'uomo di carattere, l'uomo di virtù, non cerca di salvar la vita a costo della virtù, ma piuttosto è pronto a sacrificare la vita per mantenersi nella virtù (XV, 8). Questa poi consiste nel « ne quid nimis » (VI, 27). Tra le virtù, Confucio raccomanda la sincerità, la giustizia, il coraggio, la sapienza, l'urbanità, e il modo speciale la *gen* che può significare benevolenza, filantropia o anche umanità. È degno di nota che egli sia arrivato fino alla carità negativa; a un discepolo che gli domandava un motto da servire d'ideale durante tutta la sua vita, il maestro rispose : [Questo motto] « non sarebbe forse la carità, cioè ciò che non vuoi per te non lo fare ad altri ? » (XV, 23). Per lui lo studio era una gioia (I, 1). Poteva quindi dire al discepolo : « Studia come se mai dovessi arrivare alla meta e come se il pericolo di dimenticare quello che hai imparato fosse sempre attuale » (VIII, 17). Del resto lo scienziato non deve farsi illusione: « la scienza consiste nel sapere che sai quello che sai e che non sai quello che non sai » (II, 17). Il più alto ideale dell'umanità dopo il « santo » è l'« uomo superiore », di cui ecco il ritratto morale. Egli cerca la chiarezza in quello che vede, il discernimento in quello che sente; è affabile nelle maniere e modesto nel comportamento; è sincero nel parlare e rispettoso nell'agire; se dubita interroga, e se sente i movimenti della collera, si frena pensando agli inconvenienti che ne deriverebbero; quando fa dei buoni affari, si preoccupa della giustizia (XVI, 10).

Se dall'individuo si passa alla famiglia, Confucio ai figli inculca in modo speciale la pietà filiale verso i genitori, la quale consiste « nel servirli secondo le prescrizioni mentre sono in vita, e dopo morte nel seppellirli e nel fare loro delle oblazioni sempre secondo le prescrizioni » (II, 5). Un figlio pio deve aver cura della persona dei suoi genitori, cura di quello che da loro ha ricevuto, cioè del proprio corpo, e cura di assicurare loro di che perpetuarsi attraverso i secoli per mezzo della prole maschile ottenuta nel matrimonio, magari anche nella poligamia. Egli inoltre deve conformare la sua volontà alla loro mentre sono in vita, e dopo morte deve continuamente tenerne desta in sé la memoria facendo loro spesso delle oblazioni. L'apice della perfezione della pietà filiale consiste nell'imitare gli antichi savi, i quali « servivano i defunti come li avevano serviti in vita, li servivano sepolti come li avevano serviti quando erano presenti » (*Immutabile medio*, 19). Un figlio infatti, nella mentalità confuciana, resta sempre figlio, quasi come una creatura resta sempre una creatura per rispetto a Dio. Ne segue che gli atti fatti verso i defunti non sono che la continuazione di quelli fatti mentre erano ancora in vita. Il figlio si metteva in ginocchio dinanzi a un padre o una madre in vita e presentava loro da mangiare; ora che essi sono morti, egli vuol continuare a fare lo stesso come se vivessero ancora, ciò che è richiesto dalla pietà filiale quale la intendono i Cinesi.

Dalla famiglia si passa poi allo Stato. Nel sistema confuciano, chi sa governare la propria famiglia, sa anche governare lo Stato che non è che una famiglia più grande. Il sovrano regna in virtù del « mandato celeste » che ha ricevuto, ma che non è eterno, perché può, con i vizi dell'investito andare perduto o passare ad altre mani. Scherzando probabilmente sulla voce « cem », che può significare tanto « governare » quanto « essere retto », Confucio dichiara : « governare è esser retto » (XII, 17). Egli sostiene che l'influsso del sovrano sul popolo in bene o in male è enorme. « L'uomo superiore somiglia al vento e l'uomo volgare all'arbusto; quando il vento soffia sopra l'arbusto, questo necessariamente si curva » (XII, 18), vale a dire subisce l'influsso del più forte. Quando il principe « è retto, il popolo fa il suo dovere, anche senza che nessun ordine sia emanato; quando invece egli stesso non è retto, anche se emana tutti gli ordini che vuole, non sarà mai ubbidito » (XIII, 6). Inversamente i vizi del principe sono causa dei vizi del popolo; a chi aveva usurpato una dignità che non gli spettava, e ciò nonostante si lagnava del gran numero di ladri che vi erano, Confucio con coraggio fece osservare : « Se tu non fossi così rapace, nessuno ruberebbe, anche nel caso che fossi disposto a dare un premio al ladro » (XII, 17). Per Confucio il sovrano virtuoso è simile alla stella polare, la quale, pur restando immobile, attira a sé tutte le altre stelle (II, 1).

Questo corpo di dottrine, che, dai primi secoli dell'èra cristiana fino ai primi anni del sec. XX è stato considerato come la sola e vera ortodossia della Cina, è stato sempre gelosamente custodito dai letterati confuciani. In questa pleiade immensa due nomi emergono : Mencio e Ciusci. Il primo consacrò tutta la sua vita alla pratica e

alla diffusione dei principi sopra esposti e il secondo ha impresso un indirizzo nefasto al c. dando ai testi più chiari dell'antichità sul Cielo e sul Supremo Dominatore una interpretazione nettamente materialistica, che purtroppo ha durato almeno fino al 1904.

Quindi è che quando il p. Matteo Ricci si trovò alla fine del Cinquecento per la prima volta di fronte a questo insegnamento, incrinato dalla scuola di Ciusci, egli molto saggiamente, rigettando le interpretazioni arbitrarie di questa scuola, riprese i testi dell'antichità cinese, ridando loro il senso che avevano avuto nel passato. Fatta questa necessaria purificazione, gli sembrò che il c. non fosse una religione propriamente detta, ma un'accademia politico-letteraria, la quale del resto non imponeva nulla contro la verità della fede e in etica concordava abbastanza con l'insegnamento della Chiesa, eccetto, naturalmente, sulla poligamia; anche il culto degli antenati, ben inteso, poteva essere tollerato, almeno fino a che fosse possibile cristianizzarlo completamente. E così fecero pure in genere i missionari gesuiti del sec. XIII, mentre altri missionari di altri Ordini la pensarono diversamente. Eppure anche nel 1934 il ministro degli Esteri del governo nazionalista di Nanchino dichiarava in termini inequivocabili alla stampa che il c., privo di teologia e senza nessuna pretesa all'infallibilità dottrinale, è una scuola filosofica non già una religione, e che Confucio è un grand'uomo da onorarsi sì ma non da adorarsi. E nel 1948, un antico seguace di Confucio, già ministro degli Esteri e presidente del Consiglio dei ministri, diventato in seguito cattolico, sacerdote e monaco, scriveva alla fine della lunga vita: «il c., le cui norme di vita morale sono così ben fondate e benefiche, trova nella Rivelazione e nell'esistenza e nella vita della Chiesa cattolica la giustificazione più lampante di tutto ciò che possiede di umano e di immortale, e nello stesso tempo vi trova il completamento di luce e di potenza morale che risolve i problemi, dinanzi ai quali i nostri savi ebbero l'umiltà di fermarsi, comprendendo che non spetta all'uomo di sentenziare sul mistero del Cielo e che bisogna, nel venerare la provvidenza del Cielo, aspettare che il creatore stesso si riveli, se si compiace di farlo «(C. Lou Tseng tsiang, *Souvenirs et pensées*, 2ª ed., Parigi 1948, p. 78).

BIBL.: Fonti: I *Classici* e i *Quattro libri* sono stati tradotti con il testo cinese a fianco: in inglese da J. Legge, *The Chinese Classics*, 5 voll., Londra 1893-95; in francese da S. Couvreur, *Ho kien fou, Les Quatre livres*, 2ª ed., Parigi 1910 (in francese e latino); *Li ki*, 2ª ed., 2 voll., ivi 1913; *Tch'ouen Ts'iou*, 3 voll., ivi 1914; *Cérémonial*, Hsien Hsien 1916; in latino da A. Zottoli, in *Cursus litteraturae Sinicae*, II e III, Sciangai 1877-79. Esistono traduzioni parziali in italiano: G. Tucci, *Scritti di Mencio*, Lanciano 1920; A. Castellani, *I dialoghi di Confucio*, Firenze 1924; L. Magrini-Spreafico, *Confucio e Mencio*, Milano 1945. Studi: Il primo che fece conoscere il c. all'Europa dopo il 1600 fu il p. Matteo Ricci attraverso la versione latina del suo manoscritto. Per sapere quello che ne disse cf. P. D'Elia, *Fonti ricciane*, I, Roma 1942; II, ivi 1949, nn. 133, 175-77, 180-81, e per conoscere l'atteggiamento che egli ebbe verso di esso, cf. *ibid.*, I, p. 118, n. 2; p. 120, n. 5; II, p. 296, n. 2. Sul c. cf. P. Intorcetta, *Confucius Sinarum philosophus* (*Proemialis declaratio*), Parigi 1687, pp. IX-XXIII, XXXIV-LIV; C. Puini, *Il Buddha, Confucio e Lao-tse*, Firenze 1878; J. Legge, *The religions of China*, Londra 1880; Inquirer (= A. P. Happer), *The State religion of China*, Sciangai 1881; J. Edkins, *Religion in China*, 3ª ed., Londra 1884; R. Dvorak, *Chinas Religionen*, I: *Confucius und seine Lehre*, Münster in W. 1895; M. von Brandt, *Die chinesische Philosophie und der Staats- Confucianismus*, Stoccarda 1898; O. Franke, *Studien zur Geschichte des konfuzianischen Dogmas und der chinesischen Staatsreligion*, Amburgo 1920; A. Forke, *Geschichte der alten chinesischen Philosophie*, ivi 1927, pp. 121-139; L. Wieger, *Histoire des croyances et des opinions philosophiques en Chine*, 3ª ed., Hsien Hsien 1927; J. B. Kao, *La Philosophie sociale et politique du confucianisme*, Parigi 1938; S. Lokuang, *La sapienza dei Cinesi*, Roma 1945. Per altre indicazioni bibliografiche, cf. H. Cordier, *Bibliotheca Sinica*, Parigi 1904-14, coll. 709-13, 3112, 3535-36. Pasquale D'Elia

CONFUCIO. - Forma italianizzata, dal cinese Ccomfuze [K'ung Fu-tzu] che significa «Il Maestro (o il Filosofo) Ccom», accettata poi da quasi tutte le lingue occidentali, sotto la quale il gesuita Matteo Ricci (v.) verso il 1600 fece conoscere il savio cinese all'Europa. N. nel 551 a. C. nell'antica città di Tsou, a ca. 25 km. sud-est del distretto di Szushui nei dintorni di Yenchow in quello che fu il principato di Lu e corrisponde in parte all'attuale provincia dello Shantung. Suo padre, all'età di più di 70 anni aveva sposato una ragazza di 15 anni, e dalla loro unione nacque C. Egli, non però il padre di lui, aveva per cognome Ccom [K'ung], per nome Cchieu [Ch'iu] ossia collina, e per agnome Ciomni [Chung-ni] che vuol dire secondogenita collina a cratere, dalla forma del suo cranio che avrebbe avuto vagamente l'aspetto di una collina dalle falde scoscese e concava sulla cima. Molto poco si sa della sua fanciullezza e della sua gioventù. Restato orfano di padre all'età di tre anni e di madre dopo i venti, visse costantemente povero, benché la sua famiglia si riallacciasse agli antichi re della seconda dinastia (1558-1049 a. C.). Come il padre, ebbe alta statura che superava i due metri e che lo faceva chiamare «il gigante». Dal matrimonio contratto verso l'età di 20 anni egli ebbe un figlio che visse mezzo secolo, dal 532 al 483 a. C.

Presto egli si vide circondato da numerosi ed ardenti discepoli, i cosiddetti «discepoli della porta», dal nome della porta che metteva negli appartamenti privati in fondo al cortile dove il maestro teneva le sue lezioni. Sedeva col viso rivolto verso il sud e dominava di alcuni gradini l'assemblea dei discepoli. Questi pagavano come modestissimo salario un pacco di dieci fette di carne salata, espressione che poi è venuta a significare «onorario». Si è parlato di 3000 discepoli, cifra probabilmente esagerata; tra essi 72 erano i prediletti, e di questi 10 erano il fiore della scuola. Egli esigeva molta riflessione e soleva dire: «Non insegno niente a chi non fa sforzi per comprendere; non aiuto ad esprimersi colui che non si ingegna di parlare; se dopo aver esposto un angolo della questione, qualcuno non è capace di trovare gli altri tre angoli, io non ripeto la cosa» (*Discorsi di C.*, VIII, 8). Delle sei arti liberali che i giovani cinesi studiavano dai dieci ai venti anni, vale a dire la danza, il tiro a segno, la condotta dei carri, la scrittura, il calcolo e la musica, C. non insegnava che le tre ultime. Egli tenne ad onore di non inventare niente di nuovo, ma di trasmettere soltanto la pura dottrina dell'antichità. «Io trasmetto e non invento, ho fede nell'antichità e ad essa consacro il mio amore» (*Discorsi di C.*, II, 14), dichiarava, contento di trasmettere ai posteri l'interpretazione esatta del vero pensiero degli antichi.

La Cina del tempo di C. era una Cina feudale, divisa in un gran numero di staterelli, di cui almeno un centinaio si trovavano nel bacino del Fiume Giallo. Su di loro regnava un re della già decadente dinastia Ceu [Chou], la cui sovranità in pratica era solo nominale. Il re risiedeva nella capitale di Loyang, l'attuale Honan, nella provincia omonima. Non prima dell'a. 517 C. si recò alla corte dei Ceu per meglio studiarvi l'antichità. Difatti egli da questa visita ricavò una grande e profonda ammirazione per gli antichi savi, e specialmente per il duca di Ceu (XI sec. a. C.), fratello del primo re

della terza dinastia. Secondo racconti sospetti di autori taoisti, che avevano per scopo di umiliare il savio e la sua scuola, durante questo soggiorno nella capitale, C. avrebbe incontrato Laoze [Lao Tzu] e ne avrebbe ricevuto una forte riprensione. Tornato in patria, C. continuò ad insegnare ai discepoli che ora accorrevano anche dalle più lontane regioni. Dal 515 al 501 studiò profondamente la poesia, la storia, le cerimonie e la musica del paese.

Tra il 501 e il 499 accettò prima la carica di governatore di una città, poi quella di intendente dei lavori pubblici e finalmente quella di ministro della giustizia. Si dice che mentre egli era ministro, tutto procedeva benissimo: negli uomini si ammirava la sincerità e la fedeltà e nelle donne la castità e la sottomissione; nemmeno i commercianti avrebbero osato ingannare sui prezzi. In breve perciò C. divenne l'idolo del popolo e l'oggetto dei canti popolari. Ma gli Stati vicini se ne impressionarono. Con un governo diretto da un tal ministro, si diceva, il principato di Lu avrà facilmente il sopravvento sugli altri Stati e quindi potrà minacciare di annetterseli. Per scongiurare questa minaccia si ebbe cura di distogliere dalle preoccupazioni di governo il principe di Lu e i suoi ministri. A questo effetto furono mandate al principe 80 bellissime danzatrici e 40 quadrighe di eccellenti cavalli. Il principe cadde nel laccio e C., vedendo l'inutilità dei suoi sforzi per ricondurlo a migliori sentimenti, preferì abbandonare la patria e mettersi a percorrere vari altri Stati nella speranza d'incontrare chi prestasse ascolto ai suoi consigli di sana politica: voleva essere la campana che chiama gli uomini a raccolta per ascoltare la verità. La campana difatti suonò, ma purtroppo ben pochi gli dettero ascolto. Egli diceva: « Se qualcuno volesse servirsi di me, dopo un anno si avrebbero già buoni risultati, e dopo tre sarei capace di metter su un governo perfetto » (*Discorsi di C.*, XIII, 10).

Dopo 14 anni di esilio volontario e in fondo inutile, C. venne richiamato in patria nel 483, a 69 anni di età. Gli altri cinque che gli rimasero di vita non furono più felici dei già trascorsi. Non vedendosi affidata nessuna carica pubblica, si mise a rivedere con cura gli antichi libri classici ai quali doveva legare per sempre il suo nome.

Nei primi giorni della IV luna del 479, C., già ammalato e conscio della prossima fine, appoggiato a un bastone, passeggiava lentamente dinanzi alla porta di sua casa e canterellava lagrimando: « La più alta montagna sta per cadere; – La trave maestra sta per cedere; – Il savio sta per appassire! ».

Difatti sette giorni dopo era morto. Venne sepolto in un luogo chiamato oggi « bosco di C. », a 1 km. al nord della città di Küfow sempre nello Shantung; un muro di cinta di parecchi chilometri circonda il terreno che racchiude la tomba. Uno scrittore del III sec. d. C. dice che essa era circondata da cento alberi, tutti diversi l'uno dall'altro, alberi che sarebbero stati piantati dai discepoli, i quali ne avrebbero portato le pianticelle dai loro paesi di origine.

Il più completo ritratto morale di C. ci viene dato dai suoi discepoli nei *Discorsi di C.* specialmente al cap. 10. In pubblico, nel tempio ed a corte, egli era costantemente l'uomo della regola, benché in privato fosse molto semplice. Pieno di venerazione e di rispetto per il principe, parlava con ogni libertà ai funzionari superiori e agli inferiori con molta fermezza. Soleva dire: « Son contento anche se debbo cibarmi di cibi grossolani, se non ho che acqua da bere, e se il mio braccio deve servirmi di guanciale; ma le ricchezze e gli onori acquistati con mezzi ingiusti sono per me come nuvole fluttuanti » (*Discorsi di C.*, VII, 15). Queste ed altre simili virtù naturali fecero pensare a taluni letterati cristiani o amici dei cristiani del sec. XVII che, se avesse conosciuto il messaggio evangelico, C. sarebbe stato il primo a domandare il Battesimo; così riferisce il gesuita siciliano Prospero Intorcetta nel suo *Confucius Sinarum philosophus*, Parigi 1687, p. CXIX.

La fortuna di C., quasi insignificante durante la sua vita, incomincia con la sua morte. Il principe di Lu, che pure non aveva saputo servirsi di lui mentre era vivo, fu il primo a tesserne le lodi subito dopo la morte di lui e a erigergli un tempio dove a ogni stagione gli veniva offerta un'oblazione. Al principio il culto non varcò le frontiere del principato di Lu, ma l'a. 57 d. C. fu decretato che gli sarebbero offerti dei sacrifici nel Collegio Imperiale e nei principali collegi dell'Impero. Durante qualche tempo il culto aveva per oggetto inscindibile C. e il duca di Ceu; solo nel 609 d. C. si incominciarono ad erigere delle sale unicamente in onore di C. Invalse allora l'uso, durato fino all'inizio del sec. XX, di erigere questi monumenti, abusivamente chiamati templi, in onore di C. accanto ai collegi e alle sale di esami. In essi non vi sono statue di idoli, ma soltanto delle tavolette sulle quali è iscritto il nome dei discepoli del savio e dei migliori esponenti della sua dottrina. Prima del 1912, due volte l'anno, in primavera e in autunno, l'imperatore offriva un sacrificio solenne in suo onore. Gli imperatori attraverso i secoli sono stati larghi verso C. di titoli inneggianti alla sua scienza e alla sua virtù. Sul carattere civile o religioso delle onoranze rese dai Cinesi a C., e quindi lecite o meno ai cattolici convertiti, molto si discusse durante la famosa questione dei riti cinesi (v.). Sta il fatto, però, che, avendo il governo cinese in questi ultimi anni, non meno che nei secoli scorsi, spesso ed esplicitamente proclamato il carattere civile di tali onoranze, esso, entro certi limiti, è stato dichiarato lecito da Pio XII l'8 dic. 1939 (cf. AAS, 32 [1940], p. 25). Per sottolinearne il carattere civile, oggi in Cina si paga per entrare nei templi di C., mentre l'ingresso a tutti gli altri templi è gratuito e libero. Un tempio di C. è dunque praticamente considerato come un museo.

Mai un semplice mortale ha avuto tanto influsso sopra un così gran numero di uomini come C. Durante quasi due millenni, per raggiungere qualunque carica pubblica in Cina era assolutamente indispensabile ben possedere i classici cinesi con i quali il nome di C. era indissolubilmente legato. I magistrati dell'antica Cina, fino all'inizio del sec. XX, erano tutti dottori in scienze confuciane, e in queste soltanto. Agli occhi di ogni buon Cinese d'antico stampo, C. ha avuto l'incontestabile merito di averci conservato i monumenti letterari dell'antichità e di aver vissuto una vita morigerata, tanto da essere un modello per le generazioni future e venir considerato come l'ideale della perfezione umana e della scienza in Cina. Mencio ed altri discepoli hanno messo C. molto al di sopra degli imperatori Iao [Yao] e Scioen [Shun] dell'antichità, che pure in tutta la letteratura cinese sono ritenuti come i modelli impareggiabili di ogni virtù; anzi hanno addirittura sostenuto che dall'inizio del genere umano in poi nessun uomo ha mai raggiunto la perfezione e la scienza di C. Il primo storico cinese, in ordine di tempo e d'importanza, Semazzien [Szu-ma Ch'ien] (145-80 a. C. ca.), ben conscio dell'influsso enorme avuto da C. su tutto il mondo intellettuale del suo paese, fin dal 99 a. C. ca., gli dedicò uno dei più importanti e più lunghi capitoli delle sue *Memorie storiche*, capitolo che non si trova tra le monografie degli uomini celebri, come è il caso per Laoze, ma in quella parte che tratta delle varie case dei signori feudali; lo storico quindi lo considerò come un re non coronato, il re del pensiero. La sua trattazione, che è la più completa monografia del gran savio e la più degna di considerazione, quella che ha servito di fonte a tutti gli altri autori cinesi e non cinesi fino all'epoca moderna, si chiude con questo elogio: « Numerosi sono nel mondo coloro che, come i sovrani e i savi, sono stati onorati durante la vita loro e sono finiti nella dimenticanza dopo la loro morte. Ma C., benché semplice particolare, ha trasmesso la sua fama da più di dieci generazioni (difatti negli aa. 91-87 a. C., quando scriveva questo storico, si era alla 11ª generazione dopo C.). Quelli che si dedicano agli studi lo considerano come un esemplare da imitare. E tutti coloro che, dal Figlio del Cielo ai principi e ai signori, parlano in Cina delle sei arti liberali, prendono modello sopra di lui. Si può dunque chiamarlo il più savio di tutti ».

Tale è restato sempre C. agli occhi dei Cinesi,

fino al 1905, quando venne abolito l'antico sistema degli esami letterari che durava da ca. due millenni; spariva così l'educazione tanto intimamente legata con la dottrina di C. Col penetrare delle scienze e delle lingue europee nelle scuole cinesi, le dottrine confuciane venivano abbandonate; ed il « Maestro » fu così deposto dal suo piedestallo due volte millenario. Il colpo di grazia venne con la caduta dell'Impero e la fondazione della Repubblica nel 1912, quando C. fu messo tra le cose vecchie. I giovani cinesi che avevano imparato l'arte della critica letteraria nelle università d'Europa e d'America vollero esercitarla immediatamente sui classici della Cina e sui testi di C.: si gettò il dubbio sui libri antichi, si vollero ritrovare le interpolazioni tardive, si buttarono a terra non pochi monumenti fin là creduti antichi. Oggi C. non solo è poco o niente studiato, ma non di rado è vilipeso e rinnegato specialmente da parte dei giovani studenti che vedono in lui il rappresentante dell'antichità e il patrono della monarchia che fu. Già si nota però una certa reazione da parte dei letterati ben pensanti. È difatti impossibile di non tener conto di colui che durante secoli e secoli ha foggiato le menti e i costumi di una così grande nazione. - Vedi tav. XII.

Bibl.: Come è stato già detto, la prima monografia su C. venne data ai Cinesi dallo storico Semazzien fin dal 99 a. C. ca., nel cap. 47 delle sue *Memorie storiche*, tradotto in francese dal sinologo Eduardo Chavannes, *Les Mémoires historiques de Se-ma Ts'ien*, V, Parigi 1905, pp. 283-435. Per avere una vita più esatta e più completa i Cinesi hanno dovuto aspettare fino all'opera grandiosa di critica storica che va sotto il titolo di *Esame delle opinioni* del grande autore Zzoeisciu [Ts'ui Shu] (1740-1814),[1] in cui una parte, scritta negli aa. 1791-1810, tratta in modo magistrale della vita di C. e dei suoi discepoli; questa vita, basata su tutte le fonti possibili, illustrate e inquadrate nel loro fondo storico e culturale, non è stata però tradotta in nessuna lingua occidentale. Colui che per primo fece conoscere C. in Europa fu il gesuita p. Matteo Ricci (1552-1610) nella sua *Storia dell'introduzione del cristianesimo in Cina* (Pasquale M. D'Elia, *Fonti ricciane*, I, Roma 1942; II, ivi 1949, nn. 55, 61, 176, 553-57, 709), restata inedita fino al 1911, ma conosciuta attraverso la sua traduzione latina *De christiana expeditione apud Sinas* del gesuita Nicola Trigault, che a torto se ne dette per autore, apparsa per la prima volta nel 1615 e spesso dipoi tradotta a sua volta in diverse lingue occidentali. La prima vita, breve ma esatta, in lingua europea ci venne data dal gesuita siciliano Prospero Intorcetta nel suo libro *Confucius Sinarum philosophus* stampato a Canton e Goa negli aa. 1667-69, poi di nuovo a Parigi nel 1687, sotto il titolo di *Philosophorum Sinensium principis Confucii vita* (nell'ed. del 1687, pp. CXVII-CXXIV). Nel 1697 una *Vita di C.*, narrata probabilmente dal gesuita austriaco Giovanni Grueber, vede la luce a Firenze in *Notizie varie dell'Impero della Cina*. Molto più lunga invece, ma con scarsa critica, è la *Vie de Koung-tsée, vulgairement appelé Confucius* che il gesuita francese Giovan Giuseppe Maria Amiot scrisse nel t. XII (pp. 1-430) di *Mémoires concernant les Chinois*, Parigi 1786. La vita di C. è stata pure raccontata in inglese, forse in tono troppo dogmatico, da Giacomo Legge nel cap. 5: *Confucius and his immediate disciples* dei suoi *Prolegomena* (pp. 56-128) al vol. I della sua opera *The chinese classics*, Londra e Hongkong 1861. Pochi anni dopo J. H. Plath scrisse una vita molto critica di C. sotto il titolo *Confucius und seine Schüler, Leben und Lehren*, 3 voll., Monaco di Baviera 1869, 1871, 1873. Tra le pubblicazioni più recenti vanno annoverate: Alberto Tschepe, *Konfucius*, I: *Sein Leben*, Yentschoufu 1910, e Francesco Saverio Biallas, S. V. D., *Konfucius und sein Kult*, Pechino-Lipsia 1928. Per altre indicazioni bibliografiche, cf. H. Cordier, *Bibliotheca Sinica*, Parigi 1904-1908 e *Suppl.*, ivi 1924, coll. 667-670, 1413-14, 3107, 3503-3506. Pasquale M. D'Elia

CONFUSIONE MENTALE. - Stato caratteristico proprio dell'amenza (v.), consecutivo a intossicazioni acute e croniche o al grave disordine ideativo prodotto da violenti traumi emozionali. Le idee perdono la loro chiarezza e i rapporti di correlazione logica, richiamandosi tra loro attraverso legami di semplice contiguità. L'attività raziocinativa e critica è più o meno abolita, per cui l'attività mentale si svolge spesso in condizioni di assurdità simili a quelle del sogno, fino a una dissociazione della personalità tale da abolire ogni forma di pensiero. Nel corso di un'attività mentale così vaga e caotica, l'individuo colpito da c. m. è da considerarsi incapace di porsi in rapporto logico con chi lo circonda e privo di responsabilità morale.

Bibl.: O. Bumke, *Trattato di psichiatria*, I, Torino 1927; G. Moglie, *Manuale di psichiatria*, Roma 1946. Giuseppe de Ninno

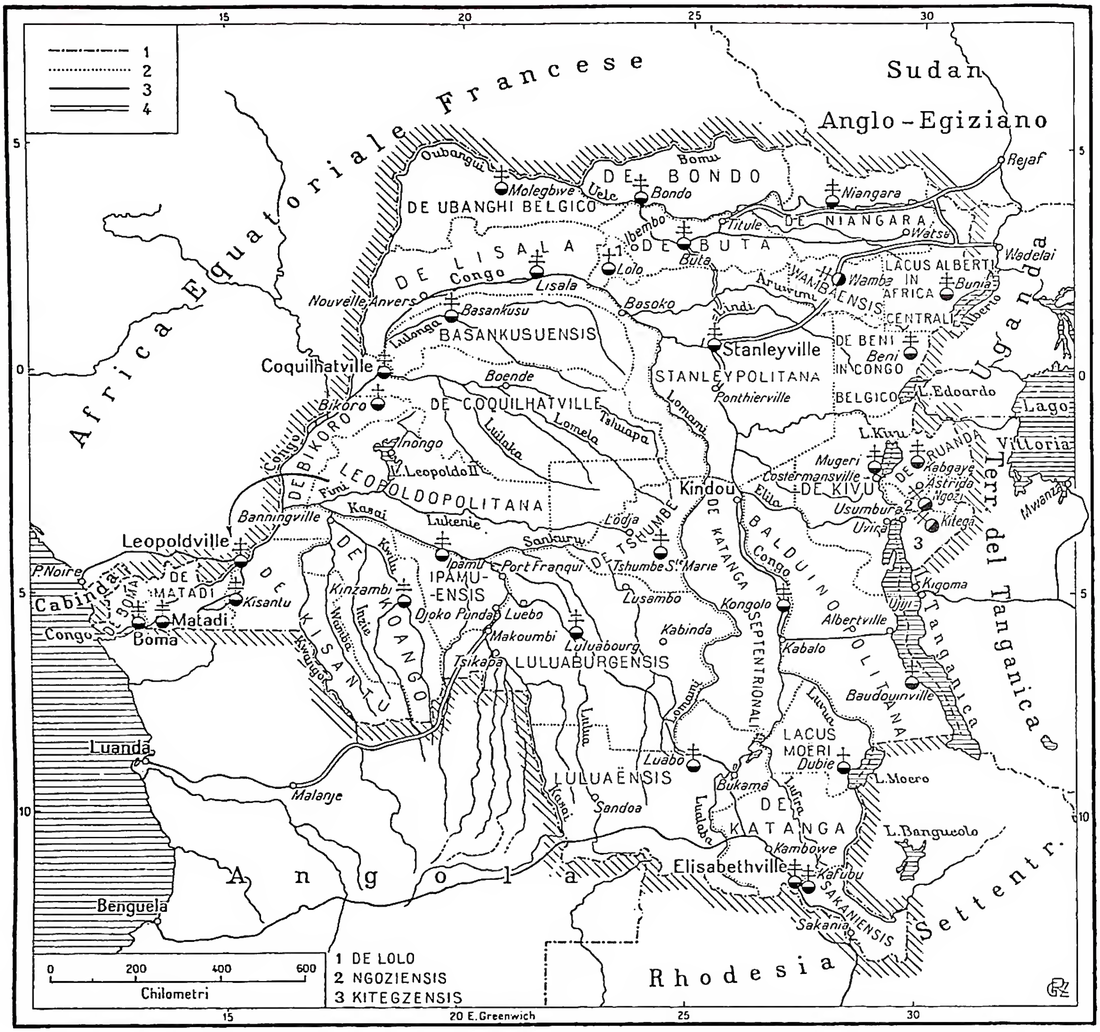
CONGO BELGA. - Anticamente sotto il nome C. si comprendevano l'attuale Africa Equatoriale Francese, i possedimenti portoghesi di Angola e C. e quelli della Corona del Belgio. Attualmente si dà il nome di C. B. al vasto (2,3 milioni di kmq., 80 volte il territorio della metropoli) dominio coloniale del Belgio in Africa che si estende, a cavallo dell'Equatore, dai laghi Alberto e Tanganica all'Atlantico, abbracciando i 4/5 dell'area totale del bacino del gran fiume che gli dà nome.

I. Geografia. – Il bacino corrisponde ad un altopiano depresso nella parte centrale a mo' di conca e recinto sui margini da rilievi o da alte terre, bastionate di regola in forma di gradini. La regione ha clima equatoriale con precipitazioni costanti nelle zone basse, tropicale con piogge periodiche nelle alte; ciò che determina nelle prime il prevalere della foresta, della savana nella seconda. Il gigantesco fiume (4,6 mila di km. di lunghezza; 3,7 milioni di kmq. di bacino), per quanto costituisca, con i suoi numerosi affluenti, una estesa rete fluviale atta alla grande navigazione, non ha l'importanza dell'Amazzoni, perché interrotto nel suo corso da rapide e cateratte che sono aggirate con tronchi ferroviari. Il C. B. è uno dei paesi più ricchi del mondo, ma la sua valorizzazione è ritardata soprattutto dagli ostacoli che clima e ambiente oppongono alla colonizzazione europea. L'agricoltura indigena, pur consentendo qualche eccedenza sul fabbisogno interno (mais, arachidi, sesamo, ricino), rimane arretrata; scarsa è anche l'importanza dell'allevamento (caprini soprattutto), al quale il diffuso flagello della mosca *tse-tse* sottrae larghissime zone. Più che la foresta, che copre metà della superfice territoriale e fornisce legnami pregiati e noci di palma e alimenta una attiva industria olearia, più che le piantagioni (cotone e caffè in forte sviluppo), dominano oggi l'economia del C. B. le immense risorse minerarie, che hanno fatto del suo settore sud-orientale, il Catanga, il centro industriale più attivo di tutto il continente (rame, ferro, cobalto e stagno; altrove, e soprattutto nel Cassai, diamanti, oro, argento, uranio, carbone, ecc.). Le comunicazioni hanno avuto un notevole impulso nell'ultimo ventennio (4662 km. di ferrovie; 94.476 km. di strade; aviolinee con 167 aerodromi; accresciuta attrezzatura dei porti di Matadi, Banana, Boma e Léopoldville), sì da rendere ormai abbastanza agevole la penetrazione dell'immenso paese, la cui valorizzazione è tuttavia limitata ancora a settori relativamente ristretti.

Dei 10,7 milioni di ab. della colonia la quasi totalità è rappresentata da negri Bantu, con Sudanesi a N. e Pigmei nelle foreste. I bianchi ammontano a 36.000 dei quali 24.000 Belgi, 2900 Portoghesi e 1500 Italiani, in massima parte funzionari e missionari. I centri abitati hanno solo in pochi casi carattere urbano. Léopoldville (o Léo-Kin), la capitale, conta oggi ca. 120.000 ab. (di cui 7244 bianchi), Elisabethville 69.000; vi sono poi altri cinque insediamenti con più di 10.000 ab. ognuno.

Gli indigeni inclinano di regola a culti feticisti, e verso N. si nota una cospicua penetrazione musulmana. I cattolici si fanno ammontare a 2.179.303 (31 dic. 1946), i protestanti a 446.805 ed i musulmani a 70.000 ca.

Il C. B., che era sorto come « Stato indipendente del C. » nel 1882, per iniziativa del re del Belgio Leopoldo II, fu nel 1908 convertito in colonia del Belgio, amministrata da un governatore generale di nomina regia. Contiguo al C. B. è il territorio di mandato



Congo Belga - 1. Confini di Stato; 2. Confini di circoscrizione ecclesiastica; 3. Ferrovie; 4. Strade.

comprendente i due reami indigeni di Ruanda e Urundi (v.).

Suddivisione amministrativa della colonia :

Province	Superfice in 1000 kmq.	Popolaz. (1939) in 1000 ab.	Capoluogo (popol. in 1000)
Léopoldville	354	2066	Léopoldville (117)
Conquilhatville	409	1566	Conquilhatville (9)
Stanleyville	510	2380	Stanleyville (14)
Costermansville	226	1310	Costermansville (3)
Elisabethville	484	1043	Elisabethville (69)
Lusambo	353	1961	Lusambo (7)
Totale	2336	10326	

Bibl.: P. Baccari, *Il C.*, Roma 1908; P. Daye, *L'empire colonial belge*, Bruxelles 1923; L. Franck, *Le C. Belge*, ivi 1930; H. Kermans-C. Monheim, *La conquête d'un empire. Histoire du C. Belge*, ivi 1932; C. Leclerc, *La formation d'un empire colonial belge*, ivi 1932; A. Michiels-N. Lande, *Notre colonie*, 10ª ed., ivi 1932; J. Maes-O. Boone, *Les peuplades du C. Belge*, ivi 1935; M. W. van de Velde, *Economie belge et C. Belge*, Anversa 1936; R. de Rouck, *Atlas géographique et historique du C. belge et des territoires sous mandat du Ruanda-Urundi*, Bruxelles 1938; A. Bollati, *Il C. B.*, Milano 1939; C. Monheim, *C. Bibliographie*, Anversa 1942; A. François, *C., terre d'héroïsme*, Bruxelles 1943; A. Robert, *Le C. physique*, Liegi 1946; D. Denuit, *Le C. d'aujourd'hui*, Bruxelles 1948; L. G. Pugh, *The Changing C.*, Londra 1948. Giuseppe Caraci

II. Storia dell'evangelizzazione della regione già compresa sotto il nome di C. – 1. *Missione antica*. – Scoperto il fiume Congo (Zaire) nel 1482 (Padrão al Cabo Agostinho) da Diogo Cão ben presto cominciò l'evangelizzazione del regno del C. al sud del fiume. Non ancora è ben chiaro quali siano stati i primi missionari, Francescani, Terziari francescani, Domenicani, Canonici regolari di S. Giovanni Evangelista, denominati Lojos.

È più che probabile che la prima spedizione missionaria del 1490 sia stata composta di frati di diversi Ordini e « outros clerigos », dunque clero secolare. Informazioni più precise si hanno sull'attività dei Lojos: nel loro convento di Lisbona furono educati e battezzati negri trasportati lì da Cão dopo la seconda spedizione del 1485-86. Tre spedizioni di Lojos nel 1490, 1509 e 1521 sono accertate. Già nel 1491 il re del C. si fece bat-

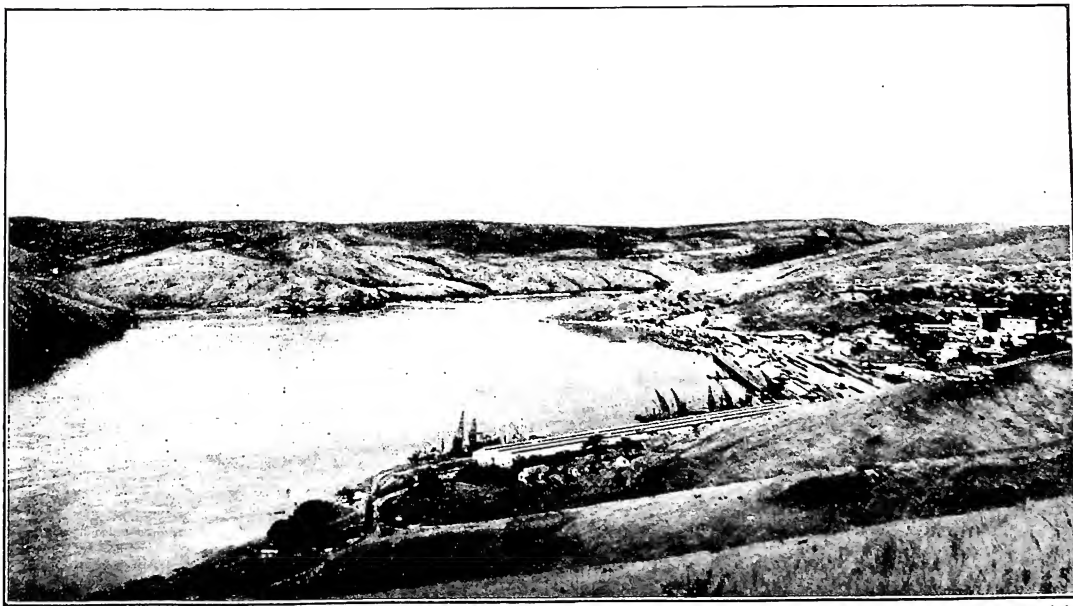
tezzare, per apostatare dopo breve tempo. Soltanto sotto il suo successore Alfonso, cristiano convinto e zelante, il cristianesimo poté radicarsi. Mandò nel 1513 una ambasciata a Leone X, inviò pure suo figlio Henrique e parecchi figli di capi in Portogallo, dove, dopo conveniente formazione, furono ordinati preti; Henrique anzi fu consacrato vescovo titolare di Utica. La loro attività nel C. è poco conosciuta. Damião de Goes nella sua *Chronica do felicissimo Rey Dom Emmanuel* (Lisbona 1619) ci parla del loro zelo per la propagazione della fede. Nella seconda metà del sec. XVI Gesuiti e Carmelitani si adoperarono per la diffusione della religione cristiana nel C. Dopo parecchi vani sforzi per avere una diocesi nel paese, nel 1596 si eresse la diocesi di São Salvador do C. Nel frattempo, però, il centro della colonizzazione portoghese si era spostato nell'Angola dove già dal 1560 i Gesuiti lavoravano e ne battezzarono il re nel 1584. Nel 1626 la sede vescovile *de facto*, se non *de iure*, fu trasportata a São Paulo de Loanda, dove i Gesuiti ebbero un collegio nel sec. XVII. Dal 1645 i principali missionari furono i Cappuccini italiani, mandati da Propaganda, ai quali venne affidata la prefettura eretta nel 1640 e per ca. due secoli la missione del C. e dell'Angola rimase nelle loro mani. Nel 1653 il p. Giorgio van Gheel vi fu martirizzato. I Cappuccini riuscirono ad estendere la loro attività ai regni di Matamba, la cui regina Zinga si convertì nel 1656 e al regno di Loango, dove pure per breve tempo (1766-76), alcuni preti secolari francesi tentarono una missione. Nel sec. XVIII, però, la missione dei Cappuccini andò sempre più declinando, riducendosi in fine a poche stazioni. Nel sec. XIX cadde completamente in rovina e fu da loro abbandonata. Rimase solo la sede vescovile di Loanda con poche città marittime dove il clero secolare portoghese esercitava il ministero parrocchiale. La sede di Loanda oltre a ciò rimase vacante dal 1826 al 1852.

Bibl.: G. A. Cavazzi, *Istorica descrizione dei tre regni C., Angola e Matamba*, Bologna 1687, nuova ed. Tivoli 1933; E. Weber, *Die portugiesische Reichsmission im Königreich Kongo*, Aquisgrana 1924, p. 186; L. Kilger, *Die Missionen im Kongoreich und Nachbarländern*, in *Zeitschrift für missionswissenschaft*, 20 (1930), pp. 106-24; Hildebrand [Van Hooglede], *Le martyr Georges de Geel et les débuts de la mission du C. (1645-52)*, Anversa 1940, p. 430; J. Cuvelier, *Het Oud Koningrijk Kongo*, Brugge 1941, p. 418.

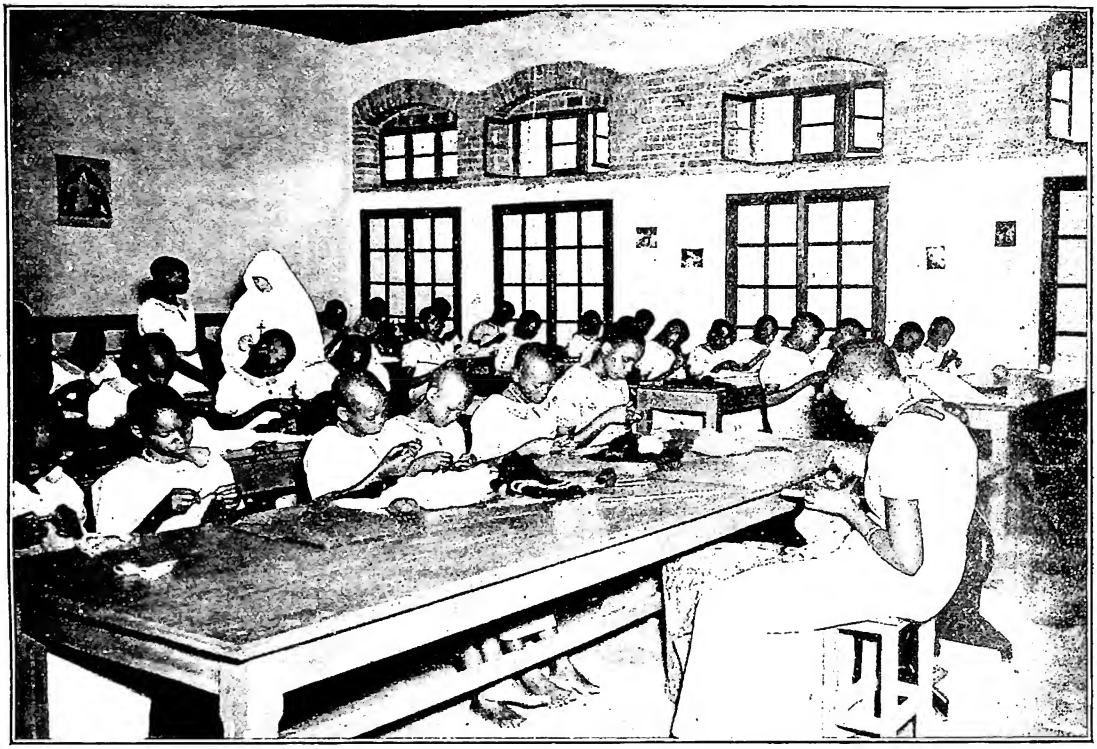
2. *La missione moderna*. – La missione moderna fu iniziata dai missionari della Congregazione dello Spirito Santo, o piuttosto della Congregazione del S. Cuore di Maria del p. Libermann, la quale nel 1848 si riunì con quella dello Spirito Santo. Nel 1844 il p. Giovanni Renato Bessieux (1803-76) fondò la prima stazione di S. Maria del Gabon; nel 1849 fu nominato vicario apostolico delle due Guinee. Nel Gabon l'attività si limitò sul principio ai dintorni della città di Libreville, fondata nel 1849 dai Francesi. Ivi crearono una grande azienda agricola con annesse scuole e ospedale, allo scopo di ridurre a vita meno selvaggia gli indigeni e fondare delle famiglie cristiane. Gabon divenne in seguito il punto di partenza delle missioni della Congregazione dello Spirito Santo nella Nigeria e nel C. Nel 1865 Propaganda affidò l'antica prefettura del C. a questa Congregazione. L'opposizione del governo portoghese impedì in un primo tempo ogni feconda attività; soltanto nel 1873 i missionari poterono fissarsi in Landana, territorio indipendente al nord del fiume del C., visitando con ardite escursioni il campo missionario.

Le esplorazioni di Henry Stanley (1841-1904) e di Pietro Savorgnan di Brazzà (1852-1905) ebbero come risultato la divisione del territorio congolese. Nel 1884-85 fu fondato lo Stato indipendente del C. e ne furono stabiliti i confini con trattati con la Francia e il Portogallo (1885). Di conseguenza nel 1886 si rese necessaria la riorganizzazione dell'attività missionaria. Il territorio di Landana, assegnato al Portogallo, costituì la prefettura del C. inferiore, insieme alla parte settentrionale del possedimento portoghese al sud del fiume. Nella parte francese, accanto al vicariato delle due Guinee fu eretto il vicariato del C. Francese. Lo Stato indipendente del C. divenne missione autonoma, elevata a vicariato nel 1888, con il nome di C. indipendente o B.

a) *Il C. Portoghese* (v. ANGOLA).



CONGO BELGA - Porto di Matadi. (*fot. E. Lebied*)



(fot. J. Mulders)

CONGO BELGA - Scuola di economia domestica di Mugera, fondata nel 1940.

b) Il C. Francese. – Nel C. Francese, denominato dal 1910 Africa Equatoriale Francese (v. cartina s. v. AFRICA: I, coll. 379-80), i missionari furono pure i padri della Congregazione dello Spirito Santo. Nel vicariato delle due Guinee, ristretto nel 1890 al Gabon con la denominazione di Gabon, i missionari dal 1880 penetrarono nell'interno, evangelizzando le tribù nere sui fiumi Ogouè e Ngoumie. Nel medio C. si eresse nel 1883 la stazione di Linzolo, centro e punto di partenza di ulteriori avanzate. Nel 1886 fu eretto il vicariato apostolico del C. Francese; questo fu diviso nel 1890 in due: C. Francese inferiore (dal 1907, Loango ed ora Pointe-Noire) e C. Francese superiore o Oubangui (dal 1922, Brazzaville). Il primo vicario apostolico dell'Oubangui, Filippo Prospero Augouard (1852-1921) spinse l'attività più verso nord fino al fiume Oubangui. Il Vangelo riuscì difficilmente a radicarsi tra quelle tribù in parte ancora dedite al cannibalismo. La parte settentrionale del vicariato fu distaccata nel 1909 come prefettura di Ubanghi-Chari (denominato nel 1940 Bangui). Qui i Cappuccini vennero in aiuto dei padri della Congregazione dello Spirito Santo e per loro fu eretta nel 1940 la prefettura apostolica di Berberati.

c) Il C. B. – Nel 1880, con rescritto della S. Congregazione di Propaganda Fide al card. Lavigerie, furono autorizzati due centri di missione dei Padri Bianchi, uno del C. superiore meridionale e l'altro del C. superiore settentrionale, che comprendevano tutta la regione congolese ad est di Stanley Pool e le regioni confinanti a nord e a sud. Soltanto nel 1885 i primi tre missionari del card. Lavigerie fondarono la prima stazione missionaria, penetrando nell'interno dall'ovest. Ma già dal 1879 i Padri Bianchi avevano iniziato la loro attività nella regione del Lago di Tanganika. Dopo la fondazione dello Stato indipendente del C. re Leopoldo II ottenne dalla S. Sede che quelle missioni fossero riservate agli istituti religiosi del Belgio. Perciò nel 1886 fu creata la missione del C. indipendente o B. che nel 1888 divenne vicariato apostolico, costituita dal territorio di questo nome, escluso soltanto il tratto orientale assegnato al vicariato apostolico del C. superiore per i Padri Bianchi. La nuova missione del C. B. fu affidata ai padri di Scheut, che posero il centro della loro attività a Léopoldville. Più tardi altre congregazioni sopraggiunsero dal Belgio: nel 1891 i Gesuiti, nel 1894 i Trappisti, nel 1897 i Sacerdoti del Sacro Cuore, nel 1898 i Premostratensi, nel 1899 i Redentoristi, nel 1905 la Società di Mill Hill, nel 1907 la Congregazione dello Spirito Santo, nel 1910 i Benedettini e i Cappuccini, nel 1911 i Domenicani e i Salesiani e, dopo la guerra del 1914-18, altri istituti. Così le circoscrizioni ecclesiastiche del C. B. e del C. superiore, mediante successive divisioni, divennero sempre più numerose e oggi sono affidate a 19 istituti missionari. Parimenti numerose congregazioni femminili vi fondarono case. Nel 1891 le suore « de la Charité de Jésus et de Marie » di Gand arrivarono nel C. B.; seguirono numerose altre; fino al 1935 erano già 52 congregazioni. Nel 1888 fu concessa la personalità civile alle associazioni religiose, scientifiche e caritatevoli e per la convenzione del 26 maggio 1906 fra lo Stato indipendente e la S. Sede si ebbe una intima collaborazione tra missione cattolica e governo coloniale, la quale non impedì che negli anni susseguenti si scatenasse una vera campagna di attacchi e calunnie contro i missionari nel Belgio stesso. Il precipuo difensore delle missioni fu il noto moralista gesuita Arturo Vermeersch. In contraccambio la missione del C. B. si radicò sempre più profondamente nel cuore dei cattolici della madrepatria. Ne risultarono, cooperando il governo e il popolo belga, per le missioni grandi progressi, sia nel campo religioso, dove il numero dei cattolici si è elevato a 3.247.597 (1948) e quelli dei catecumeni a 848.270 (1948), sia nel campo sociale, economico e igienico, e principalmente nel campo scolastico. Cospicue sono pure le pro-

duzioni etnologiche e linguistiche dovute ai missionari, vista la molteplicità delle tribù congolesi. Vi sono 27 vicariati apostolici e 3 prefetture apostoliche.

Nel 1929 fu creata per le missioni del C. B. e del Ruanda-Urundi una delegazione apostolica. Si sono avute tre conferenze di tutti i superiori ecclesiastici delle missioni negli aa. 1932, 1936 e 1945 ove si trattarono le questioni principali dell'attività missionaria circa il clero indigeno, matrimonio, scuole, questione sociale, Azione Cattolica, ecc., e furono emanate direttive comuni. - Vedi tav. XIII.

BIBL.: P. Augouard, *36 années au C.*, Poitiers 1910; *Chronique des missions confiées à la congrégation du St Esprit. Aperçu historique et exercice 1930-31*, Parigi 1932, pp. 171-229; A. Corman, *Annuaire des missions catholiques au C. Belge*, Bruxelles 1935. Giovanni Rommerskirchen

CONGREGAZIONALISTI. - Denominazione di protestanti che professano l'assoluta indipendenza da ogni comunità (congregazione) di fedeli. La pseudoriforma in Inghilterra si sviluppò su tre linee differenti, sfociando nell'anglicanesimo, nel puritanesimo e nel separatismo. L'anglicanesimo, soprattutto nella sua forma primitiva di Enrico VIII, aveva conservato molte dottrine e costumi della Chiesa cattolica, ed anche al presente ne conserva qualcuna, come l'episcopato. Il puritanesimo, formato da elementi calvinizzanti, aderiva bensì all'anglicanesimo in quanto chiesa dello Stato, ma voleva una Chiesa più pura, cioè senza tanti vestigi del cattolicesimo e con maggior partecipazione dei fedeli nella scelta dei ministri e nel governo della Chiesa. Il separatismo, costituito dai cosiddetti « indipendenti », condannava tutta la Chiesa d'Inghilterra, dalla quale in coscienza credeva doversi separare, perché riteneva esser l'episcopato contrario alla S. Scrittura. Per molto tempo le linee che separavano un partito dall'altro non erano così determinate da non trovarsi nell'uno partigiani, almeno parziali, dell'altro: di qui una grande confusione. Uno dei principali esponenti del separatismo, chiamato in seguito congregazionalismo, fu Roberto Browne (v.). Le sue dottrine si svilupparono prima in Inghilterra e poi principalmente in Olanda, dove i suoi partigiani ed egli stesso dovettero rifugiarsi per sfuggire alla persecuzione della Chiesa di Stato. Ma l'organizzatore principale fu Giovanni Robinson (1575-1625), il quale, benché ministro anglicano, abbracciò le dottrine del Browne e dovette anch'egli rifugiarsi in Olanda. Da questo paese organizzò la spedizione di una parte dei suoi seguaci e di alcuni profughi puritani (1620-21), conosciuti con il nome di « padri pellegrini », i quali, emigrati nella colonia inglese dell'America del Nord, diedero principio al congregazionalismo americano.

Congregazionalismo inglese. Quattro anni prima della spedizione dei « padri pellegrini », cioè nel 1616, Enrico Jacob, amico del Robinson dall'Olanda ritornato in Inghilterra, vi aveva fondata occultamente una Chiesa congregazionalista. Dopo se ne stabilirono alcune altre, sempre occultamente; ma solamente al tempo di Oliviero Cromwell (v.; 1647-58) ebbero un po' di respiro, anzi poterono formolare una dichiarazione dei loro principi e delle loro dottrine, che presentarono al governo poco dopo la morte del Cromwell. È la famosa *Dichiarazione di Savoy*, così chiamata dal palazzo nel quale si riunirono. Questa Dichiarazione che è ancora considerata carta fondamentale, vuole l'indipendenza assoluta delle Chiese locali o congregazioni, dichiara che l'autorità civile non può immischiarsi nelle questioni religiose, riconosce come ministri del culto solamente coloro che le singole Chiese locali abbiano scelto, chiede la tolleranza religiosa, ecc. Quando nel 1660 fu ristabilita la monarchia e con essa la Chiesa ufficiale, i c. furono di nuovo perseguitati, ma dopo la rivoluzione del 1688 fu concessa loro piena libertà. L'estremo individualismo delle Chiese locali causò alcuni inconvenienti, per ovviare ai quali si fece ricorso alla formazione di unioni parziali delle Chiese più vicine, e nel 1833 a una più generale, la « Congregational Union of England and Wales ». Però

(*fot. E. Lebied*)

CONGO BELGA - Allievi del corso di fisica, tenuto dai Fratelli della Carità - Ruanda-Urundi.

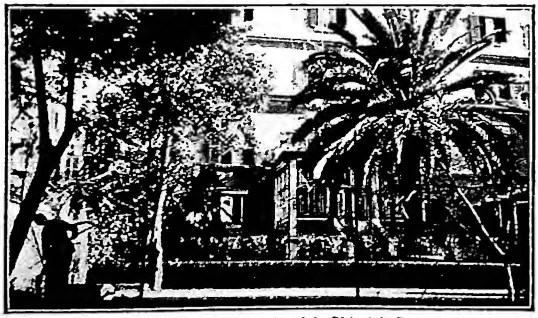
si deve ricordare che le decisioni prese nelle giunte generali non hanno nessuna forza senza il libero consenso delle singole Chiese locali. Esse possono soltanto dare consigli e favorire la mutua cooperazione e intelligenza nelle cose di interesse comune a tutte le Chiese congregazionaliste.

Congregazionalismo americano. Le spedizioni dei « padri pellegrini » trasportati dal Mayflower nell'America del Nord, fu seguita da molte altre. Quasi tutti gli emigrati erano indipendenti o c., alcuni pochi puritani, i quali però adottarono le dottrine e il regime della maggioranza. Anche nell'America del Nord si vide la necessità di qualche unione tra le Chiese locali indipendenti, e così si ebbero, tra gli altri, i Sinodi di Cambridge del 1648, di Boston del 1680 e del 1865, e soprattutto il Concilio nazionale di Oberlin nel 1871, ma senza autorità veruna sulle Chiese. Dai c. americani si separarono gli unitari con a capo G. Elleri Channing. Nel 1929 si unirono con i cristiani. Il sistema congregazionalista dell'assoluta indipendenza delle Chiese locali è il sistema adottato da molte sètte come i battisti, i cristadelfiani, i discepoli ecc.

I c. americani hanno organizzato la società missionaria protestante americana più antica e una delle più attive, cioè l'*American Board* o Segretariato americano. Il suo nome completo è *American Board of Commissioners for Foreign Missions*, con la sigla A. B. C. F. M. cioè « segretariato o giunta americana di delegati per le Missioni Estere ». È la più antica delle società missionarie protestanti americane. Nacque nel 1810 fra alcuni studenti che decisero di dedicarsi alle Missioni Estere. Il loro piano fu accolto dall'Associazione generale delle Chiese congregazionaliste del Massachusetts. Lo scopo del segretariato era di predicare il Vangelo nei paesi stranieri, fondare Chiese indigene che bastassero a se stesse (*self-directing*, *self-supporting*, *self-expanding*), istituire scuole preparatorie di guide e istruttori, e cooperare con le altre sètte. Attratte dall'idea delle Missioni Estere, alcune sètte si unirono all'American Board, ma in seguito se ne separarono per dedicarsi a missioni proprie, e i c. rimasero quasi soli a formare l'*A. B.*, società molto bene organizzata, con un comitato *prudenziale* attivo ed efficace, composto di missionari antichi ed esperimentati, che studiano tutte le questioni missionarie che vengono presentate. L'A. B. considera con speciale predilezione le missioni che sostiene tra i cattolici. In Italia i c. furono chiamati nel 1872 dalla « Chiesa libera italiana », ma l'abbandonarono nel 1874 per le difficoltà di trovarvi un campo adatto, essendovi già tante altre agenzie « evangeliche ». Difatti in quegli anni vi affluivano missionari metodisti, battisti, ecc. L'attività missionaria dell'A. B. si può dedurre dalle 17 missioni che sostiene, sparse per tutto il mondo, tra le quali cinque in quelle che esso chiama « terre o paesi papali » e stima « cristiani solamente di nome », cioè le isole Filippine, le Caroline, il Messico, la Spagna e la Cecoslovacchia.

BIBL.: J. Waddington, *Congregational History*, 4 voll., Londra 1880; E. Dunning, *Congregationalism in America*, Nuova York 1894; A. Mackennal, *Sketches of the Evolution of English Congregationalism*, Londra 1901; H. Ottis Dwight, H. Allen Tupper, E. Munsell Bliss, *The Encyclopaedia of Missions*, 1904; R. W. Dalle, *History of English Congregationalism*, Londra 1907; *Annual Report of the American Board of Commissioners for Foreign Missions*, Boston 1916-38; *The Congregational Quarterly*, ivi 1915-35; *United States Department of Commerce, Religious Bodies, 1926*, Washington 1929; *Yearbook of Missions*, 1930-38; A. Peel, *These Hundred Years*, Londra 1931.

Camillo Crivelli



(per cortesia dei Chierici Regolari Mariani)
CONGREGAZIONE DEI CHIERICI REGOLARI MARIANI - Casa generalizia - Roma.

(per cortesia dei Chierici Regolari Mariani)
CONGREGAZIONE DEI CHIERICI REGOLARI MARIANI - P. Stanislao M. Papczynski, fondatore della Congregazione.

CONGREGAZIONE DEI CHIERICI REGOLARI MARIANI SOTTO IL TITOLO DELL'IMMACOLATA CONCEZIONE (MARIANI). - Congregazione religiosa fondata nel 1673 da Stanislao Papczynski (v.), il quale, uscito dagli Scolopi, si dedicò all'educazione della gioventù povera polacca. Unitosi a tre nobili laici eremiti, costituì la prima comunità dei Mariani nelle selve di Puszca Korabiewska, nella diocesi di Poznan, vestendo l'abito bianco in omaggio all'Immacolata Concezione, del cui dogma si costituì l'araldo. Ebbe l'approvazione della S. Sede nel 1687, tramite il nunzio Bonvisi. Durante la vita del Papczynski furono aperte tre case, e nel 1691 il ministro generale dei frati Minori, per decreto di papa Innocenzo XII, assumeva la direzione dei Mariani ed assegnava loro la regola dei dieci beneplaciti della Beata Vergine. Durante il sec. XVIII i Mariani si propagarono in diverse regioni della Polonia e della Lituania.

Nel 1750 furono fondate tre case in Portogallo con la missione nel Cederin, soppresse poi con la rivoluzione del 1838. Nel 1779 si apriva in Roma, presso la diaconia dei SS. Vito, Modesto e Crescenzia, una casa della C. come sede della procura, e durante il generalato del p. Nowicki (1776-88) la C. si staccò dall'ordine dei frati Minori e riprese vita autonoma. Nel 1786 Pio VI approvò le Costituzioni ed accordò ai Mariani i privilegi degli Ordini religiosi. Con la spartizione della Polonia e Lituania nel 1795 la C. soffrì danni immensi. Nel 1798 i Mariani furono cacciati da Roma. La fallita insurrezione polacca

del 1831 ne aggravò ancor più la condizione e l'altra del 1863, fallita anch'essa, segnò la fine della C. : il superiore generale fu deportato in Siberia, i padri dispersi e le case soppresse, ad eccezione di quella di Marijampolé, nella quale vennero concentrati i padri superstiti. Nel 1893 fu eletto generale p. Vincenzo Senkus-Sckowski, il quale dal 1908 rimase unico membro della C. Venne allora colui che di questa doveva essere, più che il rinnovatore, il nuovo fondatore, p. Giorgio Matulaitis (v.), il quale, compresa la gravità della situazione, d'accordo con il p. Senkus e con l'ausiliare di Varsavia, risollevò le sorti della C. e le dette nuova vita. Fu smesso l'abito bianco e si rinunziò alla prerogativa di « Ordine »; le Costituzioni furono adattate ai tempi ed al luogo. I religiosi si dedicheranno in avvenire alla istruzione ed educazione della gioventù, al ministero e alle missioni ed avranno particolare cura della stampa cattolica.

Nel sett. del 1909 la rinnovellata C. aveva solo due professi ed un novizio. Nel Capitolo del 1911 il p. Matulaitis fu eletto generale, ed aprì a Friburgo in Svizzera un noviziato, e nel 1913 una seconda casa a Chicago. Dopo la guerra del 1915-18 la C. prese notevole sviluppo, tanto che nel 1937 contava 23 case, con 451 religiosi. La guerra ultima ha dolorosamente colpito la provincia polacca, mentre quelle della Lituania e della Lettonia, occupate dai comunisti, hanno le case chiuse, i beni confiscati ed i religiosi dispersi, con danni incalcolabili.

BIBL.: Fonti : Archivio diocesano di Poznan; Archivio generale dei Mariani in Roma. – Letteratura : J. Totoraitis, *Marijampoles Kun Marijonu vienuolynas*, Marijampolé 1924; id., *Marijonu vienoulija*, ivi 1929; Ks. S. Sydry, *Ojciec Stanislaw Papczynski i jego dzielo*, Varsavia 1937. Alessandro Boltué

CONGREGAZIONE DEI CUORI DI GESÙ E MARIA. - Ebbe origine a Lanciano, in Abruzzo, nel 1880 ad iniziativa di d. Lorenzo Lisio e Maria Domenica Rosati, per la cura degli infermi negli ospedali e a domicilio, l'assistenza alle detenute e l'educazione ed istruzione della gioventù femminile. Conta poche case in Abruzzo ed una a Roma.

Silverio Mattei

(per cortesia dei Chierici Regolari Mariani)

CONGREGAZIONE DEI CHIERICI REGOLARI MARIANI - Ritratto di mons. Giorgio Natulevicz, rinnovatore della Congregazione.

CONGREGAZIONE DEI SACERDOTI DELLE SCUOLE DI CARITÀ. - Fu istituita a Venezia nel 1802 dai fratelli sacerdoti Marcantonio e Antonio Angelo Cavanis (v.) per assicurare l'esistenza della scuola da essi fondata qualche anno prima e riconosciuta nel 1812 dal governo del Regno italico.

In detta scuola, gratuita per tutti, si formano i giovani con un metodo didattico di paterna familiarità e reciproca confidenza. I giovani sono preparati alla vita con insegnamenti cristiani profondi e con la costante pratica dei Sacramenti. Approvata dalla S. Sede nel 1836, la Congregazione conta oggi 3 case con ca. 70 religiosi.

BIBL.: F. S. Zanoni, *I servi di Dio p. Antonio Angelo e Marcantonio conti Cavanis, storia documentata della loro vita*, Venezia 1925. Silverio Mattei

CONGREGAZIONE DEI SACRI CUORI. - Istituto femminile sorto a Poitiers nel 1797 per opera del sac. Pietro Coudrin e della contessa Enrichetta Aymer de la Chevalerie.

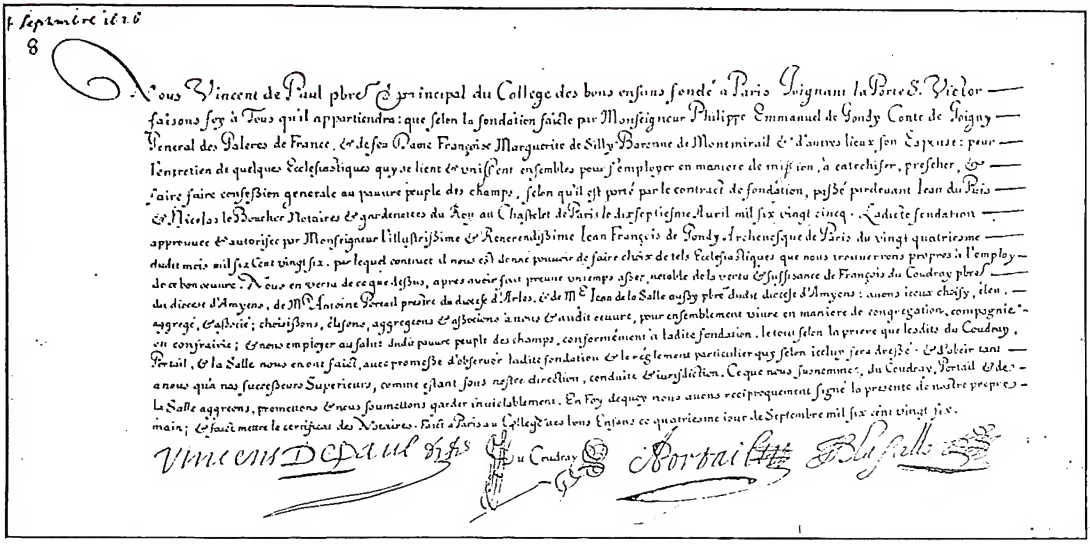
Ha scopo contemplativo ed attivo, con l'adorazione perpetua del S.mo Sacramento. Ha anche scuole per l'educazione della gioventù, esternati e luoghi di cura per malati. Case in numero di 56 sono sparse in Europa, in America ed in Australia, con oltre 1600 suore.

BIBL.: E. Lemoine, *La très rév. mère Henriette Aymer de la Chevalerie*, Parigi 1912. Silverio Mattei

CONGREGAZIONE DEL CORPO DI CRISTO. - Istituto monastico fondato nel 1328 dal b. Andrea di Paolo (m. ca. il 1345), marchese di Torre Andrea (nelle vicinanze di Assisi), che dopo aver passato alcuni anni nella abbazia benedettina di Monte Subasio, ottenne dal b. Alessandro Vincioli, vescovo di Nocera Umbra, di vivere secondo la Regola cistercense vicino a Gualdo Tadino, dove costruì un monastero, detto del *Corpus Domini*, che divenne il centro della C. e residenza dell'abate generale, cui erano soggetti altri 12 monasteri.

I membri di questa C. erano chiamati Monaci bianchi, dall'abito, o fratelli del S.mo Sacramento dall'ufficio, perché il loro istituto era tutto orientato verso l'Eucaristia : per conservarla con decoro, per preparare i fedeli a degnamente riceverla, per trasportarla (per privilegio) nelle processioni, soprattutto per solennizzare il *Corpus Domini* con l'annessa ottava, facendosi banditori dei privilegi spirituali concessi da Urbano IV e Martino V. Il loro stemma era costituito da un calice sormontato da un'ostia sorretta da angeli adoranti. Nel 1377 ebbero l'approvazione di Gregorio XI. Nel 1395 Bonifacio IX trasferiva la dignità di abate generale al superiore di S. Maria in Campis di Foligno, perché il monastero del *Corpus Domini* di Gualdo era quasi distrutto per cause belliche. A Foligno, verso la fine del sec. XIV, si costituì la comunità femminile di S. Maria di Betlemme, che si associò nelle finalità alla C., dal cui generale dipese fino al 1461, anno in cui venne sottoposta alla giurisdizione vescovile. La C. ebbe quasi tre secoli di vita e si sviluppò solo nell'Umbria (Gualdo, Nocera, Perugia, Umbertide, Todi, Foligno), se si eccettua Camerino. Nel 1582, dietro domanda dell'abate generale, la C. fu unita da Gregorio XIII agli Olivetani, che fin dal 1319 avevano un monastero a Foligno. L'ultimo monaco della C. morì nel 1643. A Gualdo Tadino, nella pinacoteca comunale, si conserva una tavola di Matteo da Gualdo, ove è raffigurato il fondatore della C. in ginocchio dietro la Vergine.

BIBL.: L. Jacobelli, *Cronica della chiesa e monastero di S. Maria in Campis*, Foligno 1653; P. Lugano, *L'abazia parrocchiale di S. Maria in Campis di Foligno*, ivi 1904; P. Magnanesi, *Della C. benedettina cistercense del C. di C.*, in *Rivista stor. benedettina*, I (1906), pp. 79-89; R. Guerrieri, *Storia civile ed eccle-*


4 Septembre 1626
8
Nous Vincent de Paul pbre & principal du College des bons enfans fondé a Paris joignant la Porte S. Victor
faisons foy à Tous qu'il appartiendra: que selon la fondation faicte par Monseigneur Philippe Emmanuel de Gondy Conte de Joigny
General des Galeres de France, & de feu Dame Françoise Marguerite de Silly Baronne de Montmirail & d'autres lieux son Espouse: pour
l'entretien de quelques Ecclesiastiques quy se lient & unissent ensembles pour s'employer en maniere de mission, a catechiser, prescher, &
faire faire confession generale au pauvre peuple des champs, selon qu'il est porté par le contract de fondation, passé pardevant Jean du Puis
& Nicolas le Boucher Notaires & gardenottes du Roy au Chastelet de Paris le dixseptiesme Auril mil six vingt cinq. Ladicte fondation
approuvee & autorisee par Monseigneur l'illustrissime & Reverendissime Jean François de Gondy Archevesque de Paris du vingt quatriesme
dudit mois mil six cent vingt six. par lequel contract il nous est donné pouvoir de faire choix de tels Ecclesiastiques que nous trouverons propres a l'employ
de ce bon oeuvre. Nous en vertu de ce que dessus, apres avoir fait preuve un temps asses notable de la vertu & suffisance de François du Coudray pbre
du diocese d'Amyens, de Mre Antoine Portail prestre du diocese d'Arles, & de Me Jean de la Salle aussy pbre dudit diocese d'Amyens: avons iceux choisy, eleu,
aggregé, & associé; choisissons, elisons, aggregeons & associons a nous & audit oeuvre, pour ensemblement vivre en maniere de congregation, compagnie
ou confrairie; & nous employer au salut dudit pauvre peuple des champs, conformement a ladite fondation. le tout selon la priere que lesdits du Coudray,
Portail, & la Salle nous en ont faict, avec promesse d'observer ladite fondation & le reglement particulier quy selon icelluy sera dressé. & d'obeir tant
a nous qu'a nos successeurs Superieurs, comme estant sous nostre direction, conduite & iurisdiction. Ce que nous susnommés, du Coudray, Portail & de
la Salle aggreons, promettons & nous soumettons garder inviolablement. En Foy dequoy nous avons reciproquement signé la presente de nostre propre
main; & faict mettre le certificat des Notaires. Faict a Paris au College des bons Enfans ce quatriesme iour de Septembre mil six cent vingt six.
Vincent Depaul — du Coudray — Portail

(per cortesia del p. A. Bugnini)

Congregazione della Missione – Atto d'associazione dei primi missionari (4 sett. 1626). Parigi, archivio della Casa-madre della Missione.

siastica del comune di Gualdo Tadino, Gubbio 1933, passim; P. Paschini, *Noterelle eucaristiche. Per la vita religiosa italiana nel primo Rinascimento*, Roma 1936, pp. 13-15; G. Barbiero, *Le confraternite del SS. Sacramento prima del 1539*, Vedelago (Treviso) 1944, pp. 72-78. Antonio Piolanti

CONGREGAZIONE DEL CUORE IMMACOLATO DI MARIA (Missionari di Scheut). - Fondata nel 1862 dal p. Teofilo Verbist a Scheut, sobborgo di Bruxelles, con il beneplacito e l'appoggio del card. Sterckx di Malines e dell'episcopato belga. La costituzione, approvata dalla S. Sede nel 1900, stabilisce uno scopo esclusivamente missionario, poiché la C. fu istituita per l'evangelizzazione della Cina. La S. Congregazione di Propaganda Fide le affidò le steppe della Mongolia, tutto il territorio compreso tra la Siberia e la Grande Muraglia. Il fondatore stesso partì con la prima spedizione nel 1865 e morì a Lao-Hou-Kecu (Mongolia), il 22 febbr. 1868.

La missione della Mongolia comprende (1949) 5 fiorenti diocesi : Jehol, Suiyuan, Siwantzé, Ningsia e Tatung. Le opere, le scuole, i seminari progrediscono; ogni vicariato ha 30-40 sacerdoti indigeni, tanto che sono state già cedute due missioni indipendenti al clero indigeno : il vicariato apostolico di Tsining e la prefettura apostolica di Chih-feng. Il seminario regionale di Tatangfu per il clero indigeno, eretto nel 1922, primo del genere in Cina, ha dato in questi 20 anni più di 200 sacerdoti a quei vicariati della Mongolia. Nel 1888 la C. fu chiamata alla evangelizzazione dello Stato indipendente del Congo di cui le fu affidato il vicariato apostolico. Esso è diviso oggi in una trentina di fiorenti circoscrizioni ecclesiastiche. I Missionari di Scheut vi hanno 4 vicariati apostolici : Léopoldville, Kasai, Lisala e Boma. Dal 1908 evangelizzano le regioni interne dell'isola di Luzon, nelle Filippine (prefettura apostolica di Bagulo o della Montagnosa), e dal 1936 la prefettura apostolica di Makassar, nell'isola Celebes (Indie Olandesi). La C. attualmente conta ca. 1400 religiosi.

Bibl.: J. Rutten, *Les Missionnaires de Scheut et leur fondateur*, Lovanio 1930. Giuseppe Nevejan

CONGREGAZIONE DELLA MISSIONE. - C. di sacerdoti secolari con voti privati e perpetui, fondata a Parigi da S. Vincenzo de' Paoli nel 1625.

In Francia e anche in Italia, i membri della C. sono chiamati ordinariamente *Lazzaristi*, dall'antica priora di S. Lazzaro; in America *Vincenziani*; nella Spagna *Padres Paúles*. L'arcivescovo di Parigi l'approvò il 24 apr. 1626. Urbano VIII con la bolla *Salvatoris nostri* del 12 genn. 1632 diede la sanzione pontificia al nuovo istituto. L'8 genn. 1632 Vincenzo prese possesso della priora di S. Lazzaro, offertagli dal priore Adriano Le Bon, che divenne la Casa-madre e il centro delle opere vincenziane.

I. Organizzazione. – Il nuovo istituto crebbe rapidamente. Il lavoro si moltiplicava e le opere si estendevano; ma la forma precisa della comunità non era determinata, perché il fondatore voleva la sanzione dell'esperienza, e per due volte, nel 1642 e nel 1651, convocò a questo scopo i sacerdoti più anziani. Punto fondamentale fu sempre che la C. non costituisse un Ordine religioso, poiché i missionari dovevano essere liberi da ogni legame per dedicarsi all'apostolato. In questo senso ottenne da Alessandro VII l'approvazione dei voti (i tre Ordinari, più il quarto di consacrarsi per tutta la vita al ministero apostolico) col breve *Ex commissa nobis* del 22 ott. 1655. Perché non si pensasse mai a cambiar la natura della comunità, eliminò anche dal gergo e dagli usi tutto ciò che potesse richiamar l'Ordine religioso.

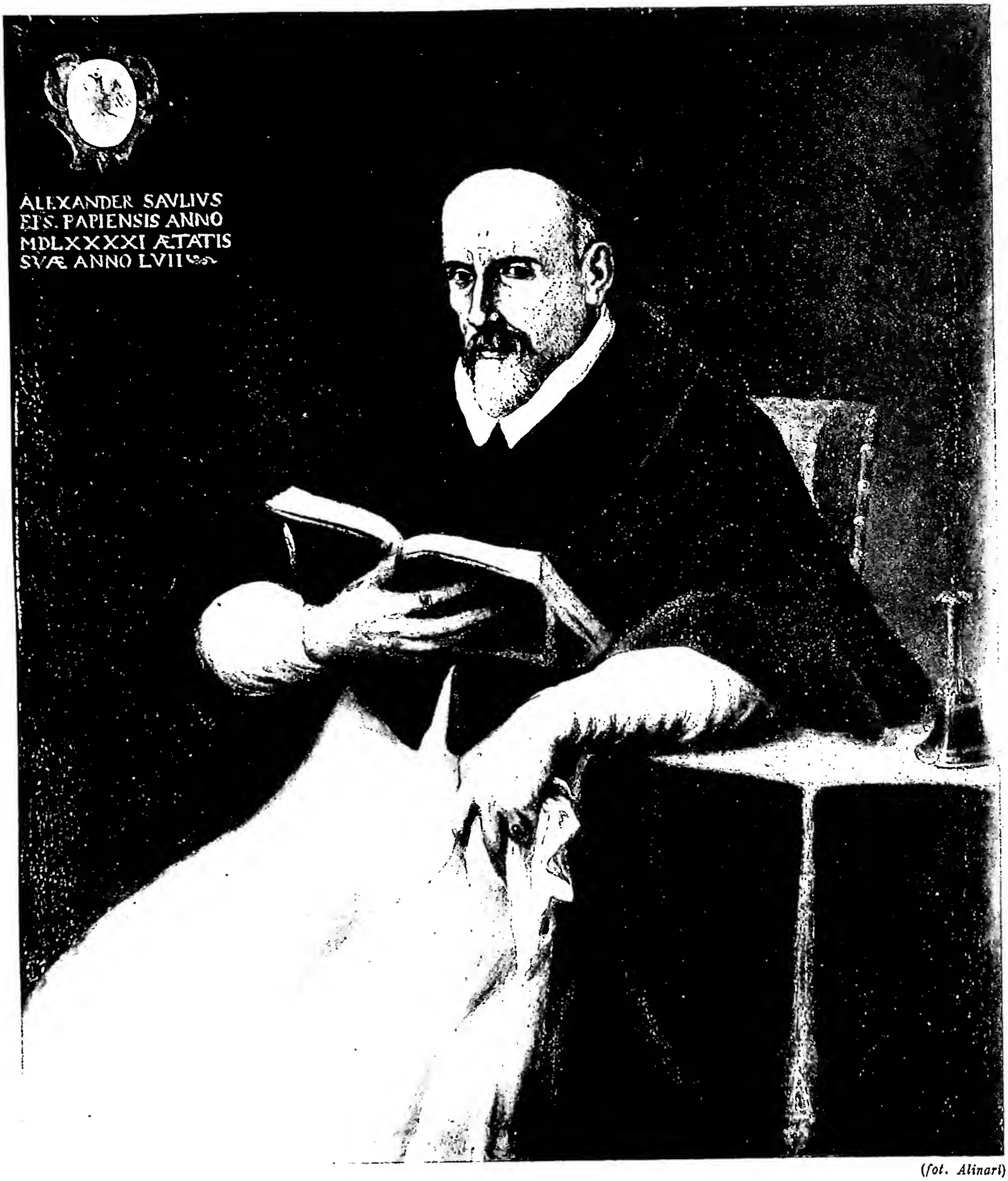
Il noviziato (due anni) fu detto seminario interno (per distinguerlo dai seminari esterni o diocesani), il vestito e il tenore di vita furono quelli del clero secolare. Non prescrisse particolari austerità. Gli esercizi di pietà sono quelli che un buon sacerdote compie ogni giorno per alimentare la propria vita spirituale. Dopo trent'anni di prova Vincenzo si decise a promulgare le regole della « Piccola compagnia ». Ne distribuì il libretto nella riunione del 17 maggio 1658. Da esse si ricavano gli elementi che ne caratterizzano la vita, lo spirito, le opere.

La C. si compone di sacerdoti e di laici (*fratelli coadiutori*) ed ha un triplice scopo : santificazione personale, predicazione del Vangelo ai poveri, specie della campagna (di dove il motto *Evangelizare pauperibus misit me* che, nello stemma della C., circonda il Salvatore predicante), formazione del clero. Le missioni, secondo il fondatore, devono distinguersi per la forma semplice della predicazione e debbono darsi gratuitamente. Per questo Vincenzo

(*fot. A. Da Cruz*)

(*fot. A. Da Cruz*)

In alto: Festa indigena allo stadio d'Usumbura (27 luglio 1947) - Urundi. *In basso:* NOTABILI WATUTSI, convenuti a Muramvya il 27 luglio 1947 - Urundi.



(*fot. Alinari*)

S. ALESSANDRO SAULI, superiore generale della Congregazione, vescovo di Aleria e Pavia - Roma, chiesa di S. Carlo ai Catinari.

non voleva accettare di fondare nessuna casa senza un sufficente capitale, che permettesse di non essere a carico delle popolazioni evangelizzate.

Il governo della C. è molto semplice. A capo c'è un superiore generale eletto a vita con 4 assistenti di diverse nazioni, un procuratore e un segretario generale. Più case sono riunite in provincia religiosa sotto la direzione di un *visitatore* assistito da un consiglio di 4 o 5 membri e un procuratore. Ad ogni casa presiede un superiore parimenti assistito da un proprio consiglio. La massima autorità nella C. spetta all'assemblea generale (il « Capitolo generale » degli Ordini religiosi), che si riunisce ogni 12 anni, o anche più spesso, secondo le necessità, ed è composta dei membri del consiglio centrale, dei visitatori e di due delegati per ogni provincia. Ad essa spetta eleggere il superiore generale e gli assistenti, prendere decisioni importanti in merito a punti disciplinari, ecc. I decreti delle assemblee generali sono obbligatori per tutta la C. Durante il generalato di Renato Alméras (1661-72) furono elaborate le cosiddette « grandi Costituzioni», approvate nel 1668 dall'arcivescovo di Parigi, Harduin de Peréfixe. Alméras fu anche autore delle *Constitutiones selectae,* compendio delle precedenti, approvate da Clemente X il 2 giugno 1670 col breve *Ex iniuncto nobis.* Durante il lungo governo di Giovanni Bonnet (1711-35) cadde il periodo difficile del giansenismo. La C. restò fermamente attaccata alla S. Sede, e quando l'eresia fu condannata, Bonnet fu irremovibile. Espulse dalla compagnia uomini, peraltro distinti, come Himbert e Philopald, esigendo dai suoi un'obbedienza assoluta. I principi e i diritti della Sede Apostolica furono efficacemente difesi dal superiore del seminario di Avignone, Vittorio Soardi, nel trattato *De suprema Romani Pontificis auctoritate* (1747).

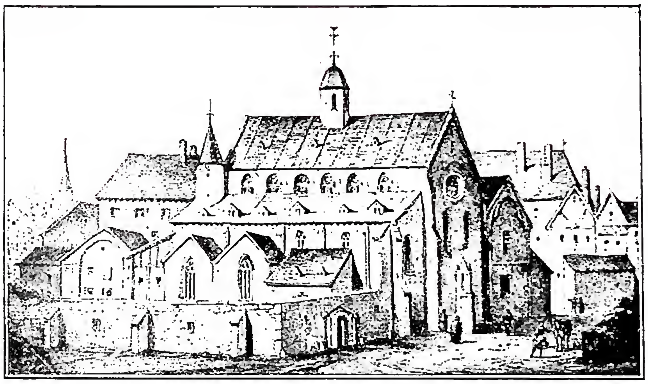
Felice Cayla, superiore generale dal 1788 al 1800, come deputato del clero all'Assemblea nazionale nel 1792 votò contro la Costituzione civile, ciò che valse a lui l'esilio e la persecuzione alla sua comunità. I missionari restarono, come il superiore, fedeli alla Chiesa. Le conseguenze furono terribili. Al seminario di S. Firmino (antico collegio dei *Bons Enfants*) Giuseppe François e Enrico Gruyer furono massacrati (1792; beatificati nel 1926), Pier Renato Rogue (1796; beatificato nel 1934) ed altri 10 ghigliottinati, 7 morirono in prigione, 5 deportati; tutte le case furono chiuse e i membri (824) dispersi. Cayla riparò a Roma, dove morì il 12 febbr. 1800.

Il sec. XIX vide il rifiorire e l'espandersi della C. in tutto il mondo, per opera specialmente di Giovanni Battista Etienne, superiore generale dal 1843 al 1874, una delle figure più eminenti e quasi secondo fondatore.

II. Diffusione della C. – Alla morte del fondatore (27 sett. 1660) la C. contava in Francia 23 case, 53 alla fine del sec. XVII, salite nel 1792 a 78. Dopo la Rivoluzione, che le distrusse, la vita riprese gradatamente. Nel 1816 la C. aveva riaperto già 16 case, che salirono ben presto a 57. Nonostante il duro colpo inflitto dalle leggi eversive del 1903 esse sono oggi in pieno rigoglio di vita sia in patria che nelle Missioni Estere.

Nel 1646, per desiderio di Innocenzo X, s. Vincenzo mandò i suoi missionari in Irlanda, ma la persecuzione di Cromwel nel 1648 ne paralizzò l'attività e li disperse. Irlanda, Scozia e Inghilterra rividero i preti della Missione nel sec. XIX. Su richiesta della regina Luisa Maria Gonzaga, s. Vincenzo nel 1651 inviò i suoi figli in Polonia ove aprirono alcune case. I vari smembramenti del paese sconvolsero più volte la compagine organizzativa e l'attività apostolica dei missionari, sicché nel 1866 erano restate solo le case di Cracovia e di Culm. Oggi la provincia polacca è una delle più fiorenti con una quarantina di case in patria, Romania, Brasile, Stati Uniti e Cina.

In Spagna furono chiamati dal card. Benedetto de Sala, vescovo di Barcellona. Il progresso fu rapido sì da richiedere nel 1774 la costituzione d'una provincia autonoma. Dispersi nella Rivoluzione del 1835, vi ritornarono dopo il Concordato del 1850. Di nuovo soppressi nel 1868, ripresero vita sett'anni dopo. Nella Rivoluzione del 1936 la C. ha dato una quarantina di martiri. Oggi i « Padres Paúles » hanno più di 50 case, e forniscono ogni anno un buon numero di operai apostolici all'Inghilterra, alla diocesi di Cuttak in India (1922), agli Stati Uniti, Portorico, Venezuela, Perù, Bolivia, Cile, Honduras.


(per cortesia del p. A. Bugnini)
Congregazione della missione - Il vecchio S. Lazzaro (sec. XVII), prima Casa madre della C. della M. - Parigi.

Le altre province d'Europa sono quelle del Belgio (1856) che sostiene la missione del Congo (1926); della Jugoslavia (1852); della Germania (1853), da dove per le leggi del *Kulturkampf* nel 1872 i missionari furono esiliati come « affiliati ai Gesuiti » e ripresero di lì a poco (come oggi dopo la recente guerra) con indomito coraggio il lavoro apostolico; dell'Austria (1853); dell'Olanda (1880), largamente impegnata nella missione di Giava, nella diocesi di Yougpinfu in Cina e in varie residenze nel Brasile; della Grecia (1887); dell'Ungheria (1898) dove i Figli di S. Vincenzo hanno organizzato una magnifica rete di opere caritative; della Romania (1902); della Danimarca (1903); della Cecoslovacchia, di recente fondazione (1929), e già piena di vitalità, nonostante le difficoltà politico-religiose; dell'Albania (1940), missione già tanto fiorente e poi stroncata con l'espulsione dei missionari nel 1945.

Le Missioni Estere occupano un posto di privilegio nella C. S. Vincenzo mandò i missionari in Barberia (1645) e al Madagascar (1648). Quest'ultimo fu abbandonato nel 1674, ma i missionari vi tornarono nel 1896 assumendo la direzione del vicariato di Forte Delfino, che tuttora detengono. Non pochi missionari lasciarono in Barberia la vita: alcuni martiri della fede, altri sfiniti dal lavoro e dagli stenti, ma la missione non fu mai abbandonata.

Nel 1656 s. Vincenzo, sollecitato da Roma, mandò i missionari nel Libano, da dove si estesero poi in Siria, Palestina, ed in Egitto.

Nel 1841 la Persia, per merito di Eugenio Borè, poi superiore generale, aprì le porte all'apostolato vincenziano. Il superiore della C. dal 1840 al 1875 ebbe anche il titolo di prefetto apostolico e dal 1875 al 1918 quello di delegato apostolico. L'ultimo vincenziano che occupò quella carica fu mons. Sontag, caduto vittima dei Curdi con tre confratelli il 27 luglio 1918.

Primo prete della C., recatosi in Cina nel 1697, fu Luigi Antonio Appiani. A lui s'aggiunge Giovanni Mullener (1673-1742) e ambedue si stabilirono nel Sutchuen. Nel 1710 vi arrivò Teodorico Pedrini, abile musico, che alla corte dell'imperatore rese grandi servizi alla missione. Più incremento prese il lavoro di penetrazione dopo il 1773. Oggi reggono 12 diocesi. Parecchi missionari vi si resero celebri per virtù e intelligenza. Armando David (1826-1900) si segnalò per le scoperte in storia naturale. I libri di viaggio di Evaristo Huc (1813-60) e Giuseppe Gabet (1808-53) nel Tibet hanno

fatto epoca. Due fra i martiri, Francesco Régis Clet (1748-1820) e Giovanni Gabriele Perboyre (1802-40), sono stati elevati agli onori degli altari. Nel 1780 presero la direzione del seminario di Goa, dove restarono fino al 1830. Nel 1922 accettarono la missione di Cuttak, elevata a diocesi nel 1938. Più recenti, sono la fiorente missione di Giava, (1928), e gli inizi di quelle dell'Annam (1938) e del Giappone (1948).

In Africa, oltre le missioni di Barberia e del Madagascar, all'Abissinia resta legato il nome del b. Giustino de Jacobis (1800-60), che con altri confratelli vi giunse nel 1839 e vi spese tutta la vita. Tra i discepoli ebbe un martire, il b. Ghebre Michael (1788-1855). Alla sua morte lasciava cristianità fiorenti e opere magnifiche tra cui il seminario dell'Immacolata di Guala e un bel gruppo di sacerdoti indigeni. La missione continuò con alterne vicende e tra enormi difficoltà, ed oggi oltre a custodire la tomba del De Jacobis a Hebò, ha case in più parti dell'Impero etiopico. Altra fiorente missione in Africa è il Congo Belga (1926).

Ad un altro italiano son legate le origini della C. in America, Felice De Andreis (1778-1820), il quale con altri confratelli vi giunse nel 1816 fissandosi a St-Louis. Ora in America sono due province, con oltre 40 case e 600 soggetti, che si dedicano alla direzione di 12 seminari, 3 università, una trentina di parrocchie, missioni e opera dei ritiri. Il Canadà ha ricevuto nel 1933 i missionari vincenziani. Sicura ripresa, dopo la persecuzione del 1926, promette il Messico. Tutte le nazioni dell'America latina hanno largamente accolto nell'ultimo secolo i Figli di S. Vincenzo: Cuba (1847), Guatemala (1862), Portorico (1873), Costarica e Panama (1877), El Salvador (1898), Honduras (1910), Nicaragua (1935); inoltre Brasile (1819), con ca. 50 case, Cile (1853), Perù (1858), Argentina (1859), dove è affidato ai missionari il celebre santuario nazionale di Nostra Signora di Lujan, Equatore e Colombia (1870), Paraguay (1880), Uruguay (1884), Venezuela (1932), Bolivia (1933). Ed infine le Filippine (1862), dove i missionari vincenziani dirigono la quasi totalità dei seminari, l'Australia (1855) e la Nuova Zelanda (1934).

III. La C. in Italia. – Il primo missionario mandato da s. Vincenzo in Italia nel 1638 fu Luigi Lebreton con l'incarico di ottenere dal papa l'approvazione della C., della quale aprì a Roma la prima casa nel 1641. I missionari, cresciuti di numero, si diffusero nelle diocesi intorno a Roma portando un risveglio meraviglioso di vita religiosa. Per la munificenza della duchessa d'Aiguillon e del card. Bagni nel 1659 sorse a Montecitorio una « Casa della Missione » per gli esercizi al clero e soprattutto per gli ordinandi. Alessandro VII li incoraggiò, e prescrisse nel 1662 che nessun ordinando potesse accedere agli Ordini Sacri se non dopo un ritiro di almeno 10 giorni alla « Missione ».

Innocenzo XII nel 1699 estese l'obbligo del ritiro ogni tre anni ai parroci di Roma. I missionari di S. Vincenzo, dal 1659 al 1814, ebbero la direzione spirituale del Collegio di Propaganda Fide e dal 1703 al 1738 la direzione dell'Accademia dei Nobili ecclesiastici. Nel 1646 Stefano Blatiron (1614-57) fondò la casa di Genova, su richiesta del card. Stefano Durazzo. Ad opera del marchese di Pianezze, primo ministro del Piemonte, nel 1655 i missionari si stabilirono a Torino e tredici anni dopo, per iniziativa del sac. Giovanni B. Balsamo, a Napoli.

Le fondazioni d' Italia seguirono a ritmo crescente nei secoli seguenti, fino ad arrivare a 80. A Piacenza il card. Giulio Alberoni nel 1732 fondò, per i seminaristi poveri della diocesi, il collegio Alberoni, che continua ancora la munificenza del suo fondatore. Col 1703 l'unica provincia italiana fu divisa in due: Roma e Lombardia; dopo il 1815 si aggiunse quella di Napoli con 40 case. La casa di Roma, dal 1840 sede della Pontificia accademia liturgica, diffonde lo studio della liturgia per mezzo della rivista *Ephemerides liturgicae* (fondata nel 1887 da Calcedonio Mancini); Piacenza concorre alla conoscenza della filosofia e della teologia col *Divus Thomas* (fondazione: 1880). Queste opere si completano con le Missioni Estere: la diocesi di Kian in Cina, la missione del Tigrai in Etiopia e di Korça in Albania. Le province italiane hanno inoltre varie case negli Stati Uniti d'America per l'assistenza agli emigrati italiani.

L' Italia ha dato uomini insigni per virtù e zelo apostolico. Oltre il b. Giustino de Jacobis, vanno ricordati Giuseppe Rosati, Felice de Andreis, Marcantonio Durando, Vincenzo Spaccapietra e, più vicino a noi, Giovanni B. Manzella, l'«apostolo della Sardegna».

Merita una specialissima menzione Giovanni Boccardi, astronomo, n. a Castelmauro (Campobasso) il 20 giugno 1859, m. a Savona (dov'erasi ritirato, sin dal 1923), il 21 ott. 1936, entrato nella C. della M. nel 1879. Appena sacerdote (1884) fu inviato in Oriente per insegnare matematica nei collegi di Salonicco e di Smirne. In questo tempo cominciò i primi studi di astronomia. Tornato in patria (1892), dopo qualche anno di insegnamento ad Acireale, passò all'osservatorio del collegio Romano (1897) per apprendervi la pratica dei calcoli delle orbite planetarie; nel 1898 fu *aggiunto* alla Specola Vaticana, due anni dopo (1900) per perfezionarsi si recò al « Bureau des Longitudes » di Parigi e a Berlino. Il 10 nov. dello stesso anno fu nominato assistente e caposezione dell'osservatorio di Catania. Nel 1903, con la nomina a direttore dell'osservatorio e a professore di astromonia all'Università di Torino (1903-1923), incomincia il periodo di maggiore attività scientifica. Rinnovò e trasferì il vecchio osservatorio di palazzo Madama a Pino Torinese (1910-1913). Tra le scoperte più importanti si segnalano: la constatazione del fenomeno che chiamò *equazione di trasparenza*; la marea della crosta terrestre per l'attrazione lunare; la variazione diurna della latitudine; nuovi metodi per risolvere le equazioni trascendenti di Kepler e di Gauss. Inoltre ha al suo attivo 30.000 osservazioni celesti, due cataloghi di stelle, 14 volumi e 409 tra memorie, note e articoli di sintesi scientifica. Dal 1905 lavorò all'*Annuario astronomico*, che fece entrare l'Italia nel lavoro delle *Effemeridi astronomiche*. Primo tra gli italiani fu membro del « Bureau des Longitudes » di Parigi (1921) e della « Washington Academy of Sciences » (1928). Nel 1906 fondò la « Società astronomica italiana » e la « Rivista di astronomia »; ma quando queste due istituzioni, per gli intrighi della massoneria, degenerarono dal loro scopo scientifico, egli le abbandonò e diede vita (1911) alla società « Urania » e alla rivista *Saggi di astronomia popolare*, che diresse fino al 1917 (cf. *Annali d. missione*, 44 [1937], pp. 37-48 e 475-504, con l'elenco delle opere).

Dalla C. dipendono alcune note e importanti associazioni come le Dame della Carità, le Figlie di Maria Immacolata, ecc. Direttamente legata alla C. è, per istituzione sanzionata dall'autorità pontificia, la Compagnia delle Figlie della Carità il cui superiore è lo stesso superiore generale della C.

Al 1° genn. 1949 la C. è divisa in 37 province con 456 case, 5299 soggetti, 105 seminari, 90 case di ritiro, 170 parrocchie, 150 scuole.

Bibl.: *St Vincent de Paul. Correspondance, entretiens, documents*, 14 voll., Parigi 1920-25; P. Silva, *Cenni storici su la C. della M. in Italia (1642-1925)*, Piacenza 1925; P. Coste, *La Congrégation de la Mission*, Parigi 1927; G. Goyau, *La Congrégation de la Mission des Lazaristes*, ivi 1938; A. Arata, *Tre secoli di vita romana della « Casa della Missione »*, Roma 1943; E. Albiol, *Verdad religiosa y caridad social (La Congregación de la Misión)*, Madrid 1945. Annibale Bugnini

CONGREGAZIONE DELLA RESURREZIONE DI NOSTRO SIGNORE GESÙ CRISTO. - Ebbe inizio a Parigi il 17 febbr. 1836

ad opera di Bogdan (Adeodato) Janski, polacco, che, ravvedutosi dal sansimonismo, si era dato all'apostolato fra i suoi connazionali, menando vita comune con Pietro Semenenko, Girolamo Kajsiewicz ed altri discepoli. Mandati a Roma il Semenenko ed il Kajsiewicz nel 1837 a studiarvi teologia, vi venne egli stesso nel 1840, e vi morì il 2 luglio dello stesso anno. I suoi compagni e discepoli ne continuarono l'opera, ed il 27 marzo 1842, giorno della Resurrezione di Gesù Cristo, compilata già la regola, fu scelto a primo superiore generale il Semenenko e furono emessi i primi voti religiosi nelle catacombe di S. Sebastiano.

La C., propagatasi in Polonia ed in altri paesi, ebbe il decreto di lode il 9 ott. 1860, e fu approvata il 10 marzo 1888. Le costituzioni furono definitivamente approvate il 5 marzo 1902. Suo scopo è il ministero apostolico nelle parrocchie e nei collegi, permeando l'insegnamento con le verità religiose e di esse informando tutta la vita morale e civile della gioventù. Si segnalarono: il p. P. Semenenko, come teologo e scrittore ascetico, il p. Kajsiewicz, come predicatore, il p. Kalinka, storico della Polonia, il p. Pawlicki, storico della filosofia e apologeta, il p. L. Funken come pedagogo, il p. E. Funken come poeta, e il p. Smolikowski come storico della C. e scrittore ascetico. La C., diffusa in Italia, Polonia, Svizzera, Bulgaria ed America, conta oggi 41 case con oltre 600 religiosi.

Bibl.: W. Kwiatkowski, *Historia Zgromadzenia Zmartwychwstania Panskiego*, Albano 1942. Giuseppe Schaeffer

CONGREGAZIONE DELLA SACRA FAMIGLIA DI NAZARET. - Fu fondata nel 1886 a Brescia dal pio sacerdote Giovanni Piamarta (n. 1841, m. 1913) per la cristiana educazione e per la istruzione professionale dei figli del popolo, in istituti di arti e mestieri, scuole agrarie ed altre opere analoghe. La C. è composta di sacerdoti e coadiutori: i primi per il ministero sacro ed il governo della casa, i secondi per l'assistenza ai giovani nei laboratori. Approvata dalla S. Sede nel 1948, la C. ha 16 case con ca. 200 membri. Silverio Mattei

CONGREGAZIONE DELLA SANTA CROCE DI SAN QUENTIN. - Ebbe origine nel 1622 ad Amiens per opera di Cristoforo Belliot, vicario generale di Amiens, con la collaborazione di alcuni sacerdoti e pie giovani, per la istruzione della gioventù. Celebre fu il collegio di S. Quentin, da cui l'istituzione prese il nome definitivo. Ricostituitasi dopo la Rivoluzione Francese, iniziò nuovo sviluppo e fu approvata dalla S. Sede nel 1899. Conta oggi 8 case con 220 religiose. Giulio Mandelli

CONGREGAZIONE DELLO SPIRITO SANTO. - Fu fondata a Parigi il 20 maggio 1703 da Claudio Francesco Poullart des Places. Questi, ancora laico, veniva in soccorso dei condiscepoli poveri, adunandoli presso di sé con l'aiuto di alcuni compagni. Fu questa la prima comunità del seminario dello Spirito Santo. I giovani dovevano essere formati per occupare posti umili, per i quali non è facile trovar soggetti. Questa lodevole iniziativa ebbe la sanzione della S. Sede nel 1824. Fino alla Rivoluzione Francese gli allievi del seminario dello Spirito Santo, pur richiesti in molte diocesi di Francia, preferirono le colonie ed i luoghi di missione. Si recarono quindi nel Canadà ed in Estremo Oriente, ove collaborarono con la società delle Missioni Estere di Parigi. Fu ad essi affidata anche la prefettura apostolica della Guyana nell'America del sud. In Francia furono ricercati per la direzione di alcuni grandi seminari diocesani. Soppressa dalla Rivoluzione, la C. fu ricostituita nel 1816, ma sul principio durò fatica a dare elementi sufficenti e ben formati per le colonie francesi, dove erano stati invitati dal Governo e dalla Congregazione di Propaganda Fide.

Nel 1841, presso Amiens, si apriva il noviziato di una piccola società di missionari destinati al ministero fra i negri. Il p. Francesco Libermann ne era stato il fondatore. Nato a Saverne in Alsazia, da un rabbino, destinato egli stesso al medesimo ufficio accanto a suo padre, nel 1826, a 24 anni, si era convertito al cattolicesimo, e nel seminario di S. Sulpizio si preparava al sacerdozio, quando una malattia gli impedì per 12 anni di continuare. Tuttavia volle secondare il desiderio di due confratelli oriundi delle colonie, che volevano recarsi in aiuto dei negri e degli schiavi dei loro paesi. Con tale intento il Libermann andò a Roma e nel 1840 la Congregazione di Propaganda Fide gli concesse di iniziare quest'opera di apostolato, alla quale dette il nome di Congregazione del Cuore di Maria. Dal 1841 al 1847 la giovane Congregazione riuscì a reclutare numerosi soggetti inviando in Africa dei missionari ove si incontrarono con i preti della C. dello S. S. Per i metodi differenti (questi ultimi non vivevano vita comune e non osservavano la povertà), ne erano venuti degli attriti non solo nelle missioni ma anche nella stessa Francia. Le due Congregazioni avevano tutti i vantaggi da una possibile unione. Ed infatti con decreto della Congregazione di Propaganda Fide, del 10 sett. 1848, la C. dello S. S. fu incorporata in quella del Cuore di Maria. Più tardi fu regolata la questione dei voti e del titolo in: « C. dello S. S. sotto la tutela del Cuore Immacolato di Maria », della quale il p. Libermann divenne superiore generale fino alla morte (1852). Da allora la C. crebbe di numero e di attività. Regolari province furono stabilite successivamente in Francia, Irlanda, Germania, Portogallo, Stati Uniti, Belgio, Olanda, Inghilterra, Canadà, Polonia e Svizzera, grazie soprattutto agli appelli dei paesi di missione, bisognosi di operai apostolici. I missionari dello Spirito Santo furono così agli inizi della ripresa dell'apostolato africano nel sec. XIX ed ebbero campo libero nell'Africa occidentale verso il 1853, quando ancora non esistevano congregazioni missionarie. Fondarono i primi vicariati apostolici nell'Africa orientale (Zanzibar e Zangubar), mossero alla conquista dell'Africa centrale (Congo e Angola). Questi territori sono stati divisi, grazie al sopravvenire di numerose società missionarie.

La C. dello S. S. oggi è una congregazione di diritto pontificio con voti semplici, composta di religiosi sacerdoti e di fratelli coadiutori. Le province sono strettamente legate al potere centrale del superiore generale, eletto per 12 anni, il quale a sua volta nomina i superiori provinciali e gli altri superiori delle comunità. Attualmente ha più di 4216 religiosi professi, di cui 33 vescovi, ed è divisa in 11 province, 34 distretti di missione e più di 360 comunità o residenze. Lo spirito ed il fine sono principalmente l'apostolato. Tutto converge verso le Missioni Estere, senza affatto trascurare altre opere che la Provvidenza riserva in paesi cristiani. È per questo che ha accettato e tiene a conservare la direzione del seminario francese in Roma, costruito a sue spese nel 1853.

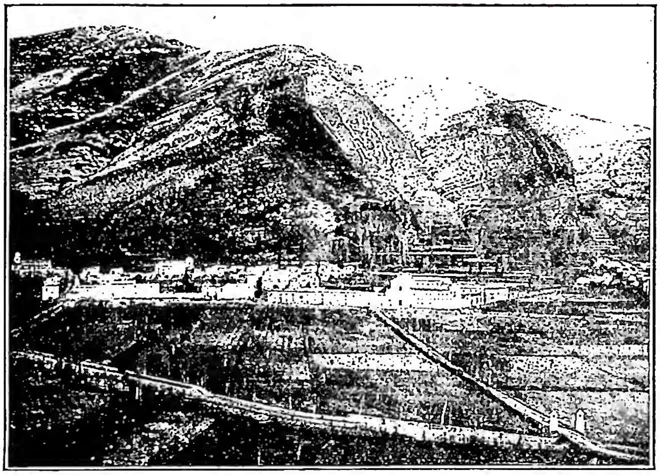
Bibl.: G. B. Pitra, *Vie du r. p. F.-M. Libermann*, 2ª ed., Parigi 1872; H. Le Floch, *Claude-François Poullart des Places*, ivi 1906; *La Congrégation du St- Esprit depuis sa fondation*, ivi 1909; *La Congrégation du St- Esprit*, ivi 1926; A. Eschbach, *La vie et l'oeuvre de C.-F. Poullart des Places*, Roma 1926; G. Goyau, *La Congrégation du St-Esprit*, Parigi 1937; *Notes et documents relatifs à l'histoire de la Congrégation du St- Esprit*, ivi (Archivio della Casa madre); *Notes et documents relatifs à la vie et à l'oeuvre du vén. F.-M.-P. Libermann*, I-XIII, ivi (riservato alla C.); M. Briault, *Le vén. père F.-M.-P. Libermann*, ivi 1946. Augusto Brault

CONGREGAZIONE DEL S.mo REDENTORE. - Fu fondata a Scala presso Amalfi da s. Alfonso M. de' Liguori (v.), il 9 nov. 1732, per la predicazione delle missioni al popolo. Si chiamò dei Preti del S.mo Salvatore, i quali furono sul principio sotto la direzione di mons. Tommaso Falcoia, vescovo di Castellammare. Nel 1743 scelsero s. Alfonso quale rettore maggiore a vita, ed emisero per la prima volta i tre voti religiosi, insieme con quelli

di perseveranza nella C., di rinuncia alle dignità ecclesiastiche e la predicazione fra gli infedeli. Il 25 febbr. 1749 esistevano già quattro case quando Benedetto XIV approvò la Regola e l'istituto sotto il nome di C. del S.mo R.

L'espansione della C. fu ostacolata dal regalismo di Napoli che proibiva ogni nuova fondazione, non tollerava alcun possesso di beni in comune e riconosceva i missionari solo a titolo di preti secolari sotto l'autorità dell'Ordinario locale (dispaccio reale del 9 nov. 1752). Come precauzione contro quest'abuso d'autorità, furono aperte tra il 1755 e '77 alcune case negli Stati pontifici; tuttavia, il settarismo politico anticuriale di Napoli provocò una crisi molto grave. Nel 1780 Ferdinando IV permise l'esistenza legale, rifiutata da quaranta anni, purché si accettasse un regolamento approvato dal governo. S. Alfonso acconsentì, pensando trattarsi di una semplice formalità, per adattarsi alle leggi del paese. Questo regolamento infirmava le parti essenziali della Regola approvata da Benedetto XIV, e ne fu informata Roma. Il 22 sett. 1780 un decreto della S. Sede escludeva dall'istituto le case del Regno di Napoli, mentre quelle del territorio pontificio venivano poste sotto l'autorità d'un superiore generale, che dal 1783 risiedette a Roma. S. Alfonso morì nel 1787 prima che fosse tolta questa divisione. Nel 1790 i padri del napoletano ottennero l'autorizzazione di riprendere la Regola di Benedetto XIV. Pio VI permise la convocazione d'un Capitolo generale per stabilire l'unione e nel 1793 tutta la C. fu posta sotto l'autorità del superiore generale residente a Pagani. S. Clemente M. Hofbauer, propagatore dell'istituto fuori d'Italia, nel 1787 giunse a Varsavia, e, in qualità di vicario generale, in quindici anni fece una serie di fondazioni in Curlandia, Polonia, Germania e Svizzera, ma non ebbero stabilità. Nel 1820 aprì una casa a Vienna. Sotto il vicariato generale del p. Passerat, successo all'Hofbauer nel 1820, la C. si diffuse in Francia (1820), in Polonia (1825), in Portogallo (1826), in Belgio e negli Stati Uniti (1832), in Bulgaria e nel Ducato di Modena (1835), in Olanda (1836), in Baviera (1841). Nel 1848 aveva oltralpe 21 case con 350 religiosi. Il 2 giugno 1841 Gregorio XVI la divise in 6 province, e nel 1853 Pio IX stabilì a Roma la residenza del superiore generale, aperta nel 1853; da questo momento cessò il vicariato generale transalpino. Per l'opposizione del governo di Napoli, le case ivi esistenti furono erette in C. autonoma; ma nel 1869 ritornarono sotto l'autorità del superiore generale di Roma. Da allora la diffusione fu rapida. Da 644 nel 1867, il numero dei religiosi salì a 2147 nel 1884, a 4317 nel 1916, a 7425 nel 1948 con 24 province, 21 vice-province e 453 case.

Nella sua vita interna la C. si ispira alla imitazione delle virtù e degli esempi di Cristo. Gli esercizi di pietà sono numerosi: tre meditazioni al giorno, l'ufficio divino in comune quando le circostanze lo permettono, mezz'ora di ringraziamento dopo la Messa, la lettura spirituale, due esami, la visita al S.mo Sacramento e alla S. Vergine, il Rosario, obbligatorio anche nei giorni più faticosi delle missioni. La devozione mariana è una delle caratteristiche di questa vita interiore. Oltre il fondatore e i ss. Clemente Hofbauer e Gerardo Maiella, i Redentoristi contano non pochi confratelli dei quali sono in corso le cause di beatificazione.



(per cortesia della C. del S.mo R.)

CONGREGAZIONE DEL S.MO REDENTORE - Chiesa della S.ma Trinità e collegio fondato e costruito da s. Alfonso (1735) secondo i suoi disegni. Ora è la casa più antica della C. - Ciorani (comune di S. Severino Rota, prov. di Salerno).

L'apostolato specifico della C. è la missione, serie di predicazioni di 10 o 15 giorni consecutivi che mirano specialmente a disporre i fedeli al sacramento della Confessione. Quando le circostanze lo permettono, i missionari dopo alcuni mesi ritornano per qualche giorno nelle località da essi evangelizzate per constatare i frutti del loro apostolato. Questi ritorni sono un'innovazione apostolica che molto contribuì, nel 1749, alla approvazione pontificia dell'istituto. L'arciconfraternita della S. Famiglia, eretta in ogni chiesa della C., conta 65 anni di vita, 1400 associazioni e 500.000 membri. Il culto della Madonna del Perpetuo Soccorso, venerata nella chiesa di S. Alfonso a via Merulana in Roma, è esteso dappertutto, specie negli Stati Uniti, e provoca immenso concorso di fedeli.

L'apostolato delle Missioni Estere, cominciato nel 1858 nelle Antille danesi, si è esteso successivamente, dopo il 1870, a 54 paesi. Nel 1948 la C. aveva 24 missioni dipendenti dalla Congregazione di Propaganda Fide: 7 in Asia, 4 in Africa, 10 in America, 2 in Oceania, 1 in Europa. Si occupa anche di apostolato fra i cattolici di rito orientale.

L'attività letteraria dei Redentoristi si è sviluppata considerevolmente dopo che il generale si è stabilito a Roma. Gli autori, dalle origini al 1939, salgono a 1323 e la maggior parte delle loro pubblicazioni sono opere di volgarizzazione ascetica, come richiede lo scopo della C. Vi sono anche numerose pubblicazioni di carattere scientifico, specialmente opere di teologia, esegesi, apologetica. Alla C. appartennero il card. Dechamps, arcivescovo di Malines (1867-83) e il card. Van Rossum, prefetto di Propaganda Fide (1918-32). La C. è governata da un superiore generale, o rettore maggiore, residente a Roma, eletto a vita dal Capitolo generale che elegge anche i sei consultori generali ed il procuratore generale. Alle province sono unite ordinariamente una o più vice-province che riuniscono i religiosi delle missioni. I superiori delle province e vice-province, i superiori delle comunità e i loro consultori sono eletti per un triennio dal superiore generale.

BIBL.: Oltre le opere specifiche su s. Alfonso (v.) si tengano presenti: G. Stebbing, *The Redemporists*, Londra 1924; E. Hosp, *Die Kongregation des allerh. Erösers, ihr Werden, ihr Wollen*, Graz 1924; G. Brandhuber, *Die Redemptoristen, 1732-1932*, Bamberga 1932; M. de Meulemeester, *Bibliographie générale des écrivains rédemptoristes*, 3 voll., Lovanio 1933-39; id., *Les évêques de la Congrégation du T. S. Rédempteur*, ivi 1939; id., *Histoire sommaire de la Congrégation du T. S. Rédempteur*, ivi 1949. Maurizio de Meulemeester

CONGREGAZIONE DI GESÙ E MARIA

(EUDISTI). - Fondata nel sec. XVII da s. Giovanni

Eudes (v.), questa C. è contemporanea ad altre tre celebri istituzioni francesi : l'Oratorio, la Congregazione della Missione, la Società di S. Sulpizio, alle quali si appaia per una identica comunanza di intenti e di organizzazione. Come gli Oratoriani, i Lazzaristi ed i Sulpiziani, gli Eudisti hanno per scopo essenziale la formazione del clero nei seminari secondo le direttive del Concilio di Trento. Perciò dopo lunghe preghiere, stimolato anche dal consiglio di illustri personaggi, tra i quali il card. Richelieu, istituì a Caen in Normandia, il 25 marzo 1643, la C. di G. e M. per dirigere quei seminari dove gli ordinandi dovevano esser formati alle virtù proprie del loro stato.

Il card. Di Bérulle, l'Olier e s. Vincenzo de' Paoli, fondatori rispettivamente degli Oratoriani, dei Sulpiziani e dei Lazzaristi, non avevano ritenuto opportuno legare con voti religiosi i membri delle loro istituzioni, onde permettere ad essi di lavorare sotto la immediata giurisdizione dei vescovi diocesani dei quali avrebbero dovuto formare il clero. Secondo il loro esempio, s. Giovanni Eudes fece del suo istituto non una c. religiosa propriamente detta, ma una c. ecclesiastica, di quelle che poi il diritto canonico chiamerà « Societates virorum in comuni viventium sine votis ». Nello spirito del fondatore tutto questo aveva una ragione non soltanto pratica, ma anche mistica. Egli ben sapeva che i vescovi avrebbero affidato volentieri i loro seminari solo a sacerdoti interamente soggetti alla loro giurisdizione : liberi quindi dai voti religiosi che esentano i regolari dall'autorità vescovile.

Il governo della C. era modellato su quello dell'Oratorio, al quale lo stesso fondatore era prima appartenuto. La suprema autorità risiede nell'assemblea generale che nomina il superiore generale, e che si aduna periodicamente a controllarne l'amministrazione. Nell'intervallo delle assemblee il superiore generale, che è nominato a vita, ha il supremo potere della C., ed è aiutato da assistenti, nominati dall'assemblea, i quali hanno potere decisivo col generale negli affari d'ordine amministrativo, e consultivo solamente nelle altre questioni.

Alla morte di s. Giovanni Eudes (19 ag. 1660) l'istituto dirigeva 6 seminari molto importanti in Normandia e Bretagna : Caen, Lisieux, Rouen, Coutances, Evreux e Rennes. In seguito gli Eudisti furono chiamati in altri luoghi della Francia, principalmente al centro e all'ovest, sicché alla vigilia della Rivoluzione dirigevano una ventina di seminari diocesani. La C. ebbe il decreto di lode il 25 luglio 1851.

Per ispirare ai seminaristi la più grande stima della loro vocazione, l'Eudes volle istituire una festa speciale in onore del « Sacerdozio di Gesù Cristo e dei santi, sacerdoti e leviti ». L'ufficio e la Messa, interamente composti da lui, approvati da diversi vescovi, esaltavano l'eccellenza del sacerdozio e richiamavano gli esempi di tutti i santi dell'ordine ecclesiastico. Altro servizio reso alla Chiesa dagli Eudisti fu la lotta intrepida contro il giansenismo. Quando poi la costituzione civile del clero obbligò i sacerdoti alla scelta tra la propria fede e la libertà, pochi del clero formato dagli Eudisti defezionarono, mentre la stragrande maggioranza rimase fedele alla Sede di Pietro; altri suggellarono con il sangue il proprio attaccamento alla Chiesa. Su 191 sacerdoti uccisi in odio alla fede a Parigi nella prigione dei Carmelitani (sett. del 1792), 42 erano stati allievi degli Eudisti. La C. stessa annovera tra i suoi membri 4 martiri, dei quali il suo superiore generale, P. Habert, confessore del re Luigi XVI, beatificati da Pio XI nell'ott. del 1926. Nel 1816 i superstiti della tempesta rivoluzionaria poterono ricostituirsi in comunità regolare. Era troppo tardi per riprendere la direzione dei seminari già ad essi affidati, passati nel frattempo ad altre istituzioni religiose. In tal modo agli Eudisti fu dato di attuare il fine secondario del loro istituto : l'apostolato missionario nelle campagne e l'insegnamento nei collegi.

Sorsero in tal modo le case di Rennes, di Redom, Versailles, Valognes, Besançon. Nella persecuzione religiosa del 1880 sotto il Ferry e del 1903 sotto il Combes, gli Eudisti furono cacciati dalla Francia, ove poterono ritornare solo dopo il 1918. La persecuzione ebbe tuttavia un risultato inatteso ed eccellente. Esiliati dalla patria, gli Eudisti andarono nell'America del nord e del sud, dove continuarono la loro opera per la formazione del clero nei seminari. Nel Canadà e nell'America latina hanno potuto organizzare delle province promettenti. La provincia del Canadà con molte case, tra le quali il seminario regionale di Halifax, è in pieno sviluppo : ugualmente la provincia di Colombia-Venezuela, dove i padri dirigono una dozzina di seminari e svolgono attività missionaria e di ministero parrocchiale, portando ovunque un soffio di vita nuova. Recentemente, per pressante appello dei vescovi, si sono stabiliti nel Brasile e nel Cile. La C. degli Eudisti non è stata mai molto numerosa. Conta poco più di 500 membri. La loro attività letteraria si limitò prima di tutto a lavori di carattere pratico per l'insegnamento ecclesiastico nelle loro case di formazione. Tuttavia nel campo della spiritualità e nella storia della devozione ai Sacri Cuori di Gesù e Maria hanno apportato un contributo notevole universalmente riconosciuto. Inoltre i loro studi sulla vita e le opere di s. Giovanni Eudes hanno contribuito alla chiarificazione di molti punti della storia così ricca e intricata del sec. XVII.

Bibl.: S. Giovanni Eudes, *Oeuvres complètes*, 12 voll., Cannes 1905-11; id., *Oeuvres choisies*, 8 voll., Parigi 1931-37; J. Daufin, *Les Eudistes dans le diocèse de Rennes*, ivi 1910; G. Rovolt, *Vie du p. Le Doré, supérieur général des Eudistes*, Besançon 1925; E. Georges, *La Congrégation de Jésus et Marie, dite des Eudistes*, ivi 1933; J. Bouet, *Les séminaires d'Avranches et de Coutances*, ivi 1936; L. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, III, ivi 1937; J. Gautier, *L'esprit de l'école française de spiritualité*, ivi 1937; G. De La Codardière, *La Congrégation de Jésus et Marie (Eudistes), au Canada*, Besançon 1946. Giuseppe Hamon

CONGREGAZIONE DI NOSTRA SIGNORA. - Fondata a Montréal, nel Canadà, nel 1618 dalla ven. Margherita Bourgeoys (v.), per l'istruzione ed educazione della gioventù. Molto diffusa nel Canadà e nel Nord America, conta oggi 402 case divise in 10 province religiose con 2933 suore viventi di voti semplici e senza clausura stretta. Fu approvata dalla S. Sede nel 1925.

Bibl.: [E.-M. Faillon], *Vie de la soeur B. fondatrice de la Congrégation N.-D. de Villemarie en Canada*, 2 voll., Parigi 1853; M. M. Droummond, *La vén. mère M. B., sa vie, son temps*, Montréal 1910. Giulio Mandelli

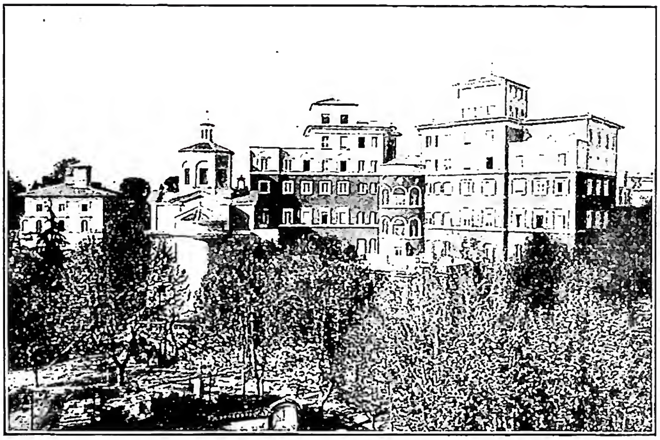
CONGREGAZIONE DI SAN PAOLO (Barnabiti). - Fondata nel 1530 a Milano da s. Antonio M. Zaccaria (v.) insieme a Giacomo Morigia e Bartolomeo Ferrari, patrizi milanesi. La prima loro dimora fu presso la chiesa di S. Agostino, e furono approvati da Clemente VII, il 18 febbr. 1533; là anche si adunavano le prime Angeliche di S. Paolo (v.). Dal sett. del 1533 furono a S. Caterina dei Fabbri a Porta Ticinese, donde, dopo tre anni, si trasferirono presso S. Ambrogio, nella casa lasciata libera dalle Angeliche, stabilitesi nel loro convento di S. Paolo. La vera casa madre resta tuttavia S. Barnaba, dove si stabilirono definitivamente nel 1545 e da cui presero il nome di Barnabiti. Rinfrancati nello spirito dalle « collazioni spirituali », uscivano essi per le vie di Milano a predicare, più che con la parola volutamente disadorna, con l'esempio di rigorose ed anche pubbliche mortificazioni. Poi vennero le « missioni » fuori di Milano.

Sorsero presto le contrarietà : famosa la prima, del 1534, provocata dalle mortificazioni, deferite quali novità ipocrite ed eretiche presso il Senato e la Curia arcivescovile : ma la bolla di Paolo III del 1435, confermando ed ampliando le concessioni di Clemente VII, poneva la

nuova C. sotto l'immediata giurisdizione della S. Sede. Il fondatore tuttavia attenuò le severità esteriori. Altre persecuzioni seguirono, più gravi, nel Veneto, suscitate dalle male voci per la stretta collaborazione, prima del Concilio di Trento, fra i Barnabiti e le Angeliche, e avvalorate dalla prevaricazione dell'angelica Paola Antonia Negri e dalla condanna delle opere di fra' Battista da Crema (v.), ispiratore dello Zaccaria. In seguito a ciò i Barnabiti furono espulsi dalla signoria veneta e due dei più venerandi tra essi, p. Besozzi e p. Melso, vennero chiusi nelle carceri dell' Inquisizione a Roma (1551); ma la loro virtù e l'intervento di amici romani, tra i quali s. Ignazio e il card. Ghislieri (s. Pio V), commissario del S. Uffizio, li liberarono dal carcere e da ogni accusa. Un protettore fu dato ad essi in quella circostanza, a cui successe (1560) il card. Serbelloni, il primo del « Libro dei Benefattori » dell'Ordine; ma quando questi venne a morire (1591), nessun altro gli successe, perché ormai le nuove costituzioni avevano costituito un procuratore generale che rappresentasse i Barnabiti a Roma. Queste costituzioni compilate da una commissione di padri e messe in elegante latino dal p. Bascapè, promulgate da s. Carlo nel Capitolo generale del 1579, e approvate da Gregorio XIII con la bolla del 7 nov. dello stesso anno, sostituivano quelle in latino di fra' Battista, disperse già nel 1552, e quelle in italiano quasi dialettale del santo fondatore, da questi stese su una prima traccia o in collaborazione con il p. Da Crema e pubblicate dal p. Premoli (*op. cit.* in bibl., I, p. 424-55). Alle costituzioni vanno aggiunte le *Regulae Officiorum* e i *Decreta et Monita* dei Capitoli generali, oltre le *Regole dei Fratelli Conversi* e le *Regulae Novitiorum*. Dal 1608 l'Ordine fu diviso in province. Per tre anni sono eletti i provinciali; per un anno i superiori locali; per sei anni il proposto generale. Al solo Capitolo generale spetta stabilire nuove costituzioni. L'abito è quello dei chierici del '500; la barba fu abbandonata nel 1726.

Non hanno una scuola ascetica propria: ma l'anima e la dottrina sono paoline (cf. *Doctrina s. Pauli in libros cost. distributa*, del p. Gobio, Milano 1863), con una preferenza per s. Francesco di Sales, patrono secondario. Né affermano una vera scuola pedagogica, benché i loro istituti abbiano una fisionomia inconfondibile e forse un metodo nella « semplice signorilità di una famiglia bene ordinata » (I. Clerici, *L'educazione della gioventù*, ed. privata 1942, p. 250); e neppure sono stretti ad una scuola filosofica, preferendo un largo sincretismo ispirato tuttavia a s. Tommaso. È, in breve, nel loro spirito, l'attuazione del suggerimento paolino *Omnia probate, quod bonum est tenete.*

La morte prematura del fondatore (1539), l'indole particolare delle prime persecuzioni, e il rigore delle accettazioni, per cui perfino a s. Carlo, il Generale suo confessore ed amico, s. Alessandro Sauli (v.), negò la fusione con gli Umiliati e il conseguente acquisto dei loro 90 ricchi conventi, fecero sì che l'Ordine non avesse un largo e rapido sviluppo. Nel 1557 fu la prima fondazione a S. Maria di Canepanova a Pavia, cui tennero dietro altre in Italia, in Francia ed in Austria. Nel 1600 fu anche la fusione con i pochi preti dell'Annunziata di Pescia e l'inizio, lungamente contrastato, quasi contrario, alla lettera delle costituzioni, intese ad un ministero più direttamente sacerdotale, dell'istruzione della gioventù nelle scuole pubbliche. Prima di allora solamente per eccezione il Bascapè aveva permesso che si ammettessero dei chierici estranei nelle scuole private dell'Ordine, ed aveva accettato da s. Carlo la direzione del seminario di Arona, ben presto abbandonata. Vennero poi quasi contemporaneamente esternati per i nobili a Milano ed in altre città, per i quali il Capitolo generale del 1662 decretava la compilazione delle *Regulae* (*Externarum scholarum disciplina*, del p. Gorino, Milano 1665). Maggiore resistenza, e non mai del tutto spenta, incontrarono i convitti fino al 1689 quando fu concesso un esperimento triennale, poi confermato, a Montargis, seguito nel 1723 dal collegio dei Nobili a Milano ed in seguito da altri.

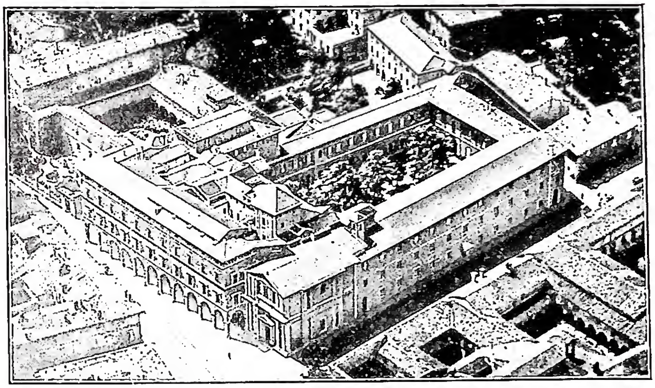


(per cortesia dei pp. Barnabiti)
CONGREGAZIONE DI S. PAOLO - Casa generalizia - Roma.

Nel '700 i Barnabiti sono anche tra gl'infedeli. Cinque padri, tra i quaranta offertisi alla richiesta di Clemente XI (1715) per accompagnare mons. Mezzabarba nella legazione all'imperatore di Cina per la questione dei riti cinesi; fallita quella missione, preferirono, piuttosto che lasciare il campo, disperdersi per esso: p. Cesati in Cocincina, p. D'Alessandri nel Tonchino, p. Rasini a Canton, p. Ferrari a Pechino, filosofo alla corte imperiale, e p. Calchi nei regni di Ava e Pegù, in Birmania, che Benedetto XIV nel 1740 affidò definitivamente ai Barnabiti. E fu una meravigliosa pagina di storia, scritta per quasi un secolo (fino al 1832) dal sangue e dal sudore di un pugno di eroici sacerdoti e studiosi di lingue e di scienze naturali. Fu pure, il '700, il secolo di maggiore splendore letterario.

Sulla fine del secolo e nel primo '800 i Barnabiti seguirono la sorte degli altri istituti religiosi. Con la soppressione napoleonica del 1810, non rimane che S. Alessandro di Milano. Per l'opera dei padri, poi cardinali, Fontana e Lambruschini, l'Ordine si ristabiliva a Roma (1814); nel 1825, ad iniziativa del p. Mantegazza, e per generosità del conte Andreani e del marchese Arconati Visconti, venivano riscattati dal fisco S. Barnaba e il Carrobiolo. Degne di particolare menzione nell'800 l'opera dei pp. Redolfi e Villoresi per gli oratòri, e dell'Apostolato della Preghiera introdotto in Italia dal p. Maresca e diretto per 50 anni, sino al 1916 dai Barnabiti, con le riviste *Il Messaggero* e *Il Devoto*. Il ripristino in Francia, nel 1857, si riallaccia all'opera del p. Schouvaloff, ereditata dal p. Tondini, per la conversione della Russia, e dei pp. Moro, Tondini e Almerici per le missioni in Svezia e in Norvegia (1864-80). La nuova espulsione per le

leggi Waldeck-Rousseau (1901) aprì la via alle fondazioni nel Belgio e nel Brasile. Attualmente l'Ordine ha case in Italia, Francia, Belgio, Brasile, Cile, Argentina, divise in province, a cui vanno aggiunte la missione del Guamà (Alto Brasile) e la Cappellania della legazione italiana di Kābul (Afganistan). Esso attende al sacro ministero in parrocchie e santuari, ma specialmente all'educazione della gioventù in oratòri, associazioni di Azione Cattolica, convitti ed esternati (Alla Querce di Firenze, S. Luigi di Bologna, Carlo Alberto di Moncalieri, B. Bianchi di Napoli, ecc.).



(*per cortesia dei pp. Barnabiti*)

CONGREGAZIONE DI S. PAOLO - Collegio S. Luigi dei pp. Barnabiti - Bologna.

Molti furono i religiosi illustri per santità: s. Antonio M. Zaccaria, s. Alessandro Sauli, b. Francesco Saverio Bianchi (v.); venn. Castelli e Canale; i confondatori, Bascapè, Dossena, Pagni, Recrosio, Redolfi, ecc.; per dignità ecclesiastiche: i cardd. Gerdil, Fontana, Lambruschini, Bilio ed altri; i vescovi: C. Bascapè, « il s. Carlo di Novara », Guérin, amico e successore di s. Francesco di Sales, Giarda, martire dell'ubbidienza al papa, Nerini, martire della castità in Birmania, Recrosio, apostolo di Nizza, insieme a molti altri; per incarichi diplomatici: Boerio, Mazenta, Corona, Parravicini, Pentorio, Asinari, Gorini, Boldoni, Rossi, Gattinara, Grandi; per scienze, lettere ed arte: Bellarini, Venerio, Rossignoli, Rotario, Giribaldi, Gerdil, Semeria, Canale, Griffini, Quadrupani, Teppa, scrittori di ascetica; Corio e Vercellone, biblisti; Tornielli, storico, e Gavanto, liturgista, in memoria del quale, per privilegio pontificio, un barnabita siede di diritto tra i consultori della S. Congregazione dei Riti; Baranzano, Pini, Gerdil, filosofi; Asquini, Caronni, Ungarelli, Bruzza, archeologi; De Regis, Frisi, Mariano Fontana, Configliacchi, Cavalleri, Denza, Bertelli, fisico-matematici; Rosasco, Corticelli, Branda, Venturini, Notari, Niceron, Boffito, letterati e bibliografi; Sacchi, musico; Mazenta e Binago, architetti.

Lo stemma dei Barnabiti è di tre monti sormontati da una croce affiancata dalle iniziali di Paolo Apostolo con sottostante, a volte, la spada e la palma intrecciate e il motto paolino: *An gladius?* Archivi principali sono a Milano, S. Barnaba (Casa madre) e a Roma, S. Carlo ai Catinari. In quest'ultimo è la raccolta iconografica nei due Atlanti massimi raccolti dal p. Vercellone. - Vedi tav. XIV.

BIBL.: O. Premoli, *Storia dei Barnabiti*, 3 voll., Roma 1913-25; G. Boffito, *Scrittori barnabiti* (biografia, bibliografia, iconografia), Firenze 1932-37; L. Levati, *Menologio dei Barnabiti*, Genova 1932-1938; *I Barnabiti al IV Centenario della fondazione*, ivi 1933; *Le scuole dei Barnabiti, 1533-1933*, numero speciale della rivista intercollegiale *Vita Nostra*, Firenze 1933; *Eco dei Barnabiti. Studi*, rivista semestrale, Roma (dal 1934). Virginio M. Colciago

CONGREGAZIONE DI SANTA CATERINA DA SIENA DELLE SUORE DEL TERZ'ORDINE DI SAN DOMENICO NEL SUD-AFRICA. - Sotto questa denominazione deve intendersi l'unione di 6 già esistenti Congregazioni di terziarie domenicane, di cui 5 nell'Unione sud-africana, con la rispettiva Casa madre a Capetown, King William's Town, Newcastle, Oakford, Port Elizabeth; la sesta con la Casa madre a Salisbury (Rhodesia meridionale).

Tale unione, promossa da Propaganda Fide, fu approvata da Pio XI (16 nov. 1922), che la volle dipendente dallo stesso dicastero, sebbene la C. non dovesse propriamente considerarsi di diritto pontificio. Le prime costituzioni, esaminate da Propaganda, furono introdotte dal delegato apostolico, indi riesaminate e approvate *ad septennium* con decreto 20 nov. 1926. Successivamente i diversi nuclei originari ripresero la loro autonomia ed al presente tutte dipendono dalla S. Congregazione dei Religiosi e solo la C. di Salisbury da Propaganda. Giuseppe Monticone

CONGREGAZIONE DI SANTA CROCE. - Nel 1820 Giacomo Francesco Dujarié, parroco di Ruillé-sur-Loir (Sarthe), fondò, sotto il nome di « Fratelli di S. Giuseppe », un'associazione di laici per aiutare i parroci nel ministero sacerdotale e nell'insegnamento. Essa prese un rapido sviluppo, tanto che, con decreto di Luigi XVIII del 25 giugno 1823, fu dichiarata di utilità pubblica. Il 31 ag. 1835, il Dujarié, vecchio ed infermo, col consenso del vescovo di Le Mans, passò a Basilio Moreau autorità e poteri sulla Congregazione dei Fratelli di S. Giuseppe. Il Moreau era allora vicerettore del seminario maggiore di Le Mans, ed aveva fondata nello stesso anno un'associazione di sacerdoti ausiliari, dimoranti con lui nel seminario, destinati anch'essi ad aiutare i parroci nella predicazione di missioni e di ritiri.

Accettata la carica di superiore dei Fratelli di S. Giuseppe, egli ne trasferì il noviziato nel suburbio di Le Mans, per provvedere più facilmente alla formazione dei novizi, e nel 1836 si trasferì con i sacerdoti ausiliari dal seminario a Santa Croce, in una casa vicina a quella dei Fratelli, ed il 1° marzo 1837, col consenso del vescovo, i membri delle due comunità, 8 ecclesiastici e 51 fratelli di S. Giuseppe, radunati nella casa di Santa Croce, firmarono un « Atto fondamentale » con il quale accettarono l'unione delle due comunità sotto lo stesso superiore generale. La nuova istituzione fu chiamata Associazione di S. C., dal nome del luogo dove fu fondata. L'approvazione pontificia venne il 25 maggio 1856 ed il 13 maggio 1857 furono approvate le costituzioni dell'istituto sotto la denominazione di C. di S. C.

Suoi scopi sono la predicazione, specialmente nelle campagne e nelle missioni all'estero, l'istruzione e l'educazione cristiana della gioventù nelle scuole. Si sviluppò rapidamente, e le missioni si moltiplicarono nel dipartimento della Sarthe ed in quelli vicini. Nel 1840 sacerdoti e fratelli furono mandati nell'America del nord. Nel 1841 colà fu fondata la casa di Notre Dame du Lac, e, nel 1843, fu aperto un collegio che divenne poi l'Università di Notre Dame du Lac anche oggi tra le più prospere dell'America del nord. Nel 1847 furono fondate nel Canadà prima una parrocchia con un collegio a S. Laurent presso Montréal, e più tardi, nel 1846, l'Università di S. Joseph, in Memramcook, nella provincia di Nuova Brunswick. Nel 1852 fu affidato alla C. di S. C. il vicariato apostolico di Dacca nel Bengala orientale (India), abbandonato nel 1875 e ripreso nel 1888. La provincia degli Stati Uniti ha aperto recentemente un collegio a Santiago del Cile. Alla provincia del Canadà appartiene il celebre santuario di

S. Giuseppe du Mont-Royal. La missione del Bengala è stata divisa in due diocesi: Dacca e Chittagong. La provincia di Francia, scomparsa con la soppressione, è stata riordinata nel 1926. Oggi la C. è divisa in 3 province (Francia, Stati Uniti d'America, Canadà) ed ha affidate le diocesi di Dacca e Chittagong (India). Conta 1497 religiosi con 80 case.

BIBL.: P. Riordan, *Directory for the Apostolic Vicariate of Western Bengal*, 1855; P. Poirier, *Le p. Lefèvre et l'Acadie*, Montréal 1898; B. Moreau, *Le t. r. p. Basile-Antoine Moreau, prêtre du Mans, et ses oeuvres*, 2 voll., Parigi 1900; L. Calendini, *Les débuts de la Congrégation des Frères de Saint-Joseph*, Le Mans 1937. Giorgio Sauvage

CONGREGAZIONE MARIANA. - Associazione religiosa, istituita e promossa dalla Compagnia di Gesù, che ha lo scopo di formare elementi scelti di qualunque stato o condizione, perché attendano alla propria santificazione, all'apostolato e alla difesa della Chiesa specialmente mediante una speciale devozione alla B. V. Maria (*Regole comuni*, art. 1). Si differenzia dalla confraternita, il cui scopo è l'incremento del culto pubblico ed esige abito speciale (CIC, can. 707); dalla Pia Unione, il cui scopo è l'esercizio di determinate opere di pietà o carità; dal Terz'ordine, necessariamente dipendente da un Ordine religioso, mentre la C. M. non ha tali dipendenze (can. 702). Differisce ancora dal « Centro » di opere sociali e dalle associazioni di Azione cattolica sia per lo scopo, sia per la forma organica e gerarchica, per quanto non manchi ad esse nessuna delle note che competono all'Azione Cattolica, sì da potersi chiamare, secondo la cost. *Bis saeculari* di Pio XII (27 sett. 1948, AAS, 40 [1948], pp. 393-402) « Azione Cattolica sotto l'auspicio e la ispirazione della B. V. Maria » (*ibid.*, p. 398).

I. STORIA. – Svincolarsi da ciò che poteva rallentare il suo ministero strettamente sacerdotale era un principio caro a s. Ignazio; ma non volendo sacrificare alcuna iniziativa buona, ne affidava la cura ad altri. Perciò nel 1547 riuniva al Gesù un nucleo di dodici gentiluomini che formava alla vita spirituale, alla pratica dello zelo e della carità. Dietro suo consiglio e su tale modello i principali suoi discepoli avevano promosso, in tutta Italia e soprattutto in Sicilia, delle congregazioni o compagnie o società che si moltiplicavano rapidamente. Il giovane gesuita belga Jean Leunis nel 1563 ne fondò una nella classe in cui insegnava, al collegio Romano. L'anno dopo il gruppo, estesosi a tutto il collegio, contava 73 giovani, e si chiamò Congregazione dell'Annunciazione, titolo della chiesa del collegio in quel tempo.

Dal collegio Romano si estese agli altri collegi della Compagnia di Gesù e in 20 anni tali sodalizi si moltiplicarono dovunque. Con la bolla *Omnipotentis Dei* (5 dic. 1584) Gregorio XIII, constatando che era divenuta un centro mondiale d'attrazione, eresse canonicamente la C. M. del collegio Romano, costituendola in *Primaria*, alla quale le altre dovevano aggregarsi. La Primaria si suddistinse in vari rami, sicché al primo sodalizio fu dato il nome di *Prima Primaria*. Fin dall'inizio, le C. M. ebbero parte notevole nella reazione contro l'eresia, lo scisma e l'islamismo che aggredivano l'Europa, nella propagazione della fede tra gli infedeli e nel miglioramento spirituale del clero secolare e regolare. Benedetto XIV, con la bolla *Gloriosae Dominae* (1748), lodava le C. M. per il gran bene che operavano nel mondo e le arricchiva di nuove indulgenze e privilegi. Tale successo apostolico suscitò l'odio degli avversari della Chiesa. Ancor prima della soppressione della Compagnia di Gesù, le C. M. erano state sciolte in varie nazioni. Clemente XIV, il cui breve *Dominus ac Redemptor* (1773) sembrava doverle sommergere, si affrettò a salvarle dal naufragio. Rifiorirono appena Pio VII ristabilì la Compagnia di Gesù. Rimanendo immutati i caratteri essenziali, qualche cosa si modificò. Prima le C. M. esistevano solo nelle case dipendenti dai Gesuiti e solo per gli uomini e i giovani: questa doppia limitazione scomparve e fece crescere le C. M. in numero, se non sempre in valore.

Fin dal 1717 varie associazioni mariane femminili avevano chiesto d'essere aggregate alla Prima Primaria del collegio Romano. La S. Sede diede facoltà al generale p. Muzio Vitelleschi di aggregarne alcune. Benedetto XIV, col breve *Quo tibi* (1751), estese la facoltà per tutte le C. M. femminili erette nelle chiese dei Gesuiti; Leone XII la estese a tutte le altre (1825).

Ogni anno un migliaio di nuove C. M. si fanno aggregare alla Prima Primaria, di ogni nazione, di ogni rito, di ogni condizione, in gran maggioranza (95%) erette fuori delle case della Compagnia. Le aggregazioni fatte ammontano oggi a ca. 75.000.

II. SPIRITO E REGOLE. – A primo aspetto, lo scopo delle C. M. sembra molto vago: culto e servizio di Maria, santificazione personale, salvezza del prossimo, difesa della Chiesa. In realtà però, il fine è unico: figlio della Madre di Dio, il congregato, condotto da essa a Gesù, vive mediante Maria della vita di Cristo con tale intensità che per irresistibile spinta interiore, trabocca al di fuori in opere di zelo e di carità. Egli diventa « il ministro di Maria e, per così dire, le sue mani visibili sulla terra » (Pio XII nel cinquantenario della sua consacrazione nella C. M., 21 genn. 1945).

Tale scopo suppone anzitutto una rigorosa selezione non per semplice eliminazione degli indegni, ma mediante la scelta e cooptazione di quelli giudicati idonei e volenterosi di perseguirlo efficacemente. Né ci si contenta di questo primo vaglio. I candidati, dopo essere stati istruiti, formati, provati, si impegnano per la vita con una consacrazione alla Madonna che, pur non essendo un voto, li obbliga sotto pena di sanzioni che possono giungere fino all'esclusione dalla C.

La sua parola d'ordine è: « formare l'elemento scelto per la massa, e arrivare alla massa mediante l'elemento scelto ». Tutto vi è orientato alla conquista in estensione e in profondità. In estensione, con la varietà illimitata delle opere religiose, apostoliche, caritative, sociali. In profondità, con l'azione personale nella vita domestica, civile, professionale, che può chiamarsi « apostolato nel proprio ambiente ». Per facilitare questa azione, le C. M. si sono costituite, fin dall'origine, per categorie, secondo l'età, la condizione, la professione, in modo da favorire con tale omogeneità sia la formazione del congregato sia il suo influsso sull'ambiente.

Distinte fra loro, le C. M. sono collegate e collaborano mediante periodici, congressi, federazioni o unioni (dal 1948 anche in Italia: v. sotto), mediante i segretariati nazionali o regionali, e principalmente mediante il segretario centrale di Roma che, senza esercitare giurisdizione, ha per compito di rispondere ai bisogni, ai desideri, alle interrogazioni di ognuno, sia direttamente sia col suo organo *Acies ordinata* iniziato nel 1924.

Le C. M. non dipendono nemmeno dalla Primaria, cui sono aggregate solo per partecipare ai favori spirituali, (can. 722), né dal generale dei Gesuiti, il cui intervento, fuori delle case della Compagnia, si limita ad aggregarle su richiesta dell'Ordinario, dopo che questi ne ha compiuto o autorizzato l'erezione canonica.

L'aggregare alla Prima Primaria con la partecipazione ai privilegi e alle indulgenze spetta al generale dei Gesuiti, al quale spetta ancora di stabilire le regole delle C. M. che hanno sede nelle case e chiese dei Gesuiti (le altre dipendono dall'Ordinario anche per la formolazione delle regole). Le prime regole furono promulgate dal p. Claudio Acquaviva nel 1587; altre furono promulgate dal p. P. Beckx, nel 1855; le ultime, col titolo di *Regole comuni*, dal p. F. S. Wernz (8 dic. 1910), che le conformò ai nuovi decreti della S. Sede e alle mutate condizioni dei tempi. La conformità allo spirito di queste regole è condizione per l'aggregazione alla Prima Primaria.

III. Confederazione italiana C. M. (C.I.C.M.). – È l'unione delle C. M. attuatasi in Italia il 27 sett. 1948. Essa, auspicata dalle Regole Comuni (Reg. 68), è stata preceduta da numerose federazioni e unioni fuori d'Italia. Scopo ne è il potenziamento interno delle aderenti, e la collaborazione con le altre organizzazioni di apostolato dei laici, specialmente con le organizzazioni dell'Azione Cattolica Italiana. Organi consultivi ed esecutivi ne sono le giunte, regionali e nazionale, composte di congregati: organi deliberativi ne sono i consigli, regionali e nazionali, composti di direttori. La direzione nazionale è a Roma; le regionali a Roma, Napoli, Palermo, Torino, Milano.

Bibl.: E. Mullan, *La C. M. studiata nei documenti*, Roma 1911; E. Villaret, *Manuel des Directeurs*, Tolosa 1930; C. Goretti-E. Baragli, *Manuale del congregato*, Roma 1944; E. Villaret, *Les Congrégations Mariales*, I, Parigi 1947; *Statuto provvisorio della C.I.C.M.*, Roma 1948; E. Busuttil, *Commentarium in Const. Apost. « Bis saeculari »*, ivi 1949. Inoltre, per l'Italia, la serie « *Documenti* », gli Annuari (dal 1947), e le riviste mensili « *Stella matutina* » e *D. C. M.* (*Direttori C. M.*), editi dal segretariato nazionale a Roma. Emilio Villaret

CONGREGAZIONE RELIGIOSA. - Il CIC definisce la c. r. una religione, ossia un istituto religioso nel quale si fanno soltanto voti semplici, sia perpetui sia temporanei (can. 488, 2). Questo elemento (voti esclusivamente semplici) costituisce la differenza essenziale tra un Ordine religioso ed una c. r., benché spesso nel linguaggio comune vengano confusi l'uno con l'altra.

Nella terminologia giuridica, i membri delle c. femminili si chiamano suore (*sorores*); la voce monaca (*monialis*) viene riservata ai membri degli antichi Ordini (can. 488).

I. Storia. – La distinzione tra voti semplici e solenni sorse abbastanza presto dal dubbio sull'effetto del voto di castità riguardo alla validità del matrimonio. I voti emessi nella vestizione dell'abito o nella professione religiosa furono considerati come solenni. Così venne a formarsi l'opinione che la solennità dei voti fosse una condizione essenziale allo stato religioso. Questa opinione creò anche nel sec. xvi al fondatore della Compagnia di Gesù non lievi opposizioni. Però la solenne dichiarazione di Gregorio XIII, che gli scolastici ed i fratelli coadiutori della Compagnia, nonostante i loro voti semplici, fossero veri religiosi, senza rimuovere l'antica opinione, aiutò la formazione del concetto di vita religiosa con voti semplici (v. voto).

L'origine delle c. r. sembra doversi ricercare in alcune comunità di terziari o di terziarie francescane o domenicani, vincolati anche con voti semplici. Prima del sec. xv non si conosce nessun esempio di un istituto religioso con voti meramente semplici. Le « Suore bigie » e le « Suore nere », assai numerose allora in Belgio e nella Francia settentrionale, potrebbero essere il primo esempio di questa forma di istituto. Ne possono esser citati altri nel sec. xvi, ad. es., le Orsoline a Milano. Il grande riformatore s. Pio V volle sopprimere tutte le comunità femminili di voti semplici e senza clausura papale (cost. *Circa Pastoralis*, 29 maggio 1566) e forse anche le maschili (cost. *Lubricum vitae genus*, 17 nov. 1568). Di fatto, per una certa tolleranza della S. Sede, non morirono tutte; anzi ne furono fondate nuove con l'approvazione dei vescovi o dei nunzi apostolici. Nel sec. xvii cominciarono a moltiplicarsi le c. femminili, specialmente per tenere scuole o per curare i malati; invece le c. maschili, tranne una (i Fratelli delle Scuole cristiane), risalgono al più al sec. xviii.

Due documenti pontifici (dopo quello di Pio V) hanno per l'evoluzione delle c. r. un'importanza speciale: la cost. *Quamvis iusto*, 30 apr. 1749, di Benedetto XIV sulle relazioni tra le superiore generali ed i vescovi, e la cost. *Conditae a Christo*, 8 dic. 1900, di Leone XIII. Quest'ultima, che si può ben chiamare la *Magna Charta* delle c. r., definisce accuratamente i poteri degli Ordinari a riguardo delle c. di diritto diocesano e di diritto pontificio. Il numero rilevante di magnifiche c. r. fondate dopo la Rivoluzione Francese aveva aperta la strada al totale riconoscimento di questa forma di vita religiosa senza voti solenni. Però dovettero aspettare il CIC per vedersi riconosciuto ufficialmente il carattere di stato religioso (cann. 487 e 488).

II. Diritto. – Per fondare una nuova c. r. gli Ordinari devono ottenere dalla S. Congregazione dei Religiosi il *nihil obstat* (can. 492); questo non è una positiva approvazione, la quale non si concede prima che il nuovo istituto abbia date delle prove indiscutibili di vitalità e di utilità spirituale nella Chiesa. Quindi la nuova c., anche se si diffonde in parecchie diocesi, rimane di diritto diocesano, sottomessa totalmente all'Ordinario locale, con una certa autonomia in alcuni aspetti del regime interno (can. 492 § 2).

Il primo grado di approvazione della S. Sede è, per il più dei casi, il *decretum laudis*, con il quale il sommo pontefice « loda e raccomanda pienamente questo istituto come c. r. » (*Normae S. Congr. de Relig.*, 6 marzo 1921, n. 6). Ottenuto questo documento, la c. diventa di diritto pontificio. L'effetto di questo cambiamento di condizione giuridica consiste anzitutto in una maggiore dipendenza immediata dalla S. Sede ed in una maggiore indipendenza dall'Ordinario diocesano nel regime interno. Ad es., gli Ordinari non possono più cambiar nulla alle costituzioni; l'elezione della superiora generale non deve esser più confermata dall'Ordinario locale (can. 506 § 4); i superiori sono molto più indipendenti nell'amministrazione dei beni dell'istituto (can. 535); l'indulto di esclaustrazione (v.) e di secolarizzazione (v.) deve esser concesso dalla S. Sede (can. 638).

Assai spesso con il decreto di lode si dà un'approvazione temporanea delle costituzioni. L'approvazione della c. stessa verrà concessa, non di rado, con l'approvazione definitiva delle costituzioni. Poco dopo la promulgazione del CIC è stata creata nella S. Congregazione dei Religiosi una commissione speciale per l'approvazione dei nuovi istituti.

Quasi tutte le c. r. hanno un governo centralizzato, benché le singole province e case siano vere persone morali, capaci di acquistare e di amministrare dei beni per se stesse, se le costituzioni non dispongano altrimenti (can. 531). Ma le case e le persone stanno sotto l'autorità del superiore generale (can. 502); i superiori locali non vengono eletti dalla comunità, ma sono designati dal superiore generale.

Poche c. r. hanno ricevuto il privilegio dell'esenzione (v.), che sottrae i loro membri e le loro case e chiese alla giurisdizione dell'Ordinario locale, tranne nei casi esplicitamente notati dal CIC.

Oltre lo scopo generale della santificazione dei suoi membri per la pratica dei consigli evangelici e della regola o delle costituzioni, ogni c. ha un fine speciale, che va dalla pura contemplazione alle forme più diverse dell'apostolato. Alcune s'attengono strettamente ad un fine speciale ben determinato, p. es., le scuole medie; alcune si consacrano a tutte le forme d'insegnamento e di carità; negli ultimi tempi sono state fondate non poche c. che si propongono lo scopo di aiutare i parroci nel loro apostolato e specialmente nelle diverse opere dell'Azione Cattolica.

Nessuna c. r., anche di diritto diocesano, può essere soppressa se non dalla S. Sede (can. 493).

Bibl.: Per la storia: M. Heimbucher, *Die Orden und Kongregationen der kath. Kirche*, 3ª ed., Paderborn 1932; A. Larraona, in *Commentarium pro Religiosis*, 1 (1919), p. 17 sgg.; J. Creusen, in *Revue des communautés religieuses*, 16 (1940), p. 52 sgg. Per il diritto sono da consultare i commenti al CIC, l. II, parte 2ª. Tra i più recenti e completi: G. Creusen, *Religieux et religieuses d'après la législation ecclésiastique*, 5ª ed., Bruxelles 1940; T. Schäfer, *De Religiosis*, 4ª ed., Roma 1947 (contiene un'abbondante bibl.). Giuseppe Creusen

CONGREGAZIONI RELIGIOSE MISSIONARIE MASCHILI E FEMMINILI. - Nella conversione dei popoli dell'Europa settentrionale i monaci benedettini ebbero una parte importantissima mentre, dal sec. XII, i Domenicani ed i Francescani nell'Africa e nell'Asia lavorarono con zelo, suscitando il movimento missionario, che dopo le grandi scoperte geografiche dei secc. XV e XVI ebbe uno sviluppo maggiore.

Agli inizi della S. Congregazione di Propaganda Fide nei territori di missioni, che comprendevano non solo l'Asia, l'Africa, l'America, ma grande parte dell'Europa, non escluse alcune zone della Francia e dell'Italia infestate dall'eresia, esercitavano l'apostolato i seguenti istituti religiosi, di cui si trova l'elenco nel vol. XIV degli Atti della S. Congregazione di Propaganda Fide, ff. 231-34, dove si parla della riforma delle facoltà che si concedevano ai missionari: i Benedettini in India e Inghilterra; i Cistercensi in Irlanda; i Domenicani in Europa, Asia, Africa e America (cioè nelle Indie orientali e occidentali); le famiglie dei Francescani o dei Minori dell'Osservanza nelle medesime regioni; i Gesuiti nelle stesse regioni; gli Agostiniani in Asia e nelle Indie orientali e occidentali; i Riformati di S. Francesco in Europa e Asia; i Minori conventuali solo in Europa; i Minimi in Inghilterra e Scozia; i Cappuccini in Europa, Asia e Africa; i Teatini in Asia, Europa e Indie orientali e occidentali; i Mercedari nelle Indie occidentali; le Scuole Pie solo in Germania; gli Eremiti di S. Paolo solo nell'Europa; i Carmelitani calzati nell'Europa; i Carmelitani scalzi in Asia e Indie orientali.

L'elenco, che comprende sedici istituti religiosi, enumera Ordini e C. R., eretti non molto tempo prima del 1622, in cui fu istituita la S. Congregazione di Propaganda Fide. Nessuno di quegli istituti religiosi era stato fondato esclusivamente o prevalentemente per le missioni. Gli stessi Gesuiti, che inviarono subito s. Francesco Saverio e altri in missione, non avevano unicamente lo scopo della propagazione della fede. Quindi prima di Propaganda non si può parlare di vere e proprie C. R. M., che abbiano avuto come scopo esclusivo la propagazione della fede tra gl'infedeli. Questa nuova esigenza si venne determinando dopo la istituzione di Propaganda, la quale comprese subito la necessità di avere alle sue dirette dipendenze e a sua completa disposizione tutto il personale missionario. A questa opera di riorganizzazione si opponevano le due potenze colonizzatrici, Spagna e Portogallo, che accampavano i diritti di patronato, concessi in altri tempi dai papi. Ne seguì una lotta in cui ebbero parte anche i missionari che appartenevano tutti a C. R. Si venne così maturando l'idea di avere personale del tutto indipendente da pretesi diritti di patronato e dedito esclusivamente all'opera missionaria. Per evidenti motivi l'idea non poteva essere attuata né in Portogallo né in Spagna, ma essa fu realizzata in Francia dove nel 1650 si dette principio al Seminario delle Missioni Estere di Parigi, che raccoglieva sacerdoti dalle diocesi francesi per inviarli nelle missioni, da Propaganda affidate agli Ordinari francesi nell'Asia orientale. Non si trattava di una c. r. istituita con caratteristiche differenziali, ma di una iniziativa per superare la difficile situazione in cui si trovavano specialmente le missioni dell'Asia orientale. L'esempio del Seminario di Parigi non fu seguito da altri, anche perché le vicende storiche attraversate dalle missioni nel sec. XVIII, non fecero sentire la necessità di inviarvi un sempre maggiore numero di missionari.

Invece durante la ripresa dell'attività missionaria, iniziatasi con il pontificato di Gregorio XVI nel secolo scorso, si ebbero numerose C. R. e altri seminari del tipo di quelli di Parigi con scopo esclusivamente missionario e dipendenti dalla S. Congregazione di Propaganda Fide. Di questi istituti religiosi la grandissima maggioranza sorse nei territori stessi di missione per opera di vescovi e di anime pie, e gli altri in Europa. In tal modo si ebbero due categorie di C. R. M. di cui la prima comprendeva le C. R. che erano nate in terre di missione per collaborare direttamente alle opere di apostolato; la seconda abbracciava le altre, che, sebbene erette in Europa, avevano lo scopo di inviare i propri soggetti solo in territori di missione con esclusione di altri fini. Queste C. R. possono dirsi propriamente missionarie a differenza delle altre, in cui l'apostolato missionario è una parte delle molteplici attività di bene, che esse esplicano nella Chiesa universale. Ben presto divennero molto numerose e non poche ancora oggi sono in pieno sviluppo.

La S. Congregazione di Propaganda, nel regolare l'ordinamento interno delle suddette C. R., non ebbe bisogno di speciali autorizzazioni ma fece uso delle sue ordinarie facoltà, tanto più che anche gli altri missionari religiosi dipendevano in tutto da essa. Per mezzo della cost. *Sapienti consilio* del 1908, non solo grandi territori furono sottratti alla giurisdizione, ma anche le fu tolta la competenza sui missionari in quanto religiosi e quindi tutte le C. R. passarono in blocco sotto la nuova S. Congregazione de' Religiosi. Ma a distanza di un anno parecchi istituti furono di nuovo posti sotto la giurisdizione di Propaganda consacrando ancora una volta il principio che questi istituti, aventi scopi specificamente missionari, dovessero dipendere in tutto da Propaganda. Questo principio prevalse anche dopo il Codice, che nel can. 252 § 5 ripete letteralmente le disposizioni della costituzione del 1908. In tal modo anche oggi si è determinata di nuovo la situazione anteriore alla suddetta costituzione, e cioè che le C. nate in territori di missione per aiutare l'apostolato locale dipendano da Propaganda e così pure le C. o società che sono erette altrove con lo scopo specificamente missionario. Si fa però osservare che il primo criterio non è stato sempre applicato in tutti i casi, specialmente per i paesi come l'Australia e la Nuova Zelanda.

Attualmente dipendono da Propaganda un grande numero di istituti religiosi di diritto diocesano fondati quasi tutti in territori di missione. Alcuni sono stati fondati in diocesi di diritto comune, cioè: Piccole Serve del S. Cuore (diocesi di Nizza, udienza pontificia 24 apr. 1933); Suore delle Missioni Estere (diocesi di Tolosa, udienza pontificia 8 maggio 1933); Domenicane missionarie di Namur (diocesi di Namur, decr. 21 nov. 1937); *Medical Missionaries of Mary* (diocesi di Armagh, decr. 21 maggio 1940); *Medical Mission Sisters* (Filadelfia, U. S. A., Lett. Segr. di Stato, 30 dic. 1941).

Dipendono ancora da Propaganda varie C. di diritto pontificio. Le C. maschili (1949) sono 7, le femminili 20.

Oltre alle suddette C. R. da Propaganda dipendono anche altri istituti missionari, che pur avendo costituzioni particolari sono società senza voti e al presente (1949) sono 13. Nelle missioni, oltre alle C. R. e società senza voti, che sono specificamente missionarie, lavorano più di ottanta C. maschili e più di duecento C. femminili, di cui alcune hanno un numeroso stuolo di missionari. - Vedi tav. XV.

BIBL.: GM, pp. 369-489; S. Paventi, *La Chiesa missionaria. Manuale di missionologia dottrinale*, Roma 1949, pp. 330-36.

Saverio Paventi

CONGREGAZIONI ROMANE, SACRE. - Commissioni stabili di cardinali per la trattazione degli affari della Chiesa.

SOMMARIO: I. Le C. in generale. - II. Le singole C. in particolare. - III. Le C. soppresse - IV. Le C. nell'amministrazione civile dello Stato pontificio.

I. LE C. IN GENERALE.

I. NOZIONI STORICHE. – Il compito del sommo pontefice, quale vescovo di tutta la Chiesa cattolica, nel governo universale si ampliò e intensificò lungo il corso dei secoli col crescere del numero e dell'importanza degli affari che a lui si dovevano deferire.

Per quanto riguarda questa organizzazione, è possibile stabilire tre periodi: dal sec. I al X, periodo

del presbiterio e dei sinodi; dal sec. XI al XVI, periodo dei concistori; dal sec. XVI a noi, periodo delle C.

Che anche durante le persecuzioni i pontefici, assistiti dal loro *presbyterium*, costituito da tutto il clero romano, prendessero deliberazioni riguardanti tanto Roma quanto le Chiese anche lontane, risulta chiaramente da una lettera di s. Cornelio papa del 251 a s. Cipriano, vescovo di Cartagine. Del presbiterio facevano parte senza dubbio anche vescovi, preti e diaconi che si trovassero di passaggio nell'Urbe. Per gli affari di maggior rilievo, e specialmente quando si trattava di condannare un errore o di deporre qualche vescovo colpevole, il sommo pontefice convocava intorno a sé i vescovi viciniori della provincia romana o, a seconda delle circostanze, di altri luoghi d'Italia o di fuori, che potessero agevolmente comunicare con Roma. Si aveva allora il sinodo o concilio romano.

Verso il Mille, quando ormai la Chiesa conduceva un'attività meravigliosa di pacificazione e organizzazione all'interno, seguita poi da valida espansione all'esterno, viene ad assumere sempre maggiore importanza il *Concistorium D.ni Papae* (v. CONCISTORO) composto, in prevalenza almeno, da cardinali (v.), che prese ad adunarsi periodicamente. A fianco del concistoro si affermò anche l'*Auditorium Papae* per la trattazione delle cause di minore importanza riservate a prelati. L'aumentata importanza degli affari affluenti alla S. Sede, specie quelli di natura beneficiaria (divenuti quasi innumerevoli in seguito alla riserva dei benefici durante e dopo l'età avignonese), rese inadatti il concistoro e la cancelleria a sbrigare le molteplici e svariate pratiche, per cui si rese necessaria una ripartizione di lavoro e di competenza tra i vari cardinali, raggruppati in organi collegiali, per lo più permanenti, che furono chiamati C.

La prima C., cioè gruppo di cardinali stabilmente deputati a trattare una data materia, fu la *S. Congregatio Inquisitionis*, istituita da Paolo III il 21 luglio 1542 (costituzione *Licet*) per la difesa della fede tanto minacciata dalla riforma protestante. Pio IV più tardi affidò ad un gruppo di otto cardinali, saliti poi a 12, l'incarico di provvedere all'esecuzione dei canoni tridentini, dando così vita alla C. del Concilio. Altre due ne furono create ancora: da s. Pio V quella dell'Indice, e da Gregorio XIII quella degli Affari dei vescovi. C. di carattere temporaneo con limitata autorità furono create secondo speciali bisogni, come quella per gli Affari di Germania istituita da Pio V nel 1568. Ma chi veramente creò organicamente le C. R. fu Sisto V, con la sua costituzione *Immensa aeterni Dei* (*Bullarium Romanum*, VIII, Torino 1863, pp. 985-99) del 22 genn. 1588, in cui fissò quelle linee maestre che hanno sostanzialmente resistito ai secoli. Non per questo Sisto V abolì o abbassò comunque il prestigio del concistoro, che presiedeva egli stesso ogni mercoledì, ma volle assicurare, mediante una razionale divisione del lavoro, maggior sollecitudine ed economia nello svolgimento delle pratiche da parte di persone specificamente competenti. Le C. create o confermate da Sisto V furono 15: 5 già esistevano, ed erano quelle dell'Inquisizione, dell'Indice, del Concilio, degli Affari dei Vescovi, e quella dei Regolari, creata da Sisto V stesso il 17 maggio 1586; 6 riguardavano non già l'amministrazione generale della Chiesa, ma quella dello Stato pontificio: la C. Navale, dell'Università romana o Sapienza, dell'Annona o Abbondanza dello Stato ecclesiastico, delle Acque e Strade, per il regolamento delle tasse, oltre al Supremo Tribunale della Consulta; nuove, e riguardanti il governo della Chiesa, erano la C. Concistoriale, cui apparteneva l'indagine sui promovendi all'episcopato e l'Alta Vigilanza sulle diocesi, la C. per i Riti e Cerimonie, quella preposta alla Tipografia Vaticana, ed infine la C. per la Segnatura di Grazia (sulla costituzione *Immensa* cf. Pastor, X, pp. 181-93).

II. Le modificazioni apportate dal CIC. – Con la *Sapienti consilio* del 29 giugno 1908 di Pio X, che è stata riprodotta con poche modificazioni dal CIC, le C. romane hanno assunto sostanzialmente quell'aspetto che attualmente conservano e che può essere descritto genericamente come appresso.

Si noti innanzi tutto che il vocabolo « congregazione » si adopera con due significati diversi. Il primo indica l'adunanza dei cardinali, che ha luogo in tempi fissi e viene anche chiamata congregazione *piena* o *plenaria*, anzi nel linguaggio ordinario « plenaria » (dal latino *plenaria comitia*); l'altro, del quale si intende parlare, indica il singolo dicastero o ufficio con il cardinale prefetto e il complesso degli ufficiali addetti.

La sede della maggior parte delle C. è dal 1936 il palazzo fatto erigere a tal fine da Pio XI presso S. Maria in Trastevere e S. Callisto, dopo il trasferimento dalla Cancelleria. Vi hanno stanza le C. Concistoriale, dei Sacramenti, del Concilio, dei Riti, dei Religiosi, dei Seminari e delle Università degli studi. Invece la C. di Propaganda Fide continua a risiedere nello storico palazzo di piazza di Spagna; la C. della Chiesa orientale nel palazzo dei Convertendi, ricostruito sulla via della Conciliazione; il S. Uffizio nel palazzo omonimo; infine la S. C. degli Affari ecclesiastici straordinari continua a usare i locali all'ultimo piano delle Logge in Vaticano. Nel palazzo Vaticano è ospitata anche la C. del Cerimoniale.

III. Il personale. – Il personale delle C. si divide nelle due categorie di ufficiali maggiori ed ufficiali minori. Appartengono alla prima categoria: *a*) i cardinali, dei quali uno è prefetto o segretario (è chiamato segretario nelle tre C., del S. Uffizio, Concistoriale e per la Chiesa orientale, perché il prefetto di tali dicasteri è il papa); gli altri, in genere non più di una ventina per ciascuna C., dei quali la metà circa risiede in Curia, partecipano e dànno il voto nelle plenarie; *b*) il segretario (assessore nelle tre predette C.); *c*) il sottosegretario (in alcune il sostituto).

Il segretario (o rispettivamente l'assessore) è il vero capo ufficio, direttore dei servizi. Ai segretari o assessori con decreto della S. C. Cerimoniale del 31 dic. 1930 (AAS, 33 [1931], p. 22) venne assegnato il titolo di Eccellenza Rev.ma.

Tiene immediatamente dietro al segretario il sottosegretario (*sostituto* nelle C. Concistoriale ed Orientale; ad eccezione di quello dei Riti, che ha una fisionomia sua propria; la S. C. dei Sacramenti ha due sottosegretari; nel S. Uffizio al posto del sostituto trovasi il padre commissario, domenicano, che ha mansioni sue proprie). Il segretario ed il sottosegretario (o rispettivamente l'assessore ed il sostituto) sono nominati direttamente dal S. Padre, udito ordinariamente il cardinale prefetto della C.

Ufficiali minori sono: i minutanti o aiutanti di studio, personale di concetto, tutti sacerdoti (salvo rare eccezioni) che hanno laurea in teologia o in diritto canonico. Secondo la *Sapienti consilio* non dovrebbero essere ammessi che in seguito a regolare concorso scritto, ma talvolta il papa dispensa da tale esame e nomina direttamente questo o quel minutante o aiutante di studio (adottano la prima denominazione la Propaganda, l'Orientale, e la C. per gli Affari straordinari, mentre tutte le altre C. hanno aiutanti di studio, alcuni dei quali qualificati aggiunti, con mansioni praticamente poco diverse dagli altri), dietro proposta del cardinale prefetto con lettera firmata dal medesimo cardinale.

Quando ciò è richiesto, si suol ripartire l'attività dei minutanti per zone geografiche (così segnatamente a Pro-

paganda, alla Concistoriale, agli Affari ecclesiastici straordinari, in parte anche al Concilio, Orientale, Seminari). Dove non è possibile adottare tale criterio, come ai Sacramenti, la competenza è distribuita per materie. Talvolta la ripartizione geografica è subordinata alla materia.

Vi sono poi gli *scriptores amanuenses*, scrittori, che curano la trascrizione delle lettere e la redazione dei rescritti. Archivisti sono addetti alla conservazione ed alla ricerca dei documenti.

Il settore della cassa e della tassazione dei vari rescritti e pratiche è curato dal cassiere, da computisti, da registratori, prevalentemente laici, detti spesso distributori o spedizionieri. Fissare l'importo della tassa del rescritto spetta però all'aiutante di studio, il quale deve anche assegnare quanto spetta all'agente (v. AGENTI PRESSO LE S. C.), quando la pratica passa per le mani di questo sollecitatore o mandatario, perché la maggior parte dei vescovi si serve della posta direttamente. Oggi ogni C. invia giorno per giorno i proventi riscossi all'amministrazione dei beni della S. Sede, all'infuori del S. Uffizio e della Propaganda che hanno amministrazioni autonome. Si noti però che la Propaganda svolge ogni sua pratica « gratis quocumque titulo ».

Tra il personale laico, figurano inoltre gli uscieri, addetti all'ordine dell'ufficio, alla pulizia, al recapito delle pratiche in C. e fuori.

Tutti gli ufficiali prima di prender servizio emettono giuramento di fedeltà e di osservanza del segreto. Molte pratiche sono infatti segrete (riservate, *sub secreto*, ecc.); massimo è quest'obbligo nella S. C. Concistoriale e nel S. Uffizio : la violazione del segreto del S. Uffizio importa scomunica da cui può assolvere soltanto personalmente il sommo pontefice.

Quantunque non siano ufficiali delle C., vi svolgono un compito assai importante i consultori delle S. C. (v.). Una sottospecie di essi sono i commissari membri delle commissioni istituite, p. es., nelle S. C. dei Sacramenti e Orientale, specialmente per la decisione o per la difesa del vincolo nelle cause di dispensa matrimoniale o di S. Ordinazione. I commissari per la decisione si adunano a date fisse, in numero di tre, sotto la presidenza del segretario o assessore per la lettura dei loro voti e per la relativa decisione.

Intento precipuo della *Sapienti consilio* fu di liberare le C. da materie contenziose, che vennero destinate alla rinnovata S. Rota. Tuttavia per la trattazione di alcune cause, quali, p. es., quelle in cui si tratta della validità o nullità di un Sacramento come l'Ordinazione e il Matrimonio, la consumazione o meno di questo, la via strettamente giudiziale o contenziosa non può applicarsi se non con forti restrizioni e modificazioni, che tutelino gli interessi preminenti del Sacramento; e quindi anche dopo il 1908 alcune C. – segnatamente la S. C. dei Sacramenti, il S. Uffizio, la S. C. Orientale – debbono dedicare molta parte della loro attività allo svolgimento di detti processi.

La soluzione dei conflitti di competenza tra i vari dicasteri, che la *Sapienti consilio* aveva affidato alla S. C. Concistoriale, oggi in virtù del can. 245 del CIC appartiene ad una commissione cardinalizia nominata di volta in volta dal S. Padre : cosa che è avvenuta solo molto raramente.

IV. LA TRATTAZIONE DEGLI AFFARI. – Per quanto riguarda la trattazione dei singoli affari, rimane difficile esporre la prassi d'ogni singolo dicastero in un quadro d'insieme, variando questa da C. a C., secondo la materia ed il volere del prefetto o del segretario.

Si può tuttavia dire che le questioni ovvie vengono svolte subito dal minutante e con lettera o rescritto firmato dal prefetto od anche soltanto dal segretario. Quelle invece di una certa importanza o che eccedono le facoltà ordinarie dell'ufficio, vengono riferite in congresso, adunanza del prefetto, segretario, sottosegretari ed aiutanti di studio, che dovrebbe aver luogo ogni settimana : e, dopo la relazione del minutante e la discussione, si decide. Al congresso vanno riferite tutte le materie più gravi, da trattarsi poi nelle plenarie dei cardinali. Le posizioni per la plenaria vengono tutte stampate e consegnate ai cardinali ca. dieci o venti giorni prima dell'adunanza. Il cardinale ponente invece del solo stampato (che consta del cosiddetto foglio d'ufficio in latino o in italiano, contenente in sintesi la fattispecie e un breve sommario) ha anche l'originale completo. Nella plenaria i cardinali siedono, presieduti dal prefetto della S. C., secondo l'ordine della loro precedenza e il ponente legge o pronuncia il suo voto motivato e così fanno successivamente gli altri. Il segretario registra i voti stessi e rende conto della discussione nell'udienza al S. Padre, cui spetta la decisione finale; e il papa, se lo crede, conferma la decisione presa dai cardinali a maggioranza di voti e dà ordine che venga eseguita. Le decisioni delle plenarie possono essere ammesse a nuova discussione previa concessione del *beneficium novae audientiae*, nuova proposizione di causa in vista di elementi nuovi emersi : se però la decisione è stata approvata dal papa, per tale nuova discussione ci vuole un espresso permesso del papa stesso, che viene detto « aperitio oris » (v.; cf. anche TERMINOLOGIA DELLA CURIA ROMANA).

V. LA POTESTÀ DELLE S. C. – Quanto alla potestà delle S. C., ed al valore giuridico dei loro atti, si può dire che esse sono di per sé principalmente organi amministrativi e di governo, quantunque talvolta compiano anche attività giudiziarie ed emanino vere e proprie leggi. Promulgando il CIC Benedetto XV, con il *motu proprio* «*Cum iuris*» del 15 sett. 1917, istituì una commissione di cardinali per l'autentica interpretazione del Codice, la quale, però, prima di rispondere nelle cose di maggior rilievo, deve sentire la C. cui appartiene il canone da interpretare. Aggiungeva Benedetto XV : « Le S. C. da qui innanzi non emettano nuovi decreti generali a meno che non lo consigli qualche grave necessità della Chiesa. Perciò il loro ufficio ordinario sarà di curare che vengano religiosamente osservate le prescrizioni del Codice e di emettere istruzioni, se ne sia il caso, che rendano più chiare ed efficenti le prescrizioni del Codice e ne appaiono quasi un commento. Infine, qualora con il decorrere del tempo il bene della Chiesa universale richiederà che si formoli da qualche C. un decreto generale che discordi con il Codice, sia avvertito della discordanza il sommo pontefice e, quando il decreto sia approvato, la commissione del Codice provvederà a sostituire o modificare i canoni del Codice stesso». Questa modificazione del testo del CIC dal 1917 ad oggi si è verificata espressamente una sola volta e non mediante un provvedimento di una S. C., bensì mediante provvedimento pontificio (*motu proprio* 1 ag. 1948, che ha abrogato il secondo periodo del can. 1099 § 2 : cf. AAS, 40 [1948], pp. 305-306); ma di fatto molte parti del CIC stesso in questi anni sono state più o meno profondamente intaccate. Siccome secondo il can. 244 non soltanto le risoluzioni delle S. C. sono sempre approvate dal S. Padre, ma questi deve ancora essere avvisato di qualsiasi atto « grave o straordinario che la C. intenda compiere », di fatto, il papa nella pienezza della potestà, autorizza, quando occorra, la S. C. competente perché legiferi, giudichi e comunque provveda nell'ambito della sfera assegnatale.

Si rammenti infine che secondo il can. 7 le S. C. vengono sotto il nome di Sede Apostolica subito dopo la persona del sommo pontefice, di cui sono organo primo ed immediato.

BIBL.: Prevalentemente per la storia : G. Moroni, *Diz. di erudiz. storico-eccl.*, Venezia 1840-61 : alle voci delle varie C. – Vestrius Octavius, *De officiis et officialibus Curiae Romanae*, Venezia 1565; A. Lysca, *De Romana Curia*, Francoforte 1613;

Danieli, *Recentior praxis Congr. Rom.*, Roma 1759; J. G. F. Haine, *De la Cour romaine sous le pontificat de Pie IX*, Lovanio 1859; D. Bouix, *Tractatus de Curia Romana*, Parigi 1859; F. Grimaldi, *Les Congrégations romaines. Guide historique et pratique*, Siena 1890 (all'Indice); M. Lega, *De origine et natura Sar. Rom. Congr.*, in *Analecta ecclesiastica*, 4 (1896), pp. 45-49, 87-91; F. Russo, *La Curia Romana nella sua organizzazione e nel suo completo funzionamento*, 2ª ed., Palermo 1908 (all'Indice). Per la conoscenza attuale delle S. C., cf. tutti i trattatisti di diritto canonico commentatori del CIC, l. II. Tra le opere monografiche sono: B. Oietti, *De Romana Curia*, Roma 1910; F. Cappello, *De Romana Curia*, ivi 1911; V. Martin, *Les Congrégations romaines*, Parigi 1930; N. Del Re, *La Curia romana*, Roma 1941. Per il nuovo edificio delle C. cf. [P. Castelli], *La nuova sede delle S.C.R.*, Roma 1936. Vittorio Bartoccetti

II. Le singole C. in particolare.

I. S. C. del S. Uffizio. – 1. *Cenni storici.* – La C. del S. Uffizio, fino al 1908 denominata « S.Romana e Universale Inquisizione », fu istituita da Paolo III, con la costituzione apostolica *Licet ab initio* del 21 luglio 1542.

Essa non deve perciò confondersi con i tribunali dell'Inquisizione medievale (v. inquisizione), né con l'Inquisizione di Spagna, che ebbero origini e scopi specifici diversi.

Sorte le nuove eresie di Calvino e di Lutero, che devastavano le più fiorenti comunità cristiane di Europa, il papa Paolo III giudicò indilazionabile la nomina dei cardinali commissari o inquisitori generali, i quali furono autorizzati a procedere contro tutti gli apostati, eretici, sospetti di eresia, i loro complici, fautori e seguaci, anche senza l'intervento degli Ordinari.

Gli inquisitori generali potevano nominare un promotore fiscale, i notari, e delegati nelle diverse nazioni o nelle singole diocesi. Però né i cardinali inquisitori né i loro delegati potevano ricevere l'abiura o rimettere le pene, perché questa facoltà era riservata al papa.

I cardinali inquisitori potevano conoscere in appello le cause decise in prima istanza dai loro delegati, e in tal caso assolvere i rei dalle censure e dalle altre pene ecclesiastiche. Nessuno era sottratto alla loro giurisdizione, ma la sentenza contro i cardinali e i prelati maggiori veniva pronunciata dal papa in concistoro (costituzione di Pio IV del 12 apr. 1563).

Anche l'esame e la proscrizione dei libri erano affidati agli inquisitori generali, che furono autorizzati da Pio IV, col *motu proprio* « *Cum inter crimina* » del 27 ag. 1564, a leggere, *durante munere*, qualsiasi libro proibito, e a concedere la prescritta licenza agli altri, ma soltanto con deliberazione presa nella congregazione plenaria.

Istituita da Pio V, nel 1571, la C. dell'Indice (v. sotto: *C. soppresse*), agli inquisitori generali furono riservati l'esame e la proscrizione soltanto dei libri infetti di eresia. L'Inquisizione fu oggetto di molte costituzioni da parte di Pio IV e Pio V, che ne estesero la competenza, ma ricevette un assetto definitivo, insieme con la C. dell'Indice, da Sisto V, con la costituzione *Immensa aeterni Dei* del 22 genn. 1588.

Pio X, con la *Sapienti consilio* del 29 giugno 1908, soppresse la C. delle Indulgenze e ne attribuì tutta la competenza al S. Uffizio, riservò poi alla C. del Concilio quanto riguarda l'osservanza dei precetti della Chiesa, alla Concistoriale l'elezione dei vescovi, alla S. C. dei Religiosi la dispensa dai voti emessi negli Ordini o Congregazioni religiose, alla S. C. dei Sacramenti la legislazione circa la disciplina dei Sacramenti, eccetto quanto si riferisce al privilegio paolino e alla dispensa dagli impedimenti di mista religione e di disparità di culto.

Benedetto XV, col *motu proprio* « *Alloquentes* » del 25 marzo 1917, attribuì alla S. Penitenzieria la competenza circa la concessione e l'uso delle indulgenze, lasciando solo le questioni di indole dottrinale al S. Uffizio, a cui fu annessa, come semplice sezione, la C. dell'Indice. Il CIC non ne ha modificato né la composizione né la competenza.

Al presente il S. Uffizio è la prima C. R. per l'importanza delle questioni che tratta e decide: l'appellativo di Suprema però compare, per la prima volta, nell'*Annuario pontificio* del 1927.

2. *Personale.* – La C. del S. Uffizio consta di alcuni cardinali, inquisitori generali, i quali si riuniscono in assemblea plenaria ogni mercoledì, sotto la presidenza del cardinale segretario: la prefettura è riservata al papa (can. 247 § 1).

Segue immediatamente l'assessore, prelato di pari grado ai segretari degli altri dicasteri. Anticamente l'assessore era un sacerdote secolare, consigliere canonista del padre commissario generale.

Capo della sezione istruttoria delle cause criminali è il padre commissario, dell'Ordine dei Predicatori, assistito da due compagni (v. commissario).

L'assessore e il commissario sono ufficiali maggiori (*Ordo Servandus*, ecc., c. VII, 1°), gli altri minori.

Prendono parte però alla congregazione particolare del sabato, insieme col cardinale segretario, l'assessore e il commissario, l'avvocato fiscale, dal 1920 detto promotore di giustizia, e il primo compagno del padre commissario, i quali vengono nominati dal S. Padre, con biglietto della Segreteria di Stato: perciò anch'essi potrebbero essere annoverati tra gli ufficiali maggiori.

Dei consultori alcuni sono tali per ragione della loro carica, come il maestro generale dei Predicatori e il maestro del S. Palazzo, gli altri vengono nominati dal S. Padre, che li sceglie tra i più celebri teologi e canonisti residenti in Roma. Essi si radunano ogni lunedì sotto la presidenza dell'assessore, e, in sua assenza, del padre commissario o del I compagno.

Anche la nomina dei qualificatori, consultori per l'esame e la proscrizione dei libri, è riservata al S. Padre. Gli ufficiali sono il sostituto dell'Indice, due sommisti, il notaro e i notari sostituti. Vi sono infine l'avvocato dei rei, il difensore del Vincolo, il maestro di casa, economo della C. e del Palazzo, un archivista, due protocollisti e alcuni scrittori.

3. *Competenza.* – Il S. Uffizio ha competenza esclusiva circa la dottrina che riguarda la Fede e i costumi e la validità dei Sacramenti.

Giudica e punisce l'eresia e tutti i delitti, che ad essa si riferiscono direttamente o indirettamente, come l'adesione alla setta massonica e alle altre società condannate dalla Chiesa, e rimette le relative pene. Ad esso sono riservati l'esame e la proscrizione dei libri, la concessione del permesso di leggere quelli proibiti, e l'emanazione di norme e di istruzioni al riguardo.

Giudica, in unica istanza o come tribunale di appello, i sacerdoti e i religiosi, accusati di sollecitazione (v.) in confessione o di aver commesso atti di libidine contro natura o su persona impubere, o di adesione ad una setta acattolica; tratta le cause attinenti al privilegio paolino e ai matrimoni misti, ed in genere ogni causa matrimoniale, in cui una delle parti sia acattolica; come pure il S. Uffizio soltanto può autorizzare un acattolico a stare in giudizio davanti ai tribunali della Chiesa. Ad esso vengono deferite le questioni e le cause circa la nullità della S. Ordinazione per difetto sostanziale nel rito (can. 1993 § 1).

Soltanto il S. Uffizio può dispensare dagli impedimenti di mista religione e di disparità di culto, dalle irregolarità sancite nel can. 985 nn. 1, 2 e 3 (matrimonio attentato da un chierico o da un religioso davanti all'ufficiale di Stato civile), dall'impedimento di cui al can. 987 n. 1; può assolvere dalle scomuniche riservate *specialissimo modo* alla S. Sede, eccetto quella sancita nel can. 2367, e rimettere le pene comminate nei cann. 2335-36 (iscrizione alla setta

massonica e alle altre società condannate), 2363 (calunniosa denunzia di un sacerdote per sollecitazione in confessione), 2371 (simonia), 2372 (ordinazione ricevuta da un vescovo apostata, eretico o scismatico), 2388 § 1 (attentato matrimonio da parte di un religioso o sacerdote davanti ad un ufficiale di stato civile) e 2399 (simonia circa i benefici, uffici o dignità ecclesiastiche), se la simonia è di diritto divino.

Infine al S. Uffizio è attribuita la competenza esclusiva circa il digiuno eucaristico dei sacerdoti, sia secolari che regolari, in ordine alla celebrazione della S. Messa.

La competenza del S. Uffizio non ha limiti di territorio né di persone, se si eccettuano i cardinali sottratti alla sua giurisdizione da Sisto V nella costituzione *Immensa aeterni Dei*; perciò anche i religiosi sono giudicati dal S. Uffizio, e in prima istanza non dai propri superiori ma dall'Ordinario del luogo, escluso il vicario generale.

Gl'inquisitori e gli ufficiali del S. Uffizio sono tenuti ad osservare il più rigoroso segreto su tutte le questioni, che vengono trattate nel sacro tribunale.

BIBL.: D. Bouix, *Tractatus de Curia Romana*, Parigi 1859, II, capp. 2 e 3; III, sez. 3ª, cap. 5; M. A. Coronata, *Institutiones iuris canonici*, I, Torino 1939, n. 339; I. Chelodi-P. Ciprotti, *Ius canonicum de personis*, 3ª ed., Trento 1942, n. 162; Wernz-Vidal, II, Roma 1943, n. 488. Circa il segreto del S. Uffizio: cf. C. Gennari, *Consultazioni morali*, I, 3ª ed., Roma 1913, pp. 541-53; Pio X, *Motu proprio «Romanis Pontificibus»* del 17 dic. 1903 (*Acta S. Sedis*, 36 [1903], p. 385). Arturo De Jorio

II. S. C. CONCISTORIALE. – 1. *Origini e sviluppo*. – Fra le C. costituite *ex novo* con la costit. *Immensa* di Sisto V del 22 genn. 1588, vi era la *Congregatio pro Erectione Ecclesiarum et Provisionibus Consistorialibus*, a cui era assegnato, per importanza, il terzo posto, subito dopo le C. dell'Inquisizione e della Segnatura di grazia, di cui il papa era prefetto. Il nome di questa nuova C. fu abbreviato in quello di *Congregatio Rebus Consistorialibus Praeposita*, in attesa di quello più semplice di *Congregatio Consistorialis*, che doveva restarle.

Già dal sec. XII la S. Sede aveva avocato a sé l'esame e la decisione dell'erezione delle diocesi, fino allora lasciate all'iniziativa e al potere discrezionario dei vescovi delle province interessate. Più tardi, dal sec. XIV, i papi riservarono a sé di provvedere alla promozione dei vescovi sotto la triplice forma della libera nomina, della conferma dell'elezione capitolare o dell'istituzione canonica in seguito a presentazione.

Sia l'erezione delle diocesi che la nomina dei vescovi entrarono naturalmente nelle attribuzioni del concistoro, insieme con le altre *causae consistoriales*, quelle cioè più importanti sia dal lato amministrativo che da quello giudiziario.

Sisto V, creando la C. Concistoriale, s'era proposto di dare al concistoro un consiglio tecnico o organo specificamente qualificato sulle materie che si dovevano trattare e senza modificare le attribuzioni anteriori dichiarò: « In consistorio secreto iuxta formam in hanc diem servatam proponantur ». La nuova C. doveva però ben presto subire modificazioni d'importanza non trascurabile.

Innocenzo XI (1676-89), allo scopo di provvedere in particolare alle diocesi d'Italia, costituì la C. per l'elezione dei vescovi, assegnandole come segretario il suo uditore. Questa nuova C. subiva a sua volta diverse modificazioni e fu successivamente riconfermata da Benedetto XIV (costituzione *Ad Apostolicae servitutis*, 17 ott. 1740) e da Leone XIII (costituzione *Immortalis memoriae*, 21 sett. 1878), per prendere in seguito, nel 1900, il titolo di *Commissio Cardinalitia de eligendis Episcopis Italiae*.

Mentre la provvista delle sedi residenziali in Italia rimaneva di fatto commessa all'uditorato, quella delle sedi residenziali all'estero, fuori dei luoghi di missione, sugli inizi del sec. XIX, era affidata alla C. degli Affari ecclesiastici straordinari (Pio VII, 18 giugno 1814).

Pio X, con *motu proprio* del 17 dic. 1903, per unificare la disciplina della nomina dei vescovi residenziali in Italia, sopprimeva la commissione cardinalizia *de eligendis Episcopis Italiae*, insieme con l'antica C. dell'Esame dei vescovi, istituita da Clemente VIII nel 1592; e le rispettive competenze vennero attribuite alla C. del S. Uffizio.

Seguì la riforma della Curia romana, attuata con la costituzione *Sapienti consilio*, del 29 giugno 1908, dello stesso pontefice Pio X. Fino a quel tempo la competenza sui vescovi, nei luoghi posti sotto il diritto comune, era distribuita tra la C. Concistoriale, per la nomina dei vescovi titolari, il S. Uffizio per la nomina dei vescovi residenziali in Italia e le C. dei Vescovi e Regolari e del Concilio, le quali avevano competenza cumulativa sul governo diocesano dei vescovi (la S. C. dei Vescovi e dei Regolari era sorta, almeno dall'inizio del sec. XVII, dalla fusione della S. C. sulla Consultazione dei Vescovi e della S. C. sulla Consultazione dei Regolari, istituite rispettivamente da Pio V con breve del 13 febbr. 1572, e da Sisto V con breve del 17 maggio 1586; sembra però che la prima di queste due esistesse già sotto Gregorio XIII).

Si avvertiva la necessità e l'utilità di riunire i vari rami dell'antico tronco. A ciò provvide la riforma di Pio X. Il CIC non fece che conservare, all'infuori di qualche particolare, la figura così ben definita dalla *Sapienti consilio*.

2. *Competenza*. – La competenza attuale della C. Concistoriale è identica nella sostanza a quella originaria nel duplice oggetto: vescovi e diocesi (CIC, can. 248). Però, mentre prima la Concistoriale compiva soltanto gli atti preparatori ed esecutivi per le nomine vescovili, e avvenuta la nomina i vescovi passavano sotto la competenza della C. dei Vescovi e Regolari e di quella del Concilio, ora invece la Concistoriale ha giurisdizione personale e completa sui vescovi, prepara gli atti di provvista, sceglie i candidati e li propone al S. Padre per l'approvazione e la nomina, segue l'attività dei vescovi, esercita la vigilanza e la tutela sul governo delle loro diocesi e sullo stato economico delle mense vescovili, esamina le relazioni diocesane da essi esibite alla S. Sede ogni cinque anni, concede loro le facoltà quinquennali. Ciò vale però solo per le diocesi latine di diritto comune.

Nomina pure, con l'approvazione del S. Padre, i coadiutori, ausiliari, amministratori apostolici, visitatori apostolici, nonché gli Ordinari particolari, come l'Ordinario militare.

Quanto alle diocesi, incluse le prelature e abbazie *nullius*, la competenza riguarda l'erezione, unione, divisione, soppressione di diocesi, la rettifica di confini diocesani, la costituzione di capitoli cattedrali o collegiali ed altri provvedimenti spettanti alla costituzione, conservazione e stato delle diocesi. Ma si è venuta notevolmente ampliando circa l'estensione, poiché negli ultimi tempi non pochi territori, già dipendenti dalla C. di Propaganda Fide, sono stati sottoposti al diritto comune e quindi alla Concistoriale.

Quando però, per la nomina dei vescovi residenziali, dei coadiutori con diritto di successione, degli Ordinari militari e palatini, e per la erezione delle diocesi nei luoghi in cui vige il diritto comune, occorre trattare con i governi civili, in via diplomatica, a norma dei concordati o convenzioni, la competenza spetta alla C. degli Affari ecclesiastici straordinari, restando alla Concistoriale la redazione degli atti esecutivi e la giurisdizione sul governo diocesano.

Oltre le diocesi, dipendono direttamente dalla Concistoriale le delegazioni apostoliche esistenti nei

territori ad essa sottoposti (Gran Bretagna, Stati Uniti, Canadà, Messico e Filippine).

Altro compito ad essa spettante è quello di preparare gli atti per il concistoro segreto: compito divenuto ora secondario, dato che ormai in esso ha luogo soltanto la pubblicazione o preconizzazione delle nuove nomine di vescovi approvate in antecedenza; e, per conservare in parte l'antica tradizione, vi si dà pure la semplice proclamazione delle nomine già approvate e pubblicate dopo il precedente concistoro. Pertanto la Concistoriale prepara, anche per le altre C. interessate, gli elenchi di queste promozioni, insieme con la nota delle postulazioni dei sacri palii. Dirama inoltre l'invito ai vescovi per la partecipazione al concistoro semipubblico e alla solenne cerimonia della canonizzazione dei santi.

Finalmente provvede all'assistenza spirituale degli emigrati, in quanto questa rientra indirettamente nel governo diocesano, e alla disciplina sul clero emigrato (*motu proprio* di Pio X, *Cum omnes*, del 15 ag. 1912).

Va poi ricordato che la sezione dei Seminari, già ad essa unita, ne fu separata ed eretta in C. indipendente con quella degli Studi, con il *motu proprio* di Benedetto XV *Seminariorum clericorum*, del 4 nov. 1915.

La facoltà poi, ad essa attribuita dalla *Sapienti consilio*, di dirimere le controversie o i dubbi di competenza fra i dicasteri della Curia romana, è demandata dal CIC (can. 245) a una commissione cardinalizia, da designarsi, volta per volta, dal pontefice, come s'è già detto.

3. *Costituzione*. – La C. Concistoriale conserva la costituzione fissata dalla *Sapienti consilio*.

Ha per prefetto il sommo pontefice; come superiore immediato un cardinale con il titolo di segretario, come componenti parecchi cardinali, fra cui di diritto il cardinale segretario del S. Uffizio, il cardinale prefetto della C. dei Seminari e delle Università degli studi, e il cardinale Segretario di Stato.

Gli officiali maggiori, che coadiuvano il cardinale segretario, sono l'assessore e il sostituto.

L'assessore *pro tempore* è, come prima, segretario del S. Collegio e, durante il conclave, esercita le funzioni di Segretario di Stato, e di segretario del conclave (cost. *Vacantis Apostolicae Sedis* di Pio XII, 8 dic. 1945, n. 19; cost. *Sapienti consilio*, I, 2, 6). È pure consultore di diritto della C. dei Seminari e delle Università degli studi.

Oltre agli officiali maggiori, vi sono gli officiali minori, addetti alle sezioni e agli uffizi; infine vi è un collegio di consultori, fra i quali sono consultori nati l'assessore del S. Uffizio, il segretario della C. degli Affari ecclesiastici straordinari e il segretario della C. dei Seminari e delle Università degli studi.

Tutti quelli che vi appartengono sono tenuti, per giuramento, oltre al segreto comune, a quello particolare detto del S. Uffizio, in tutto ciò che concerne la nomina dei vescovi e degli altri Ordinari, nonché la erezione o unione delle diocesi. Il segreto è perpetuo e vige anche verso le persone appartenenti alla medesima C. e vincolate dallo stesso segreto, ma non residenti abitualmente in Roma.

Il medesimo segreto perpetuo viene deferito dalla C. agli ecclesiastici, cui si rivolge per informazioni sui candidati all'episcopato.

4. *Procedura*. – La forma di procedura, presentemente, è solo amministrativa, mai giudiziaria. Essa varia secondo l'importanza degli affari. Per quelli più importanti, come la provvista delle sedi, sia residenziali che titolari, e la erezione delle diocesi, si preparano innanzi tutto i relativi processi ed atti.

L'antico processo canonico, in forma esterna, sui promovendi, non è più in uso dal 3 nov. 1908 e venne espressamente abolito, anche per l'estero, con il decreto concistoriale del 29 febbr. 1924: è sostituito dall'inchiesta segreta e accurata, compiuta dalla C. direttamente e, all'estero, per il tramite dei nunzi e delegati apostolici, che meglio garantisce il segreto, la sicurezza e l'attendibilità delle informazioni. È abolito del pari, dalla stessa data del 3 nov. 1908, l'esame dei promovendi.

Compiuta l'istruttoria, la trattazione ha luogo in C. generale o plenaria, cui partecipano i cardinali appartenenti al dicastero; quando la questione interessa nel contempo altra C., in particolare quella degli Affari ecclesiastici straordinari, si procede d'intesa e, quando occorra, in plenaria mista.

Gli affari d'importanza ordinaria per lo più si trattano nel congresso degli officiali, con a capo il cardinale segretario, e si decidono dallo stesso cardinale, in forza delle facoltà abituali che competono alla C.

Tutte le deliberazioni delle C. generali, come le pratiche cui si dà corso *ex audentia Sanctissimi*, sono riferite per l'approvazione al S. Padre dal cardinale segretario nella consueta udienza settimanale.

BIBL.: J. B. De Luca, *Relatio Curiae Romanae*, Roma 1680; F. Cappello, *De Curia Romana iuxta reformationem a Pio X sapientissime inductam*, 2 voll., ivi 1911-12; V. Martin, *Les congrégations romaines*, Parigi 1930. Vincenzo Santoro

III. S. C. PER LA CHIESA ORIENTALE. – 1. *Cenni storici*. – Le origini di questa C. si confondono, fino al 1862, con quelle della S. C. di Propaganda Fide. Difatti, alla C. che fondò nel 1573, sotto il nome di *Congregatio de Rebus Graecorum*, Gregorio XIII affidò la mansione di mantenere e di propagare la fede cattolica tra i cristiani d'Oriente. Clemente VIII (1592-1605), allargando lo scopo di questa C., le affidò, sotto il nome di *Congregatio super Negotiis Fidei et Religionis Catholicae*, la cura della propagazione della fede, anche nelle regioni latine. Finalmente, con la lettera apostolica *Inscrutabili* del 22 giugno 1622, Gregorio XV eresse la *Congregatio de Propaganda Fide*, cui venne affidata la cura di tutte le missioni cattoliche, tanto in Oriente quanto in Occidente.

Le necessità particolari delle Chiese d'Oriente consigliarono a Urbano VIII di costituire, nel seno della stessa C. generale di Propaganda Fide, due commissioni o, come allora si diceva, C.: una *Super dubiis Orientalium* (1627), e un'altra *Super correctione Euchologii Graecorum* (1636), che diventò, nel 1717, per ordine di Clemente XI, C. stabile e distinta, *Super correctione Librorum Orientalium*. Per il moltiplicarsi degli affari orientali, che esigevano ogni giorno di più speciale cura e specifica conoscenza, Pio IX, con la cost. *Romani Pontifices* del 6 genn. 1862, istituì nella stessa C. di Propaganda Fide una C. speciale con il titolo di *Congregatio de Propaganda Fide pro Negotiis Ritus Orientalis*, presieduta dallo stesso prefetto della C. di Propaganda Fide, ma con segretario proprio, distinti consultori, officiali e archivio. Con il *motu proprio* « *Dei providentis* » del 1° maggio 1917 (AAS, 9 [1917], pp. 529-31), Benedetto XV, accogliendo un desiderio più volte espresso da dignitari orientali, e volendo dare agli Orientali un nuovo segno della benevolenza della S. Sede al loro riguardo, rese indipendente questa C., creando la nuova *Congregatio pro Ecclesia Orientali*, di cui riservò a sé e ai suoi successori la prefettura.

Il 20 giugno 1925, Pio XI costituì in questa C. una speciale *Commissio pro Russia* (AAS, 18 [1926], p. 62), la quale, il 6 apr. 1930, fu resa indipendente (AAS, 22 [1930], pp. 153-54), poi, il 21 dic. 1934 (AAS, 27 [1935], pp. 65-67), fu annessa alla C. per gli Affari ecclesiastici straordinari, con competenza limitata ai fedeli di rito latino dimoranti in Russia.

Presso la C. per la Chiesa orientale una speciale commissione, istituita con rescritti di udienza del 24 marzo e del 5 maggio 1928, si occupa delle cause matrimoniali e un'altra (udienza dell'8 febbr. 1930) delle cose liturgiche.

2. *Competenza*. – A norma del can. 257 §§ 1 e 2 del CIC, « sono riservati a questa C. tutti gli affari, di qualsiasi genere, riguardanti le persone, la disciplina e i riti delle Chiese orientali, compresi gli af-

fari misti, quelli cioè che, per l'oggetto o le persone, riguardano anche i Latini. Conseguentemente, questa C., nei riguardi delle Chiese di rito orientale, ha tutte le facoltà che hanno le altre C. per le Chiese di rito latino, salvo però il diritto della C. del S. Uffizio, a norma del can. 247 ». La competenza della C. per la Chiesa orientale è personale, in quanto si estende a tutti i fedeli ascritti a un rito orientale, ovunque siano; è anche territoriale, in quanto essa viene esercitata nelle regioni in cui è costituita una gerarchia di rito orientale. Dalla sua competenza si devono escludere, oltre ciò che è di competenza della S. C. del S. Uffizio, le attribuzioni della S. C. dei Seminari e delle Università degli studi che concernono gli atenei, le facoltà e le università (Pio XI, cost. *Deus scientiarum Dominus*, 24 maggio 1931, art. 4 sgg., in AAS, 23 [1931], p. 248), come anche la competenza propria del tribunale della S. Penitenzieria, tanto per il fòro interno (risposta del 26 luglio 1930, in AAS, 22 [1930], p. 394) quanto per l'uso delle indulgenze (notificazione 21 luglio 1935, in AAS, 27 [1935], p. 379).

A questa S. C. sembra doversi attribuire – al contrario delle altre C., in genere, dopo la pubblicazione del nuovo CIC (cf. *motu proprio* di Benedetto XV, *Cum iuris canonici*, del 15 sett. 1917, n. 2°) – un vero potere legislativo. Possiede poi certamente, oltre la potestà amministrativa, anche quella giudiziaria (can. 257 § 3).

Con il *motu proprio* di Pio XI, *Sancta Dei Ecclesia*, del 25 marzo 1938 (AAS, 30 [1938], pp. 154-159), al fine di unificare il regime e l'opera di apostolato in tutti i paesi d'Oriente, venne concessa alla S. C. per la Chiesa orientale piena ed esclusiva giurisdizione su tutti i fedeli, gerarchie, opere, istituzioni e pie società, siano di rito latino o orientale, nelle seguenti regioni: Egitto e penisola del Sinai, Eritrea e nord dell'Etiopia, Albania meridionale, Bulgaria, Cipro, Grecia, Dodecanneso, Īrān, ʿIrāq, Libano, Palestina, Siria, Transgiordania, Turchia asiatica e Tracia turca. La S. C. per la Chiesa orientale, nei riguardi dei Latini da essa, in virtù del citato *motu proprio* «*Sancta Dei Ecclesia*», dipendenti, ottiene ed esercita quei poteri che aveva ed esercitava prima su di loro la S. C. di Propaganda Fide.

Bibl.: S. C. Orientale, *Statistica con cenni storici della gerarchia e dei fedeli di rito orientale*, Città del Vaticano 1932; D. Staffa, *De S. C. pro Ecclesia Orientali competentia post Litteras Apostolicas, Motu proprio datas, die 25 martii a. 1938*, in *Apollinaris*, 11 (1938), pp. 358-76; F. M. W. Dziob, *The Sacred Congr. for the Oriental Church*, Washington 1945; A. Coussa, *E praelectionibus in librum secundum CIC de Personis*, Città del Vaticano 1948, pp. 98-103; id., *Epitome praelectionum de iure ecclesiastico orientali*, I, Roma 1948, pp. 69-71. A. Coussa

IV. S. C. della Disciplina dei Sacramenti. – Questo dicastero tiene il primo posto dopo quelli presieduti personalmente dal sommo pontefice, ed è stato creato *ex novo* dalla cost. *Sapienti consilio* del 29 giugno 1908.

Il CIC (can. 249) conferma quasi senza modificazioni la competenza assegnata alla S. C. nel 1908.

Come dice il suo titolo essa si occupa di quanto riguarda l'amministrazione e la tutela dei Sacramenti, salvo ciò che è di competenza del S. Uffizio, per le questioni di fede e per ciò che riguarda il privilegio paolino ed i matrimoni misti, nonché della S. C. dei Riti per quanto concerne le cerimonie sacramentali.

Prima del 1908 le materie di cui si occupa la S. C. appartenevano in massima parte alla S. C. del Concilio ed anche alla Dataria ed alla Penitenzieria.

In realtà la maggior parte della sua attività si svolge intorno al Matrimonio. Un ufficio di essa (precisamente il III) tratta le dispense da impedimenti di matrimonio, frequentissime, specie per la consanguinità ed affinità; mentre prima del 1908 tali dispense venivano concesse agli abbienti dalla Dataria apostolica ed ai poveri dalla Penitenzieria apostolica.

Lo stesso ufficio si occupa anche delle convalidazioni e sanazioni in radice di matrimoni inizialmante nulli per qualche impedimento o per difetto di forma, della legittimazione di prole, ed in genere di quanto riguarda il matrimonio da contrarre.

Operosissimo, specie in questi ultimi anni, l'ufficio II che studia e risolve le pratiche relative alla dispensa dei matrimoni rati non consumati.

Le curie diocesane di tutto il mondo cattolico (eccettuate soltanto quelle dei riti orientali che fanno capo all'omonima C.) prima di aprire una indagine su tali casi debbono ottenerne facoltà dalla S. C., a cui poi rimettono per la decisione gli atti del relativo processo. Per poter studiare simili cause, che si svolgono in forma amministrativa e senza intervento di avvocati, atteso il loro crescente numero, la S. C., dopo emessa l'ampia istruzione *Catholica doctrina* del 7 maggio 1923 (AAS, 15 [1923], p. 389 sgg.), creò apposite commissioni di consultori che si adunano frequentemente per decidere se convenga proporre o meno al S. Padre la concessione della dispensa nei singoli casi. Alcune di tali cause vengono decise nella plenaria dei cardinali che ha luogo ordinariamente ogni mese.

Spetta poi unicamente e personalmente al sommo pontefice, previa relazione del cardinale prefetto della C. o del segretario, concedere o meno la dispensa, con cui, in virtù della sua podestà ministeriale, scioglie *ab extrinseco* detti matrimoni che per sé sarebbero *intrinsece* indissolubili.

Altre pratiche trattate dall'ufficio II sono casi di presunta morte del coniuge, di separazione ecc.

Nel 1939 fu creato nella S. C. uno speciale ufficio di vigilanza e di statistica sui tribunali matrimoniali di tutta la Chiesa latina. Spetta a tale ufficio, retto da un sottosegretario, curare che nei tribunali i quali trattano cause di nullità di matrimonio si osservino le norme della istruzione *Provida* del 15 ag. 1936 (AAS, 28 [1936], pp. 313-61) e che i diritti del Sacramento vengano giustamente tutelati. Speciale vigilanza si esercita sui tribunali regionali d'Italia creati con il *motu proprio* «*Qua Cura*» dell'8 dic. 1938 (AAS, 30 [1938], pp. 410-13), nonché sulla osservanza dell'istruzione *Sacrosanctum* del 29 giugno 1941 (AAS, 33 [1941], pp. 297-318) circa le pratiche da svolgere prima della celebrazione dei matrimoni e sulla tenuta dei libri parrocchiali, allo scopo di eliminare per quanto è possibile la celebrazione di matrimoni nulli.

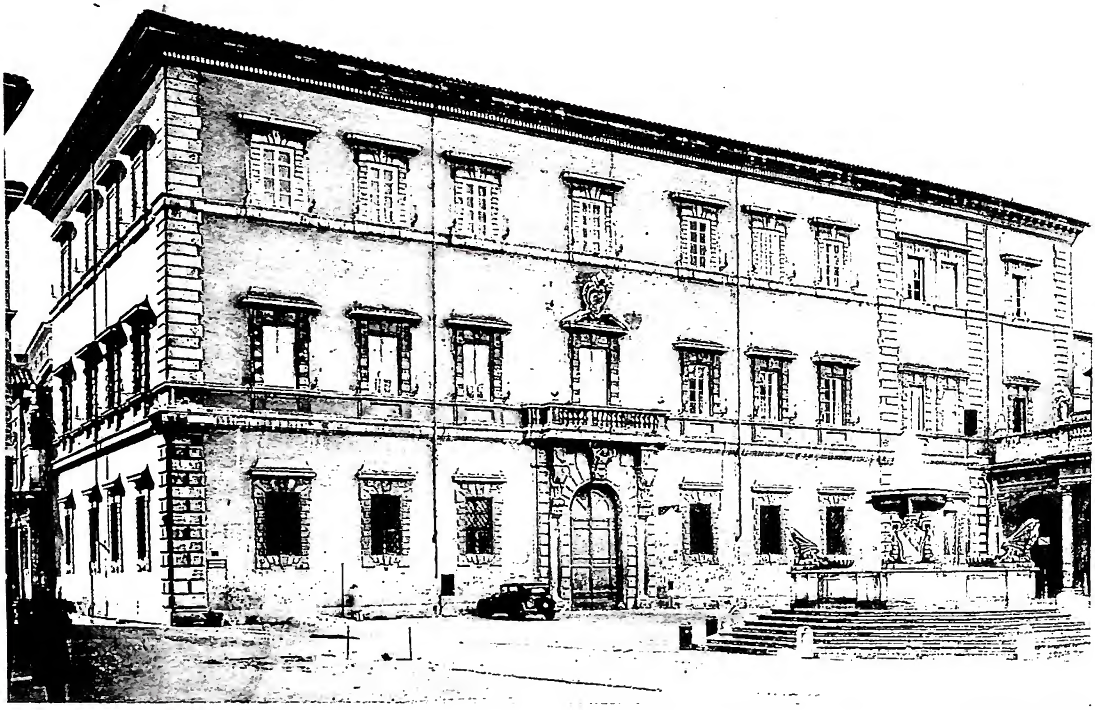
Il primo ufficio si occupa di tutti i restanti Sacramenti eccettuato il Matrimonio. In primo luogo il lavoro di questo ufficio è assorbito da quanto riguarda le sacre ordinazioni, su cui fu emessa il 27 dic. 1930 la istruzione *Quam ingens* (AAS, 23 [1931], pp. 120-29) circa le diligenze da osservarsi prima di ammettere i chierici agli Ordini, con la obbligazione di appositi interrogatori o scrutini.

Inoltre l'ufficio si occupa delle dispense dall'età prescritta per il presbiterato, dagli altri impedimenti morali o fisici per gli Ordini, ecc. Vengono decise dallo stesso ufficio le cause di nullità delle ordinazioni o degli oneri relativi, dopo che i processi al riguardo, volta a volta autorizzati dalla S. C., siano stati svolti nelle singole curie diocesane, secondo le *Regulae Servandae* imposte con il decreto del 9 giugno 1931 (AAS, 23 [1931], pp. 457-92).

Ampio campo per l'ufficio primo è poi quanto si riferisce alla S. Messa con le facoltà di binare o trinare,

(fot. A. Van Den Heuvel)

SUORA INDIGENA
che insegna nozioni igieniche ai fanciulli della Missione - Congo, Usumbura (Urundi).



(fot. Enc. Catt.)

(fot. Enc. Catt.)

In alto: FACCIATA DEL PALAZZO DI S. CALLISTO di Orazio Torriani (sec. XVII). *In basso:* PALAZZO DELLE S. CONGREGAZIONI A S. CALLISTO, inaugurato da Pio XI il 23 maggio 1936. Disegno dell'architetto Momo. Statua di Pio XI (lato destro). Opera di E. Rubino 1943.

di celebrare in ore inconsuete o in mare, in casa, e quindi la concessione degli oratòri privati per sacerdoti e per laici. Segue il culto eucaristico su cui fu emessa l'istruzione *Nullo unquam* del 26 maggio 1938 (AAS, 30 [1938], pp. 198-207), *De sanctissima Eucharistia sedulo custodienda*, allo scopo principale di eliminare il pericolo di profanazioni del S.mo Sacramento; su cui, quando avvengono, i vescovi sono obbligati a riferire alla S. C. per l'accertamento delle eventuali responsabilità e l'adozione di misure opportune.

Numerose sono le dispense dal digiuno eucaristico per i semplici fedeli che non potrebbero per malattia accostarsi alla Comunione (non per i sacerdoti celebranti la S. Messa, ché in tal caso la competenza è del S. Uffizio, né per i religiosi o religiose cui provvede la loro C.).

Circa la disciplina degli altri Sacramenti sono più rare le occasioni di intervenire, ma anche per essi non mancano notevoli documenti, come il recentissimo decreto *Spiritus Sancti munera* del 14 sett. 1946 (AAS, 38 [1946], pp. 349-58) con cui, con ardita innovazione, è stata concessa a tutti i parroci la facoltà di conferire il sacramento della Cresima, quando non possa comodamente aversi il vescovo diocesano, ad infanti ed adulti in pericolo di morte.

Quanto al personale della S. C., essa è retta da un cardinale prefetto; ha poi un segretario e, a differenza di tutte le altre, due sottosegretari, uno dei quali si occupa principalmente dell'amministrazione e l'altro, addetto all'ufficio vigilanza sui tribunali, di quanto riguarda il matrimonio. Particolarmente elevato è il numero dei consultori e commissari di questa C.

Bibl.: Molti dei provvedimenti emanati da questa C. si trovano in P. Gasparri, *Codicis iuris canonici fontes*, IV, Roma 1926, nn. 2097-2117. Vittorio Bartoccetti

V. S. C. del Concilio. – 1. *Origine e principali vicende.* – Fu istituita da Pio IV con il *motu proprio «Alias nos»*, 2 ag. 1564, allo scopo di dare esecuzione ai decreti del Concilio di Trento, terminato felicemente il 4 dic. 1563: donde il nome di C. del Concilio. La primitiva origine di essa risale al 30 dic. 1563, quando Pio IV nominò una speciale commissione cardinalizia con l'incarico di provvedere alla sollecita ed esatta esecuzione dei decreti conciliari; la quale commissione fu poi confermata ed eretta in vero e stabile dicastero con il citato *motu proprio «Alias nos»*. Poco dopo, Pio IV concesse alla C. anche la facoltà d'interpretare i decreti disciplinari del Concilio Tridentino; e s. Pio V confermò ed ampliò tale facoltà, accordandole inoltre delle speciali attribuzioni per la soluzione delle cause e controversie concernenti l'interpretazione ed applicazione dei decreti conciliari. Tutto ciò ottenne piena conferma ed approvazione da Gregorio XIII. Sisto V con la costituzione *Immensa*, 22 genn. 1588, confermò la C. determinandone più esattamente la competenza, attribuendole altre facoltà e la designò con il titolo: *Congregatio pro executione et interpretatione Concilii Tridentini.*

Intimamente collegate con la C. del Concilio erano altre quattro C., le quali si possono giustamente chiamare quasi appendici di essa, cioè: 1) la *S. Congregatio super residentia Episcoporum*, instituita da Urbano VIII (costituzione *Episcoporum officium*, 8 febbr. 1634), richiamata in vigore e fornita di speciali facoltà da Benedetto XIV (costituzione *Ad universae*, 3 sett. 1746); 2) *S. Congregatio iurisdictionis et immunitatis ecclesiasticae*, istituita quale vera C. da Urbano VIII nel 1620, *vivae vocis oraculo*, che, dopo varie vicende, venne da Leone XIII *provisorie* unita alla S. C. del Concilio; 3) *S. Congregatio super statu Ecclesiarum*, eretta da Benedetto XIV (costituzione *Decet*, 23 nov. 1740); 4) *S. Congregatio super revisione synodorum provincialium*, creata quale C. particolare da Pio IX il 1-3 giugno 1849, *vivae vocis oraculo*.

Con la costituzione *Sapienti consilio*, 29 giugno 1908, con cui Pio X riformò la Curia romana, anche la S. C. del Concilio risultò interamente trasformata, conservando il nome come semplice ricordo storico. Ad essa Pio X unì la S. C. Lauretana, eretta da Innocenzo XII (costituzione *Sacrosancta Redemptionis*, 10 ag. 1698) per la custodia ed amministrazione del patrimonio appartenente alla S. Casa e alla Basilica, fornendola di amplissime facoltà, anche di giurisdizione contenziosa e criminale. Il CIC riferisce quasi alla lettera e conferma pienamente la riforma di Pio X; non fa però alcun cenno della C. Lauretana, che oggi più non esiste.

2. *Costituzione.* – Fin da principio era composta di un determinato numero di cardinali, nominati direttamente dal papa. Uno di essi dirigeva il retto funzionamento del dicastero, presiedeva alle adunanze e ne dava relazione al sommo pontefice; solo più tardi ricevette il titolo di prefetto.

La C. aveva un segretario e parecchi officiali per il disbrigo degli affari. Ampliata la sfera della competenza ed accresciuto il numero delle cause, si ebbe un'organizzazione assai bene ordinata. Ancor prima della riforma di Pio X, meritano una speciale menzione l'uditore, il difensore del vincolo, il teologo ed il canonista, incaricati di dare il loro parere nelle cause matrimoniali e in quelle concernenti la sacra ordinazione e la professione religiosa.

Secondo la costituzione *Sapienti consilio*, questa C. consta di parecchi cardinali nominati dal papa, di cui uno, immediatamente designato dal pontefice, funge da prefetto. Il funzionamento ordinario del dicastero è affidato al segretario, coadiuvato dal sottosegretario, che sono officiali maggiori. Vengono poi gli officiali minori, cioè gli aiutanti di studio, gli scrittori, il protocollista, il cassiere, ecc. Esiste pure un collegio di consultori, nominati dal papa, i quali dànno il loro voto o parere. Il CIC intorno a ciò non ha introdotta alcuna modificazione.

3. *Competenza.* – Varie epoche si devono necessariamente distinguere. Da principio, come fu detto, la C. era incaricata di curare la pratica esecuzione dei decreti disciplinari del Concilio Tridentino. Poi fu incaricata anche di esaminare i decreti dei concili provinciali, le relazioni sullo stato delle diocesi che i vescovi presentavano alla S. Sede in occasione della visita *ad limina* e di rispondere alle varie loro domande e quesiti, di vigilare sulla disciplina del clero e del popolo cristiano. Poiché i decreti conciliari toccavano quasi tutta la disciplina ecclesiastica, dovette, ben presto, occuparsi dei diritti e doveri dei vescovi, dei parroci, dei capitolari, dei benefici, dei beni ecclesiastici, dell'elemosina delle Messe, delle cause matrimoniali e di parecchie altre, concedendo opportune dispense, indulti e privilegi. Perciò il potere di questa C. era interpretativo, grazioso, amministrativo e giudiziale. Pio X modificò radicalmente questo dicastero, e il CIC nel can. 250 riproduce nella sostanza la riforma piana.

La competenza riguarda soltanto la Chiesa latina, esclusi i luoghi dipendenti dalla C. di Propaganda Fide. Abbraccia in generale tutto ciò che si riferisce alla disciplina del clero secolare e del popolo cristiano. In specie, poi, deve curare l'esatta osservanza dei precetti della vita cristiana; regolare quanto spetta ai parroci, ai canonici e agli altri beneficiati, alle confraternite e pie associazioni di qualunque genere (anche se dipendano da religiosi o siano erette nelle loro chiese), ai legati pii, alle cause pie, agli stipendi delle Messe, ai beni ecclesiastici (eccettuati quelli che appartengono ai seminari e le mense vescovili), ai benefici ed offici minori, ai tributi diocesani, alle tasse delle curie vescovili, ecc. Può dispensare dalle varie leggi canoniche; esimere dalle condizioni richieste per la provvista dei benefici,

quando il conferimento spetta all'Ordinario; ammettere alla composizione gli ingiusti detentori di beni ecclesiastici, anche appartenenti ai religiosi; permettere ai fedeli l'acquisto di beni ecclesiastici usurpati dall'autorità civile. Inoltre è competente circa l'immunità ecclesiastica e la precedenza, salvo il diritto della C. dei Religiosi e della C. Cerimoniale; circa la celebrazione ed il riconoscimento dei concili e delle conferenze episcopali; circa la trattazione delle cause attinenti alle varie materie di propria competenza, ma solo in via amministrativa o disciplinare. A questa C. sono annessi due uffici speciali, cioè il catechistico e l'amministrativo.

4. *Procedura.* – Prima della riforma di Pio X, la C. del Concilio soleva trattare gli affari in due modi: *per summaria precum* e *in folio.* L'espressione *per summaria precum* significa che la supplica presentata alla C. veniva riassunta ed esposta in un breve compendio. L'espressione *in folio* significava che il segretario stendeva un'accurata relazione scritta della causa o questione proposta, per sottoporla all'esame e alla discussione dei cardinali. Il primo modo si usava per gli affari di minore importanza, il secondo per i negozi di maggiore rilievo e di particolare gravità. La distinzione risale al 1649, quando s'incominciò a redigere la relazione d'ufficio, cioè il «foglio», che era molto breve e non si usava stampare. Dal 1679 s'incominciò a redigere la detta relazione in una maniera più ampia ed accurata, e a stamparla. Inoltre le stesse cause *in folio* venivano trattate e definite *iuris ordine servato* oppure *ex officio* ossia *œconomice*, secondo la maggiore o minore importanza e secondo la volontà delle parti. I documenti principali concernenti la procedura speciale di questa C. sono: 1) il decreto *Ut debitus*, 9 ag. 1693, d'Innocenzo XII; 2) l'editto *Non si debba*, 17 sett. 1695, dello stesso Innocenzo XII; 3) il regolamento del 6 sett. 1831; 4) l'istruzione della C. del Concilio del 22 ag. 1840 per le cause matrimoniali; 5) l'istruzione della medesima C. del 17 sett. 1847, ripubblicata con poche e lievi modificazioni nel 1884.

Secondo la vigente disciplina, la C. tratta gli affari di minore importanza nel congresso e quelli più rilevanti e difficili in plenaria. Il congresso è costituito dal prefetto, segretario e sottosegretario e ad esso intervengono pure gli aiutanti di studio per riferire in merito alle varie pratiche loro affidate. La plenaria è costituita dai cardinali, che hanno voto deliberativo, e decidono a maggioranza assoluta di suffragi.

Importante è la pubblicazione ufficiale, cioè fatta d'ufficio dal segretario, che ha per titolo: *Thesaurus resolutionum S. Congr. Concilii.* Consta di 167 volumi, dal 1718 al 1908, ossia fino alla pubblicazione del commentario ufficiale della S. Sede, cioè degli *Acta Apostolicae Sedis.*

Bibl.: J. H. Bangen, *Die römische Kurie*, Münster 1854; D. Bouix, *De Curia Romana*, Parigi 1859; B. Parayre, *La S. Congrégr. du Concile*, Lione 1897; F. X. Laitner, *De Curia Romana*, Ratisbona 1909; J. Simier, *La Curie romaine*, Parigi 1909; B. Ojetti, *De Romana Curia*, Roma 1910; F. M. Cappello, *De Curia Romana*, ivi 1911-12; A. Monin, *De Curia Romana*, Lovanio 1912; V. Martin, *Les Congr. romaines*, Parigi 1930; N. Del Re, *La Curia romana*, Roma 1941; A. Molien, *Concile (Congrégation du)*, in DDC, III, coll. 1302-18. La C. del Concilio pubblicò le decisioni emanate dal 1718 al 1908 nel *Thesaurus resolutionum*, 167 voll., Urbino 1739-40 e Roma 1741 e 1843-1908. Esistono anche varie raccolte private, tra cui la più copiosa è S. Pallottini, *Collectio omnium conclusionum et solutionum S. Congr. Concilii ab a. 1564 ad a. 1860*, 17 voll., Roma 1868-93 (sotto forma di repertorio alfabetico).

Felice Maria Cappello

VI. S. C. dei religiosi. – È l'organo centrale della S. Sede per la direzione dei religiosi nel mondo.

1. *Storia.* – Su schemi di C. già erette dai papi anteriori, Sisto V con il *motu proprio* «*Romanus Pontifex*», del 27 maggio 1586, creava la S. C. per le Consultazioni dei Regolari (A. Bizzarri, *op. cit.* in bibl., p. xxiv). Con decreti successivi (tra cui uno del 13 giugno 1586) ne precisava meglio la costituzione e la competenza, finché il 22 genn. 1588 con la bolla *Immensa* compiva l'opera stabilendo, nella definitiva organizzazione della Curia, anche la C. sulle Consultazioni dei Regolari (§ *Nec sane minus*), e la dichiarava competente circa tutte le questioni riguardanti lo stato religioso in tutto il mondo (*Bull. Taur.*, VIII [1944] p. 985).

La C. era, all'inizio, distinta da quella detta «delle Consultazioni dei Vescovi» ma, dopo varie vicende, nel 1601 le due C. si trovarono, sotto Clemente VIII, unite in una sola denominata S. C. dei Vescovi e dei Regolari, che venne ad avere competenza vastissima, e rimase viva fino alla riforma di Pio X. Per promuovere riforme particolari nelle religioni, sempre più numerose, i papi successivi a Sisto V crearono, in seno alla Curia, altri organismi, i quali alle volte vennero ad avere la stessa competenza della C. dei Vescovi e dei Regolari, con evidenti intralci di competenze e di celerità nella soluzione delle questioni. Difatti Innocenzo X, con la bolla *Instaurandae* del 15 ott. 1652 (*Bull. Taur.*, XV [1853] p. 696), costituì una nuova C. di cardinali, dal titolo «S. C. circa lo stato dei Regolari», con il compito di riformare tutte le religioni d'Italia secondo i decreti di Urbano VIII, specialmente con la soppressione dei piccoli conventi. La C. venne confermata da Clemente IX con la bolla *Iniuncti* dell'11 apr. 1668 (*Bull. Taur.*, XVII [1855] p. 657), ma Innocenzo XII con il decreto *Debitum Pastoralis*, del 4 ag. 1698, sopprimeva la C. di Innocenzo X e ne creava un'altra denominandola «S. C. per la Disciplina dei Regolari» cui diede ogni competenza sulla disciplina di tutte le religioni anche fuori d'Italia (*Bull. Taur.*, XX [1857] p. 825). Pio IX, sempre nell'intento di far rifiorire le religioni esistenti, con la bolla *Ubi primum arcanam* del 17 giugno 1846 istituì la «S. C. sopra lo stato degli Ordini Regolari» (*Acta Pii IX*, I, Roma 1854, p. 46). Benché sovente uno stesso prefetto e segretario reggessero le diverse C. preposte alla disciplina religiosa, tuttavia la molteplicità e l'indeterminatezza della competenza anche nei confronti delle altre C. rendevano necessaria in questo settore una sollecita riforma, soprattutto perché le religioni a voti semplici s'erano fatte numerosissime in tutte le diocesi dando origine a nuovi e più vasti problemi di ordinamento della vita religiosa nei suoi rapporti interni ed esterni. Un primo riordinamento venne operato da Pio X con il *motu proprio* «*Sacrae Congregationi*», del 26 maggio 1906 (AAS, 39 [1906], pp. 203-204), con il quale, abolite le C. della Disciplina dei Regolari e quella sopra lo stato degli Ordini Regolari, trasferiva tutta la competenza di esse alla S. C. dei Vescovi e dei Regolari. La definitiva sistemazione fu compiuta poi dallo stesso Papa, insieme con quella di tutta la Curia romana, con la costituzione *Sapienti consilio* del 29 giugno 1908 (AAS, 1 [1901], p. 7), con la quale, disgiunta la competenza della C. dei Vescovi e dei Regolari, la parte che riguardava i vescovi e le diocesi fu demandata alle S. C. Concistoriale e del Concilio, mentre la competenza relativa alle religioni fu attribuita alla nuova S. C. preposta ai negozi dei Religiosi. Il CIC riproduce la riforma della *Sapienti consilio.*

2. *Competenza.* – È stabilita dal can. 251 § 1: per cui essa «ha il diritto di occuparsi, in modo esclusivo, del governo, disciplina, studi, beni, privilegi dei religiosi di tutti e due i sessi, sia che abbiano voti solenni come semplici, e di coloro i quali vivono in comune alla maniera dei religiosi, pur non avendo i voti pubblici, e dei Terz'ordini secolari, salvo i diritti della S. C. di Propaganda Fide». Il § 3 del medesimo canone aggiunge: «È riservata a questa S. C. la concessione delle dispense dal diritto comune per i fedeli religiosi, salvo quanto è disposto dal can. 247 § 5 circa la dispensa dal digiuno eucaristico dei sacerdoti celebranti, che spetta al S. Uf-

fizio ». A norma del canone sono dunque soggette alla C. dei Religiosi le seguenti categorie di persone :

a) Tutti i religiosi di ambo i sessi, cioè quei fedeli che emettono voti pubblici, sia semplici che solenni, temporanei o perpetui, di povertà, castità, obbedienza in una religione (v. RELIGIONE). Va subito rilevato che i religiosi sono soggetti alla S. C. sia come singoli, sia come persona morale, per cui essa diventa competente anche sopra i novizi, i postulanti e gli aspiranti di una religione, in quanto tutti questi fanno parte della persona morale religiosa. Le persone estranee alle quali la religione presta i suoi servizi, p. es., negli ospedali, ricoveri, convitti, ecc., non facendo parte della persona morale, non sono soggetti alla S. C.; tuttavia quando i luoghi dove le religioni esercitano i loro ministeri sono proprietà religiose private, non si può escludere che per alcune questioni tali persone possano godere indirettamente di concessioni fatte alle religioni.

b) Sono pure soggetti alla S. C. quei fedeli che, senza avere voti pubblici, vivono però in comune alla maniera dei religiosi sotto il governo di un superiore, emettendo giuramento o promessa di obbedienza, povertà, castità; sono le cosiddette società viventi in comune senza voti, delle quali parla il can. 673. Le osservazioni fatte sopra vanno applicate anche per questa categoria di persone.

c) Anche i Terz'ordini secolari, cioè quelle associazioni di fedeli che, vivendo nel secolo, tendono ad una vita più santa sotto la direzione di un Ordine religioso, seguendo una regola approvata dalla Chiesa (can. 702), sono soggette a questa C., a differenza delle altre pie unioni, confraternite di fedeli che dipendono dalla C. del Concilio, can. 250 § 2. È da osservare che i Terz'ordini sono soggetti come persone morali, poiché, come singoli, i terziari rimangono semplici fedeli, soggetti ai vari dicasteri della Curia romana.

d) Con la costituzione *Provida Mater Ecclesia* di Pio XII del 2 febbr. 1947 (AAS, 29 [1947], p. 114, art. 9) vengono ad essere soggetti alla C. anche gli Istituti Secolari cioè quelle società di fedeli che professano lo stato di perfezione cristiana completa, senza emettere voti pubblici e senza l'obbligo di una vita comune continuata al modo delle società viventi in comune.

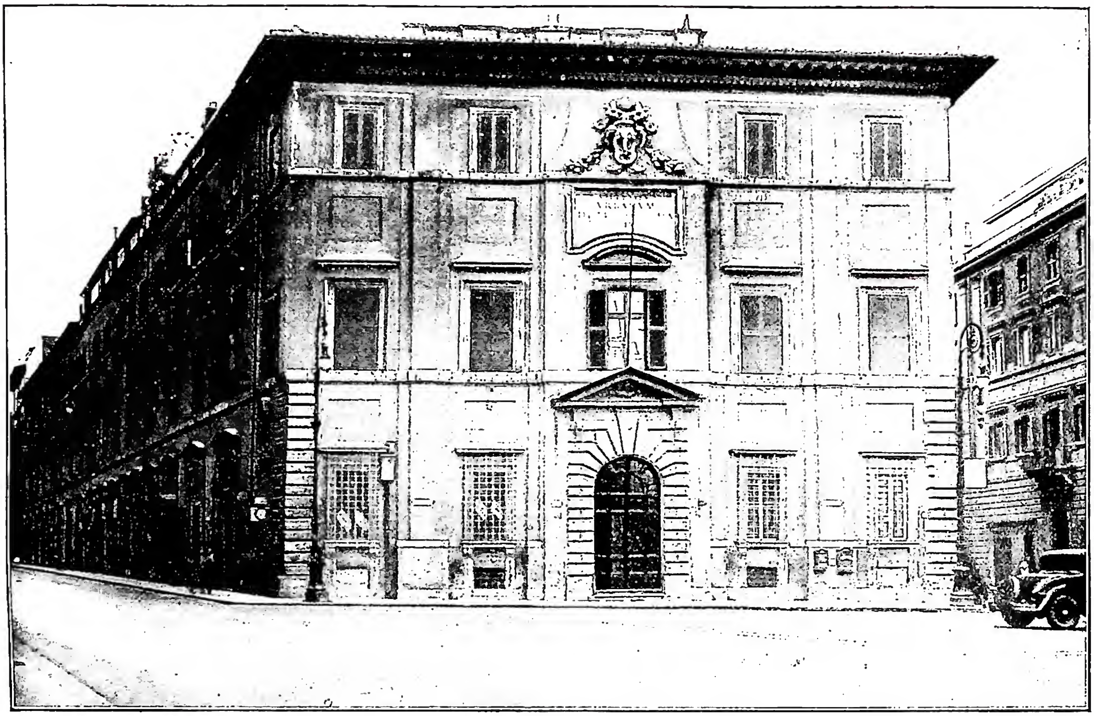
L'ambito della competenza della S. C. sulle categorie di persone accennate è vastissimo: esso comprende ogni possibile questione che rispecchi qualunque situazione o interesse (lo dice chiaramente il decreto della Commissione pontificia per l'interpretazione del CIC, in data 24 marzo 1919, in AAS, 11 [1919], p. 251) delle medesime, sia come singoli sia come società, eccetto che venga detto espressamente il contrario dal diritto. In particolare il CIC ricorda il regime delle persone, cioè tutto quanto riguarda l'erezione, la costituzione, l'approvazione, la soppressione delle stesse; inoltre tutto quanto riguarda l'elezione, il governo, la mutazione, la rimozione dei superiori. Alla S. C. spetta pure la sorveglianza su tutto quanto riguarda la disciplina interna ed esterna delle religioni o società, quindi il loro modo di vita, le questioni sull'osservanza o interpretazione dei voti, promesse, giuramenti, ecc. Nell'ambito della competenza della S. C. rientrano anche la sistemazione degli studi dei religiosi, la regolamentazione e la sorveglianza, a norma del CIC, sopra l'amministrazione dei beni dei religiosi. In data 24 marzo 1919 la Commissione pontificia per l'interpretazione del CIC stabiliva l'esclusiva competenza della S. C. sopra la riduzione degli oneri delle cause pie, che pur non essendo state donate a religioni si trovino attualmente erette o trasferite in chiese di proprietà o in uso indefinito di religioni (AAS, 11 [1919], p. 251). La concessione dei privilegi che i religiosi possono avere, e delle dispense dalle norme canoniche comuni o dalle costituzioni approvate dalla S. Sede, la sanzione delle invalidità o irregolarità commesse formano parte integrante della competenza della S. C. (AAS, 11 [1919], p. 251; 15 [1923], p. 29).

La competenza è tuttavia limitata da quella di altri dicasteri romani che hanno competenze esclusiva in determinate materie. Il S. Uffizio ha esclusiva competenza per ciò che riguarda la fede o i costumi anche nelle religioni, come la repressione di alcuni particolari delitti enumerati dal CIC, cann. 2314, 904, 2368; anche la dispensa dal digiuno eucaristico per i sacerdoti religiosi celebranti spetta unicamente al S. Uffizio, can. 247. La S. C. di Propaganda Fide ha competenza ordinaria sulle religioni missionarie nelle materie e questioni missionarie; ha tuttavia di fatto anche competenza su alcune religioni missionarie sotto tutti e due gli aspetti religioso e missionario; e per speciale concessione ha pure la competenza sopra le religioni di diritto diocesano nei territori di missione (can. 252). La S. C. Concistoriale acquista esclusiva autorità sui religiosi fatti vescovi (can. 248). La S. C. dei Sacramenti è l'unica competente all'esame dei processi circa le ordinazioni sacerdotali anche di religiosi (AAS, 15 [1923], p. 39), qualora siano impugnate per coazione subita, o per qualunque altro motivo eccetto che per vizio di forma, nel qual caso è competente il S. Uffizio (can. 249); prima però la S. C. dei Religiosi concede la dispensa dai voti. Alla S. C. del Concilio è prassi riferirsi per le incorporazioni di parrocchie e case religiose, mentre sono di esclusiva competenza di questa C. tutte le questioni riguardanti le usurpazioni del governo civile di beni religiosi (can. 250). Anche la sorveglianza delle associazioni, unioni, ecc., di fedeli, benché erette in chiese di religiosi, spetta al Concilio. La S. C. delle Università degli studi e dei Seminari ha competenza esclusiva sugli studi dei seminari, delle università o di altri istituti di tipo universitario, anche se diretti da religiosi, can. 256 (AAS, 24 [1932], p. 149). In fine la S. C. Orientale ha l'esclusiva competenza per ciò che riguarda tutte le questioni di fòro esterno dei sudditi di rito orientale, religiosi o no (can. 257). Entro questi limiti la competenza della S. C. ha le caratteristiche di tutte le altre c., cioè è universale, ordinaria, vicaria, suprema, ecc.

3. *Procedura*. – Il can. 251 § 3 stabilisce il modo di procedere della S. C., che deve essere esclusivamente amministrativo, senza l'uso di formalità giudiziarie. Anzi il canone dice chiaramente che la S. C. deve rimettere ai tribunali romani quelle cause che esigono l'ordine giudiziario, ed inoltre, se la questione si svolge tra una religione ed una persona non religiosa, la S. C. può dare il rinvio ad altra C. o tribunale specialmente su istanza della parte, senza tuttavia essere a ciò obbligata. È difatti oggi sentenza comune che le S. C. possono decidere in via amministrativa qualche questione ordinariamente soggetta all'ordine giudiziario. L'accesso alla S. C. è possibile direttamente da parte di ogni religioso o dei rappresentanti delle singole persone morali soggette, senza bisogno di intermediari; tuttavia per le religioni maschili di diritto pontificio ordinariamente la S. C. passa attraverso il rispettivo procuratore generale a Roma, secondo il disposto del can. 517.

Contro le decisioni della S. C. non si dà propriamente un appello, ma un ricorso ad una nuova *audientia* o la petizione della plenaria se una decisione fu fatta solo in congresso.

4. *Costituzione*. – Non è dissimile dalle altre C. R., pur avendo delle proprie peculiarità. Le persone fisiche che compongono questo dicastero sono: il cardinale prefetto, che rappresenta la suprema autorità in seno alla C.; viene quindi il segretario che regge immediatamente tutto il dicastero insieme con il sottosegretario; ad ogni sezione è preposto un aiutante di studio; ed infine vi sono gli officiali



(fot. Alinari)
CONGREGAZIONI - Facciata del palazzo di Propaganda Fide, architetto G. L. Bernini (1627) - Roma.

minori, quali il protocollista, l'archivista, il cassiere, ed i loro rispettivi collaboratori.

Negli ultimi tempi, sul tipo di quelli della Segreteria di Stato, furono introdotti degli addetti, cioè ufficiali non di ruolo che prestano il loro aiuto specialmente nelle varie sezioni della S. C. Esiste, a fianco di essa un corpo di consultori, designati dal S. Padre con particolare biglietto, e il cui voto è richiesto per questioni particolari importanti. Il cardinale prefetto con i cardinali della S. C. e il segretario formano la C. plenaria, che delibera sulle questioni principali, quali l'emanazione di istruzioni, la risoluzione di dubbi giuridici o di interpretazioni pratiche di leggi; oppure esprime un voto proprio sulle questioni che esigono l'autorità del sommo pontefice, quali l'approvazione delle nuove religioni o delle costituzioni, ecc. Il cardinale prefetto, il segretario, il sottosegretario, gli aiutanti di studio e due o più consultori costituiscono, con un segretario dei congressi, il Congresso pieno, al quale spetta la preparazione delle questioni per la plenaria, e la soluzione di questioni di una certa importanza, che tuttavia non richiedono la plenaria a giudizio del segretario. Il prefetto, il segretario, il sottosegretario e gli aiutanti, formano il Congresso ordinario, cui spetta la concessione delle facoltà, indulti, grazie, provvedimenti, ecc., che nella settimana si devono dare. Le questioni più importanti sono portate dal cardinale prefetto all'approvazione del Pontefice nell'udienza di ufficio. I decreti o le decisioni sono firmate direttamente dal cardinale e, in sua assenza, dal segretario, e, ove questo manchi, dal sottosegretario; generalmente le disposizioni vengono controfirmate pure da uno degli aiutanti di studio delle singole sezioni. Queste, secondo l'ultimo regolamento interno della S. C., sono tre: la I, detta «degli Affari ordinari», si occupa della direzione dei religiosi attraverso l'emanazione degli atti e provvidenze necessarie al regolare svolgimento della vita religiosa. Comprende tre uffici: delle Religioni maschili, delle Religioni femminili, delle Società senza voti e Istituti secolari. La II sezione detta «degli Affari speciali» comprende un solo ufficio, che si interessa dei casi straordinari tanto sotto gli aspetti giuridici quanto sotto quelli pratici della vita religiosa. La III sezione detta semplicemente « Generale » ha un compito più direttamente burocratico e documentario circa tutte le pratiche che hanno corso nella S. C. Comprende quattro uffici: del Protocollo, dell'Archivio e Biblioteca, della Statistica e Riconoscimento giuridico delle religioni. I consultori della S. C. dei Religiosi non formano propriamente un collegio; tuttavia tra di essi, con l'aggiunta di officiali della S. C., furono create le commissioni speciali seguenti: giuridica, per lo studio di questioni strettamente giuridiche, costituzioni delle nuove Religioni, per la revisione delle costituzioni da approvarsi; costituzioni degli istituti secolari, per l'approvazione di questa nuova forma di vita religiosa; del governo e disciplina religiosa, per l'esame dello stato disciplinare e suggerimenti per un sempre maggior incremento della vita religiosa. Questa commissione è suddivisa in sottosezioni: delle dimissioni, cause disciplinari e ricorsi delle relazioni quinquennali; delle visite; degli studi dei religiosi.

Come in altre C., esiste pure presso questa un gruppo di avvocati laici che fungono da consulenti legali per le materie di carattere civile.

BIBL.: J. E. Hain, *Synopsis S. R. Ecclesiae cardinalium congregationum*, Lovanio 1857, p. 21; G. Phillips, *Kirchenrecht*, VI, Ratisbona 1864, p. 639-52; A. Bizzarri, *Collectanea in usum secretariae S. Congr. Episcoporum et Regularium*, Roma 1885, pp. VII-XXIV; F. Russo, *La Curia romana nel suo completo funzionamento*, Palermo 1903, p. 215; V. Martin, *Les Congrégations romaines*, Parigi 1930; N. Del Re, *La Curia romana*, Roma 1941, p. 47; *Enchiridion de statibus perfectionis*. I. *Documenta Ecclesiae sodalibus instituendis* (*Collectanea S. C. de Religiosis*, 1), Roma 1949. Molti provvedimenti emanati dalla C. dei Religiosi si trovano in P. Gasparri, *Codicis iuris canonici fontes*, VI, nn. 4391-4427. Giulio Mandelli

VII. S. C. DI PROPAGANDA FIDE. – 1. *Storia*. – Circa le origini si segnalano i fatti certi, omettendo i punti controversi. Il primo embrione di un dica-

stero centrale da istituirsi a Roma, per controbilanciare l'invadenza ognor crescente del Consiglio delle Indie spagnolo ed eliminarne gli abusi di ogni genere che ne derivavano, risale a s. Pio V. Questi nell'apr. del 1568, per mezzo del nunzio Giambattista Castagna, significava a Filippo II esser sua intenzione d'inviare nelle Indie orientali « una persona che dipendesse immediatamente dalla S. Sede e con autorità di nunzio »; al rifiuto del re, Pio V, il 23 luglio 1568, commise ad alcuni cardinali di varie nazionalità residenti in Curia di formare una commissione per ricondurre alla fede gli eretici dell'Europa settentrionale. Ad altri cardinali ordinò di costituire una seconda commissione, che presiedesse agli affari attinenti allo sviluppo della religione cristiana nelle Indie orientali ed occidentali, adottando opportuni provvedimenti. Nella mente del Papa le due commissioni dovevano essere due branche di un'unica c. cardinalizia generale, ordinaria e stabile.

Pare che la prima commissione non si riunisse mai; la seconda invece, sotto la presidenza del card. Amulio, iniziò subito le adunanze, ma di fronte all'irrigidirsi del governo di Madrid, cessò sul principio del 1569.

La commissione piana non rivisse sotto Gregorio XIII (1572-85) come si afferma da alcuni. Gregorio XIII, su istanza del card. Antonio Santori, nel Concistoro del 10 giugno 1593 istituì soltanto la C. dei Greci (*pro reformatione Graecorum in Italia existentium et monachorum S. Basilii*); essa ebbe vita stentata né fu inclusa nella riforma della Curia ordinata da Sisto V nel 1588; risorse nel 1593 come semplice commissione circa alcuni riti greci e lavorò dal 1593 al 1595. La C. di Pio V non fu ripresa neppure sotto i primi successori di Sisto V.

Sotto Clemente VIII (1592-1606) il Santori si adoperò in tutti i modi per far ritornare in vita la C. piana servendosi largamente del contributo del carmelitano p. Girolamo Graziano. E, nell'udienza del 6 maggio 1599, ottenne l'augusto beneplacito di ristabilire la C. che si disse : *Congregatio super negotiis Sanctae Fidei et religionis catholicae*. Ne furono membri, sotto la prefettura del Santori, i cardd. Federico Borromeo, Alessandro de' Medici, Cesare Baronio, Alfonso Visconti, Silvio Antoniano, Roberto Bellarmino, Pietro Aldobrandini, Cinzio Passeri-Aldobrandini. Prima adunanza *coram S.mo* il 10 ag. 1599, ultima il 3 luglio 1600. L'ultimo cenno della C. rimane in un documento del 29 marzo 1601. Nelle adunanze o congregazioni si trattavano tutti gli affari riguardanti le missioni in Europa e nei paesi d'oltremare con la mira di svincolare l'apostolato dagli inceppi frapposti dai governi. Ma anche questa volta l'intransigenza spagnola ebbe ragione delle grandi idee rinnovatrici di Roma.

Nel 1604 Clemente VIII sostituiva alla C., caduta da 4 anni, un segretariato generale delle missioni, affidandone la direzione al ven. Pietro della Madre di Dio. Esso durò anche sotto Leone XI e Paolo V.

Finalmente per l'intervento di uomini eminenti, maturati ormai i tempi, e riallacciandosi all'iniziativa di s. Pio V, sotto la pressione degli avvenimenti e con riguardo alla tumultuosa situazione del cristianesimo in Europa e nei paesi ultramarini d'oriente e d'occidente, Gregorio XV (1621-23) con la costituzione *Inscrutabili* del 22 giugno 1622 istituì definitivamente la S. C. di Propaganda Fide, fissandone chiaramente gli scopi che, sostanzialmente, sono stati perseguiti con successo fino ad oggi. La C. era già stata fondata il 6 genn. dello stesso anno e comprendeva 15 membri : 13 cardinali e due prelati più un segretario.

Nel 1626 poi si realizzò il progetto, da tempo e variamente ventilato, della stampa di libri, istituendo presso la C. una stamperia poliglotta propria, poi incorporata alla Vaticana. Per la storia della S. C. e per il suo Archivio, v. MISSIONI : *Organizzazione centrale e periferica*; FACOLTÀ; VATICANA, TIPOGRAFIA.

2. *Competenza odierna*. – La competenza e l'organizzazione interna della C. di Propaganda furono profondamente modificate dalla costituzione apostolica *Sapienti consilio* di Pio X in data 29 giugno 1908 e dal regolamento interno redatto in base all'*Ordo servandus in S. Congregationibus* (29 sett. 1908) in data 24 ott. 1908. Ulteriori precisazioni circa la sfera territoriale di Propaganda sono contenute nel *motu proprio* di Pio XI *Sancta Dei Ecclesia* del 24 giugno 1938.

La competenza della S. C. di Propaganda Fide, nei territori da essa dipendenti, si estende a tutte le materie che negli altri territori sono di competenza delle altre C. (CIC, can. 252), salvo quanto è di competenza del S. Uffizio, della S. C. dei Riti, e di quella per la Chiesa orientale, ed escluso inoltre quanto riguarda le cause matrimoniali.

Da essa dipendono tutti gli Ordinari di missione, e, nei suoi territori, clero e popolo; esercita i suoi poteri anche sui seminari per le missioni, sulle scuole, opere pie e amministrazione dei beni destinati alle missioni, anche se tali istituti sono situati fuori dei territori suddetti; e da essa dipendono anche i religiosi in quanto missionari, nonché alcune Congregazioni e Società esclusivamente missionarie.

Le missioni sono distribuite in : Europa, Asia, Africa, America, Oceania.

BIBL.: Gli atti della S. C. si trovano in : *Bullarium pontificium S. Congr. de Prop. Fide*, 7 voll., Roma 1839-58; *Collectanea S. Congr. de Propaganda Fide*, 2 voll., Roma 1907; *Sylloge praecipuorum document... S. Congr. de Prop. Fide*, Roma 1939, cf. J. Schmidlin, *Die Gründung der Propaganda-Kongregation*,, in *Zeitschrift für Missionswissenschaft*, 12 (1922), pp. 1-14 (il fasc. 1 dell'annata 12ª della *Zeitschrift* è dedicato in massima parte alla celebrazione del III centenario della C.); G. B. Tragella, *Le origini della S. C. di Propaganda Fide*, in *Rivista di studi missionari*, 4 (1922), pp. 147-63; *Terzo Centenario della S. C. de Propaganda Fide*, numero unico commemorativo, Roma 1922, pp. 21; A. Castellucci, *Il risveglio dell'attività missionaria e le prime origini della S. C. de Propaganda Fide nella seconda metà del XVI sec.*, in *Conferenze al Laterano* (marzo-apr. 1923), pp. 117-254 (fondamentale, con amplissima bibliografia); Tommaso di Gesù (Pommolli), *Tommaso di Gesù e la S. C. di Propaganda Fide*, in *Il p. Tommaso di Gesù e la sua attività missionaria all'inizio del sec. XVII* (tesi di laurea in missionologia), Roma 1936, pp. 205-33.

Ugo Bertini

VIII. S. C. DEI RITI. – 1. *Origine*. – Fu istituita da Sisto V con la bolla *Immensa aeterni Dei* del 22 genn. 1588.

2. *Competenza*. – Nella bolla sistina la competenza della S. C. dei Riti si estendeva a due campi distinti : la liturgia e la canonizzazione dei santi. Quanto alla liturgia la C. doveva : *a*) curare l'osservanza e la purità dei riti sacri e delle cerimonie concernenti il Sacrificio eucaristico, l'Ufficio divino, l'amministrazione dei Sacramenti ed ogni altra azione liturgica; *b*) emendare i rispettivi libri liturgici; *c*) esaminare ed approvare, dopo averne riferito al papa, gli uffici di santi patroni (di fatto esaminò ed approvò tutti i testi liturgici). In connessione con tale competenza liturgica, la C.: *d*) era preposta al cerimoniale per il ricevimento di sovrani, ambasciatori ed altri grandi dignitari; *e*) era arbitra finalmente nelle controversie relative alla precedenza. Quanto poi alla canonizzazione dei santi, le veniva affidata in pieno la trattazione di queste cause. In relazione con la duplice competenza su esposta, benché la bolla sistina non ne parli, la S. C. trattò anche le questioni relative alle reliquie.

Tale competenza, pur rimanendo sostanzialmente invariata, subì col tempo le seguenti modificazioni.

Per ciò che riguarda il campo liturgico: *a*) la competenza che da principio si estendeva a tutta la Chiesa, fu ristretta alla sola Chiesa latina, mentre per la Chiesa orientale divenne competente, prima la S. C. di Propaganda Fide, più tardi la S. C. Orientale, creata nel 1862 in seno a Propaganda e resa autonoma nel 1917; *b*) la cura del cerimoniale per il ricevimento dei sovrani e dignitari passò alla S. C. Cerimoniale; *c*) la materia relativa alle reliquie, dal 1669 (Clemente IX, costituzione *In ipsis*, 6 luglio 1669) fu attribuita alla competenza della S. C. *Indulgentiarum et Sacrarum reliquiarum*; e sotto Pio X tornò alla C. dei Riti (*motu proprio* «*Quae in Ecclesiae bonum*», 28 genn. 1904: *Acta Pii X*, I, Roma 1905, pp. 141-44); *d*) le questioni concernenti la precedenza, con la riforma di Pio X (1908), divennero di competenza delle S. C. del Concilio rispettivamente e dei Religiosi; *e*) finalmente circa l'amministrazione dei Sacramenti, creata nel 1908 la C. della Disciplina dei Sacramenti, la competenza della S. C. fu limitata in proposito ai soli sacri riti e cerimonie, mentre rimase esclusiva ed assoluta per tutta la Chiesa quella intorno alle cause di beatificazione e canonizzazione e intorno alle sacre reliquie (can. 253).

3. *Funzionamento antico*. – Sisto V deputò alla C. cinque cardinali, il cui numero fu poi molto accresciuto. Uno dei cardinali fungeva da presidente, detto poi prefetto, ed era coadiuvato fin dall'inizio da un segretario. Ogni causa veniva presentata alla discussione da un cardinale detto ponente o relatore, la cui nomina, fatta in un primo tempo dalla stessa C., fu riservata poi (1665) al papa. Nella discussione delle cause di beatificazione e canonizzazione intervenne sempre il promotore generale della fede, con funzione analoga a quella di pubblico ministero nelle cause criminali; nominato dapprima volta per volta, divenne ufficio stabile sotto Urbano VIII (11 genn. 1631). Da questo momento il promotore ebbe facoltà di scegliersi un aiuto, che da principio fu detto suo sostituto, poi sottopromotore della fede e dalla metà circa del secolo scorso fu anche assessore della C. Oltre al promotore della fede, fin dal 1625 la C. ebbe anche un suo proprio notaio, che per lungo tempo fu anche archivista del dicastero. Vi fu inoltre fin da principio un protonotario, residuo della procedura anteriore all'istituzione della C., quando nella discussione di queste cause fungeva da segretario un membro del Collegio dei protonotari apostolici. Finalmente anche il segretario ebbe un aiuto che divenne poi il sostituto della C.

4. *Organizzazione attuale*. – Attualmente la C. consta di una ventina di cardinali con a capo un cardinale prefetto. La segreteria è composta del segretario, coadiuvato dal sostituto e da altri ufficiali minori, fra i quali vi è l'innografo, addetto alla revisione metrica e stilistica dei testi liturgici. Vi è inoltre la cancelleria con a capo il notaio e cancelliere. Lo studio delle questioni di competenza del dicastero viene assolto attraverso tre sezioni, di cui la prima per le cause dei santi, la seconda per le questioni liturgiche, la terza per ambedue i settori. La I sezione, di carattere teologico giuridico, è governata dal promotore generale della fede, coadiuvato dal sottopromotore e da un certo numero di aiutanti di studio e scrittori. Fanno capo ad essa numerosi consultori, dei quali dieci sono consultori nati in qualità di prelati ufficiali e cioè: il segretario della C., il decano e i due uditori più anziani della Rota (residuo della procedura antica quando le cause di canonizzazione venivano affidate alla Rota), il sacrista di S. Santità, il protonotario apostolico, il maestro del S. Palazzo apostolico, il promotore e sottopromotore generale della fede e il relatore generale della Sezione storica. Gli altri consultori sono tratti ordinariamente dal clero regolare: vi sono sempre un domenicano, un francescano, un gesuita, un conventuale, un barnabita, un agostiniano, un minimo e un servo di Maria. La II sezione è composta di soli consultori, fra i quali sono consultori nati i maestri delle cerimonie pontifice. Dal numero di questi consultori viene formata una commissione liturgica, alla quale sono sottoposte le pratiche di un certo rilievo per voto consultivo. La III sezione, chiamata Sezione storica, fu creata da Pio XI con *motu proprio* del 6 febbr. 1930, per lo studio delle cause storiche dei servi di Dio e per l'emendazione dei libri liturgici. È governata da un relatore generale coadiuvato da un vicerelatore e da un certo numero di aiutanti di studio. Fanno capo ad essa un gruppo di consultori scelti fra i più noti rappresentanti delle scienze storiche, ecclesiastici o laici.

Per la loro soluzione, dopo lo studio preparato dalle varie sezioni, le pratiche minori vengono condotte a termine nel congresso, cui intervengono il segretario, il protonotario, il promotore generale della fede, il sottopromotore, relatore generale della Sezione storica e il sostituto, sotto la presidenza del cardinal prefetto. Per le questioni più importanti vien preparata una relazione (*positio*) a stampa che, affidata ad un cardinale ponente o relatore, viene proposta alla discussione dei cardinali nella cosiddetta congregazione ordinaria o particolare. Di speciale rilievo sono le discussioni sulla eroicità delle virtù, o sul martirio o miracoli nella cause di beatificazione (v.) e canonizzazione (v.), discussioni che si iniziano in una congregazione antepreparatoria davanti al cardinale ponente, si svolgono in congregazioni preparatorie davanti a tutti i cardinali e si chiudono in una congregazione generale davanti al sommo pontefice, con l'intervento di tutti i cardinali e consultori.

È annesso alla C. un albo di avvocati e procuratori. Dal 1949 esiste anche un collegio di medici per lo studio scientifico dei miracoli proposti, studio che prima veniva assolto da medici nominati volta per volta in qualità di periti. Da notare infine che ogni causa di beatificazione e canonizzazione ha un postulatore, nominato dagli attori col *nihil obstat* della C.

5. *Archivio*. – L'archivio della C. è collocato, parte presso l'Archivio Vaticano, parte nella sede della C. stessa. Al Vaticano vi è il fondo dei processi di beatificazione e canonizzazione di cause ultimate o comunque archiviate. Nella sede della C. l'archivio è distribuito in tre sezioni: *a*) l'archivio grande con la serie completa dei registri dei servi di Dio e liturgici dal 1588 ad oggi; un fondo di calendari e propri diocesani e di famiglie religiose; un fondo di pratiche ordinarie dette *positiones* dal 1851 in poi; le *positiones* a stampa per le cause dei servi di Dio dal 1814 in poi; *b*) l'archivio storico presso la Sezione storica, con le pratiche ordinarie dal 1588 al 1850, in via di catalogazione, e un fondo agiografico miscellaneo concernente cause di canonizzazione ultimate o arrestate; *c*) l'archivio cancelleresco, con i transunti, cioè le copie ufficiali dei processi ordinari ed apostolici di cause di beatificazione e canonizzazione in corso ed altre carte di carattere cancelleresco, antiche e recenti. L'archivio non è aperto al pubblico. Per la consultazione, tanto del fondo vaticano che dei vari fondi presso la C., si richiede volta per volta un permesso del segretario. Da notare finalmente che anche l'archivio dei Riti come quello degli altri dicasteri, fu trasportato a Parigi nel 1810 per ordine di Napoleone; quando poco dopo fu riportato a Roma, rimase a Parigi un fondo di stampati relativi a cause di canonizzazione, conservati oggi alla bibliothèque

Nationale e di cui si ha un elenco sommario in *Analecta Bollandiana*, 5 (1886), pp. 148-58.

BIBL.: Gli atti della S. C. in: *Decreta authentica Congr. Sacr. Rit.*, 5 voll., Roma 1858; Appendice I, ivi 1912; Appendice II, ivi 1927; Benedetto XIV, *De servorum Dei beatificatione*, l. I, c. 16 sgg.; V. Martin, *Les Congrégations romaines*, Parigi 1930, pp. 151-73; N. Del Re, *La Curia romana*, Roma 1941, pp. 55-58. Per altra bibl. v. anche le voci: BEATIFICAZIONE; CANONIZZAZIONE; CULTO, CONFERMA E ESTENSIONE del; DECRETA AUTHENTICA S. RITUUM C.

Ferdinando Antonelli

IX. S. C. CERIMONIALE. – 1. *Origini*. – Circa le origini di questa S. C. furono formolate varie teorie; ora comunemente (v. anche *Annuario pontificio, 1949*, p. 770), si ammette che essa ebbe origine dalla costituzione *Immensa* di Sisto V del 22 genn. 1588 (cf. anche F. M. Cappello, *De Curia Romana, Sede plena*, Roma 1911, p. 342 sgg.); prima, invece, se ne faceva risalire l'origine a Gregorio XIII (J.-J. F. Haine, *De la Cour romaine*, Lovanio 1859,n. 57 e B. Ojetti, *De Curia Romana*, Roma 1910, p. 144), di modo che Sisto V, istituendo con la sua costituzione *Immensa* la « Congregatio pro sacris Ritibus et Caeremoniis », avrebbe attribuito a questa nuova C. una giurisdizione cumulativa con quella già conferita dal suo predecessore alla Cerimoniale.

Quindi Sisto V per il primo affidò alla S. C. per i Riti e per le Cerimonie il compito di regolare i riti nella cappella pontificia, di ordinare tutto quello che si stimasse necessario per l'onorevole trattamento non solo dei sovrani, dei prìncipi e dei loro rappresentanti diplomatici, ma anche delle altre personalità civili ed ecclesiastiche che giungessero a Roma, e di conoscere, sommariamente definire e comporre le controversie e le difficoltà circa le precedenze in Curia (v. *Bull. Rom.*, VIII [Torino 1863], pp. 989 e 990).

Presto, però, lo stesso Sisto V considerò l'opportunità di scindere il regolamento dei sacri riti, materia propria della S. C. dei Riti, da quanto si riferiva al cerimoniale pontificio, da osservarsi nella venuta e permanenza in Roma dei sovrani, dei loro ambasciatori e di personalità civili ed ecclesiastiche, cosicché, poco dopo, creò una particolare C., che, come si è detto, per la materia che essa doveva trattare, si chiamò Cerimoniale. Il documento pontificio della costituzione della C., come C. a sé stante, per quante ricerche si siano fino ad ora fatte, non si è trovato; però, i documenti più antichi, conservati nell'archivio della C., confermano l'istituzione sistina di essa.

2. *Competenza*. – Triplice è la competenza della C.: competenza di carattere liturgico e religioso, poiché ordina tutte le cerimonie strettamente papali ed estende la sua autorità a regolare anche le funzioni celebrate dai cardinali; competenza di carattere profano attinente al cerimoniale cosiddetto di corte, che si esplica nel determinare le precedenze tra i cardinali, tra le prelature della Curia romana e tra gli agenti diplomatici, accreditati presso la S. Sede, ed il loro onorevole ricevimento presso il Romano Pontefice; competenza di carattere contenzioso, poiché risolve le eventuali questioni, che possano sorgere tra i suddetti personaggi per le loro precedenze.

La C. nelle materie di sua competenza procede in questo modo: le questioni, che siano di lieve importanza o che siano state già altre volte trattate, le risolve per mezzo della sua segreteria, le altre questioni le sottopone all'esame della piena C. (costituita da cardinali, ufficiali della segreteria e consultori) e le presenta al sommo pontefice per la decisione.

3. *Costituzione*. – La C. è retta dal cardinal decano del S. Collegio, il quale ne è il prefetto, ritenendosi esso, per la sua anzianità, uno dei cardinali più esperti nelle cerimonie, particolarmente in quelle riguardanti la Sede apostolica e la Corte papale. Vi appartengono anche altri cardinali.

L'ufficio di segreteria è composto di un segretario, che è spesso, ma non sempre, uno dei maestri delle cerimonie pontifice, di un sottosegretario e di uno scrittore. La C. ha anche un ristretto numero di consultori, oltre i maestri delle cerimonie pontifice, che lo sono di diritto.

La C. possiede un archivio, ove sono conservati interessanti documenti antichi e moderni, relativi al cerimoniale pontificio e cardinalizio.

La C. Cerimoniale, in occasione dell'invio di un ablegato pontificio e di una guardia nobile pontificia per rimettere lo zucchetto e la berretta cardinalizia al neo eletto cardinale, che all'atto della sua promozione si trova fuori di Roma, consegna, sia agli inviati pontifici sia al neo cardinale per mezzo di questi inviati, le istruzioni e sul cerimoniale per l'imposizione dello zucchetto e della berretta.

Scrive il Moroni nel suo *Dizionario* che al segretario della C. appartiene scrivere la lettera circolare ai cardinali per significare loro se il neo eletto pontefice riconosce o meno i propri parenti e, nel caso affermativo, qual trattamento loro competa.

La costituzione e la competenza della C. ha subito pochissimi mutamenti. La stessa costituzione *Sapienti consilio* di Pio X del 29 giugno 1908 (*Acta Pii X*, IV, Roma 1914, p. 155), trattando di questa S. C. dice subito che: « conserva integri i diritti fino ad ora ad essa attribuiti » e l'*Ordo servandus* nella Curia romana, annesso alla citata costituzione, dichiara: « Per la sua natura e costituzione questa C. rimane inalterata nella sua organizzazione e nel suo modo di procedere »; cosicché il can. 254 del CIC conferma la competenza che questa S. C. aveva fin dalla sua origine stabilendo: « Alla S. C. Cerimoniale appartiene il regolamento delle cerimonie che si celebrano nella cappella e nell'aula pontificia e delle sacre funzioni, che i padri cardinali celebrano fuori della cappella pontificia; inoltre la medesima C. conosce le questioni circa la precedenza sia dei padri cardinali sia dei legati che le varie nazioni inviano alla S. Sede ».

BIBL.: G. Moroni, s. v. in *Diz. di erudiz. storico-eccles.*, XVI, p. 168; G. Lunadoro, *Relazione della Corte di Roma*, II, Roma 1774, p. 108; N. Del Re, *La Curia romana*, ivi 1941, p. 58 sgg.

Guglielmo Felici

X. S. C. PER GLI AFFARI ECCLESIASTICI STRAORDINARI. – 1. *Cenni storici*. – Nel 1793, Pio VI (1775-99), seguendo l'esempio dei suoi predecessori, per provvedere ai gravissimi problemi religiosi sorti in Francia in seguito alla Rivoluzione del 1791, istituì una speciale C. « super negotiis ecclesiasticis Regni Galliarum »; la quale, confermata da Pio VII (1800-23) e dotata di una più vasta competenza con il nome di *Congregatio a negotiis ecclesiasticis extraordinariis*, continuò fino al 1809, quando il Papa fu condotto prigioniero in Francia.

Ritornato dalla Francia, Pio VII, perdurando le eczionali difficoltà in cui da anni si trovava la Chiesa, con biglietto del card. Bartolomeo Pacca, pro-segretario di stato, al p. Francesco Fontana, preposito generale dei Barnabiti, in data 19 luglio 1814, costituiva una vera e propria « Congregatio extraordinaria praeposita negotiis ecclesiasticis orbis catholici » che nel 1827 assumeva, insieme con l'attuale denominazione, il carattere generale delle altre S. C.

Pio XI nella lettera inviata al card. Pietro Gasparri, il 5 luglio 1925, stabiliva che la S. C. per gli Affari ecclesiastici straordinari avesse come suo prefetto il cardinale segretario di Stato. Prima, infatti, essa non aveva un prefetto nel senso proprio della parola, ma l'ufficio ne era tenuto nelle riunioni dal più anziano dei cardinali presenti, mentre il segretario di Stato era l'esecutore naturale delle deliberazioni che in esse venivano prese. Inoltre questa S. C., originariamente composta di otto cardinali, di un segretario con voto e di cinque consultori, oggi annovera, accanto al segretario, un sottosegretario, mentre il numero dei cardinali non è più fisso, come neppure quello dei consultori. Tra i cardinali, però, vanno inclusi

di diritto, in virtù della già citata lettera di Pio XI, i segretari del S. Uffizio e della S. C. Concistoriale, il cancelliere di S. Romana Chiesa e il datario. Non mancano gli ufficiali minori, minutanti, addetti e un archivista, i quali appartengono giuridicamente alla Segreteria di Stato di cui gli Affari ecclesiastici straordinari formano la I Sezione.

2. *Competenza.* – Prima della riforma di Pio X del 29 giugno 1908, questa S. C., oltre ai singoli affari che le erano affidati per espressa volontà del S. Padre, trattava altresì le questioni di ordinaria amministrazione di talune province ecclesiastiche. Ma in tutte queste questioni, come negli affari particolari, la medesima C., contrariamente agli altri dicasteri, si limitava ad esprimere un semplice voto consultivo, avendone il sovrano pontefice riservata a sé la soluzione definitiva.

Nella riforma della Curia romana, la S. C. per gli Affari ecclesiastici straordinari ebbe l'incarico di condurre a termine le pratiche, da sottoporre alla C. Concistoriale, concernenti l'erezione e la divisione delle diocesi, nonché la nomina dei rispettivi titolari in tutti i paesi non soggetti alla S. C. di Propaganda Fide, eccettuata l'Italia; di più, essa doveva occuparsi di tutte quelle questioni che erano commesse al suo esame dal sommo pontefice per mezzo del cardinale Segretario di Stato, principalmente di quelle che avevano qualche relazione con i poteri civili e con i concordati o convenzioni stipulati con i vari Stati.

Il CIC, nel can. 255, confermò siffatte disposizioni, ma riservò all'esclusiva competenza della S. C. per gli Affari ecclesiastici straordinari le pratiche per l'erezione e la divisione delle diocesi e la nomina dei loro titolari, senza eccezione di territorio, ogni volta che se ne deve trattare con i governi civili. Anzi, per quanto riguarda la nomina dei vescovi, ciò vale, secondo la menzionata lettera di Pio XI, anche nei casi in cui i governi sono interrogati circa l'esistenza di eventuali difficoltà di ordine politico contro le persone prescelte. Va, peraltro, notato che per l'Italia, circa la nomina dei vescovi, dopo la promulgazione del CIC, sono state introdotte norme particolari.

In questo S. Dicastero la procedura nella trattazione degli affari è analoga a quella delle altre C. I cardinali che ne fanno parte sono convocati dal Segretario di Stato in seduta plenaria, sempre che se ne presenti l'occasione. Alla seduta interviene anche il segretario, il quale ne redige il verbale che sarà poi sottoposto al S. Padre per la soluzione definitiva degli affari.

BIBL.: M. Lega, *De iudiciis ecclesiasticis*, II, Roma 1898, nn. 216-21; A. Giobbio, *Lezioni di diplomazia ecclesiastica*, I, ivi 1899, nn. 216-22; F. Santi-M. Leitner, *Praelectiones iuris canonici*, I, ivi 1904, pp. 324, 325; B. Ojetti, *De Curia Romana*, ivi 1910, pp. 146-48; F. M. Cappello, *De Curia Romana*, I, ivi 1911, pp. 344-47; J. B. Ferreres, *La Curia romana*, Madrid 1911, pp. 329-31; Wernz-Vidal, II, n. 498. Antonio Mauro

XI. S. C. DEI SEMINARI E DELLE UNIVERSITÀ DEGLI STUDI. – 1. *Origini.* – Le sue prime origini si possono far risalire a Leone X, il quale, volendo dare novello splendore all'Università Romana eretta da Bonifacio VIII (*Studium Urbis Generale*), istituì, con la costituzione apostolica *Dum suavissimos* del 5 nov. 1513, un'apposita commissione permanente di tre cardinali che ne avesse la sorveglianza (*Bull. Rom.*, V [Torino 1860], pp. 568-70).

Giulio III, con le bolle *Dum attentae* (23 genn. 1552) e *Pastoralis officii* (27 marzo 1552), l'ampliò (F.M. Renazzi, *Storia dell'Univ. degli studi di Roma*, II, Roma 1804, pp. 253-57). Sisto V poi, con la nota bolla *Immensa aeterni Dei* del 22 genn. 1588, diede alla suddetta commissione un compito più alto ed universale, annoverandola tra le vere C. (*Congregatio pro Universitate studii Romani*) e affidandole la cura di tutte le università sparse nel mondo cattolico, anche di quelle più famose, come Parigi, Bologna, Salamanca e la stessa Oxford, caduta in mano protestante (cf. *Bull. Rom.*, VIII [Torino 1863], p. 992 sg.).

Il nuovo dicastero, che verrà chiamato, in seguito, S. C. degli Studi, per il progressivo decadimento delle università, minate da contingenze politiche e dall'errore, e per il prevalere del « Collegio degli Avvocati concistoriali », cui fu affidato dallo stesso Sisto V il rettorato dell'Università romana (bolla *Sacri apostolatus*, 23 ag. 1587: *Bull. Rom.*, VIII [Torino 1863], pp. 897-900), vide attenuarsi sempre più l'attività, fino a scomparire sotto il pontificato di Clemente X (1670-76), quando il card. De Luca, nella sua *Relatio Romanae Curiae Forensis* (Disc. 27, n. 1) nomina la *Congregatio Studiorum vel Sapientiae* come ormai estinta.

Con Pio VII ha inizio, per la C., un secondo periodo. Ricostituitosi nel 1814 lo Stato pontificio, il Papa nominò una commissione cardinalizia per il riordinamento degli studi nel suo territorio. Tale proposito fu attuato dal successore Leone XII, con la costituzione *Quod divina sapientia* (28 ag. 1824), con la quale fu costituita anche la *Congregatio Studiorum*, sottoponendole però soltanto « tutte le scuole pubbliche e private dello Stato pontificio », di qualunque tipo e grado (*Bull. Rom. Cont.*, XVI [Roma 1854], p. 86 sg.).

Col 20 sett. 1870 tale C. civilmente cessò di esistere, sostituita con il Ministero della pubblica istruzione del governo italiano, al quale passò il suo importante archivio; ecclesiasticamente invece sopravvisse, con il compito più vasto e originario affidatole da Sisto V, e si occupò del sorgere delle nuove università cattoliche nel mondo e di tutte le questioni concernenti il conferimento dei gradi accademici: compito, questo, confermatole dalla costituzione *Sapienti consilio* (29 giugno 1908) di Pio X (AAS, 1 [1909], pp. 7-19).

Dalla competenza della S. C. degli Studi erano stati sempre esclusi i seminari, che, soggetti completamente da principio alla giurisdizione dei vescovi, vennero fatti poi oggetto di particolari cure anche da parte della S. Sede per mezzo della S. C. del Concilio od anche della S. C. dei Vescovi e Regolari, e, dal 1906, solo per mezzo di quest'ultima. La *Sapienti consilio* riservò tale giurisdizione alla S. C. Concistoriale, presso di cui venne eretto uno speciale ufficio.

Preoccupato del numero degli affari sempre crescenti e dell'importanza dell'ufficio, Benedetto XV, con il *motu proprio « Seminaria clericorum »* del 4 nov. 1915, fondendo insieme l'Ufficio per i Seminari eretto presso la S. C. Concistoriale e la S. C. degli Studi, creò un nuovo dicastero, che assunse il nome di *S. Congregatio de Seminariis et Studiorum Universitatibus* (AAS, 7 [1915], pp. 493-95), il quale fu accolto nel CIC (can. 256).

2. *Competenza.* – Le prescrizioni del *motu proprio* di Benedetto XV, per cui il nuovo dicastero avrebbe dovuto «clericorum tum mentem tum animos fingere», ed assumersi integralmente « Congregationis Studiorum munera», vennero confermate e chiarite dal CIC (can. 256, con il quale si ricollegano i cann. 1376 e 1377). Sono però estranei alla sua competenza i seminari dipendenti dalla S. C. di Propaganda Fide (can. 252) e dalla S. C. per la Chiesa orientale (can. 257), e gli istituti di formazione dei religiosi (can. 251).

La costituzione *Deus scientiarum Dominus* (24 maggio 1931), con cui Pio XI riordinava gli studi ecclesiastici superiori, riservò alla S. C. dei Seminari e delle Università degli studi l'erezione canonica ed il governo supremo di tutte le università e facoltà di studi ecclesiastici senza eccezione, « in locis quoque et institutis quae Sacris Congregationibus pro Ecclesia Orientali et de Propaganda Fide subiecta sunt, atque etiam Facultates quae sunt pro religiosis familiis quibuslibet » (art. 4: AAS 23 [1931], p. 248).

Che alla stessa S. C. appartenga anche la competenza circa le scuole e gli istituti di educazione cattolica dipendenti dall'autorità ecclesiastica, è stato dichiarato dalla Segreteria di Stato, per l'Italia con lettere del 14 apr. 1932 e del 23 ag. 1934, dirette al cardinale prefetto G. Bisleti, e per l'America latina con lettera del 12 giugno 1949, diretta al cardinale prefetto G. Pizzardo. Essa quindi può dirsi oggi, in realtà, il dicastero « di istruzione e di educazione cattolica » della Chiesa.

Con il *motu proprio*, «*Cum nobis*» del 4 nov. 1941, Pio XII istituiva presso la S. C. dei Seminari il *Pontificium Opus Vocationum Sacerdotalium* per custodire, incoraggiare e aiutare le vocazioni al sacerdozio, « unendo i fedeli di tutto il mondo in comunione di preghiere e di pie pratiche », « con facoltà di aggregare opere ed iscrivere persone », facendole partecipi di indulgenze e favori spirituali (AAS, 33 [1941], p. 279). Dell'8 sett. 1943 sono lo *Statuto* e le *Norme* per la sua applicazione (AAS, 35 [1943], pp. 369-73).

3. *Costituzione*. – A capo del dicastero è un cardinale prefetto coadiuvato da un segretario, da un sottosegretario e da aiutanti di studio. Per i seminari d'Italia vi è un visitatore apostolico « ordinario » (cf. AAS, 23 [1931], p. 151), mentre per i seminari delle altre nazioni il visitatore apostolico viene generalmente nominato per ogni singola circostanza, ovvero per un determinato periodo di tempo (*ad triennium* ovvero *ad quinquennium*).

Tutti i seminari sono tenuti a dare una relazione triennale (cf. AAS, 17 [1924], pp. 547-51), mentre i collegi di Roma, le università e facoltà di studi ecclesiastici, e le scuole cattoliche in Italia, debbono darla annualmente. I pontifici seminari regionali d'Italia dipendono direttamente dalla S. C. anche per la parte amministrativa (cf. AAS, 6 [1914], pp. 213-18).

Per utilità propria ed altrui la C. ha curato varie pubblicazioni. Tra le principali: *Enchiridion clericorum*, raccolta di documenti ufficiali per la educazione del clero, dalle origini della Chiesa al 1938 (è in preparazione un secondo volume sulle università): *Pii PP. XI constitutio apostolica de universitatibus et facultatibus studiorum ecclesiasticorum* con annesse *Ordinationes* della S. C. ed indice analitico alfabetico (1931); *Elenchus seminariorum*, secondo l'ordine nazionale e gerarchico, introduzioni storiche, illustrazioni fototipiche, tavole statistiche e indici di tutti i seminari dipendenti dalla S. C. (1934); *Regolamento per gli alunni dei pontifici seminari regionali d'Italia* (1940); *Elenco degli istituti dell'ordine medio e superiore dipendenti dall'autorità ecclesiastica in Italia*, con indici e diagrammi (1942); *Norme per i pontifici seminari regionali d'Italia* (1943). L'« Opera delle vocazioni sacerdotali » provvede alla stampa di opuscoli di propaganda nelle varie lingue e, dal 1945, di un *Foglio di comunicazioni* per facilitare i rapporti tra il centro pontificio e le opere diocesane. La S. C. promuove convegni di studio per gli educatori dei seminari e degli istituti dipendenti dall'autorità ecclesiastica, e cura la pubblicazione degli atti relativi.

Igino Cecchetti

XII. S. C. della Reverenda Fabbrica di S. Pietro – 1. *Origini*. – I primi vestigi di questo dicastero si incontrano sotto il pontificato di Giulio II, allorché egli, dando inizio alla ricostruzione della basilica di S. Pietro, affidò, con la costituzione *Liquet Omnibus* dell'11 genn. 1510 (*Bull. Rom.*, V [Torino 1860], pp. 481-88), ad un certo numero di persone l'incarico di presiedere a tali lavori.

Successivamente Clemente VII, con la costituzione *Admonet Nos suscepti* del 12 dic. 1523 (*Bull. Rom.*, VI [Torino 1861] pp. 48-54), nominò una commissione stabile, composta di sessanta periti, scelti da ogni parte del mondo, con il compito di curare l'amministrazione della erigenda Fabbrica. Tale commissione, che « doveva principalmente vigilare – come dice il Pastor – perché non si impiegassero per altri scopi i danari affluenti », fu sottratta alla azione di qualsiasi magistratura e posta alle dirette dipendenze della S. Sede, con facoltà di avere un proprio giudice per la trattazione di tutte quelle cause che comunque la riguardassero.

Tuttavia in prosieguo di tempo fu privata da Sisto V, in forza della costituzione *Cum ex debito* del 4 marzo 1589 (*Bull. Rom.*, IX [Torino 1864], pp. 184-87), di tanta indipendenza, per essere sottomessa alla giurisdizione del cardinale arciprete della Basilica. Non avendo, però, dato troppo buona prova di sé, la commissione fu poco dopo disciolta da Clemente VIII e sostituita con un apposito dicastero, che si denominò C. della Reverenda Fabbrica di S. Pietro.

Ad essa furono riversate tutte le attribuzioni fino allora proprie della soppressa commissione, e al tempo stesso le furono assegnate specifiche funzioni, che furono: la raccolta delle offerte a favore della Fabbrica, la trattazione di cause civili, criminali e miste interessanti comunque la medesima o relative direttamente o indirettamente al personale impiegatovi, l'esecuzione degli atti concernenti la concessione di favori, privilegi e indulti.

Tra le altre sue facoltà questa C. poteva concedere privilegi sia personali che reali, poteva avocare a sé i legati pii incerti e quelli destinati a persone colpite da incapacità giuridica, poteva, infine, devolvere a vantaggio della Fabbrica le rendite di alcuni beni in corso di vacanza o in caso di contestazione. In riferimento al potere contenzioso trattava in prima istanza ogni causa civile e criminale concernente la Fabbrica e le persone addette; in sede di appello, invece, le cause ad essa deferite da qualsiasi altro tribunale, purché non gravate da speciale esenzione in forza di un atto strettamente papale.

La C. era costituita da un certo numero di cardinali (oltre il prefetto, nella persona del cardinale arciprete *pro tempore* della Basilica, secondo la consuetudine che ebbe inizio con Sisto V), l'uditore della Camera apostolica, il tesoriere generale, il decano della S. Rota romana, un chierico di camera, l'economo della Fabbrica che ricopriva anche le mansioni di segretario della C., un canonico di S. Pietro funzionante da giudice, l'avvocato ed il procuratore fiscale ed il cancelliere generale.

Al fine di poter meglio assolvere il proprio mandato in materia di legati pii, questo dicastero poteva nominare, nelle province dello Stato pontificio, propri delegati in qualità di commissari della Reverenda Fabbrica, che duravano in carica un anno; esercitavano essi giurisdizione propria ed erano competenti a giudicare in primo grado cause di ogni valore, contro le cui sentenze tuttavia si poteva ricorrere in appello davanti alla C.

Benedetto XIV, in forza della costituzione *Quanta curarum* del 15 nov. 1751 (*Bened. XIV Bull.*, III, 1 [*Opera omnia*, XVII, 1, Prato 1804], pp. 326-29), divise questa C. in due sezioni assegnando a ciascuna funzioni ben definite, per cui si vennero ad avere una C. generale, competente a trattare le cause contenziose ed una C. particolare, formata dal prefetto, da tre altri cardinali, dall'economo-segretario e dal giudice ordinario, cui restò affidata l'amministrazione della Fabbrica. Quest'ultima tuttavia scomparve poco dopo; infatti nel 1760 si ritornò, con Clemente XIII, ad un unico organismo.

2. *Competenza*. – Le attribuzioni di questo dicastero, che erano rimaste inalterate anche dopo le riforme di Pio VII del 1816, di Leone XII del 1824 e di Gregorio XVI del 1834, subirono sotto il pontificato di Pio IX una notevole limitazione, avendo il Pontefice ad esso sottratto, con un editto del 28 nov. 1863, tutti i poteri in materia contenziosa, che furono deferiti alla C. del Concilio.

Ulteriori e più gravi limitazioni subì la C. con la riforma di Pio X del 1908, essendo essa stata ridotta a non occuparsi d'altro che dell'amministrazione della Fabbrica. Nella costituzione *Sapienti consilio*, infatti, si legge: « Congregatio, quae dicitur Reverendae Fabricae S. Petri, in posterum unam sibi curandam habebit rem familiarem Basilicae Principis Apostolorum, servatis ad unguem in hac parte normis a Benedicto XIV statutis const. " Quanta curarum " die XV mensis Novembris MDCCLI data ».

3. *Costituzione.* – Allo stato attuale la C. della Reverenda Fabbrica, sebbene non menzionata nel CIC è tuttavia compresa sempre nel complesso delle C. che fanno parte della Curia romana; si compone di soli cardinali, cui si uniscono ancora un segretario-economo ed alcuni ufficiali minori, e comprende una sezione amministrativa per la gestione dei beni, una sezione legale per la risoluzione delle controversie relative, una sezione tecnica, incaricata della manutenzione della Basilica, ed infine la speciale sezione detta Studio del musaico.

BIBL.: N. Del Re, *La Curia romana*, Roma 1941, pp.65-67.
Niccolò Del Re

III. LE C. SOPPRESSE.

I. S. C. « DE AUXILIIS DIVINAE GRATIAE ». – Istituita da Clemente VIII per dirimere la controversie sorte tra Gesuiti e Domenicani intorno all'efficacia della Grazia. Nelle controversie teologiche del sec. XVI i Gesuiti erano portati dalla loro stessa spiritualità a insistere sulla libertà dell'uomo, sull'efficacia non intriseca della Grazia e sulla predestinazione *post praevisa merita*. In questo senso il Lessio (v.), espose alcune tesi, che, condannate a Lovanio nel 1587, non lo furono invece a Roma nonostante gli sforzi dei Domenicani, che le giudicavano contrarie alla dottrina tradizionale di s. Agostino e di s. Tommaso.

Nel 1588 il gesuita Molina pubblicava a Lisbona il libro: *Concordia liberi arbitrii cum Gratiae donis*, al quale lavorava da anni. Attraverso il concetto di scienza media, che il suo maestro B. de Fonseca aveva già sviluppato, egli tentava conciliare le tesi opposte; ma con effetto del tutto diverso da quello che sperava. Insorse infatti contro di lui con il Bañez tutta la scuola domenicana, per cui Clemente VIII nel 1596 avocò a sé la questione, che passò per cinque stadi successivi: 1) dal nov. 1597 una commissione segreta esaminò l'opera del Molina. Dopo 11 sedute il 22 nov. 1598 concluse per la censura di 61 proposizioni. 2) Forti influenze decisero il Papa a istituire una C. cardinalizia «de auxiliis Divinae Gratiae», per raggiungere un'intesa diretta tra le parti. Varie sedute nel 1599-1600 dimostrarono inutili questi tentativi. 3) Il Papa allora nominò una nuova commissione cardinalizia, che, dopo 20 sedute, il 12 ott. 1600 concludeva per la condanna di 21 delle proposizioni incriminate. Proprio in tal giorno a Madrid il Molina moriva. 4) Influenze che agivano dalle due opposte parti impedivano una serena valutazione della controversia; la condanna fu differita ed il Papa decise di agire personalmente. È questo il periodo più drammatico. D. Alvarez (v.) e T. de Lemos (v). per i Domenicani, G. de Valentia (v.) e F. de la Bastida (v.) per i Gesuiti difesero i rispettivi punti di vista. Dopo ogni seduta di controversia il Papa e i cardinali giudicavano le dottrine esposte. In tutto si tennero 69 riunioni. Clemente VIII si orientava sempre più decisamente verso una condanna di Molina, quando il 3 marzo 1605 moriva. D. Bañez (v.), il più forte sostegno dei Domenicani, lo aveva preceduto il 21 ott. 1604.

Dopo il breve pontificato di Leone XI la controversia riprese con Paolo V. Dal 14 sett. 1605 al 22 febbr. 1606 si tennero 9 sedute, che conclusero per la condanna di 42 proposizioni molinistiche. Il 28 ag. 1607 il Papa riunì un'ultima volta i cardinali per sentirne il voto, che fu discorde in sommo grado. Paolo V allora giudicò che, dato il momento, non credeva opportuna una decisione dottrinale. Fu proibito ai teologi delle due parti di accusarsi vicendevolmente di eresia, in attesa di ulteriori provvedimenti; il 5 sett. successivo tale decisione fu rimessa ai generali dei due Ordini (Denz-U, 1090 e nota aggiunta; cfr. 1097 e nota).

BIBL.: J. H. Serry, *Historia Congregationum de auxiliis Divinae Gratiae*, Anversa 1709; G. Schneemann, *Controversiarum de Divinae Gratiae liberique arbitrii concordia initia et progressus*, Friburgo 1881; F. Dummermuth, *S. Thomas et doctrina praemotionis physicae, seu responsio ad P. Schneemann S. I.*, Parigi 1886; A. Bonet *La filosofía de la libertad en las controversias teológicas del siglo XVI y primera mitad del siglo XVII*, Barcellona 1932; M. Hentrich, *Gregor v. Valencia und der Molinismus*, Colonia 1933; F. Stegmüller, *Ursprung und Entwicklung des Molinismus*, Colonia 1933; E. Vansteenberghe, *Molinisme*, in DThC, X, coll. 2154-66; L. Bournet, *Auxiliis* (*Congrégation de*), in DHG, V, coll. 960-70.
Corrado Baisi

II. C. DELL'INDICE. – Istituita da s. Pio V con la costituzione *In apostolicae* del 4 apr. 1571, confermata e rafforzata dal successore Gregorio XIII con la costituzione *Ut pestiferarum* del 13 sett. 1572; Benedetto XIV con la costituzione *Sollicita* del 9 luglio 1753 ne stabilì le chiare norme da seguire per la condanna dei libri. Suo compito, infatti, era di esaminare libri e pubblicazioni di ogni sorta per vedere se contenevano errori contro la fede o la morale cristiana; in caso affermativo, di condannarli e inserirli nell'apposito *Indice dei libri proibiti* (v.). L'autorità di essa era universale e aveva anche il diritto di irrogare pene severissime agli autori, ma quest'ultimo potere le fu tolto da Pio X con la costituzione *Sapienti consilio* del 29 giugno 1908 e conferito ai tribunali competenti; ebbe però allargata la sfera d'inquisizione anche sui libri da pubblicarsi. La C. venne soppressa da Benedetto XV nel 1917 e le sue attribuzioni passarono al S. Uffizio.

III. C. DELLE INDULGENZE E DELLE RELIQUIE. – Fu istituita da Clemente IX con il *motu proprio* «*In ipsis*» del 6 luglio 1669, con il compito di esaminare le indulgenze concesse dalla S. Sede e le Reliquie, per distinguere le autentiche dalle dubbie e dalle false, essendosi nel medioevo propagato assai l'abuso di diffonderne e distribuirne delle non vere. Ebbe in seguito anche la competenza di concedere indulgenze e di distribuire reliquie. Cessò di esistere con la riforma di Pio X (1908); la materia di sua competenza passò, prima, alla C. del S. Uffizio e poi alla S. Penitenzieria; la parte delle reliquie venne invece affidata alla C. dei Riti.

IV. C. DELL'IMMUNITÀ ECCLESIASTICA. – Fu istituita da Urbano VIII nel 1626 per la trattazione delle controversie relative alla violazione della giurisdizione e dei privilegi ecclesiastici da parte dei tribunali laici. Già Sisto V aveva provveduto in proposito affidando la tutela dei diritti riguardanti l'immunità ecclesiastica alla C. dei Vescovi e Regolari. La creazione di Urbano VIII fu confermata nel 1725 da Benedetto XIII, il quale ne ampliò la sfera giuridica, occupandosene da ultimo Gregorio XVI con un *motu proprio* del 10 nov. 1834. Alle altre attribuzioni questa C. aggiungeva anche la facoltà di decidere in appello quelle cause che le curie vescovili avevano giudicato in prima istanza.

V. C. « DE PROPAGANDA FIDE PRO NEGOTIIS RITUS ORIENTALIS ». – Fu istituita in seno alla C. di Propaganda Fide da Pio IX nel 1862 con la costituzione *Romani Pontifices* del 6 genn., quale organo incaricato soprattutto di provvedere ai bisogni spirituali dei cattolici di rito orientale. Ma poiché questo dicastero aveva assorbito nella sua sfera quella speciale commissione cui nei primi anni del 1700 Clemente XI aveva affidato la correzione dei libri orientali, conseguentemente riservò a sé questo assunto, giusta pure la disposizione contenuta nella sopracitata costituzione di Pio IX: « Orientalium libris corrigendis, omnibusque et singulis cuiusque generis orientalium negotiis tractandis unice operam navet ».

I poteri di questa C. erano sensibilmente più ampi di quelli della stessa Propaganda; godeva, infatti, di tutte le facoltà proprie della C. alla quale era unita, e poteva, inoltre, concedere dispense di mista religione, di disparità di culto ed ogni altra dispensa matrimoniale. La riforma operata da Pio X nel 1908 lasciò inalterata la posizione di questo dicastero, che continuò ad essere legato alla C. di Propaganda. Più tardi, tuttavia, in forza del *motu proprio* di Benedetto XV *Dei providentis*, del 1° maggio 1917, si svincolò da quella per assumere una assoluta indipendenza, mutando in pari tempo l'antica denominazione in quella di C. per la Chiesa orientale (v. ORIENTALI, CHIESE). Fino allora ne aveva retto la prefettura lo stesso cardinale prefetto di Propaganda, come pure comuni ai due dicasteri erano stati i cardinali componenti; aveva propri, invece, il segretario, i consultori e gli ufficiali minori.

VI. C. SOPRA LA CORREZIONE DEI LIBRI DELLA CHIESA ORIENTALE. – La decisione ad erigere un organo incaricato della emendazione degli errori contenuti nei testi liturgici delle Chiese cattoliche orientali fu presa da Urbano VIII in seguito ad una istanza di Filippo IV di Spagna, con la quale il re chiedeva di provvedere ad una edizione corretta dell'Eucologio, che sostituisse in modo definitivo quelle stampate in tempi diversi per iniziativa privata affatto scorrettamente.

L'impresa richiese molto tempo e si dovette attendere fino al 1754, sotto il pontificato di Benedetto XIV, perché l'Eucologio vedesse la luce completamente emendato, pubblicato dalla tipografia di Propaganda Fide, secondo il modello dell'edizione parigina del 1647. Benedetto XIV si occupò, inoltre, anche della riorganizzazione di questo dicastero, stabilita con la costituzione *Ex quo primum* del 1° marzo 1756. La C. risultò composta del cardinale prefetto, di cinque altri cardinali e di cinque consultori.

VII. C. DEI VESCOVI E REGOLARI. – Questa C. risultò dalla fusione in un unico organismo dei due dicasteri « sulla consultazione dei Vescovi » (v. sotto) e « sulla consultazione dei Regolari » (v. sotto). Quando avvenne tale fusione non è possibile determinare con esattezza, tuttavia è da porsi nei primissimi anni del XVII sec., poiché sotto Clemente VIII trovansi ormai indicati con la denominazione unica di *Sacra Congregatio negotiis et consultationibus Episcoporum et Regularium praeposita*, composta di un numero vario di cardinali, oltre il prefetto, del segretario, di venti consultori e di un adeguato complesso di officiali subalterni.

Godeva di una competenza assai vasta su tutto quanto riferivasi ai Vescovi e Religiosi d'ogni ordine, con giurisdizione cumulativa con quella della C. del Concilio, con la sola differenza di non poter risolvere *authentice* i dubbi proposti. Esercitava ancora un potere contenzioso, limitato in principio alla trattazione delle cause soltanto in via economico-amministrativa; in seguito ottenne di poterle trattare anche in via giudiziale, ma con procedura distinta da quella della S. Rota. Nel 1800 Pio VII passò alla competenza di quest'ultima le cause criminali d'appello provenienti dalle curie diocesane.

La C. rimase soppressa con la riforma di Pio X del 1908 e le sue attribuzioni furono devolute da un lato alla C. Concistoriale, per la parte inerente ai Vescovi, dall'altro alla C. dei Religiosi; la parte criminale passò ai tribunali.

VIII. C. DELL'ESAME DEI VESCOVI. – Istituita da Clemente VIII, nel 1592, come attuazione di una richiesta del Concilio di Trento, con il compito di esaminare e dichiarare idonei i candidati alle sedi vescovili. Urbano VIII ne rafforzò l'autorità e l'efficacia con un decreto del 16 maggio 1625, vincolando con giuramento gli esaminatori a non manifestare a nessuno l'argomento degli esami. Il divieto decadde dal tempo di Clemente XIII e più tardi decadde anche l'obbligo degli esami, ai quali erano tenuti tutti i vescovi d'Italia e da cui potevano invece essere dispensati quelli fuori d'Italia. La C. era composta di cardinali, teologi e canonisti. L'obbligo degli esami fu ripristinato da Pio X nel 1903 e passato alla competenza del S. Uffizio.

IX. C. SOPRA L'ELEZIONE DEI VESCOVI. – Istituita da Innocenzo XI con l'incarico di proporre gli eligendi alle sedi vescovili, dopo aver proceduto ad un accurato esame dei meriti e delle doti di ciascuno. Benedetto XIV, con la costituzione *Ad apostolicae* del 17 ott. 1740, la richiamò in vita, urgendo il segreto del S. Uffizio perché tutto procedesse con maggiore accortezza e circospezione. Ciò però non valse e la C. andò presto in disuso.

X. C. DELLA RESIDENZA DEI VESCOVI. – Istituita da Urbano VIII, con la costituzione *Sancta Synodus*, del 12 dic. 1634, col compito di trattare le questioni relative all'obbligo di residenza dei vescovi nelle loro sedi e la disciplina della durata delle loro assenze, al di fuori dei normali periodi di licenza, stabilita in quattro mesi per i vescovi cismontani e sette per quelli oltremontani. Ad un funzionamento più organico provvide più tardi Benedetto XIV con la costituzione *Ad universae* del 3 sett. 1746, in forza di cui la prefettura della C. fu riservata al cardinale vicario di Roma, mentre segretario ne fu il segretario della C. del Concilio. Altri provvedimenti furono successivamente presi nel 1759 da Clemente XIII e nel 1824 da Leone XII.

XI. C. DELLA VISITA APOSTOLICA. – Istituita da Clemente VIII con la costituzione *Speculatores* dell'8 giugno 1592 con l'incarico di visitare le diocesi e assicurare i singoli presuli circa l'osservanza della disciplina ecclesiastica intesa nel suo più ampio significato. Le sue funzioni furono ampliate una prima volta, nel 1656, da Alessandro VII, che ne allargò anche l'organico con l'immissione di altro personale; ma più importanti innovazioni furono introdotte nel 1693 da Innocenzo XII il quale, oltre ad estendere maggiormente i poteri della C., affidando ad essa cause civili, criminali e miste, ordinò che nessuno degli enti, soggetti alla visita, potesse a questa sottrarsi accampando esenzioni o privilegi; a tal fine rese inappellabili le decisioni prese dalla C. Prefetto ne era il papa stesso, assistito da undici cardinali, da un segretario, che, con un rescritto del 29 marzo 1801, fu investito del potere di trattare in via privata materia contenziosa, da un vicesegretario, da un cancelliere, e da un commissario fiscale, scelto tra i membri della S. Romana Rota.

XII. C. PER LA REVISIONE DEI CONCILI PROVINCIALI. – La fervida ripresa dei concili provinciali, indusse Pio IX a istituire nel 1849 questa C. col compito di provvedere alla revisione degli atti di quei concili, affidato fin dal 1588 alla C. del Concilio. Il nuovo organo, tuttavia, essendo stato considerato come sussidiario di questa, ebbe lo stesso prefetto e lo stesso segretario, cui fu aggiunto più tardi un segretario particolare, che si denominò *estensore*, incaricato di trasmettere ai metropolitani le decisioni circa gli atti dei singoli concili; comprendeva inoltre ventisei consultori, sette dei quali prelati e gli altri scelti fra i membri dei vari ordini religiosi. La C. fu soppressa nel 1908 da Pio X, il quale affidando nuovamente alla C. del Concilio « ea omnia quae ad Conciliorum celebrationem et recognitionem, atque ad Episcoporum coetus seu *conferentias* referuntur », reintegrava quest'ultima in una sua precedente facoltà.

XIII. C. « SUPER STATU ECCLESIARUM ». – Fu istituita da Benedetto XIV, il 23 nov. 1740, per l'esame delle relazioni che tutti gli Ordinari hanno l'obbligo di inviare periodicamente a Roma sullo stato delle loro diocesi. Tale incarico in origine rientrava nelle competenze specifiche della C. del Concilio, cui era stato affidato da Sisto V nel 1588. Perciò essendo questo dicastero considerato ausiliario della C. del Concilio, ebbe in comune con essa il prefetto e il segretario, coadiuvati da un congruo numero di prelati ufficiali; gli fu assegnato tuttavia in pari tempo anche un segretario particolare, detto delle lettere latine ai vescovi, le cui mansioni consistevano principalmente nella redazione e nella spedizione delle risposte della C. ai vescovi. Questo dicastero, che veniva anche comunemente denominato C. del Concilietto, fu soppresso nel 1908 da Pio X, che ne trasferì le attribuzioni alla C. Concistoriale.

XIV. C. SULLA CONSULTAZIONE DEI VESCOVI. – Le origini di questo dicastero si possono rintracciare in quella speciale commissione di cardinali nominata da Pio V col compito di esaminare la relazione sul patriarcato di Aquileia, dove si erano prodotti gravi disordini in materia ecclesiastica, presentata dal visitatore apostolico, colà all'uopo inviato nel 1570. I primi inizi, tuttavia, di questa C. si hanno sotto il pontificato di Gregorio XIII, il quale, riconoscendo l'utilità di quelle visite, altre ne promosse, restando quindi la suddetta commissione sempre incaricata dell'esame delle relazioni dei visitatori. Nel 1601 si fuse con la C. dei Vescovi e Regolari.

XV. C. SOPRA LO STATO DEI REGOLARI. – La rilassatezza della disciplina regolare in parecchi conventi d'Italia, ove per il numero ristrettissimo dei membri, talora meno di sei, si veniva pressoché ad annullare lo scopo della loro fondazione, indusse Innocenzo X a svolgere in un primo

tempo una vasta opera di accertamento e a decidere poi l'abolizione di gran parte di quelle comunità. Istituì all'uopo con la costituzione *Inter coetera*, del 17 dic. 1649, la presente C., che aveva perciò l'incarico di esaminare l'amministrazione di ciascun convento, il numero dei componenti e di prendere quei provvedimenti che si rendessero necessari per eliminare gli inconvenienti manifestatisi.

L'erezione di questo dicastero fu susseguentemente confermata da Clemente IX con la costituzione *Iniuncti*, dell'11 apr. 1668; ed era formato da alcuni cardinali oltre il prefetto, dal segretario che era quello stesso della C. dei Vescovi e Regolari e da un numero vario di prelati.

Nel 1698 Innocenzo XII con la costituzione *Debitum pastorale*, del 4 ag., ne decretò la soppressione, sostituendola con un organo nuovo, da lui stesso fondato, che fu la C. della Disciplina regolare.

XVI. C. SULLA CONSULTAZIONE DEI REGOLARI. – Le più lontane vestigia di questa C. devono ricercarsi nell'opera svolta da Gregorio XIII per la composizione delle questioni che spesso si agitavano tra i Vescovi ed i Regolari in materia di privilegi e per la risoluzione delle contese insorgenti tra i diversi Ordini monastici. Istituita, da principio, semplicemente col nome di *Commissio*, nel 1582 ebbe la denominazione di *Sacra Congregatio super consultationibus Regularium*, funzionante a fianco della C. sulla Consultazione dei Vescovi, eretta pochi anni prima dallo stesso pontefice. La riforma di Sisto V del 1587-88 non toccò le due creazioni di Gregorio XIII, che furono inserite entrambe separatamente nell'ordine nuovo, stabilito con la costituzione *Immensa aeterni Dei*, del 22 genn. Tuttavia la loro intima relazione non tardò a richiamare l'attenzione sulla opportunità di una fusione dei due dicasteri, e, per quanto non se ne possa precisare con sicurezza la data, rimane certo che durante il pontificato di Clemente VIII l'unione doveva essere ormai in atto, dal momento che dopo il 1600 si trovano già indicati sotto l'appellativo comune di *Sacra Congregatio super consultationibus Episcoporum et Regularium*, o più semplicemente C. dei Vescovi e Regolari (v. sopra), rimasta tale fino alla riforma di Pio X del 1908, con cui venne abolita.

XVII. C. DELLA DISCIPLINA REGOLARE. – Fu istituita da Innocenzo XII nel 1698 in luogo della disciolta C. sopra lo stato dei Regolari (v. sopra) con lo scopo di esaminare le domande per la fondazione di nuovi conventi e la ricostituzione di quelli soppressi.

La C. si occupò, sia della disciplina interna dei conventi, sia del funzionamento dei conventi tipo, istituti, pochi per ogni Ordine religioso, dove la Regola veniva applicata in tutto il suo rigore, perché rappresentassero per tutti gli aderenti il modello su cui conformare la pratica della vita monastica. La sua attività subì una grave stasi a cagione dei rivolgimenti politici degli ultimi anni del sec. XVIII; ma fu richiamata in vigore da Pio VII. Più tardi Gregorio XVI provvide ad eliminare gli inconvenienti che andavano sorgendo, per interferenze giurisdizionali, tra di essa e la C. dei Vescovi e Regolari, ordinando che le cause respinte dalla prima non potessero in alcun modo essere risottoposte alla competenza dell'altra. Formavano questa C. il cardinale prefetto e un certo numero di altri porporati (se ne ebbero fino a sedici), il segretario, il sostituto, l'avvocato fiscale e sette consultori. Fu soppressa da Pio X nel 1906.

XVIII. C. DELLA STAMPERIA VATICANA. – Istituita da Sisto V nel 1588 con la costituzione *Immensa aeterni Dei*, con l'incarico di sovrintendere al buon andamento della Tipografia Vaticana, curandosi soprattutto della corretta pubblicazione di quelle opere religiose, quali la Bibbia, i Padri della Chiesa, le Decretali, che avevano lo scopo di contrapporre alle false teorie dei nuovi eretici la verità immanente della dottrina cattolica.

La Tipografia Vaticana era stata fondata nel 1560 da Pio IV, che chiamò a dirigerla il veneziano Paolo Manuzio, ed installata in Vaticano nel 1587 da Sisto V, che molto se ne valse e volle dotare anche di una ricca fonderia di caratteri latini, greci, ebraici e siriani.

XIX. C. PER LA RIEDIFICAZIONE DELLA BASILICA DI S. PAOLO. – Una delle prime cure di Leone XII, fu la ricostruzione della basilica di S. Paolo fuori le mura, uscita gravemente danneggiata dall'incendio nella notte dal 15 al 16 luglio 1823. Non potendo, tuttavia, l'erario pontificio far fronte a tutte le spese necessarie, con l'enciclica *Ad plurimas atque gravissimas*, del 25 genn. 1825 per il mondo cattolico, egli rivolse a tutti i fedeli l'invito a partecipare all'impresa. L'invito suscitò l'universale adesione, per cui il Papa poté subito disporre l'inizio dei lavori e perché questi avessero una unità d'indirizzo e procedessero nel modo migliore, istituì, con l'ordinamento del 26 marzo 1825, un'apposita C., cui ne affidò la sovraintendenza. La nuova C. risultò composta di cinque cardinali, di tre prelati, del tesoriere generale, del segretario e di un certo numero di architetti. La prefettura fu riservata al cardinale Segretario di Stato.

XX. C. LAURETANA. – Fu eretta da Innocenzo XII, con la costituzione *Sacrosancta Redemptionis* del 10 ag. 1698, al fine di provvedere all'amministrazione spirituale e temporale della S. Casa di Loreto, delegata per la prima parte all'Ordinario diocesano, per la seconda ad un prelato governatore. Era fornita di un triplice potere amministrativo, grazioso e contenzioso per la trattazione di tutte le cause, tanto civili che criminali, sottrattole poi quest'ultimo da Pio VII nel 1816 e restituitole poco dopo da Leone XII in forza del breve *Laureti civitas* del 21 dic. 1827. Componevano questo dicastero il cardinale prefetto, dodici prelati votanti, l'assessore, il segretario, il sottosegretario, l'uditore criminale ed alcuni officiali minori.

Dopo l'occupazione del Piceno nel 1860, avendo il Governo italiano riservato a sé l'amministrazione del Santuario di Loreto (R. D. 30 ott. 1860, n. 233, art. 5), alla C. non rimase altro che la facoltà circa i legati pii. Annessa, infine, da Pio X nel 1908 alla C. del Concilio *qua Congregatio specialis*, oggi, stante il silenzio del CIC, deve intendersi soppressa.

XXI. C. DELLA CINA E DELLE INDIE ORIENTALI. – Istituita da Alessandro VII per la trattazione di tutti gli affari concernenti le Indie e la Cina, questa C. tenne la sua prima seduta il 13 genn. 1665, venendo tuttavia ad assumere rango di vero dicastero solo nel 1677, sotto il pontificato di Innocenzo XI. Dovette essa occuparsi della spinosa questione sui riti cinesi, agitatasi più tardi al tempo di Clemente XI (cf. Pastor, XV, pp. 301-70). Componevasi di alcuni cardinali membri della C. di Propaganda Fide ed aveva come segretario il segretario stesso di Propaganda.

XXII. C. « DE REBUS GERMANICIS ». – Fu istituita da Pio V nel 1568 per lo studio delle gravi questioni religiose e disciplinari della Germania (cf. Pastor, VIII, p. 467; IX, pp. 45, 867-79).

XXIII. C. PER LA RIFORMA DELLA CURIA : v. CURIA.

BIBL.: Per la S. C. dell'Indice : J.-M.-I. Baillès, *La S. Congrégation de l'Index mieux connue et vengée*, Parigi 1866; J. Simor, *De S. Congregatione Indicis*, in *Archiv für katholisches Kirchenrecht*, 21 (1869), pp. 46-74; A. Villien, *Le St-Office et la suppression de la Congrégation de l'Index*, in *Le canoniste contemporain*, 40 (1917), pp. 98-111. Per la S. C. dei Vescovi e Regolari e per la S. C. delle Indulgenze e delle Reliquie : M. Lega, *De Congregatione negotiis et consultationibus Episcoporum et Regularium praeposita et de aliis Congregationibus ei adnexis seu affinibus*, in *Analecta ecclesiastica*, 6 (1898), pp. 260-66 ; id., *De S. Congregatione indulgentiis sanctorumque reliquiis cognoscendis ac statuendis praeposita*, *ibid.*, pp. 301-306. In generale : si può consultare N. Del Re, *La Curia romana*, Roma 1941, pp. 68-92.

Niccolò Del Re

IV. LE C. NELL'AMMINISTRAZIONE CIVILE DELLO STATO PONTIFICIO.

All'amministrazione civile dello Stato pontificio presiedevano in Roma varie magistrature, alcune delle quali, a seconda dei tempi, si sono chiamate C. È noto che nella terminologia propria della Curia romana con tale voce si sono indicati non solo taluni dei grandi organismi centrali, a carattere permanente, preposti a determinati rami dell'amministrazione dello Stato temporale, molto simili agli odierni ministeri, ma anche organismi minori, a carattere temporaneo, creati di volta in volta dal papa per lo studio e la risoluzione di questioni particolari

e che oggi si chiamerebbero « commissioni », nonché altri organismi che per essere stati ideati a carattere permanente ma con compiti consultivi e limitati nell'interno di una più grande magistratura, sono più simili ai « consigli superiori » esistenti oggi presso taluni ministeri; in questa categoria possono farsi rientrare le C. camerali propriamente dette, che nel sec. XVII si incontrano costituite presso la Camera apostolica (v.). La materia trattata dalle C. non era soltanto di carattere amministrativo, ma anche giudiziario, per cui taluni tribunali in determinati periodi sono stati chiamati con il nome di C., ad es., la C. Civile del Tribunale dell'*Auditor Camerae* (1831-48), che diverrà (1848-70) Tribunale civile di Roma.

Di C. nel molteplice significato della parola se ne incontrano molte nella storia amministrativa dello Stato pontificio, a cominciare specialmente dall'inizio del sec. XVI, da quando, cioè, consolidato politicamente il proprio dominio temporale, fu possibile ai papi dare a questo una organizzazione amministrativa centrale e periferica sul tipo di quelle che venivano attuandosi negli altri Stati della penisola. Magistrature con tale denominazione si incontrano fin verso la metà del sec. XIX, quando le riforme di Pio IX rinnovarono completamente l'organizzazione burocratica dello Stato e crearono i ministeri. Solo eccezionalmente sopravvisse qualche C., come, ad es., la C. degli Studi che assorbì, dopo il 1849, l'abolito Ministero della pubblica istruzione e che cessò, per la parte relativa alla pubblica istruzione nello Stato pontificio, con il 20 sett. del 1870 come, del resto, ogni altra magistratura pontificia.

Se di tali C. è assai spesso possibile indicare data e documento papale di istituzione, non sempre è invece possibile precisare il momento della loro fine, avvenuta per alcune per riunione con altri organismi, mentre altre venivano conservate a titolo onorifico o addirittura con diversa competenza. Di frequente, poi, cessarono talune C. con il cessare della materia di competenza; così la C. della Stamperia Vaticana (istituita da Sisto V con la bolla *Immensa*), che ebbe momenti di particolare importanza per le grandi iniziative editoriali di quel Pontefice e che cessò quando Paolo V fuse questa tipografia con quella camerale, sottoposta già a propri organi di vigilanza.

Normalmente le C. erano composte da cardinali, che, unitamente ad elementi tecnici, costituivano l'organo direttivo della C. detto anche « Presidenza » per cui, in determinati periodi, le C. stesse sono chiamate Presidenze. Di solito la C. era presieduta da un cardinale; la sua organizzazione al centro constava di un certo numero di funzionari coadiuvati da notai per la rogazione degli atti (normalmente i notai provenivano da quelli addetti all'ufficio dell'*Auditor Camerae*); alla periferia la C. era rappresentata da incaricati che spesso avevano anche un proprio ufficio e posto nella gerarchia dei funzionari provinciali.

Raramente le C. per gli affari amministrativi del territorio si riunivano in seduta plenaria alla presenza del papa, essendo ciò riservato solo a casi di straordinaria importanza; ordinariamente esse si riunivano nel palazzo Vaticano o nella propria sede quando ne avevano una, ma assai di frequente la riunione avveniva presso l'abitazione od ufficio normale di chi ne era il presidente; solo gli atti più importanti venivano sottoposti al papa per la firma; durante la Sede vacante, venivano firmate dai cardinali capi d'Ordine.

Moltissime furono inoltre le C. che per la loro natura meglio potrebbero chiamarsi commissioni e difatti, specie nella prima metà del sec. XIX, vengono istituiti organismi similari indifferentemente chiamati ora Commissione ora C.; ad es., la Commissione preposta alla riedificazione della basilica di S. Paolo (Leone XII, 1825) fu chiamata anche C. (v. sopra). Si possono inoltre ricordare la C. per la Revisione delle enfiteusi e dei beni alienati durante il periodo napoleonico e la Commissione di Revisione dei crediti verso la Francia, istituita con editto del 9 sett. 1819; la C. di Revisione dei conti consuntivi anteriori al 1848 e la Commissione di Liquidazione dei crediti anteriori al luglio 1849.

Precedentemente (secc. XVII-XVIII), però, le C. istituite per lo studio di questioni particolari vennero chiamate in genere C. particolari deputate, alcune delle quali divennero di fatto permanenti come la C. degli Spogli, cui apparteneva la materia dei beni degli ecclesiastici defunti e dei cardinali eletti papi (un elenco assai numeroso di queste C., interessanti per lo più l'amministrazione dello Stato pontificio, sia per la risoluzione di problemi di carattere generale, sia riguardanti singole città o questioni di famiglie, può vedersi in A. Lodolini, *op. cit.* in bibl., pp. 69-72).

BIBL.: Oltre la bibl. generale per tutte le C., v. A. Villetti, *Pratica della Curia romana*, Roma 1797; J. Spizzichino, *Magistrature dello Stato pontificio*, Lanciano 1930; A. Lodolini, *L'Archivio di Stato di Roma e l'Archivio del Regno. Indice generale storico descrittivo*, Roma 1932; A. Ventrone, *L'Amministrazione dello Stato pontificio dal 1814 al 1870*, ivi 1942. Delle guide compilate nei secc. XVII-XVIII per i vari uffici pontifici, di particolare interesse è: *Elenchus Congregationum aliorumque congressuum* ecc., Roma 1629. Gli archivi di molte delle magistrature e C. relative all'amministrazione dello Stato ecclesiastico si conservano ora nell'archivio di Stato di Roma.

Qui di seguito vengono indicate le più note delle magistrature destinate al governo dello Stato pontificio, o comunque connesse con l'amministrazione di questo, che si sono chiamate C., disposte per ordine alfabetico.

I. C. DELL'ABBONDANZA. – Istituita da Sisto V (costituzione *Immensa aeterni Dei* del 22 genn. 1588) per ovviare alle periodiche carestie che affliggevano lo Stato pontificio. Il Papa la dotò di un capitale di 200.000 scudi, che dichiarò patrimonio dei poveri, perché fosse impiegato per l'acquisto di grani da distribuire al popolo. La C., che già durante il pontificato di Sisto V non aveva corrisposto alle alte finalità per le quali era stata creata, ebbe breve vita.

II. C. DELLE ACQUE E STRADE. – Istituita da Sisto V con la costituzione *Immensa aeterni Dei* del 22 genn. 1588, e riorganizzata nel 1590 con la *Supremi cura regiminis*, aveva il compito di curare la manutenzione delle strade, dei ponti e degli acquedotti dello Stato pontificio; più tardi anche quello della conservazione delle « ripe » e del prosciugamento delle paludi. Tale C. aveva riunito in sé la competenza di alcune antiche magistrature che dopo Sisto V risorgono e si rifondono secondo che viene dai pontefici ritenuto più opportuno a regolare tale importante materia. Accanto alla C., a seguito della competenza giudiziaria della stessa in materia di viabilità, sorge il Tribunale delle Strade. Con editto dell' 8 giugno 1833 Gregorio XVI istituisce la Prefettura delle Acque e Strade, la quale, arricchita delle attribuzioni similari che erano state proprie del tesorierato e del camerlengato, si fonde nel 1848, e ne farà parte fino al 1870, nel Ministero dei lavori pubblici, agricoltura, industria, commercio e belle arti.

III. C. ANCONETANA. – Istituita da Clemente XII nel 1734 perché presiedesse al funzionamento del porto di Ancona da lui ricostruito ed al quale aveva accordato particolari esenzioni doganali.

IV. C. DI AVIGNONE. – Chiamata anche di Avignone e Carpentras, dal nome delle città più importanti esistenti nel territorio che la S. Sede possedeva in Francia. Venne istituita da Innocenzo XII con rescritto del 7 febbr. 1673 ricordato nella costituzione *Romanum decet Pontificem* del 22 giugno 1692 ed era incaricata del governo di quella provincia; giudicava anche in appello sui ricorsi contro le sentenze del vice-legato residente in Avignone. La C., composta di prelati e funzionari civili, era presieduta normalmente dal cardinale Segretario di Stato ed aveva la competenza ed i poteri precedentemente attribuiti ai cardinali-legati che a nome della S. Sede avevano governato quei territori. Date le notevoli rendite che venivano da tale amministrazione alla S. Sede, la C. ha avuto momenti di particolare importanza. Clemente XIV con il breve *Dudum iam Romani pontificis* del 1774 ne ridusse i poteri e la

trasformò in Presidenza, che pochi anni dopo veniva soppressa dopo che, con il Trattato di Tolentino (19 febbr. 1797, art. 6), la S. Sede ebbe rinunciato a favore della Francia ad ogni suo diritto su Avignone e territorio (cf. F. Benoit, *Les archives de la S. Congr. d'Av. au Vatican, 1673-1770*, Avignone 1924).

V. C. SOPRA I BARONI DELLO STATO ECCLESIASTICO. – Istituita da Clemente VIII con la bolla *Iustitiae* del 25 giugno 1596, aveva per scopo di difendere le comunità ed i vassalli dalle prepotenze dei baroni specie per quanto si riferiva al mancato pagamento di debiti o all'impianto, a scopo defaticatorio, di vertenze legali. La C. per tal materia aveva anche potere giudiziario e contro le sue sentenze era ammesso l'appello alla Segnatura di Grazia. Sopravvisse fino al 1796.

VI. C. DEL BUON GOVERNO. – Istituita da Clemente VIII con la bolla *Pro commissa nobis* del 15 ag. 1592, per la tutela degli interessi delle comunità dello Stato, di cui regolava l'attività economico-finanziaria e controllava entrate e spese. Grande fu la sua autorità ed influenza sul governo delle popolazioni, essendo riuscita ad imporre ai comuni l'impianto e la buona tenuta dei bilanci, la istituzione di catasti per la ripartizione delle imposte (a tal fine venne nel suo seno istituita una C. dei Catasti). La C. curava inoltre il censimento della popolazione dello Stato, controllava lo svolgimento delle elezioni alle cariche comunali : aveva, anche, competenza giurisdizionale per le cause civili, criminali e miste ove le comunità fossero attrici o convenute. Sulla esatta esecuzione delle proprie disposizioni la C. vigilava mediante il periodico invio di visitatori che si recavano in ogni comune e stendevano, poi, ampie relazioni che costituiscono ancor oggi una fonte di grande importanza per la storia locale e fanno testimonianza della cura con cui quelle ispezioni venivano assai spesso condotte. La bolla di Clemente VIII venne inserita negli statuti dei singoli comuni e tutti gli impiegati dovevano giurarne scrupoloso adempimento. Oggetto di particolare cura da parte dei pontefici, essa vide ampliarsi e precisarsi meglio la sua competenza attraverso varie riforme, per opera specialmente di Paolo V, Clemente XII, Benedetto XIV, Clemente XIII e Pio VII.

L'importanza della C. diminuì nei primi anni del sec. XIX. Con editto del 5 luglio 1831, Gregorio XVI, le tolse ogni ingerenza nell'amministrazione dei comuni e le lasciò, ma solo per alcuni casi, competenza giudiziaria di appello. Cessò di funzionare a seguito delle riforme di Pio IX, il 31 dic. 1847. Il suo importante archivio è entrato nell'Archivio di Stato.

VII. C. GENERALE DEL CENSO. – Pio VII con *motu proprio* del 6 luglio 1816 deputò una C., che fu detta dei Catasti, a presiedere alle operazioni di formazione del nuovo catasto rustico ed urbano da lui disposto « per ottenere la maggiore uniformità possibile riguardo alle contribuzioni » e correggere ogni errore di misura e di stima esistente nei precedenti rilievi catastali. La C. composta di prelati e tecnici era presieduta da un cardinale; nel 1822 mutò il suo nome in quello di C. generale del Censo e in questa occasione ne vennero meglio determinati competenza e poteri. Il lavoro di rilievo tecnico fu portato a termine con la compilazione di più di 4000 mappe, contenenti la descrizione di ca. 4 milioni di appezzamenti, corredate dai rispettivi « catastini », sui quali si iniziò la censuazione. Nel 1835, a seguito di reclami e richieste di rettifica, venne disposta una revisione generale, per l'attuazione della quale Gregorio XVI creò la Presidenza del Censo, sotto la direzione di un cardinale, che assorbì la seguente C. dei Confini.

VIII. C. DEI CONFINI. – Istituita da Urbano VIII (costituzione *Debitum* del 1 ott. 1627) per vigilare sulla integrità territoriale dello Stato ecclesiastico e impedire l'alienazione abusiva di castelli e terre, nonché sulla diffusione di malattie contagiose provenienti da stati vicini. Tale C. ebbe breve durata, ché la sua competenza venne assorbita da altri uffici, come la Segreteria di Stato, per quanto si riferisce alla vigilanza sulla integrità dei confini, ed alla S. Consulta per la parte sanitaria.

IX. C. DELLA S. CONSULTA (*Congregatio pro Consultationibus negociorum Status ecclesiastici*). – Sisto V con la costituzione *Immensa* dette forma e denominazione di C. ad un organismo già creato da Paolo IV e composto di 4 cardinali che dovevano presiedere agli affari dello Stato ecclesiastico. Con la riforma sistina la C. risultò composta di 5 cardinali e del Segretario di Stato che ne era il prefetto; a costoro era riservata la trattazione degli affari più importanti unitamente ad un numero variabile, da 6 ad 8, di prelati detti « ponenti » che presiedevano agli affari delle singole « ponenze » (ripartizioni territoriali dello Stato). La C. aveva anche vasta competenza civile, criminale e mista sui ricorsi contro i feudatari, i governatori, le elezioni dei magistrati e su tutta la materia inerente alla sanità pubblica. I rappresentanti statali nelle province ed i funzionari locali dovevano riferire alla C. di ogni caso grave avvenuto nella loro giurisdizione. La competenza giudiziaria della stessa finì in seguito per divenirne l'attività principale, donde il nome, sotto cui è più conosciuta, di Tribunale della S. Consulta. La C. conosceva di tutti i reati compiuti dai laici o di fòro misto ma imputabili ai laici; potevano venirle sottoposte cause di particolare delicatezza. Le sentenze della S. Consulta servivano di norma per gli altri tribunali.

X. C. ECONOMICA. – Istituita da Benedetto XIV con la costituzione *Igitur* del 18 apr. 1746 per la buona direzione ed amministrazione dell'erario pontificio, lo studio e la preparazione dei provvedimenti intesi a migliorare il funzionamento degli uffici economici di Roma e delle altre città dello Stato, con particolare riguardo a quelli della Camera apostolica. Avendo cessato di funzionare sul finire del sec. XVIII, venne ripristinata da Pio VII con l'editto del 9 luglio 1800; con provvedimento della Segreteria di Stato in data 26 luglio 1815 ne venne notevolmente ampliata la competenza sino a comprendere il controllo sulla Tesoreria ed il Buon Governo, mentre veniva stabilita l'obbligatorietà del suo parere preventivo su tutti i provvedimenti interessanti il commercio, l'industria, i dazi e le dogane.

XI. C. FERMANA. – Istituita da Innocenzo XII con la bolla *Constantis fidei* del 3 genn. 1692 per il governo politico ed economico della città e territorio di Fermo, e con la competenza ed i poteri della C. della S. Consulta. Benedetto XIV nel 1746 ne riformò la composizione e successivamente dispose che il territorio fermano non fosse soggetto alla giurisdizione della C. del Buon Governo. Clemente XIII (1761) abolì la C. e sottopose il territorio di Fermo alla giurisdizione ordinaria come ogni altra località dello Stato pontificio.

XII. C. MILITARE. – Istituita da Pio VII per riunire in un unico organismo gli uffici preposti alla amministrazione militare sino allora divisi tra il Commissariato delle Armi per le milizie di terra ed il Commissariato del Mare, comprendente anche la difesa costiera in genere, che facevano capo amministrativamente a due chierici di Camera. Con dispaccio del 1 giugno 1832 Gregorio XVI, nel dare una nuova organizzazione alle forze armate dello Stato, abolì detta C. ed istituì la Presidenza delle Armi, che diverrà, a seguito del *motu proprio* di Pio IX del 29 dic. 1847, il ministero delle Armi. La C. Militare non va confusa con la omonima o Castrense, istituita da Gregorio XVI nel 1838 per il vantaggio spirituale dei militari.

XIII. C. NAVALE. – Istituita da Sisto V (costituzione *Immensa*) per la formazione ed armamento della flotta per la difesa dello Stato ecclesiastico; ricostituito un primo nucleo di navi, la sua competenza venne attribuita al chierico di Camera commissario per il mare.

XIV. C. GOVERNATIVA DELLE PROVINCE DELLO STATO PONTIFICIO. – Istituita con *motu proprio* del 1816 di Pio VII, con funzioni consultive per gli affari di qualche importanza interessanti l'amministrazione delle delegazioni e di cui la investiva il delegato; successivamente (1831) ebbe funzioni deliberative in materia di bilanci e questioni connesse; Pio IX (1850) dispose che, per le materie non espressamente di competenza della C., que-

sta avesse solo funzioni consultive. La C. era composta di due o quattro membri, secondo l'importanza (classe) della delegazione, rinnovabili ogni quinquennio con estrazione a sorte fra i cittadini di determinate categorie. Nel 1831 venne fissato in quattro il numero dei suoi membri e modificato il sistema di rinnovamento; infine (1850) fu stabilito che due membri fossero scelti fra i consiglieri provinciali che per questo cessavano di far parte dei rispettivi consigli.

XV. C. PER LA REVISIONE DEI CONTI. – Istituita da Leone XII con *motu proprio* del 21 dic. 1828, aveva il compito di rivedere il bilancio generale della Camera apostolica ed i bilanci delle altre amministrazioni dello Stato, nonché di controllare gli appalti ed i contratti delle pubbliche amministrazioni; ebbe anche facoltà di presentare al papa proposte di miglioramento nel sistema dell'amministrazione finanziaria e tributaria. Decideva in via amministrativa le questioni relative ai contratti camerali, e, con giurisdizione contenziosa ed esclusiva, le cause per le esenzioni dai dazi camerali. Composta di 4 chierici di Camera che a turno annuale ne erano presidenti, venne da Gregorio XVI affidata ad un cardinale (editto del 21 nov. 1833). La C. cessò di esistere il 15 nov. 1848 con l'entrata in funzione della Consulta di Stato che ne assorbì la competenza.

XVI. C. SPECIALE SANITARIA. – Istituita da Gregorio XVI con ordinanza del 20 luglio 1834, per lo studio e la riforma della legislazione sanitaria e la regolamentazione della relativa materia nonché delle professioni sanitarie; ebbe facoltà di emettere decreti obbligatori anche per le persone soggette a fòro privilegiato e poteva valersi per gli atti esecutivi della segreteria della S. Consulta.

XVII. C. DEGLI SGRAVI. – Istituita da Sisto V (costituzione *Immensa*) per decidere con rito sommario sui casi di ingiuste percezioni e imposizioni di tributi da parte dei vari magistrati dello Stato.

XVIII. C. DEL SOLLIEVO. – Istituita da Clemente XI con chirografo del 1 febbr. 1701 per far rifiorire l'agricoltura ed in genere la pubblica economia; a questo fine la C. chiese a tutti i cittadini di presentare suggerimenti e proposte, alcune delle quali dettero occasione ad utili iniziative, che, però, non ebbero seguito, dovendo, per avere pratica attuazione, passare prima per gli ordinari competenti uffici che quasi sempre insabbiarono il tutto; così la C. dopo tre anni di intensa attività finì per non più riunirsi e nel 1715 venne abolita.

XIX. C. DEL TERRORE DEGLI UFFIZIALI DI ROMA. – Istituita da Paolo IV il 22 genn. 1557, con il mandato specifico di ascoltar le querele e di accogliere le suppliche di tutti quelli che ad essa ricorrevano per domandar giustizia contro le violenze in loro danno perpetrate dai pubblici impiegati di ogni grado e condizione. Provvedeva perciò a reprimere la disonestà di quei funzionari poco scrupolosi che approfittavano della loro posizione per commettere abusi di potere, ed a regolare le eventuali vertenze che potevano sorgere tra costoro ed i cittadini. Componevano la C. venti cardinali e quaranta prelati sotto la presidenza medesima del papa; una volta al mese ammetteva i reclamanti in pubblica udienza per ascoltarne le ragioni e procedere in merito.

XX. C. SULLE UNIVERSITÀ ARTISTICHE DI ROMA. – Istituita da Pio IX con *motu proprio* del 14 maggio 1852, con lo scopo di proporre ed attuare quanto ritenuto opportuno per favorire lo sviluppo industriale nonché quello religioso delle associazioni d'arte e mestieri di Roma. La C., presieduta dal cardinal vicario, era composta del senatore e del prelato vice-presidente della « Roma e Comarca ».

XXI. C. DELLA UNIVERSITÀ ROMANA. – Istituita da Sisto V (costituzione *Immensa*); essa, oltre ad interessarsi al buon andamento dell'Università Romana, ebbe altresì l'incarico di dirigere le università sorte per autorità della S. Sede, quelle dello Stato pontificio ed i collegi in genere, con competenza, non facilmente precisabile, sulla pubblica istruzione. Per trovare un organismo che presieda alle pubbliche scuole nello Stato pontificio occorre arrivare a Leone XII che con la bolla *Quod divina sapientia* del 29 ag. 1824 istituì definitivamente la C. degli Studi (occorre, peraltro, ricordare che tale importante provvedimento discende dagli studi preparatori compiuti da una C. denominata parimenti degli Studi ed istituita da Pio VII con provvedimento del 20 luglio 1816). La C. era composta del cardinale Segretario di Stato, del camerlengo e dei prefetti delle C. dell'Indice e del Buon Governo. Con l'avvento di Pio IX la C. si denominò Ministero della pubblica istruzione, ma con lettera 9 ag. 1849 venne ripristinata la C., che per quanto riguarda la materia interessante la pubblica istruzione nello Stato ecclesiastico funzionò fino al 1870.

(da J. B. Molina, Orbis Catholicus, Milano 1930, tav. 200)
CONGRESSI EUCARISTICI - C. E. internazionale tenuto a Cartagine nel 1930 - Corteo dei vescovi che scende nell'anfiteatro.

XXII. C. DI VIGILANZA. – Istituita da Leone XII con *motu proprio* del 28 febbr. 1826, per vigilare sulla condotta di tutti gli impiegati delle amministrazioni dello Stato, agendo direttamente o investigando su ricorsi inviati da privati. Procedeva nelle sue operazioni con il più stretto segreto; giudicava a pluralità di suffragi, era composta di cardinali e prelati e ne era prefetto il Segretario di Stato. Ebbe brevissima vita e ricorda anche in questo la cosiddetta C. del Terrore degli Uffiziali di Roma, istituita da Paolo IV nel 1557 con i medesimi scopi. - Vedi tav. XVI.

BIBL.: N. Del Re, *La Curia romana*, Roma 1941.

Leopoldo Sandri

CONGRESSI EUCARISTICI. - I c. e. sono adunate del clero e del popolo cristiano, a scopo di glorificare pubblicamente il S.mo Sacramento, richiamare i fedeli ai loro doveri eucaristici, e cooperare efficacemente così alla diffusione del Regno di Gesù Cristo nel mondo. I c. e. sono : internazionali, nazionali, regionali, interdiocesani, diocesani, interparrocchiali, parrocchiali, ecc., dal quadro più o meno ampio della loro celebrazione. Constano di una parte culturale dedicata allo studio del tema del congresso, e di cerimonie liturgiche e convegni di preghiera.

L'idea di promuovere i c. e. è dovuta a Maria Marta Emilia Tamisier, n. a Tours, in Francia, il 1° nov. 1844 ed ivi santamente m. il 20 giugno 1910. Formatasi alla scuola del b. Pietro Giuliano Eymard, si prefisse di adoperarsi a promuovere con tutte le forze la salvezza della società per mezzo della Eucaristia. Dietro l'esempio dei pellegrinaggi ai santuari mariani, la Tamisier pensò che si dovevano organizzare pellegrinaggi diretti ai santuari sacri al ricordo di miracoli del S.mo Sacramento. L'idea fu assecondata da sacerdoti e laici di grande virtù. Meta del primo pellegrinaggio fu, nel 1874, la cappella detta dei Penitenti grigi, in Avignone. L'esito fece sì che altri se ne organizzassero, sovente accompagnati da un'adunanza detta « Congresso del S.mo Sacramento », nella quale si trattava delle opere eucaristiche.

Il pellegrinaggio di Faverney, nel 1878, concluso da un piccolo congresso di studio, di notevole interesse pratico, preannunciò una azione eucaristica ancor più vasta ed intensa. Si era ormai agli albori dei veri e propri c. e.

Il 17 genn. 1881, a Parigi, in una riunione presieduta da mons. de Ségur, venne decisa la fondazione dell'Opera dei c. e. internazionali: Lilla fu la sede del primo. Principale organizzatore ne fu Filiberto Vrau, l'animatore delle Opere cattoliche nella Francia settentrionale. Egli si recò a Roma per ottenere l'approvazione del pontefice Leone XIII. Questi la concesse con un breve laudativo del 16 maggio 1881 e volle si recasse all'assemblea di Lilla la sua benedizione.

I c. e. internazionali celebrati finora sono 34: 1° Lilla (1881), 2° Avignone (1882), 3° Liegi (1883), 4° Friburgo (1885), 5° Tolosa (1886), 6° Parigi (1888), 7° Anversa (1890), 8° Gerusalemme (1893), 9° Reims (1894), 10° Paray-le-Monial (1897), 11° Bruxelles (1898), 12° Lourdes (1899), 13° Angers (1901), 14° Namur (1902), 15° Angoulême (1905), 16° Roma (1905), 17° Tournai (1906), 18° Metz (1907), 19° Londra (1908), 20° Colonia (1909), 21° Montréal (1910), 22° Madrid (1911), 23° Vienna (1912), 24° Malta (1913), 25° Lourdes (1914). Interrotta la serie per causa della guerra mondiale fu ripresa col 26° a Roma (1922), 27° Amsterdam (1924), 28° Chicago (1926), 29° Sydney (1928), 30° Cartagine (1930), 31° Dublino (1932), 32° Buenos Ayres (1934), 33° Manila (1937), 34° Budapest (1938). A causa del secondo conflitto mondiale venne sospesa la celebrazione del 35°, che volevasi tenere a Nizza.

Il sommo pontefice, di solito, dopo il 1893 presiede allo svolgimento dei c. e. nella persona di un suo legato *a latere*, cui fanno corona cardinali, arcivescovi, vescovi e migliaia di sacerdoti. I congressisti affluiscono in pellegrinaggio da tutte la nazioni cattoliche per assistere alle sedute ed a quelle funzioni liturgiche e processioni che si celebrano durante il congresso per favorire la pietà e l'ardore dei convenuti. Per tacere di altri, basti ricordare il successo degli ultimi c. e. internazionali, specialmente quelli di Buenos Ayres e di Budapest, presieduti dall'allora card. Pacelli, quale legato di Pio XI.

Il complesso lavoro di organizzazione è affidato a un comitato esecutivo costituito nella città sede del c. Esso prende le direttive generali dal Comitato internazionale per i c. e., ma svolge secondo le proprie iniziative il programma particolare dell'organizzazione stessa, mediante varie commissioni incaricate rispettivamente: della preparazione spirituale, della propaganda e stampa, dei trasporti e alloggi, ecc. Stende le sue fila in tutti i paesi cattolici, attraverso la cooperazione dell'episcopato e l'attività dei Comitati permanenti nazionali. Questi promuovono l'intervento dei congressisti della rispettiva nazione, organizzano le sezioni nazionali del c., zelano la partecipazione spirituale della propria nazione al c. medesimo.

La durata del c. e. è, normalmente, di cinque giorni.

In Italia, solo dieci anni dopo il Congresso di Lilla, mise salde radici l'Opera dei c. e., incoraggiata e benedetta, anche in questo paese, da Leone XIII. Sono stati finora celebrati i seguenti c. e. nazionali: 1° Napoli (1891), 2° Torino (1894), 3° Milano (1895), 4° Orvieto (1896), 5° Venezia (1897), 6° Bergamo (1920), 7° Genova (1923), 8° Palermo (1924), 9° Bologna (1927), 10° Loreto (1930), 11° Teramo (1935), 12° Tripoli (1937). Il 13°, che già si preparava in Pompei, fu sospeso a causa della seconda guerra mondiale.

Come si vede fra il 5° e il 6° intercorsero ben 23 anni. Ne fu causa la mancanza di una organizzazione stabile nazionale che fosse centro propulsore del movimento. Ma quasi a compenso di tale deficenza, cominciarono a celebrarsi in luoghi diversi congressi di carattere locale, caldeggiati dal risveglio religioso dovuto alle riforme di Pio X, e dai numerosi convegni del clero, promossi sempre più numerosi dall'Opera dei Sacerdoti Adoratori, che, istituita in Francia dal b. Eymard, si allargò anche in Italia.

Fu appunto in occasione del I Congresso nazionale dei Sacerdoti Adoratori, tenuto a Roma nel 1913, che fu costituito il Comitato permanente italiano dei c. e., del quale fu primo presidente mons. Antonio Padovani, vescovo ausiliare di Cremona, che ne compilò il primo statuto approvato dalla S. Sede nel febbr. del 1914. Questo comitato ha il suo segretario generale in Roma, presso la casa generalizia della Congregazione del S.mo Sacramento, alla quale è affidato. I delegati diocesani per le Opere eucaristiche, nominati dal comitato su proposta dei vescovi, sono l'organo di collegamento fra il comitato stesso e le diocesi. - Vedi tav. XVII.

BIBL.: In genere sulle origini, sviluppo ecc. cf. J. Vaudon, *L'Oeuvre des Congrès eucharistiques, ses origines*, Parigi 1910; *Congrès eucharistiques internationaux de Lille (1881) à Paray-le-Monial (1897)*, ivi 1910. Inoltre i periodici: *L'Eucharistie*, Parigi; *Annali dei Sacerdoti Adoratori*, Torino dal 1895 in poi; *L'Aurora del secolo del Sacramento*, Milano dal 1897. Cf. anche: *Statuto e regolamento del Comitato permanente italiano dei c. e.*, nonché la *Cartoteca* del segretariato generale dello stesso comitato. Ed ancora: *Les Congrès eucharistiques internationaux*, Parigi 1914; F. Vrau, *Les triomphes eucharistiques dans les 25 premiers Congrès euchar. internationaux*, ivi 1920; *Cinquantenaire des Congrès euchar. internationaux*, Lilla 1931; E. Alla, *Los Congressos eucarísticos internacionales*, Buenos Aires 1933. Per gli internazionali: *Il XXIII C. e. internazionale di Vienna*, Milano 1912; *XXIV C. e. internazionale a Malta*, Valletta 1913; *XXV Congrès eucharistique intern. tenu à Lourdes*, Parigi 1914; *Atti del XXVI C. e. internazionale di Roma*, Roma 1922; *XXVIII Eucharistic Congress Internat. of Chicago*, Chicago 1926; *Addresses Delivered at the twenty-ninth Internat. Eucharistic Congress-Sydney*, Sydney 1928; *XXX Congrès eucharistique international. Actes et Documents*, Cartagine 1930; *The Book of the Congress Dublin*, Dublino 1932; *XXXII Congreso eucharístico internacional-Buenos Aires*, Buenos Aires 1935; *XXXIII International Eucharistic Congress-Manila*, Manila 1937; *Album Congressus XXXIV Eucharistici Internationalis Budapest*, Budapest 1938.

Per i nazionali: *Il I C. e. nazionale a Napoli*, Napoli 1891; *Atti del C. e. di Torino*, Torino 1895; *C. e. di Orvieto*, Orvieto 1896; *C. e. di Venezia*, Venezia 1897; *VI C. e. nazionale a Bergamo*, Bergamo 1920; *Atti del VII C. e. nazionale di Genova*, Genova 1923; *Atti dell'VIII C. e. nazionale di Palermo*, Palermo 1925; *Atti del X C. e. nazionale di Loreto*, Recanati 1930; *Il C. e. di Tripoli*, Tripoli 1937; *Atti del XI C. e. nazionale a Teramo*, Teramo 1938.

Bartolomeo Spini

CONGRESSI SCIENTIFICI INTERNAZIONALI DEI CATTOLICI. - Tenuti successivamente a Parigi (1888 e 1891), a Bruxelles (1894), a Friburgo in Svizzera (1897) ed a Monaco di Germania (1900), i c. s. i. dei c. ebbero origine da un suggerimento del canonico Duilhé de Saint-Projet, attuato, discusso e trasformato nel secondo Congresso dei cattolici della Normandia (dic. 1885). Si passò così da una sezione di apologetica scientifica in un congresso generale, ma regionale, all'idea di un convegno speciale ed internazionale di scienziati cattolici, definito, poi e meglio, c. s. i. dei c. In esso i cattolici competenti dovrebbero proporsi di esporre i risultati accertati nel proprio campo di studi e met-

tere così i teologi al corrente dello stato attuale delle scienze sperimentali e della critica storica.

Delle numerose riunioni del comitato ordinatore ed animatore dei congressi fino alla sua morte (1896) fu mons. Maurizio d'Hulst, rettore dell'Istituto Cattolico di Parigi. Dopo un viaggio a Roma (genn. 1887) ottenne un breve lusinghiero da S. S. Leone XIII (20 maggio 1887) per il c. futuro, rimandato dalla Pasqua 1887 al l'apr. (8-12) 1888.

Ebbe luogo in Parigi sotto la presidenza appunto di mons. d'Hulst, con 1605 aderenti, dei quali un terzo era di stranieri. Omesse in linea di massima le questioni propriamente teologiche, 87 lavori allora furono ammessi alla lettura pubblica nelle adunanze generali o nelle sezioni (scienze religiose, filosofiche, giuridiche, storiche, matematiche, fisiche e naturali, antropologiche); 79 di essi con i discorsi e le discussioni furono pubblicati, almeno in riassunto nel *Compte rendu* del 1891 (1401 pagine).

Se questo primo C. fu un successo in considerazione delle difficoltà da vincere, i seguenti riuscirono meglio e con una fisionomia diversa uno dall'altro, anche per il numero e la qualifica delle sezioni. Il secondo C. (Parigi 1-6 apr. 1891, presidente mons. Freppel, vescovo di Angers) contò 2494 aderenti, fra questi 1656 francesi; il terzo (Bruxelles 3-8 sett. 1894), presidente dott. Lefebvre, dell'Università di Lovanio) 2528; il quarto (Friburgo, 16-20 ag. 1897, presidente il barone Giorgio von Hertling, dell'Università di Monaco) 3007; il quinto (Monaco 24-28 sett. 1900, presidente Alberto de Lapparent, dell'Istituto Cattolico di Parigi) 3367. I discorsi e i lavori riprodotti o riassunti nei relativi *Comptes rendus* (*Akten* per Monaco) furono 131 per il secondo C., 137 per il terzo, 200 per il quarto, 260 per il quinto; gli autori in maggioranza francesi nei C. di Parigi, tedeschi in quello di Monaco. Alle lingue usate (francese, e raramente il latino), s'aggiunsero il tedesco, l'inglese, l'italiano e lo spagnolo nei lavori di Friburgo e di Monaco. Non ebbe luogo un sesto c. s. i. dei c., previsto per l'a. 1903 in Roma.

Confutando con i fatti la pretesa opposizione fra la scienza e la fede cattolica, i cinque C. hanno avvicinati gli scienziati cattolici, anche di nazioni diverse, procurato un apprezzamento più giusto del proprio lavoro scientifico sia presso i non cattolici che presso i cattolici, talvolta ignoranti e diffidenti, e contribuito al progresso scientifico con ricerche e risultati nuovi nelle rispettive discipline.

Bibl.: *Congrès scientifique international des catholiques tenu à Paris du 8 au 13 avril 1888*, Parigi 1889; *Compte rendu du Congrès scientifique... à Paris du 1er au 6 avril 1891*, ivi 1891; *Compte rendu du troisième Congrès... à Bruxelles du 3 au 8 septembre 1894*, Bruxelles 1895; *Compte rendu du quatrième Congrès... à Fribourg (Suisse) du 16 au 20 août 1897*, Friburgo 1898; *Akten des fünften internationalen Kongresses katholischer Gelehrten zu München vom 24. bis 28 September 1900*, Monaco 1901; A. Baudrillart, *Vie de mgr d'Hulst*, I, 3ª ed., Parigi 1921, pp. 528-61; H. Finke, *Internationale Beziehungen der Görres-Gesellschaft*, Colonia 1932, pp. 15-19.
Augusto Pelzer

CONGRUA. - Con il nome di c. o *portio congrua*, i canonisti usano indicare quella quantità di reddito, che viene considerata necessaria per il decoroso sostentamento di un beneficiato (v. BENEFICIO ECCLESIASTICO) o di chi ha un qualsiasi ufficio ecclesiastico (per il concetto di c. nel CIC cf. i cann. 471 § 1, 472 n. 1, 475 § 1, 476 § 1, 1429 § 1, 1439 § 2, 1473 ecc.; e, in qualche modo, anche i cann. 122 e 979 § 2). L'ammontare della c. è variabile secondo l'importanza dell'ufficio e le mansioni che esso importa.

Talvolta si trova usato il nome di c. anche per indicare semplicemente il beneficio parrocchiale, come si usano i nomi di mensa e di prebenda per indicare rispettivamente il beneficio vescovile o capitolare.

Supplementi di c. o assegni supplementari di c. sono gli assegni in denaro che lo Stato paga ai titolari di benefici, il cui reddito sia inferiore a quella che lo Stato stesso considera *portio congrua* in modo che il reddito beneficiario propriamente detto con l'aggiunta del supplemento raggiunga esattamente tale porzione c.

Non si può escludere che uno dei motivi, per cui lo Stato italiano introdusse gli assegni supplementari di c., sia stato il fine di asservire in qualche misura alla volontà dello Stato soprattutto quella parte del clero che è più a contatto con il popolo (questa idea fu già di Napoleone) o anche quello di favorire il basso clero a danno del clero alto (i supplementi di c. furono originariamente stabiliti solo a favore dei parroci).

Ma la causa oggettiva ed ufficiale dell'introduzione del supplemento di c. fu il miglioramento delle condizioni economiche del clero povero mediante una perequazione e redistribuzione delle rendite ecclesiastiche: lo Stato infatti impiegava in assegni supplementari di c. una parte delle rendite ricavate dal patrimonio degli enti ecclesiastici soppressi come inutili, e dalle imposizioni di cui gravava i benefici non soppressi ma provvisti di maggiori redditi.

Nella legislazione del Regno d'Italia il supplemento di c. fu introdotto per la prima volta con l'art. 28 n. 4 del R. D. 7 luglio 1866, n. 3036, a favore dei parroci, che, compresi i prodotti casuali calcolati sulla media di un triennio, avessero un reddito minore di lire 800 annue. Successivamente fu più volte aumentato il limite della c. e inoltre furono estesi i supplementi anche ad altre categorie di beneficiari; però tutti i miglioramenti che furono concessi dopo il 30 giugno 1920 avevano carattere provvisorio, e la loro efficacia veniva prorogata di anno in anno (cf. art. 9 della legge 14 giugno 1928, n. 1315, in base al quale sarebbero venuti a scadere il 30 giugno 1929).

Con l'art. 30 del Concordato (capov. 2°) fu disposto che « lo Stato italiano, finché con nuovi accordi non sarà stabilito diversamente, continuerà a supplire alle deficenze dei redditi dei benefici ecclesiastici con assegni da corrispondere in misura non inferiore al valore reale di quella stabilita dalle leggi attualmente in vigore », e conseguentemente l'art. 25 della legge 27 maggio 1929, n. 848 dispose: « L'attuale trattamento economico del clero diviene definitivo anche per i miglioramenti che le disposizioni finora emanate consideravano come temporanei ».

Ora la materia è regolata, oltre che da queste due disposizioni, principalmente dal Testo Unico 29 genn. 1931, n. 227, e dal Regolamento 29 genn. 1931, n. 228.

Le categorie di beneficiati che, in base alle leggi vigenti, godono del supplemento di c., e i limiti della c. annua in vigore nel 1929 sono i seguenti: metropoliti: L. 18.000; altri arcivescovi e vescovi, prelati e abati *nullius*: L. 17.000; parroci della città di Roma: L. 6000; due prime dignità dei Capitoli cattedrali o collegiali di Roma: L. 4000; altri parroci, dignità dei Capitoli, e canonico teologo e penitenziere: L. 3500; altri canonici (cattedrali, fuori Roma; cattedrali o collegiali, a Roma): L. 3000; altri beneficiati (non più di sei) dei Capitoli (cattedrali o collegiali, come sopra), e vicari parrocchiali indipendenti: L. 2000.

Poiché però l'art. 30 del Concordato parlava di « misura non inferiore al valore reale di quella stabilita dalle leggi attualmente in vigore », le misure dei limiti di c. furono di quando in quando mutate (cf. R. D. L. 23 genn. 1942, n. 162; R. D. L. 24 genn. 1944, n. 19; Decreto legislativo luogotenenziale 22 marzo 1945, n. 213; D. L. 1° apr. 1947, n. 272; D. L. 22 genn. 1948, n. 44; legge 29 luglio 1949, n. 494).

Le categorie sono state fissate dalle leggi italiane in base al criterio di favorire i titolari dei benefici aventi mansioni che lo Stato ritiene più necessarie alla vita della Chiesa, e perciò soprattutto quelli aventi giurisdizione o cura d'anime; perciò le categorie di benefici, ai cui titolari è concesso l'assegno, coincide in parte con le categorie di enti ecclesiastici conservati dalle leggi eversive.

È da avvertire che il supplemento di c. è ridotto di una somma non eccedente il terzo del limite della c. per

i parroci di parrocchie con meno di 200 ab., salvo che « a giudizio dell'amministrazione del fondo per il culto, concorrano gravi circostanze di luoghi e di comunicazioni » (art. 2 del citato Testo Unico).

Per ciascun Capitolo cattedrale, ad eccezione di quelli di Roma e delle diocesi suburbicarie, l'assegno non può essere corrisposto a più di dodici canonici e sei beneficiati minori.

Dettagliate norme sono stabilite dalla legge per il computo del reddito del beneficio, ai fini della concessione del supplemento di c., e per determinare l'ammontare di esso (art. 6 e sgg. del Testo Unico.); in particolare la legge, partendo dal principio che vada computato il reddito netto, non il reddito lordo, stabilisce di quali attività debba tenersi conto e quali passività vadano detratte.

Il supplemento di c. è un assegno concesso non al beneficio, bensì alla persona del beneficiato; perciò non viene concesso durante la vacanza. Mentre però il godimento delle rendite beneficiarie, secondo il diritto canonico, non comincia dal giorno del conferimento del beneficio, bensì dal giorno della presa di possesso, il supplemento di c. viene corrisposto dalla data del conferimento: in tal senso è stata infatti applicata, dalle disposizioni successive, la norma della prima parte dell'art. 26 del Concordato (cf. art. 25 della legge 27 maggio 1929, n. 848; art. 82 del Testo Unico sugli assegni supplementari di c.; art. 45 del Regolamento relativo).

A norma dell'art. 6 del Concordato, gli assegni supplementari di c. sono impignorabili nella stessa misura in cui lo sono gli stipendi e gli assegni degli impiegati dello Stato, e perciò possono essere pignorati solo nei seguenti limiti: *a*) fino alla concorrenza di un terzo, per causa di alimenti dovuti per legge; *b*) fino alla concorrenza di un quinto per debiti verso l'ente da cui il debitore dipende, derivanti dall'esercizio di funzioni dell'ufficio; *c*) fino alla concorrenza di un quinto, per tributi dovuti allo Stato, alle province ed ai comuni, facenti carico, fin dalla loro origine, a colui che percepisce lo stipendio od assegno (art. 80 del Testo Unico citato, e art. 1-2 del R. D. 5 giugno 1941, n. 874).

Inoltre l'assegno di c. non può essere ceduto se non entro i limiti di un quinto, e soltanto a scomputo o garanzia di debiti contratti o da contrarsi con la prescritta autorizzazione nell'interesse del beneficio o della Chiesa (art. 80 del Testo Unico citato).

BIBL.: L. Ferraris, s. v. in *Prompta bibliotheca*; V. Del Giudice, *Corso di diritto ecclesiastico*, 6ª ed., Milano 1946, pp. 255-59 e bibliografia ivi citata. Pio Ciprotti

CONGRUISMO. - Il nome di questo sistema teologico deriva da s. Agostino, che nel l. I *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, spiegando come la Grazia efficace sia uno speciale beneficio della misericordia divina, così si esprime: « Cuius autem (Deus) miseretur, sic eum vocat, quomodo scit ei congruere ut vocantem non respuat »: PL 40, 119. Tale nome viene spesso applicato al molinismo (v.) in genere. Più comunemente però c. viene chiamata quella particolare forma di molinismo che fu insegnata da s. Roberto Bellarmino (1542-1621) e da Francesco Suárez (1548-1617) e che nel 1613 un decreto, ormai abrogato, del generale Claudio Acquaviva, propose tra le dottrine proprie della Compagnia di Gesù.

Spesso per motivi polemici si sono volute esagerare o all'opposto negare le differenze tra c. e molinismo. Pubblicazioni recenti di documenti inediti e studi imparziali, hanno permesso di ristabilire la verità. Si riconosce ormai comunemente che il c., fin dalle sue origini, è veramente molinismo, in quanto conserva quello che fu sempre, da difensori ed avversari, considerato come il nucleo essenziale del molinismo, la sua spiegazione della Grazia efficace. Si differenzia però dal molinismo puro, di cui fu sostenitore specialmente Leonardo Lessio (1554-1623), per la sua dottrina sulla predestinazione alla gloria.

La Grazia efficace secondo il c. – I teologi chiamano Grazia efficace (v.) una mozione di Dio per cui la volontà si determina infallibilmente ma liberamente a porre un atto salutare, che ha valore cioè in ordine al nostro fine soprannaturale. Grazia invece veramente ma puramente sufficente (v.) è quella mozione di Dio che per quanto dia veramente la facoltà di porre l'atto salutare, rimane senz'effetto per l'incorrispondenza dell'uomo. Tutti i teologi cattolici convengono in queste nozioni. Resta però tra loro controverso come debba spiegarsi ulteriormente l'intima natura dei due tipi di Grazia. I congruisti, d'accordo in ciò con tutti i molinisti, non accettano l'opinione di coloro che affermano esservi una differenza ontologica tra Grazia efficace e Grazia puramente sufficente, di modo che la Grazia efficace, in forza della sua stessa natura, determini l'uomo al consenso, e la Grazia puramente sufficente tale consenso sia incapace intrinsecamente di produrre. Ad essi sembra che quest'opinione, se vuol essere coerente a se stessa, non può salvare la libertà del volere sotto la mozione della Grazia efficace, e la vera sufficenza della Grazia puramente sufficente. Per questo essi pongono la differenza tra i due tipi di Grazia in un elemento estrinseco, nella previsione da parte di Dio del consenso o del dissenso della volontà a cui la Grazia verrà concessa. Si deve dire efficace quella Grazia che Dio concede già sapendo che ad essa l'uomo corrisponderà, puramente sufficente invece quella rispetto a cui egli prevede il contrario.

Gli stessi congruisti differiscono però tra loro nello spiegare come Dio, già antecedentemente al decreto di concedere all'uomo una determinata Grazia, può prevederne la reazione. Secondo il Bellarmino, Dio, conoscendo perfettamente ciascun individuo, le sue passioni, le sue inclinazioni più segrete ecc., può prevedere con certezza come egli agirà in determinate circostanze, sotto la mozione di una determinata Grazia. Secondo il Suárez, d'accordo in ciò con la maggioranza dei molinisti, l'infallibile certezza di Dio si può solo spiegare ricorrendo alla Sua scienza detta media, ammessa anche dal Bellarmino, con la quale egli conosce ciò che farebbero le creature libere nelle diverse circostanze possibili. Quindi per il fatto stesso che egli decreta di porle in queste o in quelle circostanze sa ciò che in realtà faranno.

La predestinazione secondo il c. - La predestinazione (v.) è in senso teologico il disegno concepito da Dio per condurre la creatura razionale alla vita eterna. Secondo tutti i teologi cattolici essa, considerata nel suo complesso, è un dono gratuito di Dio, manifestazione di un suo speciale amore verso quelli che di fatto arrivano alla salvezza. Ancora, secondo tutti i teologi cattolici, la gloria viene data agli eletti in ricompensa dei meriti da essi acquistati. Non vi è concordia però riguardo alla ragione prossima per cui Dio elegge questi determinati uomini alla gloria e ad un tale grado di gloria. Secondo il molinismo puro tale ragione deve ricercarsi, almeno per la maggioranza degli uomini, nei meriti che essi hanno conseguito al momento della loro morte e che da Dio sono previsti da tutta l'eternità (*praedestinatio ad gloriam post praevisa merita*). Secondo i congruisti invece essi devono la loro elezione unicamente alla libera predilezione divina che li ha voluti salvi, a preferenza degli altri. In forza di questa predilezione Dio dispone tutta la loro vita in modo che arrivino a salvezza e accumulino tutti i meriti necessari per conseguire quel posto che Dio ad essi ha preparato nel suo Regno (*praedestinatio ad gloriam ante praevisa merita*). Da questo diverso modo di concepire l'elezione alla gloria segue anche un diverso modo di spiegare come Dio ha voluto le opere meritorie che devono condurre l'uomo alla salute. Secondo il molinismo puro, Dio, stabilendo di dare al tal uomo una grazia che conosce come efficace, fa a lui uno speciale beneficio. Non si può però dire che

Dio gliel'abbia data precisamente per ottenere da lui l'atto salutare, antecedentemente decretato (*praedefinitio virtualis actuum salutarium*). Secondo il c. invece è questo appunto che si verifica, essendo stati tutti i singoli atti salutari del predestinato stabiliti da Dio in funzione del grado di gloria a cui egli è stato eletto (*praedefinitio formalis actuum salutarium*).

È necessario ricorrere a trattati di teologia per una discussione a fondo sul valore dei due sistemi. Nessuno dei due, come è chiaro, scioglie il mistero della predestinazione. Il c. mette più in luce lo speciale amore di Dio verso gli eletti di cui parlano le fonti della Rivelazione. Il molinismo puro, per quanto non trascuri quest'elemento, lo lascia piuttosto nell'ombra. In compenso però sembra accordarsi meglio con ciò che le stesse fonti ci dicono sulla volontà salvifica di Dio che si estende a tutti gli uomini senza eccezione preparando a ciascuno grazie veramente sufficienti per arrivare a salute.

BIBL.: F. Suárez, *De divina praedestinatione et reprobatione*, Parigi 1856 (t. I dell'*Opera omnia*); id., *De gratia actuali*, ivi 1856 (t. VIII); id., *De vera intelligentia auxilii efficacis eiusque concordia cum libertate voluntarii consensus*, ivi 1857 (t. X); S. R. Bellarmino, *De gratia et libero arbitrio*, ivi 1873 (t. V dell'*Opera omnia*); Th. De Regnon, *Bañez et Molina*, ivi 1883; X. M. Le Bachelet, *Actuarium Bellarminianum*, ivi 1917; id., *Prédestination et grâce efficace*, Lovanio 1931; H. Quilliet, s. v. in DThC, III, coll. 1120-38. Maurizio Flick

CONHOSPITAE : v. AGAPÈTE.

CONIMBRICENSES. - Sono così chiamati quei gesuiti, professori di filosofia nell'Università di Coimbra che, tra gli ultimi anni del sec. XVI e i primi del sec. XVII, pubblicarono un completo corso filosofico, elaborato sul fondo aristotelico, ma in maniera affatto personale.

Le lezioni, scritte prima dagli alunni sotto dettatura, s'erano moltiplicate in copie difettose, perciò il padre generale Claudio Acquaviva diede l'ordine al provinciale di Portogallo, Pedro Fonseca, di curarne un'edizione a stampa.

Il corso, dal titolo generale: *Commentarii Collegii Conimbricensis S. I.*, comprende, in 4 voll., suddivisi in otto parti, l'intera materia della filosofia di quei tempi e sono dovuti in particolare ai pp. Pedro Fonseca, Emmanuel Goes, Cosmas Magalhaens, Balthasar Alvarez, Sebastian Couto. Le edizioni migliori sono quelle di Lisbona (1592-1606) e quelle immediatamente seguenti, quasi anno per anno, di Colonia e di Lione; tutte riscossero ampie approvazioni per lo scorrevole latino, la chiara ed orientatrice spiegazione del testo aristotelico, le disquisizioni ampie e sottili, l'estesa conoscenza della letteratura sulle opere del filosofo greco.

BIBL.: Sommervogel, II, coll. 1273-78; Langhorst, s. v. in *Kirchenlex.*, III, coll. 945-47. Celestino Testore

CONIUGI, DIRITTI E DOVERI dei. - I. PRINCIPI GENERALI. – Tra i principali effetti del matrimonio (v.) vi è quello che i teologi e i canonisti sogliono chiamare la *individua vitae consuetudo* o anche *matrimonium in facto esse*, ossia quel complesso di diritti e doveri dei c., che discendono dai fini e dai beni del matrimonio, e che caratterizzano lo stato coniugale.

1. *Doveri reciproci dei c.* – I principali doveri morali che ciascuno dei c. ha verso l'altro, sono:

a) il dovere del reciproco amore (cf. *Eph.* 5, 25. 28; *Col.* 3, 19; *I Tim.* 2, 15); dovere grave, che impone di amare il c. più dei genitori e dei figli;

b) il dovere della reciproca assistenza materiale e spirituale (cf. *Gen.* 2, 18);

c) il dovere della fedeltà (cf. *I Cor.* 7, 4), da cui consegue che ogni atto di lussuria, sia esterno sia soltanto interno, commesso da uno dei c. (anche se vi fosse il consenso dell'altro) con una terza persona o avente per oggetto una terza persona, partecipa della natura dell'adulterio; anche questo dovere è sanzionato giuridicamente, sia dalla Chiesa che dallo Stato, che puniscono l'adulterio (v.), e considerano come causa di separazione personale (vedi qui appresso) l'adulterio e altre gravi violazioni della fedeltà;

d) il dovere di prestarsi al compimento dell'atto coniugale e degli atti con questo connessi.

Quest'ultimo dovere, grave per sua natura, è correlativo al diritto che con il matrimonio ciascuno dei due contraenti acquista sul corpo dell'altro relativamente appunto all'atto coniugale e agli altri atti con questo connessi (cf. *I Cor.* 7, 3-4). Tale diritto e corrispondente dovere è perpetuo ed esclusivo (cf. can. 1111): perpetuo in quanto non solo sorge appena il matrimonio sia stato celebrato, ma non si estingue mai finché dura il matrimonio; esclusivo, in quanto non può in alcun caso spettare ad altri fuorché al c.

La perpetuità di questo diritto e dovere non esclude però che, per cause varie, possa l'esercizio di esso esser temporaneamente sospeso o anche perdersi in perpetuo, o che comunque i due c. possano, purché d'accordo e concorrendo determinate condizioni, astenersi dall'esercitarlo, ferma però rimanendo in ogni caso l'esclusività di esso.

Prima del CIC, era in vigore una decretale di Alessandro III, data tra il 1187 e il 1197 (c. 7, X, III, 32), che dava a ciascun c. il diritto di rifiutare l'atto coniugale nei primi due mesi dopo la celebrazione del matrimonio, per riservarsi di entrare in un Ordine religioso, prima che ciò divenisse impossibile per l'avvenuta consumazione del matrimonio. Ma la norma data dalla suddetta decretale non è stata riprodotta nel CIC, che anzi ha esplicitamente affermato (can. 1111) che i diritti e i doveri coniugali sorgono appena celebrato il matrimonio; e il coniugato non può essere ammesso al noviziato religioso (can. 542 n. 1), salvo dispensa pontificia; se però il matrimonio non è stato consumato, e uno dei due viene, con la suddetta dispensa, ammesso al noviziato e poi emette professione solenne, il matrimonio si scioglie *ipso iure* (can. 1119).

Parimenti è cessato come norma di diritto divino (con il cessare della legge mosaica) il divieto contenuto in *Lev.* 20, 18 sgg., che però in vari tempi e luoghi, soprattutto nei primi secoli della Chiesa, è stato riprodotto in leggi ecclesiastiche, ormai da vario tempo abrogate.

Viceversa vale tuttora, avendo carattere dottrinale, la dichiarazione del S. Uffizio (4 marzo 1679) che sia peccato (s'intende, veniale) l'«opus coniugii ob solam voluptatem exercitum» (Denz-U, n. 1159).

Poiché l'osservanza di tali doveri è difficile se i c. non abitano nella stessa casa, di regola essi hanno anche l'obbligo della coabitazione (cf. art. 143 del Codice civile italiano), salvo che vi sia giusto motivo di separazione (vedi qui appresso). La coabitazione è detta dai canonisti *communio mensae, tori et habitationis*.

La legge civile, obbligatoria anche in coscienza se non è contraria al diritto divino, mentre impone ai c. il triplice obbligo della coabitazione, della fedeltà, e dell'assistenza (art. 143 del Codice civile italiano), e considera il c. obbligato prima di ogni altro a prestare gli alimenti (art. 433; e v. ALIMENTI), commina sanzioni civili e penali contro le più gravi violazioni di tali obblighi.

Oltre a quanto si dirà circa le sanzioni civili, è da ricordare che il Codice penale italiano punisce con la reclusione fino ad un anno o con una multa (attualmente da lire 8000 a 80.000) «chiunque, abbandonando il domicilio domestico o comunque serbando una condotta contraria all'ordine o alla morale delle famiglie, si sottrae agli obblighi di assistenza inerenti... alla qualità di c.»; con entrambe le pene

chi « fa mancare i mezzi di sussistenza... al c., il quale non sia legalmente separato per sua colpa » (art. 570); con la reclusione da 1 a 5 anni (o più gravemente se ne deriva lesione personale o morte) chi maltratta il c. (art. 572); con pene varie, secondo i casi, chi commette adulterio (v.).

2. *Doveri del marito verso la moglie.* – Dal dovere generico della reciproca assistenza, discende in particolare per il marito l'obbligo, morale e giuridico, di proteggere la moglie, di tenerla presso di sé e di somministrarle tutto ciò che è necessario ai bisogni della vita in proporzione delle proprie sostanze; mentre la moglie ha l'obbligo di contribuire al mantenimento del marito, solo se questi non ha mezzi sufficienti (art. 145 del Codice civile italiano).

Se però la moglie, allontanatasi senza giusta causa dal domicilio coniugale, rifiuta di ritornarvi, rimane sospeso l'obbligo del marito di provvedere al mantenimento di lei (art. 146 del Codice civile).

Invece l'obbligo di mantenere, educare, e istruire la prole spetta ad entrambi i c., in proporzione delle loro sostanze (art. 148 del Codice civile).

Gli obblighi, sopra enunciati, del marito verso la moglie, subiscono necessariamente qualche modifica in caso di separazione (vedi appresso); e anzi il c., per colpa del quale è stata pronunziata la separazione, perde ogni diritto verso l'altro, ad eccezione del diritto alla fedeltà, che peraltro in tal caso non suole essere riconosciuto in pieno (o almeno sancito) dalle leggi dello Stato (v. ADULTERIO), e del diritto agli alimenti (v. ALIMENTI), al quale viene ridotto il diritto al mantenimento (cf. art. 156 del Codice civile).

3. *Potestà maritale.* – L'uomo acquista con il matrimonio la cosiddetta potestà maritale, che gli deriva dall'essere il capo della famiglia (non potendo logicamente la famiglia avere due capi). Il contenuto di tale potestà non è determinato dalla Chiesa, salvo che per alcuni pochi effetti che si esplicano nell'ambito del diritto canonico; per il rimanente valgono le leggi civili, che, in quanto non siano contrarie al diritto divino e in particolare non invadano il campo di competenza della Chiesa, obbligano anche in coscienza.

Nel diritto italiano, soppresso con la legge 17 luglio 1919 n. 1176, l'istituto dell'autorizzazione maritale (che, per gli artt. 134-37 del vecchio Codice civile e per altre disposizioni, era ordinariamente necessaria alla moglie per alcuni atti eccedenti l'ordinaria amministrazione e per l'esercizio del commercio), la potestà maritale si è ridotta all'essere il marito capo della famiglia e al diritto (che è insieme anche un dovere) del marito di fissare, dove crede opportuno, il domicilio coniugale (artt. 144 e 153 del vigente Codice civile); donde deriva per la moglie l'obbligo, morale e giuridico, di abitare in tale domicilio (sono previste sanzioni civili e penali per la violazione di questo obbligo; artt. 146-51 del Codice civile; art. 570 del Codice penale), salvo che sussista giusto motivo per allontanarsene o vi sia separazione personale (vedi qui appresso).

La nuova Costituzione (art. 29), pur proclamando che « il matrimonio è ordinato sull'eguaglianza morale e giuridica dei c. », ammette tuttavia che la legge stabilisca dei limiti « a garanzia dell'unità familiare »; e perciò sono da ritenere conformi alla Costituzione stessa le norme vigenti in materia di potestà maritale.

4. *Doveri della moglie verso il marito.* – Oltre ai doveri già visti, la moglie deve obbedire al marito, in quanto questi le dia ordini ragionevoli, e necessari o utili a lei stessa, al marito, o alla prole, e in genere al governo della famiglia.

Questo dovere di obbedienza è più volte ricordato da s. Paolo, talvolta esplicitamente (*Eph.* 5, 24; *Col.* 3, 18), talvolta implicitamente (*I Cor.* 11, 3.9; *Eph.* 5. 22-23; cf. anche *I Petr.* 3, 1).

5. *Condizione giuridica della moglie.* – La moglie, dice il can. 1112, diviene partecipe della condizione giuridica del marito, agli effetti canonici, salvo i casi in cui la legge dispone altrimenti. Applicazioni o temperamenti di questo principio sono le norme che stabiliscono: che la moglie, che non sia separata dal marito, ha il domicilio (v.) dove lo ha questi, ma può avere un quasi-domicilio (v.) diverso, mentre se è separata può anche avere un proprio domicilio (can. 93); che essa, se è di diverso rito, può, nel contrarre matrimonio o dopo, passare al rito del marito (can. 98 § 4); che essa può scegliere il suo luogo di sepoltura, indipendentemente dal marito (can. 1223 § 2).

Le legge italiana stabilisce che la moglie segue la condizione civile del marito e ne assume il cognome (art. 144 del Codice civile), che conserva anche da vedova (art. 149 del Codice civile); ma, in caso di separazione, secondo le circostanze, il tribunale può vietargliene l'uso (art. 156 del Codice civile).

6. *Rapporti patrimoniali tra c.* – Le leggi civili (anche qui obbligatorie in coscienza, se non sono contrarie alla legge divina) disciplinano inoltre il regime patrimoniale della famiglia, che può essere di varie specie, di cui le principali sono: la separazione dei beni, la comunione dei beni tra c., la dote; a questi si aggiunge in qualche legislazione il patrimonio familiare, o qualche altra forma di regolamento patrimoniale.

La separazione dei beni consiste in ciò, che tanto il marito quanto la moglie conservano ciascuno la proprietà e l'amministrazione dei propri beni, compresi quelli che acquistino durante il matrimonio.

La comunione dei beni o degli utili importa che tutti o una parte dei beni o degli utili propri di ciascun c. divengono di proprietà comune di entrambi.

La dote si ha quando la moglie, o altri per lei, apporta al marito dei beni destinati a sostenere gli oneri economici che gli provengono dallo stato coniugale. Tali beni, per il fatto di esser costituiti in dote, divengono inalienabili (salva l'autorizzazione dell'autorità giudiziaria) e impignorabili. La costituzione di dote cessa con lo scioglimento del matrimonio.

Il patrimonio familiare ha molte analogie con la dote, ed è molto variamente regolato dalle singole legislazioni. Nella legge italiana il suo principale carattere distintivo dalla dote sta in ciò, che esso non cessa se non quando l'ultimo dei figli nati dal matrimonio ha raggiunto la maggiore età e il matrimonio sia sciolto.

Le leggi civili sogliono richiedere forme solenni (generalmente, almeno l'atto pubblico) per i contratti con cui viene costituito uno di questi regimi patrimoniali della famiglia. E di regola stabiliscono anche che uno di questi è considerato regime legale, nel senso cioè che, in mancanza di contratto o per la parte di beni non considerata nel contratto, viga tale regime: in Italia il regime legale è la separazione dei beni.

I vari regimi possono, com'è evidente, anche coesistere, quando ognuno di essi non riguardi tutti i beni dei c. Anzi la dote e il patrimonio familiare non assorbono mai tutti i beni, ma coesistono con la separazione o con la comunione: quando è stata costituita la dote, e la moglie ha beni propri che si trovino in regime di separazione, questi si chiamano beni parafernali.

BIBL.: Opere generali: s. Tommaso, *Sum. theol., Suppl.*, q. 64; Th. Sanchez, *De sancto matrimonii Sacramento*, ll. IX e X; L. Ferraris, *Prompta bibliotheca*, s. v. *Coniuges, Coniugium*; s. Alfonso, *Theologia moralis*, l. III, nn. 351-56, 431; V, nn. 23-25; VI, nn. 271-74, 900-954; H. Noldin-A. Schmitt, *Summa theolo-*

giae moralis, II, 26ª ed., Innsbruck-Lipsia 1939, pp. 261-63 e 361-64; IV, ed. 31ª, ivi 1940, pp. 68-104; E. Genicot-I. Salmans, *Institutiones theologiae moralis*, 16ª ed., Bruxelles 1946: I, pp. 278-79; II, pp. 491-507; F. M. Cappello, *Tractatus canonico-moralis de Sacramentis*, V, 5ª ed., Torino-Roma 1947, pp. 791-817. Monografie: H. Borsinger, *Rechtsstellung der Frau in der katholischen Kirche*, Paderborn 1930; R. Le Picard, *La communauté de la vie conjugale*, Parigi 1930; R. Plus, *La morale cattolica del matrimonio*, trad. C. Testore, 2ª ed., Torino 1944. Curiosità storico-canonistiche si possono leggere in F. Vassalli, *Del « ius in corpus », del debitum coniugale, e della servitù d'amore*, Roma 1944. Pio Ciprotti

II. Separazione personale dei c. – Consiste nella cessazione o sospensione dell'obbligo di coabitazione dei c.

Nel Vangelo è contemplata la separazione per adulterio (*Mt.* 5, 31-32 ; 19, 9) ; S. Paolo la ammette per una causa legittima (*I Cor.* 7, 11-12), e il Concilio Tridentino ne ha confermato la liceità (sess. XXIV, can. 8; Denz-U, n. 978). Trattandosi di un istituto che riguarda effetti inseparabili dal matrimonio, la competenza a legiferare e a giudicare in questa materia spetta di per sé alla Chiesa.

Il CIC regola (cann. 1128-31) la separazione totale dei c. cioè dal letto, mensa ed abitazione, che è diversa dalla parziale, che di questi elementi comprende solo alcuno. La separazione può, inoltre, essere perpetua o temporanea, e per mutuo consenso o per colpa di un solo c.

La separazione perpetua per mutuo consenso è ammessa dai canonisti soltanto nel caso che uno dei c. riceva gli Ordini Sacri (can. 987) o entri in un Ordine religioso (can. 542).

Per adulterio di un c. è ammessa la separazione totale perpetua (can. 1129), a condizione che ne sia colpevole, l'adulterio sia moralmente certo, sia stato consumato, non sia stato provocato né approvato dall'altro c., non sia stato compensato con uguale colpa, non sia stato condannato espressamente o tacitamente. Il § 2 del can. 1129 statuisce che si ha il condono tacito, quando il c. innocente, accertato moralmente l'adulterio, « cum altero coniuge sponte, maritali affectu, conversatus fuerit »; e che tale condono si presume, se il c. innocente non ha scacciato, abbandonato o accusato legittimamente l'adultero entro sei mesi dal giorno in cui è venuto a conoscenza del fatto. Il c. innocente può separarsi dall'adultero anche di propria autorità, senza che sia necessaria la sentenza del giudice, soltanto se l'adulterio sia certo o notorio. Egli non è tenuto in nessun modo a ristabilire la vita coniugale; può però farlo, salvo che nel frattempo il c. colpevole, con il consenso dell'altro, sia stato ordinato *in sacris* o abbia abbracciato la vita religiosa (can. 1130).

Il can. 1131 § 1 enuncia alcune cause di separazione temporanea, che deve essere pronunziata dall'Ordinario del luogo, o può essere effettuata d'iniziativa del c. innocente se vi sia la certezza dell'esistenza della causa e il pericolo nel ritardo della separazione. Le cause enunciate a mo' d'esempio nel canone sogliono essere riunite nei seguenti gruppi: adulterio spirituale (« si alter coniux sectae acatholicae nomen dederit, si prolem acatholice educaverit, si vitam criminosam et ignominiosam ducat »), pericolo per l'anima (« si grave... animae... periculum alteri facessat »), pericolo per il corpo (« si grave... corporis periculum alteri facessat »), estrema difficoltà di proseguire la vita comune per sevizie. In questi casi la vita coniugale dev'essere restaurata con il cessare della causa; ma, se la separazione è stata pronunziata dall'Ordinario per un tempo determinato o senza determinazione di tempo, il c. innocente non è tenuto a restaurarla prima della data fissata nel decreto o da fissare dall'Ordinario con altro decreto (can. 1131 § 2).

L'educazione dei figli spetta al c. innocente, o, se uno dei c. è acattolico, a quello cattolico, sempre che, nell'uno e nell'altro caso, non sia stato provveduto differentemente dall'Ordinario (can. 1132).

Le cause di separazione sono normalmente trattate in via amministrativa (interpretazione autentica del 25 giugno 1932), ma possono anche essere trattate in via giudiziale su istanza delle parti o per decreto dell'Ordinario o d'ufficio; è però necessaria la forma giudiziale, quando dalla legislazione dello Stato, nel quale la separazione deve sortire gli effetti civili, è richiesta espressamente a tal fine la sentenza.

In secondo grado si deve osservare la stessa forma del primo grado (interpretazione autentica cit.): se, quindi, in primo grado è stata seguita la via giudiziale, la sentenza sarà impugnata avanti il giudice d'appello; se è stata seguita la via amministrativa, contro il decreto è ammesso unicamente il ricorso alla S. Congregazione dei Sacramenti (can. 1601).

In Italia, per l'art. 34 del Concordato, la Chiesa ha consentito che le cause di separazione dei c. siano giudicate dall'autorità giudiziaria civile; in questo caso la sentenza passata in giudicato è comunicata alla autorità ecclesiastica (art. 19 della legge 27 maggio 1929, n. 847).

Il Codice italiano vigente ammette la domanda di separazione per adulterio della moglie, o per adulterio del marito se per le circostanze esso costituisca ingiuria grave alla moglie, per volontario abbandono, per eccessi, sevizie, minacce o ingiurie gravi (art. 151), per condanna all'ergastolo, alla reclusione per più di cinque anni e all'interdizione perpetua dai pubblici uffici (art. 152), e per ingiustificato rifiuto del marito di fissare una residenza o di fissarne una conveniente alla propria condizione (art. 153). La separazione consensuale dei c. è inefficace giuridicamente se non è omologata dal tribunale (art. 158).

Bibl.: G. Antonietti, *Le cause di separazione dei c. in Italia*, Lodi 1939; Wernz-Vidal, V, pp. 841-50; F. M. Cappello, *Tractatus canonico-moralis de Sacramentis*, V, 5ª ed., Torino 1947, pp. 817-30; U. Azzolina, *La separazione personale dei c.*, ivi 1948; e bibl. in essi citata. Giulio Pacelli

CONIUGICIDIO: v. crimine.

CONIUNCTIO MANUUM: v. matrimonio.

CONNESSIONE (continentia causarum): v. competenza.

CONNOR, diocesi di: v. down, diocesi di.

CONONE, papa. - Morto Giovanni V nell'ag. de 686, i Romani si trovarono divisi nell'elezione del successore: il clero voleva l'arciprete Pietro, il ceto militare, radunatosi in S. Stefano sul Celio, stava per il prete Teodoro. Solo dopo lunghe trattative i due partiti furono concordi sul vecchio prete C., che fu consacrato il 21 ott. del 686, con l'approvazione dell'esarca di Ravenna. Il nuovo Papa ricevette da Costantinopoli una lettera del 17 febbr. 687, in cui l'imperatore Giustiniano II comunicava di aver riunito un'assemblea di vescovi e di laici, davanti alla quale s'erano letti gli atti del VI Concilio ecumenico, che erano poi stati sigillati dai presenti per impedirne ogni falsificazione. C. nominò amministratore del patrimonio della S. Sede in Sicilia il diacono Costantino di Siracusa; scelta che destò vivo malumore nel clero romano. M. il 21 sett. 687 dopo un pontificato di undici mesi.

Bibl.: *Lib. pont*, I, p. 368; O Bertolini, *Roma di fronte a Bisanzio e ai Longobardi*, Bologna 1941, p. 397 sgg. Pietro Goggi

CONONE, vescovo di Tarso. - Eretico del sec. vi. Partendo dal monofisismo seguì le dottrine di Giovanni Filopono di Alessandria, che conducevano al

triteismo con l'ammettere nella S.ma Trinità tre Nature oltre che di tre Persone.

C. ed Eugenio di Seleucia, vinti in una disputa, rifiutarono di anatematizzare Giovanni Filopono, dal quale tuttavia C. si staccò per la questione della resurrezione dei corpi. La setta fondata da C. fu detta dei cononisti (Niceforo Callisto, *Hist. eccl.*, XVIII, 49 : PG 147, 428-32).

BIBL. : J. S. Assemani, *De Monophysitis*, Roma 1730, p. 11; Krumbacher, p. 53. Francesco Saverio Pericoli Ridolfini

CONOPEO. - Velo che ricopre il Tabernacolo : v. TABERNACOLO.

CONOSCENZA. - Dal latino *cognoscere* (*cumnoscere*, gr. γιγνώσκειν e γινώσκειν) è l'atto per cui un essere (soggetto) avverte o percepisce qualche cosa (oggetto). È attività caratteristica dei gradi superiori della vita che qualifica e distingue con la graduale perfezione delle sue forme.

SOMMARIO : I. La c. in generale. - II. Teoria della c.

I. LA C. IN GENERALE. – 1. *Concetto*. – Il termine c. presenta significati diversi, anche se fra loro complementari e relativi. Può infatti designare : 1) l'atto stesso del conoscere o apprendere; 2) il contenuto o oggetto del conoscere : senso, questo, meno frequente e meno tecnico. L'italiano, pur disponendo di due termini generali, « c. » e « cognizione », non pone fra essi una netta differenza di significato, anche se per esprimere il contenuto del conoscere è più frequente « cognizione » di « c. ». Di uso sempre più raro, ma tecnicamente più esatto per indicare l'atto del conoscere, è il termine « conoscimento ». In rapporto principalmente al contenuto, il termine c. è preso per lo più in senso vastissimo e designa allora; 3) ogni apprensione di un oggetto, qualunque ne sia il grado, la forma, la certezza; ma si restringe talora ad indicare 4) una apprensione chiara, distinta e relativamente perfetta, avvicinandosi al significato di « sapere » (es., avere c. di una dottrina, di una scienza). È comunque più esatto, per indicare la c. distinta e essenziale di un oggetto, il termine « comprendere » contraddistinto da « conoscere » come specie dal genere (cf. gr. γιγνώσκειν, εἰδέναι e ted. *kennen*, *wissen*). Analogamente, anche se talora, specie nel linguaggio filosofico moderno, c. è usata come sinonimo di coscienza (v.), più esattamente « coscienza » è una particolare forma di c., ossia la c. che il soggetto ha dei propri stati e contenuti psichici in quanto tali e di se stesso in quanto soggetto. Sebbene, in un senso molto generale, « coscienza » possa anche indicare la fondamentale e caratteristica modalità inerente alla c., per cui i contenuti di essa sono « dati » e si fanno « presenti » al soggetto conoscente. Mentre così « coscienza » in senso generale rileva piuttosto la presenzialità soggettiva implicata nel fatto del conoscere, è invece inerente al significato originario di c. il rapporto e la direzione oggettiva, in quanto essa indica immediatamente il riferirsi del soggetto a un oggetto come termine di apprensione o percezione.

La c. come fatto originario sorgente dalle profondità misteriose dell'essere e della vita, non può, propriamente, essere espressa in concetti più immediati; anche se è possibile chiarire il fatto conoscitivo con una analitica e una dialettica del suo processo, delle sue condizioni, dei suoi postulati, limiti e valore (v. sotto : *Teoria della c.*). La c. è infatti un'esperienza originaria il cui carattere di immediatezza è primo e assoluto; anzi nella sua accezione più vasta essa è l'esperienza senz'altro, il fondo in cui si colloca ogni rappresentazione, nozione e fatto cosciente. La spiegazione della c. per concetti metafisici e analogie sensibili serve indubbiamente a metterne in luce aspetti e valori impliciti, ma non varrebbe a illuminarci sulla realtà specifica della c. se non ci si rifacesse all'esperienza stessa immediata del conoscere, per cui quei medesimi concetti e analogie sono posti in atto e dati come contenuto di coscienza. Pertanto la qualifica della c. come « immagine » e « rappresentazione », se contribuisce a indicare il carattere oggettivistico inerente al concetto del conoscere, non chiarisce in realtà cosa sia c. se non in quanto l'immagine è detta presentazione cosciente di un oggetto (intenzionalità). Inoltre « immagine » e « rappresentazione » possono assumere qui un significato equivoco se si intendesse attribuire loro una consistenza fisica, scindendole dall'atto conoscitivo. La c. è « rappresentazione » in quanto è essa stessa « presenzialità » (si noti la vicinanza etimologica dei due termini). Ma « coscienza », « presenzialità », « intenzionalità », sono termini che non assumono per noi un contenuto preciso e definito se non riferiti all'esperienza originaria del conoscere.

La c. pertanto, fatto di immediata intuizione per la comune esperienza (niente di più chiaro e intuitivo che queste e simili espressioni : vedo un albero, conosco un problema, so una scienza), nella sua radicale struttura metafisica è per il pensiero umano una realtà non meno oscura e profonda degli oggetti che per essa sono dati nella coscienza ; ed è estremamente arduo chiarire la prima condizione ontica che è alla radice del suo esserci nel mondo. Le sue ragioni si perdono nel mistero stesso dell'Assoluto di cui la c. è certamente una forma necessaria, ma che, non avendo né cause né principi, è, nella sua originaria determinazione e ragione, incomprensibile al pensiero umano. Come sia possibile, su quali prime determinazioni e proprietà dell'essere sorga questo fatto che alcune cose non soltanto esistono ma sanno di esistere e avvertono l'esistenza di altre cose, è altrettanto inspiegabile, come è, in fondo, inspiegabile l'essere. Le condizioni biofisiologiche dei processi conoscitivi che la scienza, nei limiti delle sue possibilità e dei suoi scopi, riesce abbastanza bene a chiarire, e che il materialismo considera ultima spiegazione della c., lasciano in realtà intatto il problema della natura della coscienza. Di conseguenza, quando si dice che l'atto del conoscere è chiaro e trasparente a se stesso, ciò non può intendersi che entro i limiti della presenzialità cosciente dei dati o contenuti e, eventualmente, dell'atto stesso del conoscere quando esso si fa oggetto nella c. riflessa; non affatto nel piano della natura e dell'essere della c. L'atto del conoscere, come è dato nell'immediatezza empirica al soggetto che lo esprime (per gran parte a sua insaputa, come in tutto l'àmbito della vita sensitiva inferiore), resta nelle sue condizioni e cause, come ogni altro processo della natura e della vita, ignoto a se stesso, finché la riflessione, prendendolo ad oggetto, non lo chiarisca nel piano della scienza e della filosofia.

Nei limiti delle precedenti osservazioni hanno peraltro indubbio valore esplicativo le formole con cui, particolarmente Aristotele e s. Tommaso, tentarono tradurre in termini concettuali il fatto universale del conoscere. « Circa la sensazione – afferma Aristotele – occorre tenere universalmente che essa consiste in ricevere le forme o immagini sensibili senza la materia » (ἡ μὲν αἴσθησίς ἐστι τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης:

De an., II, 12, 424 a 17 sgg.), così come la cera riceve impressa la forma del sigillo, senza diventare né ferro né oro. S. Tommaso, commentando questo passo, nota che, in fondo, ricevere pure determinazioni formali è proprio di ogni paziente quando subisce un effetto da parte di un agente (es., l'aria quando è riscaldata dal fuoco). Ma nel caso della c. ciò che è essenzialmente diverso è il modo secondo cui la forma è ricevuta. Mentre in ogni altro rapporto fisico di causa-effetto, azione-passione la forma ripete nel paziente lo stesso modo di essere, entitativo-naturale, che aveva nell'agente, nella c. invece il modo di essere della forma nel soggetto in quanto conoscente è diverso dal suo modo di essere nell'oggetto; e cioè non entitativo-reale, ma rappresentativo-intenzionale. Ciò dipende dal fatto che la disposizione recettiva che è nel soggetto conoscente in quanto tale non è passiva potenzialità di attuazione nell'ordine dell'essere, bensì attivo principio di assimilazione – in gradi di coscienzialità possessiva più o meno profonda – delle forme: « Et per hunc modum sensus recipit formas sine materia, quia alterius modi esse habet forma in sensu et in re sensibili. Nam in re sensibili habet esse naturale, in sensu autem habet esse intentionale et spirituale » (*In De an.*, II, lect. 24, ed. Pirotta, n. 553). L'ultima e insieme l'unica radice di questa potenzialità, è, per s. Tommaso, fondata nella immaterialità e spiritualità del soggetto conoscente, per cui esso non è totalmente ristretto entro i limiti del proprio essere naturale : « ... cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum; sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius. Nam species cogniti est in cognoscente. Unde manifestum est quod natura rei non cognoscentis est limitata. Natura autem rerum cognoscentium habet maiorem amplitudinem et extensionem... Coarctatio autem formae est per materiam. Patet igitur quod immaterialitas alicuius rei est ratio quod sit cognoscitiva; et secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis » (*Sum. Theol.*, 1ª, q. 14, a. 1, c.). Il principio qui enunziato è connesso con i presupposti generali del sistema ilemorfico secondo cui la materia, in quanto tale, non può altrimenti ricevere la forma che quale principio metafisico attuante la sua indeterminazione ontologica essenziale e pertanto come principio reale.

Di conseguenza ciò che è dato nella c., a qualsiasi ordine di entità appartenga, in quanto appunto è dato nella c. assume nel soggetto una presenza immateriale, di valore e intensità proporzionale al grado di spiritualità ontologica del soggetto stesso. Tale presenza immateriale è, dal punto di vista dell'appartenenza metafisica, un modo d'essere del soggetto stesso : poiché, in fondo, essa non è se non il farsi e il divenire spirituale del soggetto, il determinarsi della sua potenzialità rappresentativa nell'ordine della coscienza. Il detto della scolastica « cognoscens in actu est cognitum in actu » (cf. *Sum. Theol.*, 1ª, q. 85, a. 2 ad 1) intendeva appunto rilevare il grado di estrema unità che è realizzato nell'atto della c., fra il soggetto conoscente, in quanto attuazione oggettivo-cosciente, e il contenuto della c. stessa.

In rapporto alla nozione della c. come divenire formale del soggetto, già Aristotele notava che il soggetto conoscente, non limitato al suo modo d'essere naturale, può in certo modo, per la c. sensitiva e intellettiva, diventare tutte le cose : ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστι πάντα (*De an.*, III, 8, 432 a 29) : e s. Tommaso ravvisava in tale proprietà della c. una certa somiglianza dell'anima con Dio stesso, sintesi metafisica e cosciente di tutta la realtà : « Et sic anima hominis fit omnia quodammodo secundum sensum et intellectum, in quo cognitionem habentia ad Dei similitudinem quodammodo appropinquant in quo omnia praeexsistunt » (*Sum. Theol.*, 1ª, q. 80, a. 1, c.; cf. *In De an.*, III, lect. 13, nn. 787-90). La c. viene così a rappresentare quasi un superamento della necessaria limitazione e determinazione ontologica degli esseri al proprio grado di realtà, ampliandoli, nell'ordine intenzionale, nella realtà e perfezione dell'universo (*De ver.*, q. 2, a. 2; q. 23, a. 1).

La nozione di c. implica per se stessa il dualismo di soggetto e oggetto, di principio di coscienza e suo contenuto. Anche nell'eventuale identità fondamentale fra soggetto e oggetto, come nel caso del pensiero che pensa se stesso e i suoi atti (potere riflessivo che appartiene esclusivamente alla c. spirituale) persiste la dualità gnoseologica fra i due termini : il pensiero pensante (io, mente, spirito) arretra sempre come soggettività alle radici dell'atto e non pone il rapporto conoscitivo se non in quanto distingue sé da sé facendosi oggetto del proprio guardare e contemplare; realtà psicologico-gnoseologica chiaramente tradotta nel linguaggio che contrappone oggetti e contenuti soggettivi di c. al conoscere stesso : « il *mio* vedere, sentire, pensare ». Il concetto origiginario di c. non suggerisce quindi, per sé, l'idea di posizione o creazione dell'oggetto da parte del soggetto, bensì di un conformarsi rappresentativo del soggetto all'oggetto, qualunque abbia a essere sul piano entitativo la loro struttura e il loro rapporto. È così immediatamente connesso con il fatto e con l'idea della c. il concetto di « alterità » gnoseologica fra soggetto e oggetto. Essa indica la opposizione relativa dei due termini e non va, com'è evidente, confusa con la distinzione o separazione spaziale. Questa è affatto indifferente al rapporto conoscitivo che non è pensabile in termini di spazio ma unicamente di coscienza : esso è rapporto fra principio e termine di un'azione immanente, fra coscienza come attiva potenzialità di attuazione e « contenuto » in cui essa si attua e determina. In questo immanente rapporto la stessa distanza spaziale è risolta e superata quando, sia nella c. sensitiva che in quella intellettiva, si fa oggetto di c.

Dualismo, alterità di soggetto e oggetto conducono necessariamente al concetto di c. come « relazione ». Infatti, anche se, nell'ordine puramente entitativo la c., come modo di essere e determinazione del soggetto, può e deve riferirsi alla categoria della qualità, tuttavia, per l'intrinseco riferimento all'« altro » che le è immanente, essa, ponendosi come qualità del soggetto, si determina insieme come relazione. Ma è necessario avvertire subito che, poiché la c. si compie per un processo immanente nel soggetto, la relazione che essa implica, non è mutua ma unilaterale : importa un divenire e un attuarsi positivo nel soggetto che per essa si allarga intenzionalmente nella sfera degli oggetti, ma non implica alcunché di reale nella cosa conosciuta la quale, per il solo fatto di diventare oggetto di c., nulla acquista, nulla perde : esser conosciuto non è in fondo per l'oggetto una nuova realtà. Il che non toglie, ma questo è tutt'altra cosa, che diventare oggetto di c. implichi talora per l'oggetto stesso conseguenze positive, quando esso cade nell'àmbito dell'attività pratica del soggetto. Il concetto di c. come relazione schiude immediatamente l'analisi verso altre importanti determinazioni concettuali. Come rapporto fra soggetto e oggetto la c. implica infatti l'*unione* di entrambi nella rappresentazione cosciente; come relazione unilaterale essa importa *attività* da parte del soggetto; in quanto tale pone il problema della *relatività* della c. Senza addentrarsi a fondo nelle prospettive dialettiche aperte da queste categorie, è facile scorgere come in esse si articolino i più gravi problemi gnoseologici, anzi, in sostanza, il problema stesso della c.

L'unione fra soggetto e oggetto nell'atto conoscitivo pone anzitutto il problema dei rapporti metafisici fra essere e coscienza. E poiché l'atto conosci-

tivo, pur implicando due termini, è vivente unità di oggetto e soggetto, anzi, in fondo, il soggetto stesso divenuto intenzionalmente l'oggetto, il fatto della c. sembra orientare verso una radicale identità di essere e coscienza, o almeno verso una loro implicazione metafisica essenziale che valga come ragione della possibilità stessa della c. in generale. Ma, si noti, è questa un'esigenza metafisica universale che esiste nell'ordine assoluto dell'essere e lascia intatto il dualismo reale della c. umana. Infatti, sia nell'esperienza che nella c. intellettuale del mondo e della realtà, l'unità gnoseologica essenziale a ogni conoscere non si risolve, sul piano della c. e dell'essere umano, in unità metafisica. È ciò che ha preteso negare l'idealismo (v. appresso), tentando una spiegazione della c. in puri termini assoluti, ma ponendosi in contrasto con le più evidenti esigenze dell'esperienza e trasferendo nel piano dell'immanenza umana quelle che sono invece le ragioni e i postulati trascendenti della c. in generale.

La c. come attività pone il problema della struttura del soggetto conoscente, e quindi delle condizioni che sono in esso presupposte al fatto stesso della c. e si pongono pertanto come fattori determinanti del suo valore. Invero, anche se è palese all'esperienza e alla riflessione che la c. umana, particolarmente nei gradi inferiori in cui è più emergente la dualità ontica di soggetto e oggetto, non si compie se non per una certa influenza e determinazione proveniente dall'oggetto (influenza ed azione che si svolge, per gran parte, al di qua della sfera della coscienza, e nella sensazione come puro processo naturale fisiologico-psichico), è tuttavia evidente che l'assimilazione intenzionale è un processo operativo che attua le potenzialità ontologiche del soggetto conoscente. Queste potenzialità sono naturalmente diverse secondo il grado e valore d'essere in cui il soggetto si inserisce. Di qui il carattere di relatività e limite che qualifica dall'interno l'assimilazione cosciente e che era implicita nel principio della scolastica « cognitum est in cognoscente secundum modum cognoscentis » (*Sum. Theol.*, 1^a, q. 12, a. 4, c.), applicazione specifica d'un principio e fatto di esperienza più generale « receptum est in recipiente per modum recipientis » (*ibid.*, q. 84, a. 1, c.). Ma anche qui è di somma importanza notare che la funzione condizionante inerente all'assimilazione cosciente può, come già precisava s. Tommaso, concernere unicamente il modo d'essere della cosa conosciuta e non implicare affatto una deformazione o trasformazione del contenuto ontologico di essa (cf. *Sum. Theol.*, 1^a, q. 14, a. 6, ad 1).

Certamente, il principio scolastico sopra riferito implica che la c. è proporzionata ai poteri conoscitivi del soggetto: più o meno estesa e adeguantesi all'oggetto, secondo i limiti degli stessi poteri conoscitivi e il loro eventuale sviluppo storico in forme ascendenti e mature. Sensi specificamente diversi dai nostri, o più raffinati, possono cogliere aspetti nuovi del mondo sensibile; intelligenze più profonde disvelare nell'essere più reconditi problemi e valori; ma ciò non vuol dire che entro i limiti del nostro conoscere umano non cogliamo, sia pure limitatamente e per laborioso procedimento logico-astrattivo, aspetti veri e positivi della realtà e dell'essere. Non si può dunque dalla relatività del fatto conoscitivo concludere al carattere deformante e quindi puramente soggettivo della c., particolarmente là dove la c. (intellettuale) si rivela a se stessa espressiva di valori universali e necessari, e apre quindi, all'interno della c. umana una prospettiva sull'Assoluto. Condizionare non è necessariamente trasformare. E ogni funzione condizionante è superata quando ciò che è dato nella c., ad es. anche la semplice autocoscienza di noi pensanti, fa valere il suo carattere di dover essere assoluto e quindi incondizionato. In questo caso non il soggetto condiziona l'oggetto, ma piuttosto l'oggetto condiziona la sostanza e il modo dell'atto conoscente, o meglio, l'oggetto rivela la sua radicale unità con il soggetto, l'essere con il pensiero. Il farsi della realtà oggetto di c. nel pensiero umano non è allora un condizionarsi o un alienarsi della realtà dalla sua positività, bensì un chiarirsi e quasi un farsi coscienza della stessa realtà. Ed è proprio per il suo incondizionato valore, emergente in modo particolare nella evidenza e cosciente certezza del suo momento assertivo, che la c. intellettuale pone il problema della struttura assoluta e quindi oggettiva del pensiero umano e di una sua dialettica metafisica verso il trascendente.

2. *Divisione*. – In rapporto alla diversità dell'oggetto, fondamentale è la divisione della c. umana in sensitiva e intellettiva. La prima concerne le proprietà e qualità materiali degli oggetti corporei (estensione, peso, solidità, colori, suoni ecc.) e le modificazioni fisiologico-psichiche dello stesso soggetto conoscente (il complesso estesissimo delle sensazioni organiche di cui specie fondamentali il piacere e il dolore); la seconda si riferisce a valori e contenuti che, o astraggono dalle proprietà sensibili (es., il valore di ente, sostanza, causa), o addirittura le negano (es., i concetti di verità, spiritualità, Dio). La c. intellettiva, particolarmente, involge un plesso di importanti problemi che riguardano la struttura formale del pensiero (logica), le condizioni e cause soggettive del suo essere e divenire (psicologia) e la determinazione del suo valore in rapporto all'oggettiva apprensione della realtà nel suo essere, nelle sue cause, nei suoi principi (teoria della c.). Analoga, ma non affatto identica alla precedente, è la divisione della c. in empirica e razionale: quella concerne dati e fatti d'esperienza (quindi anche d'esperienza spirituale); questa valori (concetti, giudizi e principi) che stanno al di là dell'esperienza, nel piano oggettivo dell'intelligibilità e razionalità, anche se si fondano e derivano dall'esperienza stessa. In rapporto tanto all'oggetto che alle proprie modalità e condizioni psichiche la c. è concreta (o intuitiva) se apprensiva della realtà individuale nei caratteri, modi e forme della sua reale esistenza, astratta (o astrattiva) se apprensiva dell'universale; è immediata se concerne oggetti che si fanno, nella loro realtà empirica o evidenza razionale, presenti per se stessi al soggetto, mediata o derivata se riguarda contenuti o valori il cui carattere di evidenza e certezza non consiste se non in quanto si connettono a oggetti e dati originari (esperienze e principi immediati). In rapporto ai diversi piani in cui, nella scala degli esseri e dei valori si distribuiscono i suoi contenuti, la c. ammette le tre distinzioni principali in spontanea, scientifica, filosofica. Riguardo la funzione che nella origine e qualificazione dell'oggetto hanno le tendenze e condizioni affettive del soggetto, alla c. puramente razionale vien contrapposta la c. affettiva, sentimentale, mistica. Secondo la diversità dei procedimenti logici, la c. è induttiva se dai dati e fatti d'esperienza procede a valori e principi ra-

zionali, deduttiva se svolge principi razionali nelle loro conseguenze e derivazioni formali. Particolarmente dopo Kant comune è la divisione della c. in *a priori* (v.) se antecede l'esperienza, e *a posteriori* se deriva dall'esperienza. Intuitiva, anche se non scevra di problemi, è la distinzione della c. in attuale e abituale.

II. Teoria della c. – La c. in generale e le forme che essa assume nell'esperienza umana pongono alla riflessione, come già s'è indicato, un complesso di problemi filosofici di supremo valore. Teoria della c. è appunto la trattazione sistematica di tali problemi. Essa può definirsi : la ricerca filosofica sul significato e valore metafisico della c. in generale e delle particolari forme della c. umana. Il termine, che sembra il più adatto e comprensivo, è di uso generale nell'italiano (sostituito talora dall'equivalente greco « gnoseologia ») e nella lingua germanica (*Erkenntnistheorie*), e anche ormai più frequente in francese, mentre l'inglese preferisce *epistemology* (etimologicamente = dottrina della scienza ; v. epistemologia). Il termine « criteriologia », usato dal Balmes e poi divulgato dal Mercier, è oggi per lo più abbandonato, mentre è frequente il termine, di derivazione kantiana, « critica » (della c.). Altri termini recentemente proposti (« noologia », « noetica », « ideologia ») hanno significato etimologico ristretto e non sono riusciti a imporsi.

1. *Sistemi.* – Una rassegna adeguata delle soluzioni circa il problema della c. equivarrebbe in sostanza a una storia del pensiero filosofico, data la posizione centrale che il problema della c., per la sua particolare natura, assume non soltanto nella filosofia moderna, ma anche nel pensiero medievale e greco. Poiché infatti, niente ha valore per l'uomo se non in quanto e come è nella sua c., il problema della c. e del suo valore implica e risolve in sé il problema di ogni altro valore, il problema dell'arte, della scienza, della morale, della religione, della metafisica, e, in fondo, il problema dell'essere. Non è pertanto esatto quello che fu sovente ripetuto, essere il problema e particolarmente la « teoria » della c. propri della filosofia moderna. La filosofia moderna ha certamente sentito in forma più matura uno degli aspetti particolari del problema della c., ossia la questione del metodo e processo « critico » per una sua valida soluzione, e ha tentato, ciò che non si ravvisa negli antichi, uno svolgimento della gnoseologia distinto dalla metafisica, ma non è dubbio che le questioni e preoccupazioni sul valore della c. si affacciano già agli albori della filosofia greca : anche se si può e si deve ammettere, a grandi linee, il fatto che il pensiero umano si è da principio rivolto prevalentemente alla c. oggettiva del mondo e alla costruzione della metafisica, e solo attraverso questa ricerca teoretica, stimolato dall'errore e dall'insistere di una problematica sempre più ardua e complessa, si è ripiegato verso una c. più riflessa e matura di sé, delle sue possibilità e dei suoi limiti.

Il problema della c. è individuato nella primissima filosofia greca nell'antitesi cui avevan condotto le ricerche cosmologiche, fra una c. esteriore e superficiale della natura, propria dell'esperienza immediata, e la c. più profonda che è in grado di attingerne il pensiero (φρόνησις, λόγος). La δόξα o opinione, propria della pura esperienza e la ἀληθές, cui solo può aspirare lo sforzo del pensiero che cerca al di là dei fenomeni il principio della natura (ἀρχή φύσεως) riassumono i termini d'un problema che costituirà la sostanza della speculazione platonica, e per essa sarà perennemente vivo nella storia del problema della c. Tale dualismo gnoseologico cui spontaneamente orienta la riflessione sulle due forme fondamentali del conoscere umano, il senso e l'intelligenza, è presente, se pur con significato diverso, tanto in Eraclito che in Parmenide, come anche nei primi atomisti. L'accentuazione del valore della c. razionale di fronte alle illusioni della esperienza è vivissima nella scuola di Elea. Secondo il Gomperz e il Burnet, Parmenide fu infatti condotto alla posizione dell'essere uno e identico non da preoccupazioni naturalistiche, bensì dalle esigenze che il pensiero logico fa valere o discopre nel concetto dell'essere : il quale, per la sua pura semplicità, esclude da sé il suo opposto (il limite, il nulla). Era così esplicito nella concezione parmenidea un assunto gnoseologico di immensa portata, e cioè il valore realistico-ontico del pensiero umano e delle sue esigenze razionali. Queste, precisate nel principio di identità e contraddizione, saranno da Zenone fatte valere con estremo rigore logico, quale unico e assoluto criterio di verità. Una posizione analoga era peraltro già implicita nel λόγος eracliteo, inteso come principio razionale cosmico che sostanzia di sé le cose, quasi oggettiva razionalità del mondo, ed è anche la norma oggettiva del nostro pensiero. A queste posizioni gnoseologiche di alta intuizione non corrisponde nei presocratici una pari elaborazione metafisica. La loro psicologia (a stento Aristotele fa eccezione per il νοῦς di Anassagora) ha infatti netto orientamento sensistico (Aristot., *De an.*, I, 2 intero). Per Parmenide stesso il pensiero dipende unicamente dalle condizioni della corporeità (*frg.* 16); e significato del tutto materialistico ha il principio di Empedocle, suscettibile di ben altra interpretazione in una concezione spiritualistica, che « il simile si conosce per mezzo del simile », ossia l'oggetto per via di un'analoga predisposizione fisica esistente nel soggetto : ἡ γνῶσις τοῦ ὁμοίου τῷ ὁμοίῳ (Aristot., *Met.*, II, 4, 1000 b 5-6; cf. *De an.*, I, 2, 404 b 17). La base metafisica a indirizzo sensistico restava nei presocratici come un latente principio di dissoluzione della loro gnoseologia. È infatti difficile mantenere il valore assoluto della ragione se il principio attivo del conoscere è ridotto tutto alla sensazione, per natura sua relativa e variabile. Accenni di relativismo scettico si trovano così già in Senofane e Zenone, in Empedocle e Democrito : (« niente sappiamo con verità; la verità sta nel profondo », Diog. Laert., IX, 72).

Si spiega pertanto l'affermarsi e infine il prevalere dello scetticismo nel seguente momento critico-riflessivo della sofistica. Protagora, ridotta tutta la vita psichica alle percezioni sensibili, afferma che l'oggetto della percezione, il sensato (τὸ αἰσθητόν) non è la cosa come è in sé, bensì come essa si determina nella percezione stessa. Di conseguenza, l'uomo, nella instabile contingenza delle sue percezioni, è misura di tutte le cose e di ogni loro determinazione sia positiva che negativa : πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἐστί, τῶν δ'οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν (Diog. Lart., IX, 51 ; cf. *Theaet.*, 152 a; v. nuova traduzione e interpretazione del passo in M. Untersteiner, *Sofisti*, I, Firenze 1949, pp. 73-75). Di qui il concetto dichiaratamente relativistico della verità: per ciascuno tutto è vero, in quanto non può altrimenti essere di come si atteggia nella sua percezione, ma tutto può insieme dirsi falso, in quanto le rappresentazioni della percezione non hanno valore assoluto (cf. *Theaet.*, 160; Sesto Emp., *Pyrrh. Hyp.*, I, 217-19). Più decisamente scettico l'atteggiamento di Gorgia di Leontini che spinge al paradosso la dialettica di Zenone. « Nulla esiste; se pure qualcosa esistesse, non potrebbe conoscersi; e se anche potesse conoscersi, non sarebbe possibile manifestarlo ad altri » (Aristot. [ps.], *De Gorgia*, cap. 5). Il pensiero non può dunque farci conoscere la realtà, non ci rivela che se stesso (cf. Sesto Emp., *Adv. Math.*, VII, 77 sgg.).

L'estremo relativismo sofistico è superato da Socrate mediante l'abbandono del sensismo. Il concetto, espressione di ciò che una cosa è (τί ἕκαστον εἴη), trascende la percezione sensibile e trova la sua origine nell'essenza razionale dell'uomo. L'intuizione socratica che rappresentava, in fondo, la giustificazione metafisica del duali-

smo gnoseologico della prima filosofia greca, viene elaborata da Platone in sistema. La c. vera e scientifica (la ἐπιστήμη e la νόησις) non è sensazione né opinione, bensì apprensione dell'essere immutabile delle cose (*Resp.*, V, 476 sgg.; *Phaed.*, 66 a). Tale non è certamente l'oggetto della percezione qual'è dato nel mondo fenomenico del divenire cosmico. Dominio della contingenza e della relatività, il mondo corporeo non può contenere il sé l'immobile eternità dell'essere, della verità, della scienza. L'essere autentico appartiene invece a un mondo immateriale e ideale, di cui sono partecipazione (μέθεξις) e imitazione (μίμησις) le cose corporee, e che il pensiero attinge in se stesso, oltre la sfera della percezione sensibile. Forma e oggetto quasi *a priori* del pensiero, il mondo delle idee è conosciuto dall'uomo per via di una reminiscenza (ἀνάμνησις) interiore e quasi di un ritorno a una primitiva intuizione spirituale (*Phaed.*, 72 e; *Meno*, 86 a sgg.; *Phaedr.*, 247 c-e). La struttura psicologico-metafisica in cui Platone ha organizzato la teoria delle idee resta in gran parte precaria: la scissione oggettiva che la sua dottrina comporta fra senso e intelligenza e l'assoluta trascendenza dell'idea trascura una profonda realtà del conoscere umano e apre la via al razionalismo. E inoltre, il mondo spirituale, disgregato nella molteplicità delle idee sussistenti per sé, non è in grado di assolvere al cómpito dell'unificazione metafisica assoluta cui pure Platone mirava. Ma insieme il nucleo sostanziale di tutto il suo pensiero, ossia l'affermazione dell'idea come forma e principio della realtà, e quindi termine di ogni suo moto e aspirazione (ἔρως), inseriva nel problema della c. e di conseguenza in quello metafisico, l'istanza spiritualistica che è, nel suo significato fondamentale, alla base del pensiero cristiano.

Fra l'innatismo spiritualistico di Platone e il sensismo dei presocratici si colloca la gnoseologia aristotelica. Definita la natura della c. come « assimilazione formale » del soggetto conoscente con le cose (*De an.*, II, 12, 424 a 18), Aristotele, coerentemente alla sua dottrina dell'anima come forma sostanziale del corpo, rifiuta il trascendentismo oggettivo platonico, ponendo l'oggetto dell'intelligenza (la forma, l'idea, il concetto) in quella stessa realtà empirica da cui provengono all'anima, per un processo insieme passivo ed attivo, le rappresentazioni sensibili. Come per Platone, così anche per Aristotele la scienza ha per oggetto l'universale e il necessario (*Met.*, X, 8); ma poiché l'intelligibile nelle cose materiali non si trova se non in potenza, si pone anche per lui il grave problema dell'origine dell'idea. La sua soluzione è solidamente naturalistica, in quanto sostiene l'assoluta dipendenza della c. intellettuale dalle rappresentazioni sensibili (*De sensu et de sensato*, 6, 445 b 16-17; *De an.*, III 8 intero) e rifiuta nel pensiero ogni *a priori* attuale: « intellectus animae... nihil est actu eorum quae exstant, antequam intelligat » (*De an.*, III, 4, 429 a 24). E tuttavia un residuo dell'apriorismo platonico rimane in Aristotele, in quanto il principio attivo dell'idea che egli è costretto ad ammettere per superare la intrinseca potenzialità dell'intelletto, il νοῦς ποιητικός o intelletto attivo, non sembra svincolarsi totalmente dal mondo della trascendenza platonica (cf. *De an.*, III, 5). La c. umana intellettuale è così, in Aristotele, volta al mondo concreto dell'esperienza (non al mondo platonico delle idee per sé sussistenti), ma il principio produttivo di essa sembra rimanere oltre il soggetto umano. Nella dottrina del νοῦς ποιητικός come qualcosa di divino (θεῖον: *De gen. an.*, II, 3, 736 b 27-28; θειότερόν τι: *De an.*, I., 4, 408 b 29) che produce l'intelligibile nell'anima, è, come del resto già in Platone, presente il problema specifico della gnoseologia moderna, ossia il problema dell'*a priori* del pensiero.

Tanto l'idealismo platonico che quello temperato di Aristotele sono sostanzialmente abbandonati nelle grandi scuole del periodo ellenistico. Per gli stoici la sensazione è l'unica fonte di ogni nostra c. e il concetto non è che una sintesi mentale derivata dalle rappresentazioni (cf. *frg.* 60-66; Diog. Laert., VII, 61). Gli stoici accentuano così il legame già messo in luce da Aristotele fra sensazione e pensiero, ma non riescono a salvare la vera universalità del concetto. Tendenza empiristica che si fa rigido sensismo nella scuola d'Epicuro: ogni nostra c. si riduce in fondo alla sensazione intesa come passiva recezione di immagini. Il concetto (πρόληψις) non è che associazione di immagini conservate nella memoria. Stoici ed epicurei trattano esplicitamente la questione del criterio (v.) della verità, riposto dai primi in una speciale forza persuasiva inerente alle vere rappresentazioni (cf. *frgg.*, 60, 63; Diog. Laert., VII, 46-54) e dagli altri nella evidenza che accompagna ogni attuale sensazione (Diog. Laert., VII, 31-34). Ma qualsiasi interpretazione metafisica della c. è abbandonata, e del resto non poteva trovar posto nella loro concezione della c., sostanzialmente materialistica.

Stoicismo ed epicureismo erano a loro modo forme di dogmatismo, ma che recava in se stesso le premesse dialettiche del relativismo e dello scetticismo. Questo, vivo già nella seconda e terza Accademia, è difeso con vigore e acutezza da Pirrone: la molteplice e insuperabile relatività che deriva alla c. tanto da parte del soggetto che dell'oggetto (« conosciamo soltanto le nostre affezioni »: cf. *Pyrrh. Hyp.*, I, 38 sgg. [dove è esposta la dottrina dei dieci « modi » o ragioni di relatività della c.]; e Diog. Laert., IX, 69-70); e il circolo vizioso (ὁ διάλληλος τρόπος: *Pyrrh. Hyp.*, *loc. cit.*, 164 sgg. [ove anche i cinque « modi » di Agrippa]; cf. Diog. Laert., IX, 88-89) che involge il processo logico della dimostrazione, conducono necessariamente il saggio alla sospensione di ogni giudizio o pronunciamento sulle cose (ἐποχή). Documento accurato della sottile critica che lo scetticismo condusse contro le contemporanee scuole greche (critica di indubbio valore storico per aver messo in più viva luce le interne difficoltà del problema della c., della sensazione, dell'evidenza, dei principi) è l'esposizione che ne diede Sesto Empirico (sec. II d. C.) nell'opera, in 3 libri, Πυρρώνειοι ὑποτυπώσεις.

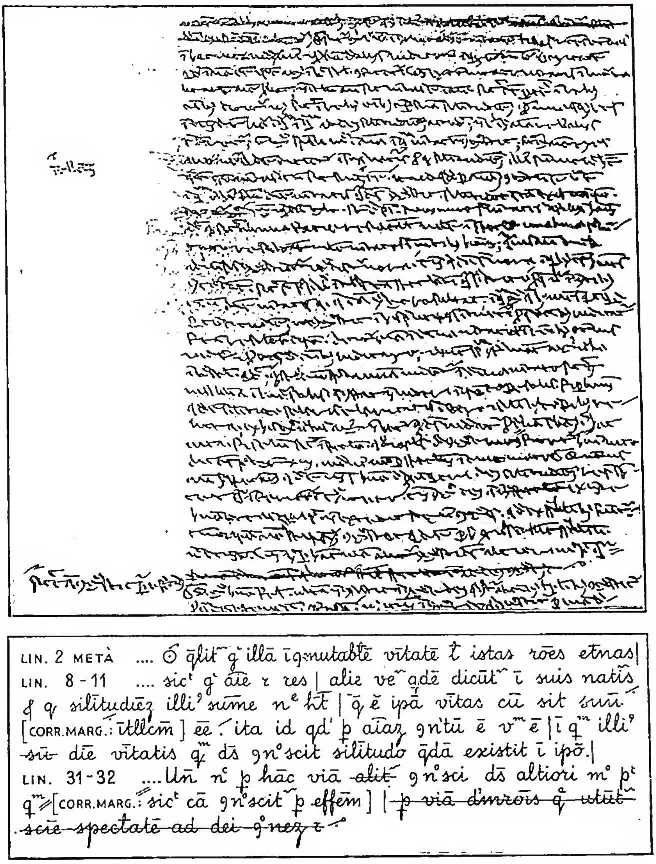
Soluzione schiettamente metafisica ha invece il problema della c. in Plotino. L'intelletto (Νοῦς), immediatamente derivante dall'Uno, è suprema unità di essere e pensiero e quindi identità di soggetto e oggetto (*Enn.*, V, 4, 2); e da esso, per mezzo dell'Anima universale, deriva nel mondo la forma e intelligibilità ideale. L'anima umana, ultima particella di luce spirituale inclusa nella materia, contempla nelle cose le forme intelligibili derivate dal supremo Intelletto alla cui spiritualità essa stessa partecipa; e può inoltre per un mistico ritorno interiore intuire direttamente in se stessa le idee. L'unità ontologico-razionale del mondo nell'Uno e nel Νοῦς è quindi per Plotino il principio esplicativo della c.: il Νοῦς è come l'*a priori* assoluto e divino del pensiero umano.

Questi motivi metafisici, corretti in senso cristiano e cioè liberati dalla visuale monistica, formano anche la sostanza della gnoseologia agostiniana. Due problemi, peraltro intimamente connessi, Agostino ha sentiti vivissimi, dietro l'influsso da una parte dell'Accademia e dall'altra della sua formazione neoplatonica: il problema della certezza e quello del valore eterno e immutabile della verità. Di entrambi, con atteggiamento critico moderno, egli ricerca la soluzione partendo dalla immanente esperienza del soggetto: « Noli foras exire, in teipsum redi, in interiore homine habitat veritas » (*De vera relig.*, 39, 72). Infatti in ogni positivo atteggiamento del pensiero, quindi anche nel dubbio, è immanente la certezza di noi pensanti e il valore stesso della verità (*De civ. Dei*, XI, 26; *De Trin.*, X, 10; *Contra Acad.*, II, 9). Non si dubita infatti né si cerca la verità se non in quanto già si conosce cos'essa è. L'idea della verità rivela quindi un'intrinseca necessità oggettiva (che si fa più palese nell'universalità dei principi metafisici) la quale trascende il soggetto umano individuo, contingente e mutevole, proclive al dubbio e all'errore: « nisi supra mentem humanam essent [le « rationes aeternae »], incommutabiles profecto non essent » (*De Trin.*, XII, 2). Il collocarsi del nostro pensiero nel piano assoluto del vero non si spiega pertanto, per Agostino, se non mediante un'unione della nostra intelligenza con la Ragione assoluta: essa è « luce » divina per cui ogni vero risplende nell'anima (*Sol.*, I, 1; *De magistro*, III), fonte di tutti i valori ideali che l'uomo scorge nelle cose; ed ha pertanto, nella gnoseologia agosti-

niana, una funzione analoga, anche se da un punto di vista metafisico non esattamente determinata, a quella del νοῦς plotiniano. Di conseguenza anche in Agostino l'*a priori* assoluto del pensiero umano non può totalmente conchiudersi nell'immanenza del soggetto singolo; esso è un principio divino ma che, diversamente dall'Intelletto neoplatonico, ha con l'intelligenza umana un rapporto di esemplarità e causalità trascendente.

Come interpretazione metafisica della c. la dottrina agostiniana passò a gran parte della scolastica (cf. s. Anselmo, *Prosl.*, cap. 14; s. Bonaventura, *Quaestiones disp. de scientia Christi*, ed. Quaracchi, V, 17, 22-27; R. Bacone, *Opus maius*, III, ed. J. H. Bridges, Oxford 1897, p. 47; G. Peckham, *Tract. de anima*, ed. Firenze 1928, cap. 3). Questa, come in ogni altro problema, così in quello della c. presenta una considerevole varietà di tendenze (sono noti gli atteggiamenti scettici e fenomenistici, con negazione del principio di contraddizione e di causalità, in Nicola d'Autricourt: cf. H. Denifle e A. Chatelain, *Chart. Univ. Paris.*, II, pp. 576-80) che qui è impossibile anche brevemente riassumere e che si palesano principalmente nelle discussioni intorno al problema degli universali (v.): lo stesso problema, in sostanza, che era stato centrale nella filosofia greca da Socrate ad Aristotele, ed ebbe allora, nel realismo, concettualismo, nominalismo, le stesse sostanziali soluzioni già presentatesi nella filosofia antica da Platone a Epicuro. La scolastica medievale ha inoltre profonde ricerche sulla natura della verità, della certezza, della fede, oltre alle questioni psicologiche sulle condizioni, cause e modalità della c.

La sintesi gnoseologica più compiuta ed attenta è indubbiamente quella di s. Tommaso. Essa si presenta come un'armonica valorizzazione degli elementi vitali contenuti nella gnoseologia platonica, aristotelica, agostiniana. Non è facile raccogliere in brevi punti il vastissimo contributo recato da s. Tommaso alla teoria della c. Definita la c. come « assimilazione e unione del conoscente e dell'oggetto conosciuto » (*C. Gent.*, II, 77; *De ver.*, II, 1) che si compie per mezzo di una rappresentazione intenzionale (*I Sent.*, d. 36, q. 2 e 3), s. Tommaso riafferma la sostanziale distinzione fra c. sensitiva e intellettiva:



(*fot. e disegno Enc. Catt.*)

CONOSCENZA - Autografo di s. Tommaso (1263 ca.) del *C. Gent.*, III, 47 (ed. leon., XIII, 127 b 28-128 b 26) - Biblioteca Vaticana, cod. Vat. lat. 9850, f. 49v, linee 1-32. Trascrizione diplomatica della Commissione Leonina di S. Sabina.

il concetto trascende intrinsecamente, tanto da parte del principio prossimo conoscente (la facoltà), come da parte dell'oggetto, la rappresentazione sensibile (cf. *Sum. Theol.*, 1a, q. 50, a. 1; q. 57, a. 1 ad 2; q. 75, a. 2; q. 85, a. 1; 1a-2ae, q. 31, a. 5; 2a-2ae, q. 8, a. 1). Tuttavia ogni nostro concetto direttamente o indirettamente deriva dai contenuti oggettivi della sensazione. Questo che era già principio fondamentale della gnoseologia aristotelica, è anche la chiave di vòlta, dal punto di vista dell'interpretazione fenomenologica, della teoria della c. in s. Tommaso (cf. *Sum. Theol.*, 1a, q. 84, a. 7). È così abbandonato definitivamente l'innatismo platonico: l'intelletto umano, « forma spiritualis in materia », non ha intuizione diretta di oggetti spirituali (idee), ma trae dal mondo dell'esperienza l'universale: per quanto vasto il campo della scienza, esso non può estendersi oltre le esigenze e i postulati della c. sensibile (*ibid.*, 1a-2ae, q. 3, a. 6). La stretta e indissolubile continuità funzionale-oggettiva del pensiero con la sensibilità fonda l'oggettività e la concretezza dei valori intelligibili e di tutto il processo della c. intellettiva. Ma poiché i valori intelligibili non sono in atto nei dati della sensazione (la sensazione non è causa « totalis et perfecta » della c. intellettiva, ma piuttosto « materia causae », in quanto è dato per essa ciò in cui i valori intelligibili sono contenuti: cf. *Sum. Theol.*, q. 84, a. 6), anche s. Tommaso fa ricorso ad un'attività immanente al pensiero, l'intelletto « agente », come a principio attivo della idea (cf. *Sum. Theol.*, q. 54, a. 4 e passim). L'intelletto agente è però una virtù propria delle singole intelligenze umane: è immanente, non trascendente. Eppure, come principio dell'universale e dell'assoluto, l'intelletto agente è argomento nell'uomo di una derivazione e causalità trascendente. In definitiva, anche per s. Tommaso la c. intellettiva non si spiega se non riconoscendo nel principio attivo dell'idea una « partecipazione » (« quaedam participata similitudo ») dell'infinita intelligenza « in cui sono contenute le ragioni eterne delle cose ». Questo concetto è espresso da s. Tommaso in forme diverse e in passi numerosi, fra cui particolarmente *Sum. Theol.*, 1a q. 84, a. 5 e *C. Gent.* III, 47 (si dà di questo capitolo il testo centrale per facilitare la lettura della trascrizione diplomatica dell'autografo, linee 8-11: « Sicut igitur animae et res aliae verae quidem dicuntur in suis naturis, secundum quod similitudinem illius summae naturae habent, quae est ipsa veritas, cum sit suum intellectum esse: ita id quod

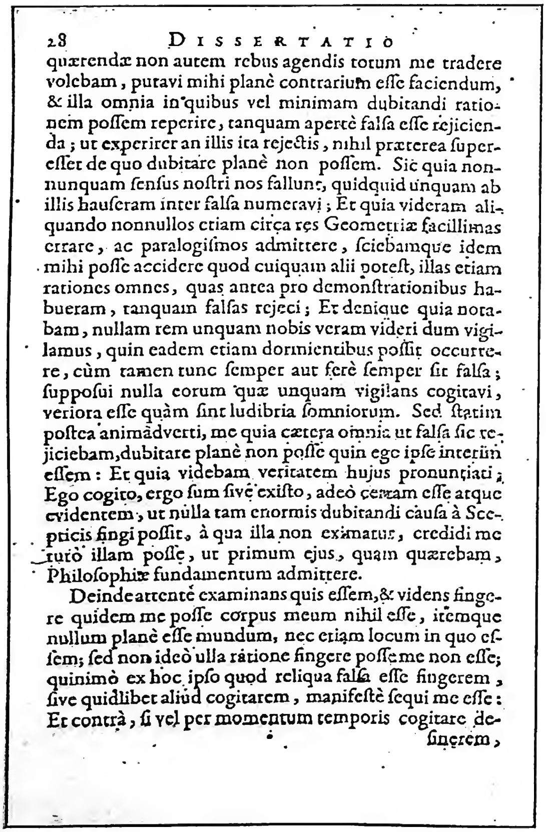
per animam cognitum est verum est in quantum illius divine veritatis quam Deus cognoscit, similitudo quaedam exsistit in ipso» [ed. leonina, XIII, p. 128 a 7-14]).

Altro punto importante nella gnoseologia tomista è l'appello alla autoriflessione del pensiero come a metodo critico per cui l'intelligenza prende coscienza della sua natura e funzionalità e quindi ha certezza della verità, come intenzionale « conformità di sé con le cose » (cf. *De ver.*, q. 1, a. 9; q. 10, a. 12, ad 7; *Perih.*, I, lect. 3, n. 6).

Nella filosofia del Rinascimento è degna di particolare rilievo, per acute intuizioni, la gnoseologia del Campanella che riafferma, contro il Telesio, la irriducibilità della c. come coscienza al fatto fisiologico della sensazione, e, insieme con s. Agostino, trova nella coscienza che l'io ha di se stesso (« sensus inditus ») l'identità fondamentale di essere e conoscere (conoscere è per il soggetto autocosciente in quanto tale, essere) e l'esperienza intuitiva della certezza (cf. *Univ. Phil.*, I, 32).

Nella filosofia moderna, il problema della c. è sentito da principio come problema epistemologico del vero metodo scientifico (Galileo, Bacone), ma ben presto acquista il suo pieno significato gnoseologico-metafisico (Cartesio, Locke, Kant), assumendo in alcune correnti funzione totalitaria nei riguardi della concezione del reale e quindi, senz'altro, della filosofia.

Descartes, in quanto parte dalla certezza del soggetto autocosciente come base della scienza e della filosofia, esprime la tendenza più fondamentale dello spirito moderno orientato, a differenza della corrente principale della filosofia antica e medievale, verso la soggettività e l'immanenza. Ma in Descartes, mentre l'appello all'immanenza del soggetto pensante (« cogito ergo sum » : *Disc. de la méth.*, parte 4ª; *Med.*, I) è sufficente a risolvere il problema iniziale della certezza, il problema invece integrale dell'oggettività ossia della conformità delle nostre sensazioni e del nostro pensiero con la realtà, non trova la sua soluzione che nel Principio trascendente, Dio, come causa prima della realtà e del pensiero. Il criterio gnoseologico infatti che Cartesio scopre nel « cogito » (« vero è ciò che chiaramente e distintamente percepisco »; oggettivamente, l'inclusione di un'idea nell'altra, del predicato nel soggetto, del « sum » nel « cogito ») vale bensì ad assicurare la certezza, ma solo nell'àmbito soggettivo della « res cogitans ». Il ricorso a Dio (la cui reale esistenza Cartesio pensa poter trovare nel soggetto pensante e dubitante (*Disc. de la méth.*, *loc. cit.*), libera il soggetto dall'immanenza e assicura il fondamento ontologico dell'oggettività, poiché Dio è posto come centro metafisico in cui essere e pensiero si identificano, e come Principio da cui derivano insieme il mondo e la ragione umana. Di qui il « razionalismo » cartesiano, per cui la ragione umana reca in se stessa la norma, e in parte il contenuto stesso, della certezza, della verità e dell'oggettività.


28 DISSERTATIO

quaerendae non autem rebus agendis totum me tradere volebam, putavi mihi planè contrarium esse faciendum, & illa omnia in quibus vel minimam dubitandi rationem possem reperire, tanquam apertè falsa esse rejicienda; ut experirer an illis ita rejectis, nihil praeterea superesset de quo dubitare planè non possem. Sic quia nonnunquam sensus nostri nos fallunt, quidquid unquam ab illis hauseram inter falsa numeravi; Et quia videram aliquando nonnullos etiam circa res Geometriae facillimas errare, ac paralogismos admittere, sciebamque idem mihi posse accidere quod cuiquam alii potest, illas etiam rationes omnes, quas antea pro demonstrationibus habueram, tanquam falsas rejeci; Et denique quia notabam, nullam rem unquam nobis veram videri dum vigilamus, quin eadem etiam dormientibus possit occurrere, cùm tamen tunc semper aut ferè semper sit falsa; supposui nulla eorum quae unquam vigilans cogitavi, veriora esse quàm sint ludibria somniorum. Sed statim postea animadverti, me quia caetera omnia ut falsa sic rejiciebam, dubitare planè non posse quin ego ipse interim essem: Et quia videbam veritatem hujus pronuntiati; Ego cogito, ergo sum sivè existo, adeò certam esse atque evidentem, ut nulla tam enormis dubitandi causa à Scepticis fingi possit, à qua illa non eximatur, credidi me tutò illam posse, ut primum ejus, quam quaerebam, Philosophiae fundamentum admittere.

Deinde attentè examinans quis essem, & videns fingere quidem me posse corpus meum nihil esse, itemque nullum planè esse mundum, nec etiam locum in quo essem; sed non ideò ulla ratione fingere posse me non esse; quinimò ex hoc ipso quod reliqua falsa esse fingerem, sive quidlibet aliud cogitarem, manifestè sequi me esse: Et contrà, si vel per momentum temporis cogitare desinerem,

(fot. Enc. Catt.)
CONOSCENZA - R. Descartes, *Dissertatio de methodo*, Amsterdam 1650, p. 28, con il noto passo « Ego cogito, ergo sum ». Roma, esemplare della biblioteca Nazionale.

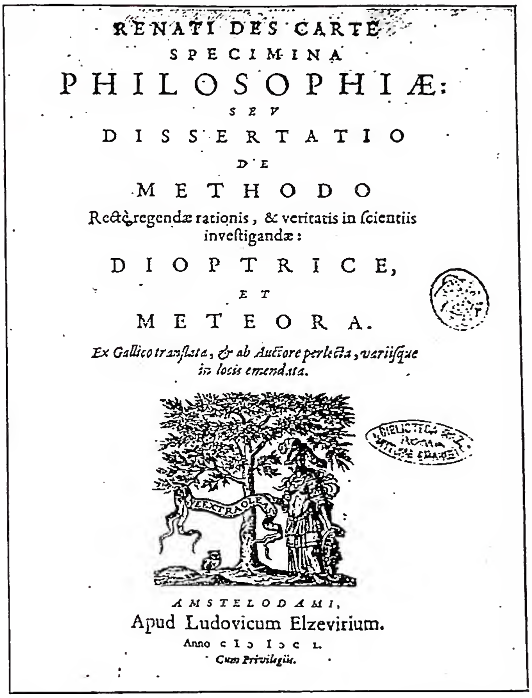
Il razionalismo di Descartes che, nelle sue ultime ragioni ontologiche era in linea, sostanzialmente, con il pensiero antico, ebbe i suoi più rilevanti sviluppi in Malebranche, Spinoza, Leibniz. Per Malebranche la c. umana è intuizione di idee divine. Poiché infatti la realtà materiale non può agire sullo spirito, e d'altra parte lo spirito umano non è originariamente e per sé atto compiuto di c., Malebranche conchiude che dunque l'intelligenza non può altrove attingere l'oggetto e l'idea che nel suo stesso principio, in Dio. Apriorismo gnoseologico assoluto che separa la c. umana intellettiva dal mondo della realtà empirica (la cui esistenza è ammessa soltanto per principi razionali), nell'intento di trasferirla sul piano dell'oggettività assoluta. Malebranche accentuava il dualismo cartesiano; Spinoza lo risolve nel monismo della Sostanza unica che è identità fondamentale di Dio e del mondo. La c. è vista pertanto nella prospettiva dell'immanenza assoluta : il pensiero è un modo necessario della Sostanza, che segue e riflette parallelamente l'altro suo modo di essere, l'estensione. Come tale la c. è assoluta verità e l'errore vale soltanto come momento e grado inferiore di c. (cf. *Ethica*, parte 1ª, propp. 14, 21; parte 2ª, propp. 1-6, 35). Analoga, sotto un certo aspetto, pur nella sostanziale differenza della concezione dualistica, la gnoseologia di Leibniz. L'essere, frazionato nell'infinità delle monadi, è per se stesso radicalmente cosciente. Ogni monade infatti è, per la sua stessa sostanza spirituale, rappresentativa, in gradi di chiarezza e distinzione diversi, dell'universo. L'armonia che la Monade suprema, Dio, ha « prestabilita » fra l'atto rappresentativo delle singole unità spirituali e la realtà rappresentata, spiega insieme l'oggettività, l'unità e l'universalità della c.; l'armonia prestabilita vale pertanto come l'*a priori* oggettivo della c. e del pensiero.

Ma il richiamo cartesiano al soggetto autocosciente, insieme con il principio della soggettività dell'esperienza immediata (cf. *Med.*, VI), si svolse anche in senso opposto al razionalismo e cioè nella direzione empiristica. In Locke è esplicita, in termini che preannunciano le formole kantiane (si sa che l'*Essay* del Locke fu noto a Kant), la posizione del problema gnoseologico come previo ad un uso metafisico del pensiero. Egli infatti si propone nell'*Essay concerning human understanding* di « ricercare l'origine, la certezza e l'estensione della c. umana »; « i limiti tra opinione e scienza », al fine « di scoprire i poteri dell'intelletto, fin dove essi giungono, a quali cose siano in qualche modo proporzionati e dove vengano a mancare » (I, 1, §§ 2-4). Infatti, « nella pretesa di spaziare per l'immenso oceano dell'essere il pensiero umano estende le sue ricerche oltre le proprie capacità, onde nascono questioni e dispute insolubili, atte solo a confermare gli uomini nel dubbio e nello scetticismo » (*ibid.*, § 7). Di conseguenza, il primo passo per rispondere seriamente alle questioni cui è incline l'intelligenza, è

« prendere visione del nostro intelletto, esaminare le nostre facoltà e vedere a quali cose siano adatte ». La gnoseologia lockiana è quindi, nei suoi intenti, una scienza delle possibilità e dei limiti del pensiero umano. Locke compie la sua indagine attenendosi al puro metodo psicologico-genetico dell'analisi e risoluzione mentale (poi proseguito con solidi risultati dal punto di vista psicologico, da Hume, Bentham, Stuart Mill), e trascurando completamente la ricerca metafisica sulla natura e le condizioni assolute del pensiero. Il metodo stesso della ricerca lockiana inclinava quindi all'empirismo che nella c. umana altro non vede se non l'organizzazione più o meno complessa e stabile di rappresentazioni derivate alla coscienza dall'esperienza (II, 1, § 4). Non c'è idea innata o oggetto *a priori* nel pensiero : sensazione e riflessione (come interna percezione delle esperienze e stati psichici del soggetto) sono l'unica fonte di ogni nostra rappresentazione. Semplici rapporti e sintesi di rappresentazioni pongono in atto il concetto (« albero », « sostanza ») che non ha pertanto valore rappresentativo dell'essenza della realtà.

La gnoseologia lockiana, mentre rappresentava una opportuna reazione a ogni forma di innatismo, avvalorava nella viva corrente della filosofia inglese il principio empiristico-immanentista (la c. è limitata alle nostre idee, né può oltrepassarle in estensione e perfezione, *ibid.*, 3, § 6). Esso è svolto in conclusioni sistematiche nell'immaterialismo del Berkeley per cui la c. non è apprensione di realtà esteriore allo spirito (il mondo materiale non ha esistenza in sé, il suo essere consiste nell'esser percepito : *Principles*, § 3), bensì impressione divina nella mente umana di idee. In Berkeley (il cui sistema rappresenta la convergenza di Locke e Malebranche) l'empirismo confina pertanto e in certo modo coincide con un assoluto apriorismo oggettivo (trascendente, non trascendentale). Dio infatti vale come suprema coscienza oggettiva che per le sue idee (intese non più soltanto come concetti, ma, universalmente, come rappresentazioni di qualsiasi oggetto reale) è presente in ogni mente umana (in ogni spirito finito) e dà, a questo modo, ragione dell'unità della rappresentazione del mondo e dell'universalità del pensiero.

L'empirismo raggiunge le sue estreme conseguenze in Hume. Forma fondamentale di c., alle sorgenti di ogni nostro sapere, è l'« impressione », lo stato di coscienza più forte, immediato, originario. Dalle impressioni derivano le « idee » che son come la continuazione e l'eco delle impressioni nella coscienza. Il sorgere delle idee è riferito da Hume a due facoltà della mente, la memoria e l'immaginazione : la memoria è pura riproduzione, l'immaginazione invece è funzione spontanea produttrice di idee che essa forma e trasforma per un attivo processo di analisi e sintesi, associazione e dissociazione (*Treatise of human nature*, I, parte 1ª, sez. 3). In questo procedimento l'immaginazione non sempre segue un suo libero corso produttivo : fra le idee intercorrono infatti intrinseci legami e rapporti per cui esse, spontaneamente tendono a riunirsi in vincoli associativi naturali. Per via di questi rapporti lo spirito umano trascorre facilmente da un'idea ad un'altra; passa dall'attuale impressione all'idea o alle idee che l'abitudine vi ha collegate (*op. cit.*, I, parte 1ª, sez. 4ª). Su questa base psicologica Hume costruisce il suo fenomenismo, ricercando nella pura struttura associativa dell'esperienza (per cui non ha senso parlare di piani diversi di profondità e valori), l'origine delle idee fondamentali di sostanza, io, causa. Nessuna impressione originaria risponde all'idea di sostanza : essa è il puro « sostrato » che l'immaginazione sottopone a un complesso stabile di idee « coesistenti ». Ciò vale sia per la sostanza materiale che per quella spirituale, l'io : le impressioni della esperienza interna, per quanto intimamente analizzate, dànno soltanto fenomeni e stati di coscienza, non mai l'io come principio sostanziale. Per quanto concerne la realtà dell'esperienza l'io non è altro che il complesso totale degli stati di coscienza (*op. cit.*, I, parte 4ª, sezz. 2, 6). Hume introduce a questo modo il principio fenomenistico nell'io, dissolvendolo come principio metafisico; l'« esse est percipi » viene inteso nel senso più rigoroso come identità dell'essere con lo stesso percepire


RENATI DES CARTES
SPECIMINA
PHILOSOPHIÆ:
SEU
DISSERTATIO
DE
METHODO
Rectè regendæ rationis, & veritatis in scientiis investigandæ:
DIOPTRICE,
ET
METEORA.
Ex Gallico translata, & ab Auctore perlecta, variisque in locis emendata.
AMSTELODAMI,
Apud Ludovicum Elzevirium.
Anno CIↃ IↃ C L.
Cum Privilegiis.

(*fot. Enc. Catt.*)
CONOSCENZA - Frontespizio degli *Specimina philosophiae* di R. Descartes, 2ª ed., Amsterdam 1650 (la 1ª ed. è del 1644). Versione latina di Stefano de Courcelles riveduta e corretta dall'autore. - Roma, esemplare della biblioteca Nazionale.

in quanto esperienza. Infine anche la « causalità » come nesso di derivazione necessaria fra causa e effetto non può essere fondata : non *a priori* poiché fra l'idea di effetto e quella di causa non esiste alcuna relazione di identità (si può bene pensare l'inizio di una esistenza senza includervi la causa); non *a posteriori* perché ogni impressione originaria dell'esperienza sia esterna che interna, dà soltanto « successione » di fatti, non il loro nesso di efficenza (cf. *Treatise*, I, parte 3ª, sez. 14). L'idea della connessione causale sorge per sola abitudine associativa che salda insieme due fenomeni costantemente congiunti nell'esperienza : essa è un'idea psicologica che ha le sue radici soggettive in una originaria inclinazione dello spirito [*feeling*], non una relazione reale (*op. cit.*, I, parte 3ª, sezz. 2-4, 14). La critica negativa delle tre idee fondamentali della metafisica involgeva in Hume (almeno in senso agnostico) la riduzione del reale a fenomeno : l'esperienza come serie di fenomeni e rappresentazioni coscienti è l'unica realtà di cui si abbia certezza, senza che sia dato sapere in che rapporto i fenomeni stessi stanno con l'io e la sorgente dell'essere. Il principio immanentista, con la indebita confusione dell'idea come forma soggettiva con il suo oggetto e la finale riduzione di questo alla sensazione in quanto puro fatto di coscienza, terminava così nella sottile critica humiana, di una portata storica eccezionale, allo scetticismo metafisico.

Kant, nell'intento appunto di ovviare allo scetticismo e superare insieme il razionalismo e l'empirismo humiano, riprende dalle basi il problema della c. e lo avvia, con il metodo critico trascendentale, in una nuova direzione, la ricerca della struttura e delle forme *a priori* dei nostri mezzi di conoscere. La grande elaborazione kantiana, svolta principalmente nella prima *Critica*, termina a una concezione della c. che è, nella sua forma specifica, nuova, anche se in alcuni suoi aspetti preannunciata fin dall'antica sofistica. Per essa è definitivamente abbandonato il concetto della c. come « assimilazione » del soggetto con una realtà data e predefinita come oggetto. La

c. umana è sì apprensione di oggetti, ma in quanto questi oggetti sono posti in atto dallo stesso processo conoscitivo. La c. è pertanto « sintesi *a priori* » ossia attività costruttiva del soggetto che impone alla materia del conoscere le forme della propria soggettività (« intuizioni » del senso e « categorie » dell'intelletto) le quali sono in esso anteriori ad ogni esperienza e condizioni trascendentali della esperienza stessa: spazio e tempo, e concetti generali (esistenza, sostanza, causalità, ecc.), pur applicandosi ad una materia che è al di là del soggetto (realismo), esprimono dunque non l'essere trascendente dell'oggetto bensì l'universalità oggettiva del soggetto (idealismo trascendentale). A questo modo Kant intende dar ragione della universalità del sapere scientifico derivandolo, nella sua struttura formale, dal soggetto stesso. Tale soggetto, principio e centro delle rappresentazioni degli oggetti, e quindi della c., non è per Kant, in definitiva, il soggetto empirico individuale (esso stesso dato e costruito dall'esperienza), bensì la « Coscienza in generale » (*überhaupt*) o l'unità trascendentale della ragione, l'« Io penso ». La gnoseologia kantiana conchiudeva alla impossibilità della metafisica come scienza, poiché la realtà in sé (il noumeno), che è appunto il preteso oggetto della metafisica, non cade nell'àmbito della c. umana, che per sua stessa natura termina a rappresentazioni fenomeniche. Gli oggetti della metafisica, l'io, il mondo, Dio valgono solo come termini ideali di unificazione dell'esperienza: sono « forme » *a priori* della ragione cui non corrisponde nella esperienza alcuna intuizione. Il merito della critica kantiana, oltre aver segnata la condanna di ogni razionalismo che pretende a una metafisica aprioristica, fu l'avere, non certamente scoperto, ma messo in piena evidenza il carattere di attività intrinseco alla c., e quindi l'esigenza nel soggetto di un *a-priori*, come condizione e forma di questa attività. Problema, può dirsi, fondamentale per ogni adeguato tentativo di spiegazione della c., fin da Platone. Ma l'*a priori* kantiano, come oggettività precostituita in atto nel pensiero, andava oltre i limiti consentiti dalla fenomenologia del conoscere umano che attesta la derivazione dell'oggetto dall'esperienza. E inoltre, con la posizione dell'« Io » o « Coscienza » in generale, come condizione ultima della unità e universalità della c., Kant, mentre trasferiva l'*a priori* oltre il singolo soggetto umano, lo conchiudeva però in una sfera di astratta oggettività che non implicava più alcuna relazione di causalità con il trascendente. Erano così poste le premesse per una interpretazione della c. in senso immanentistico-idealistico.

La soluzione delle concezioni idealistiche postkantiane (che non sono più semplici « critiche » della c., ma svolgimento metafisico dei postulati del criticismo) consiste infatti nell'aver elevato a posizione metafisica assoluta l'« Io penso » di Kant. In Kant la « Coscienza in generale » era principio supremo della rappresentazione fenomenica del mondo e della natura, e cioè della sua organizzazione in oggetto nella c. umana: l'« Io trascendentale » degli idealisti (« Soggetto » in Fichte, « Assoluto » in Schelling, « Idea » in Hegel, « Autoconcetto » in Gentile) è invece l'eterno principio metafisico spirituale del mondo, dell'essere e della coscienza; il principio quindi essenzialmente attivo ed autonomo da cui, per un processo che è insieme reale-ideale, ontologico-logico, procede la realtà tutta, il fenomeno e il noumeno. A base della elaborazione sistematica dell'idealismo è il principio già vivo nella filosofia moderna fin da Cartesio (e che il Vico aveva sviluppato in senso realistico negando la possibilità di una scienza che non sia c. della realtà che lo spirito stesso pone, attuando sé nella storia), che una realtà, per poter farsi oggetto di c. non deve essere estranea al soggetto, bensì da esso dipendere.

Particolare rilievo merita il sistema hegeliano per la sua assoluta concezione immanentistico-dialettica del reale e il vasto influsso esercitato nell'idealismo italiano (Spaventa, Croce, Gentile [v. ATTUALISMO]). Per Hegel lo Spirito o Idea universale è la vera concretezza dell'essere; e le forme per cui internamente esso si determina e si dispiega sono insieme le forme e le categorie della realtà. È l'Idea che, per il suo immanente processo razionale dà consistenza al reale che, a questo modo, si risolve nel divenire stesso dello Spirito (storicismo). La dialettica è la struttura essenziale del processo spirituale, e la contraddizione l'anima interna della dialettica: ogni posizione, momento o categoria dello spirito e quindi della realtà, per l'immanente instabilità che la pervade, tende naturalmente a risolversi nella negazione, che a sua volta si pone come principio di un ulteriore processo dialettico, e così senza fine nel ritmo dello spirito. Oltre la molteplicità apparente della dialettica e della storia è l'unità fondamentale dello spirito, sintesi di tutti gli opposti (assoluto-relativo, infinito-finito, universale-individuale, sostanza-accidenti ecc.), che esso alimenta della sua viva sorgente spirituale. Le forme graduali per cui la dialettica si dispiega nel mondo seguono l'ideale processo dello Spirito che dalla sua identità originaria estrinsecandosi nella necessità della natura, per questa perviene alla chiarezza della autocoscienza assoluta. C. è allora, in Hegel, il processo per cui l'Idea, superata l'antitesi di oggettività e soggettività, pone in atto l'identità » (*Encycl.*, §§ 224-225). Essa è attività teoretica per cui l'idea nega l'unilateralità della sua soggettività accogliendo in sé il mondo come contenuto (*ibid.*, § 225). Ma poiché il mondo è in sé e per sé l'Idea, e essa stessa « mediante l'attività produce la sua realtà » (*ibid.*, § 235), così il conoscere è il fare stesso dell'intelligenza come spirito teoretico. C. è quindi assoluta attività realizzatrice, assoluta posizione di oggetti. Come è chiaro, nel monismo hegeliano la c. non vale più, sostanzialmente, come fatto di singoli soggetti pensanti; essa è il vertice del processo dialettico assoluto e quindi la sua appartenenza e riferibilità è infinita. Il suo significato è radicalmente diverso da quello che essa aveva nella tradizionale concezione dualista. Unificati i singoli soggetti umani nel Soggetto assoluto, come momenti del suo divenire e della sua realizzazione cosmica, essi perdono la loro autonomia personale e insieme con essa l'autentico valore di soggetti in quanto tali. Il pensiero umano, mentre così, apparentemente viene trasferito a significato assoluto, per la sua sostanziale identità con l'unico principio spirituale del mondo, è travolto nel processo senza ritorno che l'Assoluto compie nella storia.

L'idealismo aveva tentato di razionalizzare l'esperienza nell'assoluto trascendentale. Per il positivismo invece, l'esperienza nella sua empiricità è l'unico autentico valore di realtà e di c. di cui si costruisce il nostro più solido sapere; e vana è una ricerca metafisica che pretenda di andare « oltre » l'esperienza. Per Taine, Ribot la coscienza è semplice « epifenomeno » di una forma di realtà naturale, ossia dei fatti fisiologici del sistema nervoso; e lo spirito non è che flusso di sensazioni e percezioni. Per Ardigò la coscienza è l'espressione di una realtà originaria indifferenziata, sintesi di fisico e psichico. Analoga concezione in F. Lange, W. Schuppe per cui la coscienza è il puro aspetto psichico di un'unica realtà fondamentale, ignota nella sua determinazione profonda. Spencer cerca la soluzione del problema della c. nell'evoluzione, attribuendo ai suoi processi genetici e alla trasmissione ereditaria il sorgere e lo stabilizzarsi delle forme della coscienza e del pensiero, che poi nel singolo si dànno come strutture originarie e *a priori*; anche se Spencer riconosceva, al di là dell'esperienza, una realtà assoluta, in sé inconoscibile. Il valore dell'esperienza in quanto tale è accentuato in E. Mach e in R. Avenarius che rileva l'unità primitiva dell'« esperienza pura » in cui è risolto e superato il dualismo di oggetto e soggetto, realtà e coscienza; e in Ch. Renouvier che riduce al mondo fenomenico della coscienza la positiva realtà, anche se tale mondo fenomenico è aperto a un possibile superamento di sé mediante il valore che rappresenta il soggetto come volontà. Con Condillac, e poi con Diderot, Helvétius il positivismo si conclude nel puro sensismo materialistico per cui non sussiste più vero problema metafisico della c., che è un prodotto adeguato della materia nei gradi più alti della sua organizzazione.

Ma lo stesso sistema hegeliano aveva dato luogo, con la « sinistra » a sviluppi materialistici. L'idealismo infatti, per la sua risoluzione immanentistica assoluta è già ai confini con il materialismo. Feuerbach, riprendendo la posizione del materialismo tradizionale, vede nella coscienza e nell'idea un'estrinsecazione della natura, realtà

arcana e profonda in cui l'uomo, con tutto il suo essere spirituale, affonda le radici. Di questo presupposto fondamentale, e inserendo nello schema materialistico la dialettica hegeliana e la sua concezione storicistica del reale, s'è costruito il materialismo dialettico di Marx. La coscienza non è un « prius » ideale e metafisico della realtà (Hegel), bensì invece un prodotto naturalistico di essa. La materia eterna, senza principio e senza fine, è giunta per salti dialettici al cervello di cui è propria la coscienza: questa, pur rappresentando un aspetto radicalmente diverso dall'estensione, è tuttavia nella materia, come sua propria e più alta proprietà, né la trascende. Essa è, in fondo, la « soggettività » che accompagna i processi « oggettivi » che si compiono nel cervello. Ma ciò che, oltre la generica base materialistica, più caratterizza la teoria della c. in Marx e negli ultimi prosecutori teoretici del marxismo (cf. G. A. Wetter, *Il materialismo dialettico sovietico*, Torino 1948, specialmente cap. 5, pp. 335-89) è la interpretazione della c. stessa in funzione del fatto sociale. La coscienza infatti, come già riteneva Feuerbach, propriamente non è dell'individuo, ma dell'uomo sociale. I modi pertanto e le forme di coscienza e i valori che per essa si pongono in atto sono in funzione dell'essere sociale dell'uomo e, quindi, di tutti i fattori, cause e condizioni da cui dipende la società. E poiché la società, le sue forme, i suoi sviluppi sono essenzialmente in funzione dei fatti economici (lavoro, ricchezza, modi di produzione della ricchezza e conseguenti rapporti economici fra classi), anche la c. e i suoi valori dipendono in definitiva dai fatti e valori economici. È in questa sua concretezza storico-sociale-classista che, secondo Marx, si qualifica dall'interno e assume la sua specifica oggettività e significato la c. umana. È evidente che questa oggettività e significato sono relativi. Infatti nella realtà non c'è di assoluto che il processo dialettico del mondo e della c. stessa; invece ogni singolo momento e grado della c. è instabile e relativo, sia per rapporto al suo oggetto in divenire, che alla stessa soggettività cosciente, anch'essa in divenire dialettico nel mondo e con il mondo. Categorie e concetti sono immersi e convogliati nello storicismo sociale e pertanto nella prassi economica: verità e falsità sono sempre congiunte in ogni idea, categoria, fatto, realtà, per via del processo dialettico che sommerge aspetti, ne fa sorgere altri, e questi di nuovo distrugge in un ritmo perenne. Il solo aspetto assoluto che il marxismo riconosce alla c. (ma in ciò è già involta la contraddizione) è l'aver essa discoperto e riconosciuto le leggi del processo dialettico.

Accanto ai movimenti che risentivano più direttamente l'influsso dell'idealismo germanico, si riafferma, particolarmente nel pensiero italiano dell' '800, la corrente spiritualista. Bonatelli, nell'identità ontologico-gnoseologica dell'autocoscienza, come atto spirituale, e nelle infinite dimensioni che questa potenzialmente inchiude, fonda l'affermazione del Principio trascendente. Galluppi, in linea con s. Agostino e Cartesio, ricerca nell'autocoscienza la prima realtà, il « lido dell'esistenza »; e, ovviando da una parte all'empirismo e dall'altra al trascendentalismo kantiano, riporta nella concretezza dell'esperienza il fondamento delle categorie ontiche, anzitutto sostanza e causa, pur riconoscendo la funzione attiva e mediatrice dell'intelligenza che le pone in atto mediante il giudizio. Rosmini, nell'intento di valorizzare in senso cristiano le esigenze del criticismo, vede nell'idea dell'essere l'unica e suprema forma del pensiero, per cui l'esperienza viene organizzata in c. intellettuale. Essa è forma ideale, non pura soggettività; quasi intuizione perenne del pensiero, valore universale, che suppone come suo fondamento l'essere per sé, Dio. L'idea dell'essere è quindi insieme la ragione oggettiva della spiritualità del soggetto umano e la condizione *a priori* di ogni c. intellettiva. Gioberti tenta il superamento dell'essere ideale del Rosmini identificandolo con il primo « Ente » principio ontologico del mondo e dell'« esistente ». Lo spirito umano è così, per se stesso, nell'intuizione immediata dell'essere e quindi della verità: intuizione fondamentale che è come l'*a priori* di ogni nostra c. e rischiara dall'alto la stessa percezione e c. sensibile.

Gli ultimi movimenti di pensiero, pur risentendo la larga influenza dell'immanentismo idealista, si riconnettono talora direttamente al criticismo svolgendo l'uno o l'altro dei suoi contrastanti motivi. Al risultato negativo della critica kantiana e alla sua dichiarata impossibilità della metafisica si riallacciano le recenti correnti antintellettualistiche cui è comune la persuasione della costituzionale insufficenza del pensiero concettuale a dominare la realtà e a risolverne i problemi, come il neopositivismo, le varie forme di relativismo e agnosticismo, il pragmatismo (James), l'intuizionismo (Bergson), e già prima il tradizionalismo; i quali, o hanno rinunziato alla metafisica nel senso forte della parola (volgendosi alla vita, all'istinto, all'esistenza), o hanno tentato raggiungerla per altre vie al di qua o al di là dei processi logico-razionali del pensiero. In questa direzione si sono avuti sviluppi degli aspetti positivi che il criticismo conteneva nella *Critica della ragion pratica*. L'azionismo blondeliano (e altre correnti analoghe), senza nulla togliere a quanto hanno di originale e di nuovo, possono considerarsi una valorizzazione in senso metafisico delle esigenze che come « postulati » erano già riconosciute da Kant nell'azione e nel problema morale. Nell'esistenzialismo il problema della c. assume una funzione secondaria, in quanto anch'esso è in funzione di fattori tendenziali supposti più fondamentali, quali l'« angoscia », la « situazione », la « scelta » ecc.

Nella riduzione ad assurdo del pensiero moderno come autocoscienza e immanenza assoluta e nel suo venir meno alla prova storica, U. Spirito scorge le ragioni per un nuovo atteggiamento spirituale, il « problematicismo ». Esso si afferma come posizione teoretica di puro riconoscimento del problema che s'incontra al fondo di ogni processo del pensiero. Il problematicismo non è scetticismo in quanto, pur ammettendo la possibilità di un dubbio che investa tutti i valori teoretici e pratici, è tuttavia impegno di ricerca, « capace di avvertire la radicale inadeguatezza di un io che non sa possedere se stesso né la realtà, e al quale non resta che confessare la coscienza del limite e la speranza di valicarlo » (*Il problematicismo*, pp. 51-52).

Il pensiero più strettamente cattolico dell'ultimo secolo, espressosi nella corrente neoscolastica, ha dedicato al problema della c. ampi studi e ricerche. In genere può dirsi che le molteplici soluzioni non presentano sostanziali differenze, in quanto, per vie diverse, terminano tutte alla concezione della c. come « assimilazione » oggettiva anche se imperfetta, da parte di un soggetto spirituale, partecipato e finito, di una realtà da lui indipendente quanto al suo essere, che deriva la propria conoscibilità e intelligibilità dalla Razionalità trascendente, principio e causa della realtà stessa e identità assoluta di essere e pensiero. Mentre le ricerche più recenti hanno dato non pochi studi di valore in rapporto all'approfondimento metafisico della c. e alla critica dei sistemi gnoseologici, principalmente del kantismo e dell'idealismo, numerose indagini sono state rivolte alla soluzione del cosiddetto « problema critico », ossia alla ricerca di una via criticamente valida per assicurare il valore e l'oggettività della c. in generale. Problema essenzialmente di metodo, e pertanto di indiscussa importanza, il problema critico ha così potuto ricevere numerose impostazioni e soluzioni, sebbene talora di valore relativo nei confronti del problema metafisico che resta l'esigenza principale di una teoria della c. La gnoseologia dei primi neoscolastici (Balmes, Liberatore, Cornoldi, Sanseverino, Farges, Tongiorgi, Palmieri, e in seguito Remer, Gredt, Hugon ecc.) era in funzione prevalentemente antiscettica e antikantiana. Per essi, in generale, la critica della c. ha un còmpito relativamente modesto di accertamento e discernimento della vera c. in base ai primi princìpi d'ordine metafisico-logico e al criterio dell'evidenza (v.). Non sufficentemente discusso, anche se avvertito (Balmes) era il problema più radicale che concerne l'evidenza stessa: quale ne sia il fondamento metafisico; come si possa discernere la « vera » evidenza; donde il frequente carattere di soggettività che l'accompagna. Una via in parte nuova tentò il Mercier, accostando il punto di partenza cartesiano e stabilendo le prime certezze nel valore oggettivo dei princìpi d'ordine ideale.

Le varie « critiche » della c. che seguirono, numerose negli ultimi cinquant'anni e talora di indubbia originalità, possono ridursi a due tendenze generali (anche se occorre avvertire che questa classificazione è inevitabilmente per alcuni aspetti approssimativa e non va intesa con stretto valore di antitesi, per accordi sostanziali che sussistono non di rado fra i vari autori al di là delle differenziazioni prevalentemente metodiche) : la prima che si fonda sull'esperienza e dall'analisi di questa trae le conclusioni circa il significato e il valore della c.; l'altra che cerca la soluzione del problema gnoseologico movendo dal contenuto oggettivo dei valori intelligibili (concetti e principi). Essendo l'esperienza molteplice (sensitiva, intellettiva, soggettiva, oggettiva, intuitiva, teoretica, pratica, mistica, religiosa), la prima tendenza ha dato e dà luogo a indirizzi diversi. In genere si rileva il carattere frammentario, passivo e contingente che accompagna l'esperienza umana, per concludere alla realtà e razionalità trascendente (in senso sia gnoseologico che metafisico) la quale valga come adeguata spiegazione di essa, e quindi al valore apprensivo della c. Particolare importanza viene sovente attribuita all'esperienza dell'io come soggetto spirituale di intelligenza e volontà e quindi con un rapporto immanente e dinamico verso l'infinito. Appartengono, fra altri, a questa prima tendenza, pur con rilevanti differenze di impostazione e di metodo, De Vries, Noel, Picard, Veuthey, Brunner, Zamboni, Padovani, Stefanini, Guzzo, Vanni-Rovighi, Morandini. La seconda tendenza fonda il valore della c. o nel significato oggettivo dell'idea dell'essere (Lepidi, Gardeil, Roland-Gosselin, Olgiati, Garrigou-Lagrange, Jolivet), o nel significato gnoseologico del giudizio, sia come espressione di verità oggettiva universale (Rickaby, Sentroul, Romeyer), sia come funzione sintetica assertiva universale in cui si rivelano le condizioni e le esigenze trascendentali oggettive della c. umana (Maréchal).

Le due tendenze del pensiero neoscolastico che si sono indicate rivelano due atteggiamenti fondamentali in parte divergenti : l'uno strettamente gnoseologico che insiste sulla priorità assoluta del momento critico su quello metafisico (di conseguenza del problema della c. su quello dell'essere), e perciò nella c. e per essa cerca raggiungere l'essere e la metafisica (Zamboni, Picard, De Vries etc.); l'altro che difende la priorità del momento metafisico in cui l'esigenza stessa critica si inserisce e trova la sua giustificazione assoluta : è il problema del conoscere che passa nell'essere, che è trovato dentro l'essere (Garrigou-Lagrange, Maritain, Masnovo, Olgiati ecc.). Fra i due atteggiamenti va affermandosi una terza posizione che non mira alla risoluzione del momento critico in quello metafisico o viceversa, ma riconosce a entrambi una priorità nel loro campo. Ciò va inteso nel senso di una « convergenza » e mutua fondazione, in quanto la fenomenologia del conoscere introduce alla metafisica, ma la metafisica a sua volta dà l'ultimo fondo e significato delle funzioni, strutture e contenuti fenomenologici (Fabro, Rahner). Tale posizione sembra corrispondere all'essenziale struttura del conoscere umano, individuato da Aristotele e s. Tommaso nella « conversio intellectus ad phantasmata ».

2. *Problemi.* – L'eccezionale sviluppo storico della teoria della c. e la profondità cui essa ha sospinto l'indagine filosofica, sono per sé argomento della legittimità delle sue istanze e dei suoi problemi. Tale legittimità non dovrebbe dar luogo a contestazioni, quando appena si consideri la centralità del problema della c. la cui soluzione è indispensabile per poter procedere ad un valido sapere teoretico di noi e del mondo, e quindi a una consistente soluzione del problema della vita. La teoria della c. si giustifica appunto come ricerca sul significato dell'esperienza e della c. umana integrale, in rapporto principalmente alla questione della possibilità della metafisica e cioè di un sistema teoretico assoluto della realtà. E poiché la c. umana è un fatto empiricamente complesso, la teoria della c. non può né deve identificarsi con alcuno dei problemi gnoseologici particolari, bensì deve essere un esame metodico di tutti i sostanziali problemi che concernono la c. Ci sono concezioni della teoria della c. parziali e pertanto inadeguate, che vanno respinte. Così essa non può ridursi al problema astratto della certezza e della verità. Poiché infatti i piani della c. umana sono molteplici e ad essi si adegua la certezza e la verità, una solida teoria della c. deve porre il problema della verità e della certezza in concreto e cioè in rapporto alle varie forme e modi della c. e loro intrinseco significato. Né la teoria della c. può identificarsi con il problema del passaggio dal soggetto all'oggetto (la questione del « ponte »), e quindi con il problema dell'esistenza della realtà esterna. Una simile impostazione del problema gnoseologico tradisce il postulato gratuito della soggettività e immanenza dell'esperienza, che è alla base di tante moderne gnoseologie troppo remissive verso i principi idealistici. Nemmeno è la teoria della c. il problema astratto dell'errore o del criterio della verità. Infatti il problema dell'errore vien dopo la ricerca positiva sulle possibilità e validità della c., né si dànno criteri della verità distinti dai caratteri intrinseci che la verità stessa presenta nei diversi piani oggettuali della c., in cui si distribuisce.

La teoria della c. è l'indagine filosofica riflessa sulle forme e strutture della c. al fine di stabilirne criticamente il valore e quindi passare a una metafisica della c. in generale, dell'uomo e dell'essere. I suoi problemi si definiscono quindi e si organizzano in rapporto a tutto l'àmbito della c. umana : quale sia in genere il significato dell'esperienza; che cosa realmente rappresentino gli oggetti della c. sensibile e quelli della c. intellettiva, i concetti, le idee, i principi; quale valore abbiano le nozioni metafisiche di essere, sostanza, causa, io, spirito, Dio; quale sia il contenuto e la validità delle fondamentali categorie dell'ordine scientifico, estetico, etico, religioso; quale il valore dei diversi procedimenti logici della deduzione e dell'induzione; che significato presenti la storicità del pensiero umano; quali siano in qualsiasi ordine di c. le parti del soggetto e quelle dell'oggetto nella genesi e quindi nella struttura della rappresentazione conoscitiva; quali problemi sorgano dai dati dell'esperienza umana; quale struttura gnoseologico-ontica i dati dell'esperienza presuppongano nel soggetto; quali siano pertanto le ultime condizioni metafisiche dell'esperienza e della c. e quale valore abbia lo spirito nel mondo. Com'è chiaro, una soluzione concreta di questi problemi risolve anche, per un solido processo analitico-sintetico, le questioni della verità, della certezza, dell'errore, dell'oggettività, delle possibilità e dei limiti della c. umana. Si delinea così la posizione della teoria della c. nei suoi rapporti con le altre discipline filosofiche con cui condivide il campo e l'oggetto materiale di ricerca. Essa non può confondersi con la logica (intesa nel senso tradizionale come « pura » o « formale ») che stabilisce analiticamente le leggi del pensiero formale, ma ignora la questione del suo valore di espressione e adeguamento oggettivo con la realtà. Né può risolversi nella psicologia che è studio della genesi della c. e del pensiero come processo psichico; anche se i metodi di tale ricerca sono indispensabile sussidio alla gnoseologia. E neanche è, nella posizione e soluzione dei suoi problemi iniziali, una metafisica propriamente detta, in quanto ha appunto il còmpito di avviare alla metafisica, stabilendo il significato dei processi conoscitivi.

Ma, per la stessa ragione, nella metafisica necessariamente si apre e si compie ogni teoria della c., in quanto, ricercando le condizioni, i principi, il valore della c. non può non implicare una teoria dell'essere che, fondata come esigenza dialettica dal fatto del conoscere, a sua volta vale come fondazione assoluta e metafisica della c. stessa.

Una questione che nella teoria della c. sembra presentarsi con speciale carattere di scabrosità, ed ha perciò dato campo a infinite discussioni tanto nel pensiero cattolico come in altri indirizzi, è quella del metodo. Non potendo, evidentemente, fare una teoria della c. se non servendosi della c. stessa, non sembrerebbe possibile un esame critico sul valore della c., in quanto tale valore è già implicitamente presupposto dalla ricerca stessa. In realtà l'antinomia è più apparente che reale, in quanto causata da un'inesatta posizione del problema. Si pone infatti talora il problema della c. nella forma generale « se la c. umana abbia un valore ». Ora, che la c. umana abbia un valore, ad es. nell'ordine vastissimo della comune esperienza e della certezza scientifica, non è un problema ma un fatto che la più immediata riflessione critica del pensiero è sufficente a riconoscere ed elevare al piano di affermazione teoretica, e che pertanto non può esser posto in discussione: non si tratta di sapere se la c. umana abbia un valore, ma fin dove tale valore si estenda. Già s. Tommaso notava « veritatem esse in communi est per se notum » (*Sum. Theol.*, 1^a, q. 2, a. 1 ad 3). Il problema della c. offre per se stesso dei dati positivi che debbono costituire il fondamento e l'inizio della ricerca gnoseologica. Tali sono: l'esistenza stessa della c. umana, la sua storia, le sue realizzazioni nella prassi, nella scienza, nella filosofia; la certezza che ciascuno ha dei fatti della propria esperienza; la riflessione infine del filosofo che si pone il problema della c. Ignorare questi dati per tentare un inizio metodico dal dubbio universale è assurdo. Lo stesso problema che si impone alla coscienza del filosofo e importa una chiara c. di ciò che si intende e si cerca; e la natura del pensiero che è per essenza affermazione, né tollera uno stato negativo assoluto, sono la condanna più recisa di tali tentativi, che non hanno mai, del resto, seriamente preoccupato i più grandi pensatori e che sono oggi generalmente abbandonati dalla gnoseologia neoscolastica. Il problema critico, qualora si volesse intenderlo nella sua espressione più larga e meno pregnante, come interrogazione generale sulla possibilità per il pensiero umano di una c. vera, è radicalmente risolto nella autoriflessione del pensiero che avverte il suo intendere, il suo dubitare, il suo cercare, e in questa avvertenza, come d'altronde in ogni giudizio d'esistenza sui fatti d'esperienza, ha coscienza del suo assoluto conformarsi alla realtà: quella almeno della sua stessa esperienza. Cionondimeno altra cosa è respingere, a principio della teoria della c., il dubbio universale, e affermare o presupporre la universale validità della ragione umana in qualsiasi sfera di oggetti e di problemi; altra cosa l'affermazione generale della possibilità per il pensiero umano di una c. vera, e la certezza dell'oggettività e verità in qualsiasi direzione il pensiero umano impegni le sue forze: a questo scopo è indispensabile un esame metodico e sistematico della c. e delle sue strutture. Pertanto, mentre sembra che si debba respingere ogni gnoseologia che muova da indebiti presupposti dogmatici, ad es., dal valore metafisico dei concetti e giudizi e dello stesso soggetto conoscente (il principio di finalità presupposto come norma ontologica delle facoltà di conoscere), sono anche insufficenti, perché trascurano un esame integrale della c. umana nella sua complessa organizzazione, quelle gnoseologie che partono e si svolgono da un unico dato dell'esperienza (in genere la certezza del soggetto autocosciente e il suo carattere di contingenza ontologica).

Il vero metodo per una solida teoria della c. (e ciò è oggi sempre più generalmente ammesso) muove da un esame sistematico della c., e pertanto, anzitutto, da una descrizione fenomenologica, o analitica oggettiva della coscienza e dell'esperienza, in tutte le sue presentazioni (sensibili, intelligibili, spirituali, intuitive, astrattive), sviluppi e implicazioni. Tale metodo è criticamente giustificato perché non implica alcun presupposto teoretico, oltre i dati di fatto del problema. Nemmeno è preaffermato in astratto il valore della riflessione critica; sono invece i risultati della riflessione che si fanno valere in concreto per il loro oggettivo chiarirsi nella coscienza: l'esame fenomenologico non importa infatti procedimenti discorsivi della ragione, bensì è l'esperienza stessa che per il processo riflessivo vien chiarendosi nel suo contenuto noetico. E anche i primi principi che sono, nel loro valore formale, condizione interna del pensiero, chiariscono il proprio valore ontologico per via della discoperta del contenuto oggettivo dei rispettivi termini, operata dalla fenomenologia. La descrizione fenomenologica percorre le diverse forme, gli ordini, le strutture, i momenti e gli oggetti della c.; ricerca le loro condizioni sia oggettive che soggettive; vede la c. nella sua genesi e nel suo divenire storico e nella sua organica inserzione nel fatto umano integrale, individuale-sociale, teoretico-pratico, logico-affettivo, oltreché psichico, biologico, cosmico. A questo modo essa disvela la complessità dei problemi gnoseologici e li colloca nella loro prospettiva reale-concreta, ricercando e individuando i molteplici fattori interessati nel fatto della certezza, della verità, dell'errore; e in conclusione evita nella trattazione del problema della c. ogni astrattismo e virtuosismo. La fenomenologia non si limita inoltre ai dati, ma trapassa spontaneamente a uno stadio superiore e cioè a posizioni problematiche. Infatti l'analitica discopre nell'esperienza contenuti e situazioni dell'oggetto e del soggetto che si aprono in problemi, i quali sono dell'esperienza perché posti da essa, ma insieme la trascendono perché non trovano in quella soluzione adeguata. L'analitica dell'esperienza si trasforma così in « dialettica » della medesima, e al metodo descrittivo-critico si aggiunge il metodo trascendentale che ricerca le condizioni necessarie nell'oggetto e nel soggetto e, se occorre, oltre di questo, per spiegare l'esperienza.

Una teoria della c. che si svolga secondo queste direttive di intenti e di metodo, sembra necessariamente orientata verso il realismo e verso la trascendenza. Il primo carattere infatti che essa rivela nella struttura della coscienza umana è la sua intrinseca potenzialità e il suo graduale costituirsi nel tempo in funzione dei contenuti oggettivi della sensibilità. La critica che l'empirismo, d'accordo in questo con il pensiero tomista, ha mosso alle varie forme di innatismo in nome dell'analisi concreta dell'esperienza, è definitiva. L'intelligenza umana non ha contenuti *a priori* in atto: i suoi contenuti, le idee, i concetti, i principi, e di conseguenza ogni loro sintesi ed elaborazione, si pongono in atto in

dipendenza e continuità con i dati dell'esperienza. A loro volta questi dati sono in funzione non del divenire autonomo di una soggettività « pura » (che la fenomenologia dimostra essere nient'altro che un'astrazione sistematica), bensì delle molteplici relazioni percettive che la soggettività viene attuando con il mondo e la realtà, ivi inclusa la propria realtà empirico-psichica. L'errore dell'empirismo, derivato dall'insistere di un processo metodico, isolato ad un aspetto parziale dell'esperienza, fuori della sua solida e vivente concretezza, fu la riduzione del dato a « fenomeno ». Tale riduzione si presenta come un'ingiustificata mutilazione dell'esperienza il cui significato di contatto e rapporto con la realtà (sia pure attraverso forme soggettivamente strutturate) è palese nel carattere percettivo della sensazione. Inoltre il dato dell'esperienza in generale, per il solo porsi in una coscienza intellettiva trapassa a valore ontologico : la sua stessa fenomenalità (intesa qui come « presenza » di dati), nei piani più o meno densi di valori e contenuti in cui si colloca (da quello di semplice stato psichico come, ad es., un sentimento, un'emozione, a quello pregnante di una realtà personale che ci sta di fronte e ci si oppone come forza nemica), in quanto è data in una coscienza pensante, si supera come fenomeno, chiarendosi nella sua struttura di essere.

Il concetto di essere (che è ad un tempo la chiave di vòlta della gnoseologia e della metafisica) a questo modo può dirsi insieme *a posteriori* e *a priori*. L'essere infatti non si pone come contenuto positivo (essere nel senso forte, come atto effettivo di esistenza determinato in un'essenza), se non in quanto la potenzialità del pensiero si attua nell'esperienza, ed esattamente in misura dell'intensità oggettuale dell'esperienza stessa. Ma ha insieme dell'*a priori* in quanto esso è al centro dell'intelligenza come sua relazione trascendentale all'assoluto : struttura ontologica del pensiero che per sé costituisce in una radicale oggettività. L'oggettività del concetto dell'essere ha, di conseguenza, una doppia fondazione o, se si vuole, un doppio significato : come « valore » (il primo e più assoluto valore da cui ogni altro valore dipende), l'essere costituisce l'essenza stessa dell'intelligenza in quanto potere di pensare l'oggetto, ed è quindi oggettività universale che è prima e indipendentemente dai contenuti : invece come concetto noetico in atto, l'essere si determina, per l'intelligenza umana, nei contenuti che la coscienza trae dal mondo; ed ha quindi un'oggettività « fondata » che si commisura con l'esperienza. La c. umana intellettuale si rivela così come l'attuarsi progressivo e storico di una potenzialità universale che è insieme principio passivo e attivo in quanto trova in una realtà trascendente (in senso gnoseologico) i suoi contenuti ontici, ma questi contenuti universalizza nel valore assoluto dell'essere, presente nel pensiero come struttura teoretica *a priori* e oggettività radicale.

La soluzione che così vien prospettata (e che sembra rispondere alle legittime istanze sia dell'empirismo che del razionalismo) spiega i due caratteri fondamentali che la c. umana ha costantemente rivelato all'indagine filosofica, determinando appunto, a volta a volta, il prevalere dell'empirismo o del razionalismo : da una parte la sua universalità, palese in tutti i valori assoluti di verità, sia teoretica che pratica, realizzati dal conoscere umano, dalla c. primitiva e spontanea alla più matura concettualizzazione filosofica; dall'altra la sua empiricità, evidente nel carattere essenziale di storicità del pensiero, nel suo ritmo dialettico indefinito, destinato a durare fin che duri la concreta esistenza dell'uomo. L'universalità è spiegata dalla struttura assoluta che è alle radici del pensiero come relazione della coscienza all'essere; l'empiricità si chiarisce, complessivamente, per il divenire dell'esperienza, in cui la struttura potenziale del pensiero umano è destinata, per natura sua, ad attuarsi. Similmente, è la struttura assoluta del pensiero che dà ragione delle condizioni generali della metafisica, presenti in ogni autocoscienza umana nella chiarezza e distinzione del concetto dell'essere e dei primi principi inclusi nella sua positività; mentre il riferimento essenziale all'esperienza spiega la difficoltà, per il pensiero umano, di attuare una metafisica compiuta dal punto di vista delle esigenze e dei principi integrali dell'essere.

La fenomenologia mentre da una parte chiarisce a questo modo la c. umana come progressivo adeguarsi a un oggetto e alle sue necessità; dall'altra parte, rilevando il carattere di universalità e assolutezza che va congiunto alla c. intellettiva (sia nella sua funzione concettualizzatrice che in quella assertiva del giudizio come affermazione incondizionata nel piano dell'essere), pone il problema della derivazione assoluta del pensiero. È, come s'è potuto scorgere dall'esposizione storica, il più grave problema metafisico che pongono la c. e l'esperienza umana. Kant e quasi tutta la filosofia moderna ne hanno tentato la soluzione sul puro piano trascendentale, inteso o in senso oggettivo (l'Assoluto, fondamento del pensiero umano come necessità e razionalità astratta : Kant e recentemente in Italia Carabellese), o in senso soggettivo (l'Assoluto, fondamento del pensiero umano come Soggetto infinito ad esso immanente : l'idealismo). Ma l'una e l'altra soluzione si dimostrano insufficenti : la prima, perché non è concepibile una razionalità oggettiva senza una Coscienza soggettiva, come ben videro gli idealisti; la seconda, perché nella sua sostanziale identificazione del pensiero umano con l'Assoluto non risponde, come già sopra s'è accennato, alle reali condizioni dell'esperienza e del soggetto umano. L'io infatti, nella chiara consapevolezza della coscienza, mentre avverte la sua unità e positiva individualità personale, ha insieme l'esperienza inequivocabile della sua insufficenza, della sua dipendenza, del suo sforzo, della sua tendenza, mai adeguatamente realizzata, verso un'infinita attuazione oggettiva nel vero e nel bene. Allora l'ultima risposta al problema della c. non si intravede che nella prospettiva della Razionalità trascendente come supremo Soggetto e Oggetto : che valga, come intuirono Agostino e s. Tommaso, quale principio metafisico dell'intelligenza umana e della sua struttura trascendentale; e insieme come ultimo termine e misura della sua possibile attuazione.

Bibl.: Al fine di una informazione, per quanto possibile ampia, anche se inevitabilmente incompleta, si indicano : 1) Le opere e i luoghi principali dei classici concernenti la teoria della c. (per le edizioni e eventuali traduzioni v. alle singole voci); 2) Opere di storia, generali e, per il particolare interesse della presente *Enciclopedia*, concernenti la teoria della c. in s. Agostino e s. Tommaso; 3) Studi complessivi sulla c.; 4) Studi particolari su singoli aspetti e problemi. La maggior parte delle opere indicate nei §§ 2-4 sono di tendenza cattolica.

I. Classici : Per i presocratici v. la collez. dei *Frammenti* del Diels (per i sofisti la recente edizione di M. Untersteiner, *Sofisti*, I, Firenze 1949). Di Platone v. specialmente *Parmen.*; *Theaet.*; *Respubl.* (VI-VII); *Phaedr.*; *Menon.* Di Aristotele v. specialmente *De*

anima; *De sensu et de sensato*; *Met.* (IV, 3-7; XIII, 4-5); per gli stoici e epicurei v. le collezioni dei *Frammenti* di H. von Arnim e H. Usener. Per gli scettici v. Sesto Emp., *Pyrrh. Hypot.* e *Adversus Math.* Di Plotino v. *Enn.* (specialmente V-VI). Di s. Agostino v. *Contra Acad.*; *De vera rel.* (dal cap. 29); *De diversis qq. 83* (spec. q. 1, 46, 54); *Confess.* (IV, VII, X); *De Trin.* (dal l. VIII); *De Civitate Dei* (VIII-XII, XIX, XXII). Di s. Tommaso v. *Sum. Theol.* (specialmente 1ª, qq. 14-17, 54-58, 78-79, 84-89); *C. Gent.* (II, 58-78; III, 33-63); *Q. disp. de anima*; *De verit.* (specialmente qq. 1-10); *In de an.*; *De sensu et de sensato*; *De unit. intellectus c. Averr.*; *De natura verbi intellectus* (dubbio); *De differ. divini verbi et humani*; *De intellectu et intelligibili*; *De intellectu respectu universalium* (questi 3 opuscoli spuri ma tratti da opere di s. Tommaso). Di Bacone v. il *Novum organum*. Di Cartesio v. specialmente *Discours de la méthode*; *Meditationes* (con obiezioni e risposte) e i *Principia philosophiae*. Di Locke il citato *Essay*. Di Berkeley v., oltre il *Treatise on the principles of human knowledge*, *Three dialogues*. Di Malebranche v. *De la recherche de la vérité*. Di Spinoza v. *Ethica* (parte 2ª). Di Leibniz v. *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* e specialmente *Nouveaux essais sur l'entendement humain*. Di Vico v. *De antiquissima italorum sapientia* (sez. 1ª). Di Hume, oltre il citato *Treatise* (l. I), v. *Inquiry concerning human understanding*. Di Kant, oltre le tre *Critiche* v. anche *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*. Di Fichte v. specialmente *Grundlage der gesammten Wiss. lehre*. Di Schelling, *Der transcendentale Idealismus*. Di Hegel, *Wissenschaft der Logik*; *Enziclopädie der philos. Wissensch.* (specialmente III, §§ 160-244, 377-86) e *Phänom. des Geistes* (specialmente I). Di Schopenhauer v. *Die Welt als Wille und Vorstellung* (specialmente II). Di Hamilton, *Lectures on Metaph. and Logic*. Di Spencer, *First principles* (parte 1ª). Di Stuart Mill, v. specialmente *Examination of the Hamilton's philosophy*; *System of Logic* (I, capp. 3, 7). Per il positivismo v. inoltre A. Bain, *The senses and the intellect*; H. Taine, *De l'intelligence*; Th. Ribot, *L'évolution des idées générales*. Per il tradizionalismo v. V. De Bonald, *Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales*; L. Bautain, *L'esprit humain et ses facultés*. Di Marx v. specialmente *Zur Kritik der Nationalökonomie*. Di Bonatelli v. *Pensiero e c.*; *La coscienza e il meccanismo interiore*. Di Rosmini v. specialmente il *Nuovo saggio* e *Il rinnovamento della filosofia*. Del Galluppi, *Saggio sulla critica della c.* Di Gioberti v. *Protologia* (saggi I, III, IV) e *Introd. allo studio della filos.* (cap. 4). Per il sensismo v. E. Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*; H. C. Helvétius, *De l'esprit*; A. De Tracy, *Eléments d'idéologie*; J. De la Mettrie, *Histoire naturelle de l'âme*. Per il pensiero cattolico del sec. XIX v. J. Balmes, *El criterio* e *Filosofía fundamental* (I); J. Kleutgen, *Philosophie der Vorzeit* (I); M. Liberatore, *Della c. intellettuale*; F. Zigliara, *Della luce intellettuale e dell'ontologismo*. Per il pragmatismo v. W. James, *Pragmatism*; *The meaning of truth*. Di Bergson v. *L'évolution créatrice*; *Matière et mémoire*; *La pensée et le mouvant*. Di Blondel v. *L'action* e *La pensée*. Di Croce v. *Logica*. Di Gentile v. *Teoria generale dello spirito come atto puro*; *Logica*. Per l'esistenzialismo v., fra altri, K. Jaspers, *Von der Wahrheit*, Monaco 1947.

II. Storia: N. Kaufmann, *Die Erk.lehre des hl. Thomas v. Aquin*, Fulda 1889; J. Beare, *Greek theories of elementary cognition from Alcmeon to Aristotle*, Oxford 1906; E. Cassirer, *Das Erk.problem in der Philosophie u. Wissenschaft der neueren Zeit*, 3 voll., Berlino 1906 sgg., (I, 2ª ed., 1910; III, 1920); D. Lanna, *La teoria della c. in s. Tomm. d'A.* (bibl., pp. 291-300), Firenze 1913; B. Kälin, *Die Erk.lehre des hl. August.*, Sarnen 1920; E. v. Aster, *Gesch. der neueren Erk.theorie*, Berlino 1921; K. Dürr, *Wesen und Gesch. der Erkenntnis*, Zurigo 1924; M. Grabmann, *Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Aug. und Th. v. A.*, Münster in W. 1924; P. Rousselot, *L'intellectualisme de st Thomas*, 2ª ed., Parigi 1924; R. Kynast, *Logik und Erk.theorie der Gegenwart*, Berlino 1930; id., *Gesch. der Logik und Erk.lehre*, ivi 1932; J. Hessen, *Augustins Metaphysik der Erkenntnis*, Berlino-Bonn 1931; P. Wilpert, *Das Problem der Wahrheitssicherung bei Th. v. A.*, Münster 1931; A. Hufnagel, *Intuition und Erkenntnis nach Th. v. A.*, ivi 1932; Bl. Romayer, *St Thomas et notre connaissance de l'esprit humain*, 2ª ed., Parigi 1932; G. Siewerth, *Die Metaphysik der Erkenntnis nach Th. v. A.*, Monaco-Berlino 1933; L. Keeler, *The problem of error from Plato to Kant*, Roma 1934; G. Zamboni, *La gnoseologia di s. Tommaso d'A.*, Verona 1934; H. O. Gardeil, *Les grandes étapes de l'idéalisme*, Parigi 1935; K. Rahner, *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Th. v. A.*, Innsbruck-Lipsia 1939; J. Santeler, *Der Platonismus in der Erk.lehre des hl. Th. v. A.*, Innsbruck 1939; C. Boyer, *L'idée de vérité dans la philosophie de st Augustin*, 2ª ed., Parigi 1941; J. Maréchal, *Le point de départ de la métaphysique*, I-IV (ampio studio storico-critico), ivi 1942-49; G. Van Riet, *L'épistémologie thomiste* (sulla teoria della c. nella neoscolastica tomista), Lovanio 1946. Ulteriore bibl. (con particolare riferimento ad articoli di riviste) per la teoria della c. in s. Agostino, nella scolastica in genere, in s. Tommaso v. in C. Giacon, *Filosofia* (*Guide bibliografiche*, II, 3), Milano 1943, pp. 32-34, 55-56, 125-31.

III. Studi complessivi: W. Schuppe, *Grundriss der Erk.-theorie und Logik*, Berlino 1894; E. Domet de Vorges, *La connaissance*, Parigi 1895; J. Rickaby, *First principles of knowledge*, Londra 1901; P. Martinetti, *Introduzione alla metafisica*, I: *Teoria della c.*, Torino 1904 (rist., Milano 1929); B. Varisco, *La c.*, Pavia 1905; A. Riehl, *Logik und Erk.theorie*, Berlino-Lipsia 1907; J. Geyser, *Grundlagen der Logik und Erk.lehre*, Münster 1909; E. Dürr, *Erk. theorie*, Lipsia 1910; R. Jannière, *Criteriologia*, Parigi 1912; A. Maymone, *Analitica e critica della c.*, Palermo 1913; G. Wendel, *Kritik des Erkennens*, Lipsia 1914; W. Coffey, *Epistemology or theory of knowledge*, Londra 1917; A. D'Emilia, *La teoria della c.*, Spoleto 1919; id., *Coscienza e c.*, Roma 1922; J. Geyser, *Grundlegung der Logik und Erk.theorie*, Münster 1919; id., *Erk.theorie*, ivi 1922; F. Masci, *Pensiero e c.*, Torino 1922; D. Mercier, *Critériologie générale*, 8ª ed., Lovanio 1923; F. Brentano, *Versuche über die Erkenntnis*, Lipsia 1925; D. Drake, *Mind and its place in nature*, Nuova York 1925; N. Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 2ª ed., Berlino 1925; M. Sturzo, *Il problema della c.*, Roma 1925; J. Hessen, *Erk.theorie*, Berlino-Bonn 1926; H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, 6ª ed., Tubinga 1928; N. Monaco, *Critica*, 3ª ed., Roma 1928; J. De Tonquèdec, *La critique de la connaissance*, 2ª ed., Parigi 1929; C. Nink, *Grundlegung der Erk.theorie*, Francoforte s. M. 1930; G. Mazzoni, *L'umano conoscere*, Padova 1931; P. Geny, *Critica*, 3ª ed., Roma 1932; M.-D. Roland-Gosselin, *Essai d'une étude critique de la connaissance*, Parigi 1932; J. Donat, *Critica*, 7ª ed., Innsbruck 1933; A. Naber, *Theoria cognitionis criticae*, Roma 1933; J. De Vries, *Denken und Sein*, Friburgo in Br. 1937; id., *Critica*, ivi 1937; F. X. Maquart, *Metaphysica defensiva seu critica*, Parigi 1938; C. Stumpf, *Erk.lehre*, 2 voll., postumi, Lipsia 1939-40; G. Zamboni, *La persona umana*, Verona 1940; A. Brunner, *La connaissance humaine*, Parigi 1943; F. Morandini, *Logica maior*, Roma 1946; A. Guzzo, *L'io e la ragione*, Brescia 1947; G. Calogero, *Logica gnoseologia ontologia*, Torino 1948; L. Veuthey, *La connaissance humaine*, Roma 1948; W. H. Werkmeister, *The basis and structure of knowledge*, Nuova York 1948.

IV. Studi particolari: F. Salis-Seevis, *Della c. sensitiva*, Prato 1881; B. Spaventa, *Esperienza e metafisica*, Torino 1888; Cl. Piat, *L'intellect actif*, Parigi 1890; E. Domet de Vorges, *La perception et la psychologie thomiste*, ivi 1892; id., *Les certitudes de l'expérience*, ivi 1897; E. Peillaube, *Théorie de conceptes*, ivi 1895; id., *Les images*, ivi 1910; F. De Sarlo, *I dati dell'esperienza psichica*, Firenze 1903; W. Freytag, *Die Erkenntnis der Aussenwelt*, Halle 1904; C. Guastella, *Saggi sulla teoria della c.*, I, Palermo 1905; A. Farges, *La crise de la certitude*, Parigi 1907; P. Vallet, *Les fondements de la connaissance et de la croyance*, ivi 1905; C. Stumpf, *Psychologie und Erk.theorie* (*Abhandlungen d. Königl. Acad. der Wissenschaften, Phil. hist. Klasse*, 4), Berlino 1907; G. Canella, *Il punto di partenza del problema criteriologico*, Monza 1908; G. Fonsegrive, *Essai sur la connaissance*, Parigi 1908; A. Messer, *Einführung in die Erk.theorie*, Lipsia 1909 (3ª ed., 1927); H. Gründer, *De qualitatibus sensibilibus, praesertim de coloribus et sonis*, Friburgo in Br. 1911; A. Tilgher, *Arte, c., realtà*, Torino 1911; E. v. Hartmann, *Das Grundproblem der Erk.theorie*, 2ª ed., Lipsia 1914; F. De Sarlo, *Il pensiero moderno*, Milano-Palermo 1915; J. Volkelt, *Gewissheit und Wahrheit*, Monaco 1918; J. Gredt, *Unsere Aussenwelt*, Innsbruck 1921; G. Zamboni, *La gnoseologia dell'atto come fondamento alla filosofia dell'essere*, Milano 1922; N. Abbagnano, *Le sorgenti irrazionali del pensiero*, Napoli 1923; E. Landmann, *Die Trascendenz der Erkenntnis*, Berlino 1923; G. Picard, *Le problème critique fondamental*, Parigi 1923; J. Gredt, *De cognitione sensuum externorum*, Roma 1924; R. Lazzarini, *Teoria della c. e dell'azione morale*, Savona 1925; L. Noel, *Notes d'épistemologie thomiste*, Lovanio 1925; H. J. Watt, *The sensory basis and structure of Knowledge*, Londra 1925; J. Geyser, *Auf dem Kampfelde der Logik*, Friburgo in Br. 1926; H. Maier, *Wahrheit und Wirklichkeit*, Tubinga 1926; J. H. Parson, *An Introduction to the theory of perception*, Cambridge 1927; M. Pradines, *Le problème de la sensation*, I, Parigi 1928; P. Wust, *Dialektik des Geistes*, Augusta 1928; Y. Simon, *Introduction à l'ontologie de connaître*, Parigi 1929; R. Duret, *L'objet de la perception*, ivi 1930; L. Fuetscher, *Die ersten Seins-und Denkprinzipien*, Innsbruck 1930; A. Masnovo, *Problemi di metafisica e di criteriologia*, Milano 1930; G. Söhngen, *Sein und Gegenstand*, Münster 1930; H. Dehove, *La perception extérieure*, Lilla 1931; N. Hartmann, *Zum Problem der Realitätsgegebenheit*, Berlino 1931; G. Mazzoni, *L'intelletto umano*, Milano 1932; R. Jolivet, *Le thomisme et la critique de la connaissance*, Parigi 1933; Fr. Olgiati e A. Carlini, *Neoscolastica, Idealismo e Spiritualismo*, Milano 1933; A. Carlini, *Il mito del realismo*, Firenze 1934; Fr. Olgiati, *Il problema della c. nella Neoscolastica italiana*, Milano 1934; J. Santeler, *Intuition und Wahrheitserkenntnis*, Innsbruck, 1934; E. Gilson, *Le réalisme méthodique*, Parigi [1936]; id., *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, ivi 1939; Fr. Olgiati e Fr. Orestano, *Il realismo*, Milano 1936; V. La Via, *Il problema della fondazione della filosofia e l'oggettivismo antico*, 2ª ed., Roma s. d. (1ª ed., ivi 1936); G. Zamboni, *Il realismo critico della gnoseologia pura*,

Verona 1936; Vari autori, *Acta secundi Congressus thomistici internationalis*, Torino-Roma 1937; R. Pavese, *Le premesse realistiche del problema conoscitivo*, Napoli 1937; P. Picard, *Réflexions sur le problème critique fondamental*, Parigi 1937; A. Mele, *I problemi gnoseologici e metafisici*, Pistoia 1938; L. Noel, *Le réalisme immédiat*, Lovanio 1938; T. Moretti Costanzi, *Pensiero ed essere*, Roma 1939; F. Orestano, *Nuovi principi*, Milano 1939; id., *Nuove vedute logiche*, ivi 1939; V. Kuiper, *Lo sforzo verso la trascendenza*, Roma 1940; P. Carabellese, *Critica del concreto*, Roma 1940; id., *Da Cartesio a Rosmini*, Firenze 1946; J. Maritain, *Les degrées du savoir*, 3ª ed., Parigi 1940; B. Varisco, *Il pensiero vissuto* (a cura di E. Castelli), Roma 1940; C. Fabro, *La fenomenologia della percezione*, Milano 1941; id., *Percezione e pensiero*, ivi 1941; E. T. Toccafondi, *La ricerca critica della realtà*, Roma 1941; A. De Coninck, *L'unité de la connaissance humaine et le fondement de sa valeur*, 2ª ed., Lovanio 1947; A. Guzzo, *L'io e la ragione*, Brescia 1947; Vari autori, *Attualità filosofiche*, Padova 1947; U. Spirito, *Il problematicismo*, Firenze 1948; J. Maquet, *Sociologie de la connaissance*, Lovanio 1949. Ampia bibl. in genere in Ueberweg: v. specialmente IV, p. 646 sgg. V. anche AGNOSTICISMO; CERTEZZA; CONCETTO; ERRORE; EVIDENZA; GIUDIZIO; IDEALISMO; INTELLETTO; LOGICA; PSICOLOGIA; REALISMO; SCETTICISMO; SENSAZIONE; UNIVERSALE; VERITÀ. Ugo Viglino

CONRADUS, Lagus. - Giurista tedesco, m. il 7 nov. 1546, insegnò in diverse università tedesche.

Scrisse un trattato intitolato *Iuris utriusque traditio methodica*, nel quale offre la materia dell'uno e dell'altro diritto, dà elementi per conoscere le glosse e la loro attribuzione ed informazioni sugli interpreti dei due diritti, spiega le parole giuridiche più difficili, e riferisce il tracciato dell'ordine dei giudizi dell'uno e dell'altro diritto.

Bibl.: J. F. Schulte, *Geschichte der Quellen u. Literatur des kanon. Rechts*, II, Stoccarda 1879, p. 368. Antonio Rota

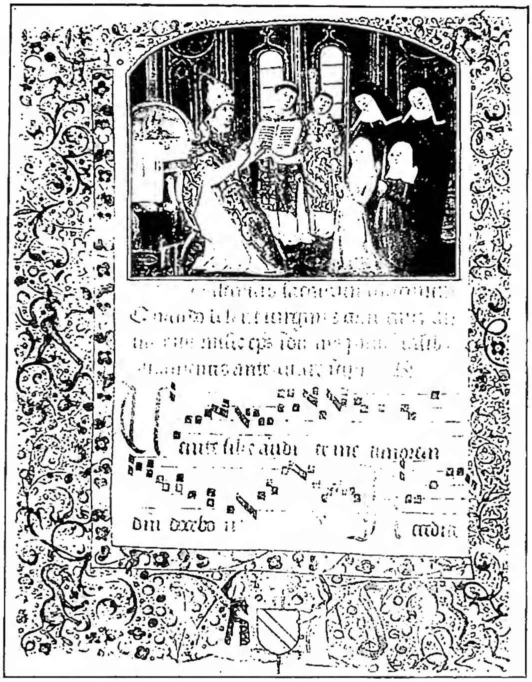
CONRY (Conrius), Florent. - Teologo francescano, n. in Irlanda (Connaught) nel 1560, m. a Madrid il 16 nov. 1629. Entrò tra i Minori riformati. Creato da Clemente VIII arcivescovo di Tuam (30 marzo 1608), in Irlanda, appoggiò l'azione degli Spagnoli, inviati da Filippo III, in aiuto dei cattolici irlandesi, contro l'oppressione della regina Elisabetta. Ma sconfitti quelli a Kingsale, il C. fu proscritto e visse da allora tra il Belgio (1609-24) e la Spagna, dedito per lo più allo studio di s. Agostino, di cui riuscì eccellente interprete e fecondo commentatore. Nel 1606, con l'aiuto del re di Spagna, aveva fondato in Lovanio per i suoi confratelli irlandesi il collegio di S. Antonio.

I suoi scritti, su s. Agostino, vertono per lo più sulla dottrina della Grazia. Si ricordano: *De s. Augustini sensu circa b. Mariae conceptionem* (Anversa 1619; il C. aveva promosso anche a Roma la causa dell'Immacolata); *Tract. de statu parvulorum sine Baptismo decedentium* (Lovanio 1624), molto apprezzato; *Peregrinus Ierichuntinus...*, ossia sulla natura umana decaduta (Parigi 1641); *Tract. de gratia Christi* (ivi 1646).

Bibl.: Wadding, *Scriptores*, pp. 75-76 (notizie dirette di propria conoscenza); id., *Annales*, XXV, Quaracchi 1934, an. 1618, p. 23; XXVI, ivi 1921, an. 1629, p. 71; Ioan. a S. Antonio, *Biblioth. univ. Franciscana*, I, Madrid 1731, p. 351; O. Burke, *The cath. Archbishops of Tuam*, Dublino 1882, p. 116; Eubel, IV, p. 348; E. d'Alençon, s. v. in DThC, III, col. 1156. Lorenzo Di Fonzo

CONSACRAZIONE. - È il passaggio stabile e legalmente valido di una persona o cosa, dall'ordine profano (*ius humanum*) a quello sacro (*ius divinum*), per mezzo di un rito. Nella liturgia cristiana la c. per antonomasia è quella che il sacerdote fa nella Messa, cambiando il pane e il vino nel corpo e nel sangue di Gesù Cristo (v. EUCARISTIA). Oltre questa, il *Pontificale romano* enumera cinque c. propriamente dette; distinte cioè dalla benedizione (v.); esse sono: quella del vescovo (v. ORDINE), dell'altare fisso, della pietra sacra per l'altare, del calice e della patena, e della chiesa (v. le singole voci).

Fondamentale per tutte le religioni, cominciando dalle più basse, è la credenza di una doppia sfera in cui l'essere si divide: quella del sacro e quella del profano. Quest'ultima spesso è considerata anche come quella dell'impuro (*Lev.* 10, 10; *Ez.* 22, 26). Perciò si trovano forme di c. dovunque. Oggetto di questa sono specialmente templi, altari, boschi sacri, altri immobili del tempio, specialmente il simulacro della divinità: anche uomini, donne, fanciulli e ragazze. Generalmente si possono distinguere nella c. tre momenti: 1) la purificazione, necessaria nel caso che il profano sia anche impuro: per questo il precetto di un bagno preventivo, di abluzioni, di radersi o tagliarsi i capelli, la barba, le unghie; perciò nel culto cristiano un esorcismo o almeno l'aspersione con l'acqua santa, precede quasi sempre la c. 2) Il distacco dal mondo profano, per lo più per mezzo della separazione locale, e talvolta più radicalmente, per mezzo della distruzione; questo elemento si trova nel culto cristiano, dove una cosa consacrata è del tutto segregata dal suo uso profano e serve esclusivamente all'uso sacro; e una persona sacra, per poter consacrarsi unicamente al servizio divino, è esente da molti oneri civili, con privilegi speciali. 3) L'ammissione nel mondo sacro, con l'assimilazione della forza o spirito divino, per cui il consacrando diviene esso stesso sacro. Questo elemento nella religione cristiana si esprime con la consegna degli strumenti, con l'indossare sacri indumenti, e con il rito dell'imposizione delle mani del consacrante sul consacrando, rito usato nel Vecchio Testamento, dove s'incontra come mezzo per trasmettere ad altri la propria virtù e il proprio ufficio; e nel Nuovo Testamento anche come mezzo di comunicare lo Spirito Santo (*Gen.* 48, 14 sg.; *Num.* 27, 18 e 23; *Mc.* 5, 25; 8, 23-25; 10, 13 sg.; *Lc.* 4, 40; 13, 31 ecc.; *Act.* 6, 6; 13, 3; 28, 8; *I Tim.* 4, 14; *II Tim.* 1, 6); poi con l'incensazione, con l'unzione dei sacri oli, specialmente del crisma, secondo le circostanze, con la formola della preghiera consacratoria, che, generalmente, è quella più solenne del *Prefazio*. Nelle religioni superiori la c. acquista anche un altro senso più elevato e spirituale, di destinazione della persona al servizio di Dio, come interprete dei suoi voleri verso l'umanità e intermediario tra la comunità religiosa e Dio.



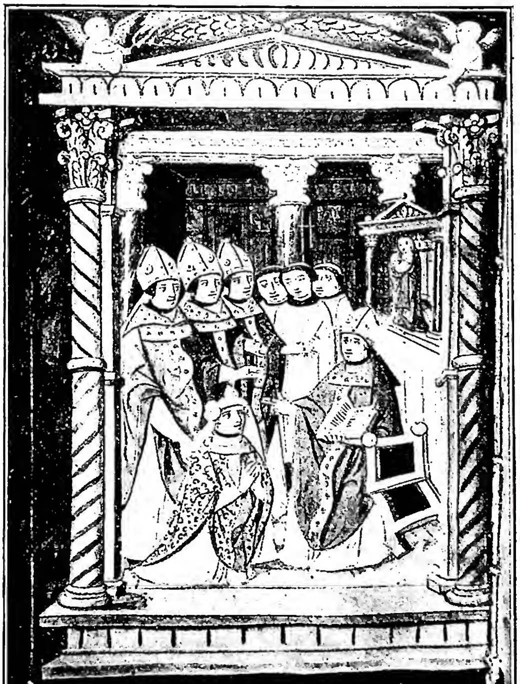
(*da V. Leroquais, Les pontificaux manuscrits..., Parigi 1937, tav. 109*)
Consacrazione - C. delle vergini. Pontificale di Antonio di Chalon, vescovo d'Autun (1483-1500) - Autun, Biblioteca Municipale, ms. 129, f. 36v.

In generale, nelle religioni pagane, la via diretta per passare dall'ordine profano a quello sacro è la

comunicazione che di se stesso fa il divino, sia pure per un casuale contatto. Ma quando il divino non si comunica spontaneamente al profano, questo, per divenire sacro, deve artificialmente essere messo in comunicazione con quello, per mezzo di un rito di c.

Lo scopo negativo si ottiene, quanto alla purificazione, con i soliti mezzi dell'abluzione, del digiuno, ecc.; e quanto alla separazione dal mondo profano, con il ritiro nel deserto, la dimora in un luogo sacro quale il tempio, con l'astinenza da certe pratiche della vita comune, come dalle bevande inebrianti, dalla partecipazione ai funerali, dalle pratiche sessuali, ecc. Lo scopo positivo, cioè la comunicazione della forza soprannaturale divina, si attua per mezzo della parola o dell'azione, o di entrambe. Alle parole cioè si attribuisce o una virtù magica di vario genere (presso i primitivi), o l'efficacia di attuare il loro significato; con l'azione in molte maniere si può mettere a contatto la cosa o persona da consacrare con una persona o una cosa sacra, affinché la virtù divina residente in questa si riversi su quella. Tali azioni sono: l'introduzione nella parte più intima del santuario e la collocazione sopra l'altare o vicino ad esso, la consegna degli strumenti del proprio ufficio e l'indossare sacri paramenti, il tocco della statua del nume, il partecipare alla mensa degli dèi col gustare speciali cibi e bevande o col prendere parte ai banchetti sacrificali, l'aspersione d'acqua lustrale o del sangue della vittima, il bagno dell'intera persona nel sangue di un animale sacro, l'unzione d'olio o di altri unguenti preziosi, l'assistenza alla rappresentazione delle gesta degli dèi, e soprattutto la visione improvvisa della luce sgorgante dal luogo sacro.

Nel cristianesimo le c. vengono fatte in generale con la parola e con l'azione. Siccome, secondo il diritto romano, la c. è l'atto con il quale una cosa è sottratta al commercio civile ed è destinata al culto degli dèi facendone una *res divini iuris* (*res sacra*), l'effetto di conferire alla cosa la qualità di sacra si verificava solamente se l'atto era compiuto da magistrati o da altri *ex auctoritate populi Romani* (nell'epoca imperiale la competenza è del principe o della persona da lui designata), così nella religione cristiana, per la c. di una persona o cosa, è sempre richiesto non un qualsiasi sacerdote, ma un vescovo, a cui la c. è riservata, o un suo delegato. Le cose sacre venivano considerate come appartenenti alla divinità: Gaio (II, 9) esclude qualunque diritto di proprietà (*quod divini iuris est, id nullius in bonis est*); secondo il giurista Trebazio (Macrobio, *Saturn.*, II, 3) tutto ciò che il volgo considera proprio degli dèi è sacro (*sacrum est, quidquid est, quod deorum habetur*).



(*da V. Leroquais, Les pontificaux manuscrits..., Parigi 1937, tav. 135*)
CONSACRAZIONE - C. episcopale. Pontificale romano (1^a metà sec. XVI) - Parigi, Biblioteca Nazionale, ms. lat. 955, f. 66^v.

BIBL.: J. Marquardt, *Römische Staatsverwaltung*, III, 2^a ed., Lipsia 1885, p. 268 sgg.; C. Meurer, *Der Begriff und Eigenthümer der heiligen Sachen*, Düsseldorf 1885; P. D. Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, 4^a ed., a cura di A. Bertholet e E. Lehmann, Tubinga 1925; G. Wissowa, *Consecration*, in Pauly-Wissowa, VII, coll. 896-902; Autori vari, s. v. in *Enc. Ital.*, XI (1931), pp. 182-84. Filippo Oppenheim

CONSALVI, ERCOLE. - Cardinale, n. a Roma il 7 giugno 1757, m. ad Anzio il 24 genn. 1824. Studiò al seminario di Frascati; diacono, non fu mai sacerdote. Per la sua mobile intelligenza e per il suo fascino percorse brillantemente la carriera curiale: fu ponente al Buon Governo, votante alla Segnatura, assessore alla Segreteria di Stato, uditore di Rota. Fu segretario del Conclave di Venezia, dal quale uscì eletto, anche per suo merito, papa Pio VII (14 marzo 1800). Dopo il ritorno di Pio VII a Roma, il C. fu creato cardinale il 20 ag. 1800 e indi nominato segretario di Stato.

Il C. coadiuvò, anzi, si può dire, guidò Pio VII nella restaurazione politica dello Stato della Chiesa in quelle province di « prima ricupera » restituite alla S. Sede in seguito alla pace di Lunéville. Non tutta l'eredità dell'amministrazione giacobina fu cancellata dall'abile e accorta politica del C., ben consapevole dell'impossibilità o per lo meno della inopportunità di una riedificazione che volesse far *tabula rasa* di tutto il recente passato: il realismo del C., il suo cosciente anti-astrattismo gli fece accettare l'immissione di laici nelle amministrazioni, l'abolizione dei privilegi delle corporazioni, l'introduzione della libertà di commercio (dove, peraltro, il motivo è anche ereditato dalle vecchie polemiche fisiocratiche). Certo però le condizioni dello Stato rimasero gravi soprattutto per la spaventosa situazione finanziaria.

Temperamento politico-diplomatico più che mistico-ascetico comprese come il risorgimento della Chiesa in Francia e altrove poteva attuarsi solo attraverso delicate e laboriose trattative con il mondo uscito dalla rivoluzione; C. non voleva e non poteva sacrificare ad esso nessun caposaldo teologico o canonico della Chiesa, ma solo quanto era effimero e contrattabile: era, come è stato detto, pieghevole nelle cose non essenziali. Frutto della sua politica fu il Concordato con Buonaparte del 15 luglio 1801, in base al quale la Chiesa poté riacquistare in parte, attraverso l'esercizio libero e pubblico della religione cattolica e la nomina canonica dei vescovi da parte del Papa nelle antiche forme, le posizioni perdute durante la bufera rivoluzionaria. Un passo di grande portata ne derivava al cattolicesimo, anche se esso non veniva riconosciuto quale culto ufficiale, come avrebbe desiderato la Curia, e anche se Buonaparte aveva trattato la cosa, mosso com'era da una concezione della religione quale *instrumentum regni* (egli vi vedeva il mezzo di dare pace e prosperità allo Stato), se non con molte riserve mentali per lo meno non con completa volontà di rispet-

(*fot. Enc. Catt.*)
CONSALVI, ERCOLE - Ritratto all'acquerello dal vero. Roma, Museo del Risorgimento.

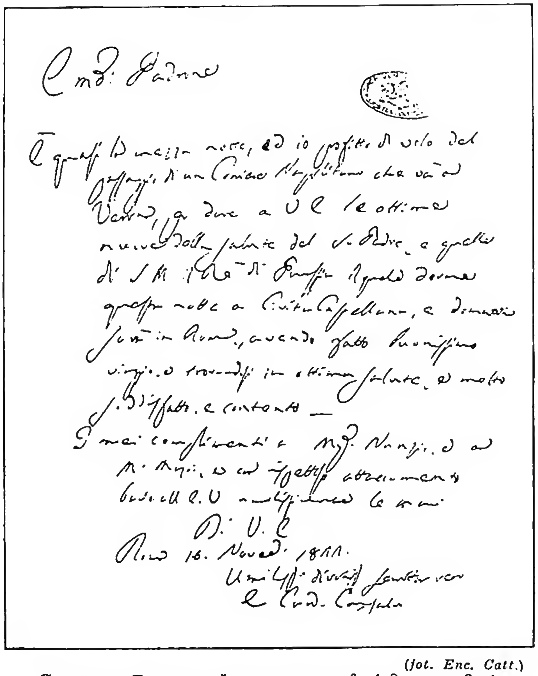
tare gli impegni presi. La tranquillità di parte dell'opinione pubblica francese fu assicurata dall'impegno del Papa di non inquietare le coscienze dei possessori dei beni ecclesiastici alienati. Buonaparte volle aggiungere al Concordato i cosiddetti articoli organici: i decreti di Roma sono sottomessi al *placet*, è istituito l'appello al consiglio di Stato contro gli abusi dei vescovi, sono limitati gli atti dei vescovi nelle visite e ordinazioni, viene fatta proibizione di tenere sinodi o di recarsi a Roma senza permesso del governo ecc. Questi articoli e la non esplicita sottomissione dei vescovi costituzionali minacciavano la rinnovellata pace religiosa; C., per evitare questo pericolo, suggerì di non essere intransigenti; ci si accontentò della riconciliazione di fatto dei vescovi costituzionali, e della dichiarazione del Papa che egli non aveva avuto parte e disapprovava gli articoli organici.

I rapporti tra Francia e S. Sede rimasero comunque oscillanti, fino però ad arrivare alle denunce della S. Sede contro le violazioni del concordato e a momenti di drammatico urto: Pio VII, *pro bono pacis*, il 17 giugno 1806 accettava le dimissioni di C. desiderate da Napoleone, che vedeva nel cardinale un uomo, sotto apparenti condiscendenze, fermo e risoluto nella difesa del Concordato e della sovranità dello Stato pontificio.

Il C. fu tra i « cardinali neri », cioè tra coloro che non vollero assistere alle illegittime nozze di Napoleone e Maria Luisa nel 1810; e fu esiliato a Reims. Indi fu tra coloro che spinsero segretamente Pio VII a denunciare il Concordato di Fontainebleau del 1813. Liberato nell'apr. del 1814, il 20 maggio è inviato dal Papa a Parigi per intavolare le trattative sulla restituzione alla Chiesa dei suoi domini ed ottiene assicurazioni da Luigi XVIII e da Talleyrand come pure a Londra dal cancelliere lord Castlereagh; il 2 sett. è a Vienna dove per nove mesi lavora, con estrema abilità e con tatto di diplomatico di razza, per la restituzione alla Chiesa dello Stato pontificio. Certo vi concorsero contingenze fortunate, perché il C., come rappresentante di una piccola potenza politica, aveva una voce secondaria al Congresso di Vienna; comunque tornavano alla S. Sede le Legazioni, le Marche e gli altri territori, e il C. fu soddisfatto della soluzione delle grandi potenze, anche se vennero definitivamente perdute dalla Chiesa Avignone, il Contado venassino e la sezione della legazione di Ferrara posta sulla riva sinistra del Po.

Sin dai tempi del Congresso di Vienna il C. aveva compreso che mentre si cercava di dominare la rivoluzione comprimendola e forzandola al silenzio, essa traboccava per tutte le fessure che mani troppo interessate o troppo compiacenti le aprivano; il partito più prudente era quello di « regolare » e di « dirigere » lo spirito nuovo anziché « lasciarsi trasportare da lui » (H. Consalvi, *Mémoires*, a cura di J. Crétineau-Joly, I, 2ª ed., Parigi 1866, p. 23 e I. Rinieri, *Corrispondenza inedita dei cardd. C. e Pacca nel tempo del Congresso di Vienna*, Torino 1903, p. 736). Onde, riprese al suo ritorno a Roma le redini della Segreteria di Stato, cercò di mantenere quanto di buono aveva avuto il movimento rivoluzionario-napoleonico: conservato il codice di commercio francese, distinto il potere giudiziario da quello esecutivo, aboliti i tormenti e la corda, istituito il confronto dei testimoni nelle cause capitali, aboliti i vecchi fidecommessi e nella creazione di nuovi furono imposte norme restrittive (ad es., solo sui beni immobili suscettibili d'ipoteca per il valore di scudi 15.000), istituito un registro generale del debito pubblico, il regolamento ipotecario rimase simile a quello napoleonico; l'accentramento statale poi e l'uniformità amministrativa sono la diretta eredità napoleonica: il legato, come il prefetto francese, diveniva responsabile di fronte al segretario di Stato; fu tolto inoltre ai vescovi l'uso della sbirraglia; furono tolte alle classi agricole le prestazioni personali.

Il C. rimase però un isolato: mediocri o retrivi erano i suoi collaboratori, mancava una vera e propria classe dirigente che lo spalleggiasse. Forti difficoltà venivano dall'opinione pubblica che trovava troppo audaci le riforme del C., o, se era legata agli entusiasmi di un ardente liberalismo, vedeva in C. un nemico. Talora il C. trovava un appoggio in quei liberali moderati che aderivano alla politica pontificia per timore di una ingerenza austriaca (il C. si oppose sempre decisamente all'invadenza dell'Austria) o in odio ai movimenti settari: ma era un appoggio occasionale ed incerto.



(*fot. Enc. Catt.*)
CONSALVI, ERCOLE - Lettera autografa (18 nov. 1822). Archivio Vaticano, Segreteria di Stato, Rubr. 242.

Su un piano sociale la borghesia in via di formazione e sviluppo nello Stato pontificio appoggiava la politica di C. per quanto aveva di antifeudale e soprattutto per avere il C. convalidato l'acquisto dei beni ecclesiastici incamerati dai francesi. Ma la mancata soluzione del problema latifondistico e, su un piano politico, l'incomprensione del C. per il nuovo spirito di nazionalità, impediscono una attiva collaborazione; il proletariato, privo assolutamente di coscienza di classe, non è contrario al regime pontificio in quanto tale; ma il C. non ha da esso nessuna simpatia, perché il governo è accusato della tenuità dei salari.

Su un piano diplomatico l'attività del C. ottenne indubbi successi; non solo è sottolineabile la sua delicatezza di fronte alla rivoluzione napoletana del 1820-21 (cf. J. H. Brady, *Rome and the neapolitan revolution of 1820-21*, Nuova York 1937, passim); di fronte ai violenti ed intransigenti consigli del Metternich (cf. C. van Duerm, *Correspondance du card. Hercule C. avec le Prince Clément de Metternich*, Lovanio-Bruxelles 1899, pp. 236-37); ma soprattutto è fondamentale la sua politica ecclesiastico-concordataria dove riuscì, sacrificando interessi minori, a spezzare ogni residuo o velleità di Chiesa nazionale: come fu giustamente osservato (F. Schnabel, *Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert*, IV, Friburgo in Br. 1937, p. 23) il sec. XIX segna la separazione definitiva tra Chiesa universale e Chiesa nazionale. E il merito principale spetta al C. Nel campo della attività religiosa non va infine dimenticata l'opera del C., che con la collaborazione dei cardd. B. Pacca e L. Litta, portò nel 1817 alla riorganizzazione di Propaganda Fide.

BIBL.: E. Daudet, *Diplomates et hommes d'Etat contemporains. Le card. C.*, Parigi 1866; L. von Ranke, *Card. C. und seine Staatsverwaltung unter dem Pontificat Pius VII.*, Lipsia 1877; E. L. Fischer, *Card. C.*, Magonza 1899; I. Rinieri, *La diplomazia pontificia nel sec. XIX*, 5 voll., Roma-Torino 1902-1906, passim; Autori vari, *Nel primo centenario della morte del card. E. C.*, Roma 1925; W. Maturi, *Il Concordato del 1818 tra la Santa Sede e le Due Sicilie*, Firenze 1929, passim; G. Cassi, *Il card. C. ed i primi anni della Restaurazione pontificia*, Milano 1931; J. Schmidlin, *Papstgeschichte der neuesten Zeit*, I, Monaco 1933, passim; M. Petrocchi, *La Restaurazione, il card. C. e la riforma del 1816*, Firenze 1941; J. T. Ellis, *Card. C. and anglo-papal relations 1814-24*, Washington 1942; M. Petrocchi, *La Restaurazione romana (1815-23)*, Firenze 1943; G. Falco, *Il fallimento del card. C.*, in *La nuova Europa*, anno II, 19 ag. 1945, p. 11; A. Omodeo, *Aspetti del cattolicesimo della Restaurazione*, Torino 1946, pp. 80-180; A. Fliche-V. Martin, *Hist. de l'Eglise*, XX, Parigi 1949, passim. Massimo Petrocchi

CONSANGUINEITÀ

CONSANGUINEITÀ (lat. *consanguinitas* ; greco ὁμαιμότης = l'essere dello stesso sangue).

I. BIOLOGIA. – Secondo il significato etimologico e letterale, c. è l'attributo degli individui aventi lo stesso sangue ed essenzialmente esprime, seguendo le acquisizioni della genetica moderna, la *relazione biologica esistente tra individui ai quali è stato ereditariamente trasmesso* (in tutto o in parte) *uno stesso patrimonio genico* (cioè lo stesso complesso di fattori ereditari o geni che realizzano i caratteri). In altre parole, biologicamente, sono consanguinei tutti gli appartenenti ad uno stesso parentado in senso genetico (o ceppo o stirpe) cioè all'insieme di una stessa famiglia, più tutti gli ascendenti e discendenti. Nel 1927 van Bemmelen (riportato da R. R. Gates) propose di usare il termine « parentela » per indicare tutti i discendenti di una particolare « coppia ».

In natura, uno stesso patrimonio genico può essere trasmesso totalmente o parzialmente. Si ha trasmissione totale: negli individui nati da uno stesso genitore per riproduzione asessuata, oppure per riproduzione partenogenetica (senza fecondazione dell'uovo), oppure per riproduzione sessuata autogamica (autofecondazione), come avviene nei vegetali ed animali inferiori. Tutti gli individui generati secondo tali forme di riproduzione hanno un patrimonio genico identico e sono perciò totalmente consanguinei; essi, pertanto, sono considerati geneticamente puri. Si ha, invece, trasmissione parziale di uno stesso patrimonio genico, negli individui generati da fecondazione incrociata (allogamia), cioè dall'unione delle cellule sessuali di due individui di sesso diverso, come avviene nei vegetali ed animali superiori e nell'uomo. Tutti gli individui nati allogamicamente hanno, tra loro, il patrimonio genico solo parzialmente uguale e derivante per metà da quello paterno e per metà da quello materno; essi perciò sono solo parzialmente consanguinei e vengono considerati geneticamente ibridi. Tuttavia può avvenire – sia naturalmente, come nel caso di gemelli uniovulari, cioè derivanti da suddivisione di uno stesso uovo fecondato, sia artificialmente, attraverso ripetuti accoppiamenti consanguinei, proibiti nell'uomo – che anche per i nati da fecondazione incrociata, esista identità dei rispettivi patrimoni genici.

Infine il termine c. è anche usato in geologia (su proposta dell'Iddings nel 1802) per indicare la comunanza chimica e mineralogica esistente tra rocce eruttive derivanti da uno stesso magma e costituenti una stessa « provincia petrografica ».

II. ACCOPPIAMENTI CONSANGUINEI. – Le forme di riproduzione sessuata allogamica (propria dei vegetali ed animali superiori e dell'uomo), che si realizza cioè attraverso l'incrocio di due individui di sesso diverso (genitori), si distinguono in endogamiche ed esogamiche, a seconda che i due genitori appartengano (endogamia) oppure no (esogamia) allo stesso gruppo di parentela od in senso più lato, solo per l'uomo, alla stessa casta od alla stessa classe matrimoniale (popoli primitivi).

Gli accoppiamenti consanguinei sono pertanto riproduzioni endogamiche, di cui la forma più elementare è quella dell'unione tra fratello e sorella.

La storia ci ricorda che i matrimoni consanguinei erano praticati nell'antichità per conservare la purezza del sangue e delle tradizioni genealogiche specialmente in famiglie reali, tra cui si citano quelle degli Incas nel Perù, dei Faraoni in Egitto. Erodoto e Strabone narrano che i matrimoni consanguinei erano autorizzati presso i Medi, i Persiani, ecc.

L'etnologia ci informa che gli accoppiamenti tra fratelli e sorelle sono tuttora comuni (come riferisce il Corso) in vari luoghi, nelle classi sociali più elevate e nelle famiglie reali del Baghirmi, Darfor, Siam, Ceylon, Hawai, ecc. Peraltro, presso molti popoli primitivi, l'unione tra consanguinei è un *tabu* (interdizione); le tribù sono divise in due sezioni, ciascuna detta *classe matrimoniale*, che può essere suddivisa in sottogruppi detti *fratrie*, ciascuna a sua volta suddivisibile in *clan* nell'ambito del quale i membri si considerano fratelli e non possono unirsi in matrimonio tra loro. Può accadere, tuttavia, dove esiste il matriarcato come presso gli Irochesi, che un uomo di un determinato clan, avendo sposato due donne di due clan diversi, abbia figli, che, appartenendo a due diversi clan, possono accoppiarsi tra loro. Presso altri popoli primitivi (Akicuiu ed altri gruppi etnici dell'Africa) la violazione del tabu, compiuta con il matrimonio tra due consanguinei, che però non sapevano di esserlo, può essere riparata con procedimenti magici che uccidono simbolicamente il vincolo di parentela e rendono non più interdetta l'unione di quella coppia.

Piccoli nuclei etnici ad alta endogamia si trovano anche in Europa, Svizzera, Svezia ecc. ed in genere nelle zone con isolamento geografico, quali quelle alpine, di campagna ecc.

III. ETNOGRAFIA. – Il divieto del matrimonio tra consanguinei, sancito nelle legislazioni delle nazioni civili, rappresentato nei tabu dei popoli primitivi, determinato evidentemente da ragioni di ordine sociale, morale e politico, può essere sostenuto anche da ragioni di ordine biologico?

Nei vegetali ed animali superiori, già sin dai secoli passati, gli allevatori, empiricamente, dopo aver ottenuto con speciali incroci nuove varietà, erano riusciti a mantenerle per mezzo di ripetute, successive riproduzioni strettamente endogamiche (cioè accoppiando tra loro i figli di una stessa coppia) che hanno reso sempre più puri ed evidenti determinati caratteri particolarmente ricercati a scopi utilitari e commerciali, come, ad es., la attitudine ad una maggiore produzione di latte, o di uova, o di lana, ad una maggiore velocità nella corsa, ecc. In tal modo si sono andate stabilizzando razze, divenute poi famose, quali le razze bovine Durham e Hereford, la razze equine puro sangue inglese, le razze ovine Ancon del Massachusets (ad arti corti che non consentono di saltare gli steccati), ecc. Questi risultati hanno dimostrato che gli accoppiamenti consanguinei rendono stabili e sempre manifesti quei o quel carattere che, altrimenti, con incroci non consanguinei, sarebbero rimasti latenti (recessivi) cioè non manifesti e quindi non sfruttabili. Pertanto, come i progressi della moderna genetica hanno confermato sempre più, gli accoppiamenti consanguinei, facendo aumentare la probabilità di combinazioni di geni uguali, rendono più frequente la manifestazione dei rispettivi caratteri.

Così si potrebbe, forse, spiegare il fenomeno osservato nei vegetali e conosciuto con il nome di « lussureggiamento degli ibridi o eterosi », consistente nella maggiore robustezza degli individui generati dagli incroci esogamici, rispetto alla debolezza di quelli originati da autogamia; con la eterosi, infatti, gli eventuali geni sfavorevoli recessivi, hanno una maggiore probabilità di non trovarsi insieme e perciò rimangono più frequentemente latenti. D'altra parte, l'incrocio tra specie vicine ma diverse, quando è fecondo, può originare individui infecondi come si verifica per il mulo. Tuttavia, l'intimo meccanismo del fenomeno della eterosi è ancora molto discusso e, secondo il Gates, non esiste alcuna prova strettamente genetica del suo verificarsi nel genere umano.

Nell'uomo, i matrimoni tra consanguinei sono stati oggetto di numerose indagini, non sempre concordi nelle conclusioni, alcune delle quali si riportano a guisa di esempio.

La Elderton (1911), studiando i matrimoni tra cugini in Inghilterra, trovò che l'accoppiamento consanguineo non portava necessariamente ad una maggiore mortalità infantile, mentre si riscontrava con frequenza decisamente maggiore nei genitori degli albini, dei sordomuti, dei viziati di mente. Concluse perciò che nella comunità esisteva un larghissimo numero di difetti latenti (geni recessivi).

Il Murphy (1924) descrisse una famiglia emigrata dalla Germania in Pensilvania nel 1731. L'emigrante originale lasciò 24 figli, uno dei quali si stabilì nella Carolina del nord nel 1797. Le famiglie rimasero prolifiche e ci furono, in 4 generazioni, 7 matrimoni fra primi cugini. Tra i discendenti non furono riscontrate anormalità fisiche, ed uno solo ebbe una intelligenza leggermente deficente; furono notati, però, un'alta mortalità infantile ed un tasso di mortalità decisamente più alto che nella popolazione comune.

Mohr e Wriedt (1928), riportati da Gianferrari e Cantoni « riferirono il caso di un feto abortivo che presentava le estremità superiori amputate, alterazioni scheletriche agli arti inferiori ed un'ernia inguinale; i genitori erano primi cugini ».

La Bell (1940), in seguito ad una indagine su 49.000 malati degli ospedali di Inghilterra e del Galles, trovò che i figli di consanguinei costituivano lo 0,97 % ed i figli di primi cugini lo 0,61 %, percentuali che sembrano troppo basse.

Il Rondoni (1947) porta l'esempio del « nostro grande biologo Golgi che, vissuto in piena efficenza fisica e mentale fino a tarda età, era figlio di cugini ». Inoltre, riferendo il caso della Turkalj-Aschner che avrebbe constatato effetto dannoso nel matrimonio tra cugini anche nella seconda generazione (una donna con gravi anomalie scheletriche ed imbecille era figlia di padre nato da nozze tra cugini: gene restato latente nel padre?), il Rondoni, a commento, scrive testualmente: « pure, neanche questa autrice proscriverebbe del tutto le nozze tra consanguinei, se non vi sono affezioni ereditarie nella stirpe e se c'è anzi da aspettarsi un vantaggio eugenico (alte doti intellettuali) ».

Ed il Rössle, che indagò le lesioni e cause di morte in individui con diverso grado di c., scrisse: « nessun popolo è decaduto per aumento delle malattie ereditarie bensi per minorazioni dovute ad altre cause » e « non pendono su quelle famiglie tante spade di Damocle quante ci se ne aspetterebbe dallo studio dei libri di genetica » (riportato dal Rondoni).

Riassumendo, per l'uomo, contrariamente a quanto si riteneva in passato, oggi concordemente si ammette che la pericolosità, per i discendenti da unioni tra consanguinei, non risiede nella c. in sé considerata, ma nella eventuale esistenza di tare famigliari che, dall'unione consanguinea, potrebbero essere rese attuali od aggravate, mentre con l'unione non consanguinea potrebbero restare latenti od essere più lievi. Gli accoppiamenti consanguinei, quindi, esaltando i caratteri dominanti (Mohr) od evidenziando i recessivi presenti in un dato ceppo genealogico, non sono la causa determinante e fatale delle manifestazioni degenerative dei discendenti, ma solo il mezzo che rafforza od evidenzia i caratteri ereditari favorevoli o sfavorevoli che siano.

Pertanto, tutte le malattie considerate certamente o presuntivamente ereditarie e che, manifeste o latenti, preesistevano in un dato ceppo familiare, possono essere chiamate in causa negli accoppiamenti consanguinei. Di questi, anzi, modernamente si tiene conto per stabilire se i geni patogeni di una data malattia sono dominanti (cioè realizzano sempre la malattia la quale, perciò, non fa salti di generazioni e si verifica con frequenza indipendente dalla c.), oppure recessivi (cioè realizzano la malattia solo quando nel patrimonio genico del probando manca il gene dominante corrispondente [allelo], ossia quando tali geni recessivi sono stati trasmessi, come anche suol dirsi, in doppia dose [v. GENETICA]). Le manifestazioni patologiche da essi realizzate fanno quindi salti di generazioni e sono più frequenti nei discendenti da consanguinei che non nel resto della popolazione.

È da tenere presente, però, che una stessa anomalia o affezione morbosa può presentare, nei vari ceppi, andamento ereditario diverso (ora dominante, ora recessivo, ora recessivo legato al sesso), che, tuttavia, per lo stesso ceppo è sempre uguale.

Per citare qualche esempio, si ricordano: l'*albinismo universale* (mancanza di pigmento nella pelle, peli, iridi) che rappresenta un classico esempio di anomalia a carattere recessivo, per la quale la c. dei genitori è stata riscontrata nel 35 %-50 % degli affetti e, secondo Sanders (1938) in Olanda, in misura 15 volte maggiore che nella popolazione generale; la *retinite pigmentosa* o *distrofia retinica pigmentosa* (presenza di chiazze di pigmento nella retina con progressiva riduzione della visione centrale) che può presentarsi a carattere recessivo semplice (con alto tasso di c. tra gli ascendenti degli affetti) e, più raramente, a carattere dominante o a carattere recessivo legato al sesso (affetti i maschi); essa può associarsi con il sordomutismo (sindrome di Usher) e con varie altre malformazioni e oligofrenia (sindrome di Laurence-Moon-Bardet-Biedl); e l'elenco potrebbe continare fino a comprendere tutte le malattie ereditarie alle quali si rimanda.

BIBL.: E. M., Elderton, *On the Marriages of First Cousins*, Londra 1911; J. Bell, *A determination of the consanguinity rate in the General Hospital population of England and Wales*, in *Ann. of Eugen.*, 10 (1940), pp. 370-91; D. P. Murphy, *Marriages of First Cousins in direct line of descent through four generations*, in *Journ. Am. Medical. Ass.*, 83 (1940), pp. 29-30; R. Corso, in R. Biasutti, *Razze e popoli della terra*, Torino 1941; J. B. S. Haldane, *The relative importance of principl. and modifying genes in determining some human deseases*, in *Journ. Genet.*, 41 (1942), pp. 149-57; L. Gianferrari - G. Cantoni, *Manuale di genetica*, Milano 1945; R. R. Gates, *Human Genetics*, Nuova York 1946; P. Rondoni, *Le malattie ereditarie*, Milano 1947.

Venerando Correnti

IV. Diritto. – Il complesso dei rapporti giuridici tra consanguinei, essendo una emanazione del diritto divino naturale, non ha potuto sfuggire all'impero del diritto positivo, sia esso divino od umano. Va dunque esaminato sotto il triplice aspetto del diritto divino naturale, del diritto positivo divino, del diritto positivo umano.

Il diritto naturale incide sui rapporti giuridici tra le persone consanguinee per linee generalissime. Alla virtù della pietà fa capo il complesso dei diritti e dei doveri reciproci tra consanguinei, nei quali i loro rapporti giuridici si risolvono e che si riassumono nella triplice mutua relazione di riverenza, di dipendenza, di assistenza.

Le rilevanze giuridiche della c. trovano anzitutto nel diritto positivo divino delle enunciazioni generali di principio, in diretta dipendenza ed applicazione del diritto naturale, e rispettivamente a base delle norme sancite dal diritto positivo umano.

In primo luogo il quarto precetto del Decalogo: *Honora patrem tuum et matrem tuam* (*Ex.* 20, 12; *Deut.* 5, 16, ecc.). S. Tommaso spiega la larga comprensività del precetto divino (*Sum. theol.*, 1^{a}-2^{ae}, 100, 5, ad 4); tanto larga, che è possibile dedurre da esso la somma dei diritti e doveri reciproci tra consanguinei. Del resto non mancano nella stessa legge divina delle norme che applicano questa deduzione in tutta la sua vastità, tanto nei riguardi della massa dei congiunti (*I Tim.* 5, 8), quanto nei riguardi della somma dei diritti e dei doveri di c. (*Mt.* 15, 3-6). Si trovano inoltre innumerevoli altre enunciazioni ed applicazioni di particolari (cf., ad es., *Lev.* 18, 6 sgg.).

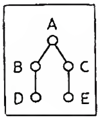
Attesa la genericità e indeterminatezza della legge naturale e positiva divina, la legge positiva umana trovò aperta la via per dedurne applicazioni più particolareggiate e precise. Per questo, tanto nel diritto romano quanto nel diritto canonico e civile, si trova un sistema di norme ben più adeguato alle varie esigenze della vita sociale, a seconda delle rispettive finalità e competenze.

Nella c. si distinguono le linee retta (ascendente o discendente) e collaterale od obliqua; e, in ciascuna linea, i gradi.

Sono parenti in linea retta, coloro che discendono uno dall'altro (ad es., figli, genitori, nonni, ecc.); sono invece parenti in linea collaterale od obliqua coloro che, pur discendendo da una stessa persona, non discendono uno dall'altro (fratelli, zio e nipote, cugini, ecc.). Il computo dei gradi in linea retta si fa (e sempre si è fatto) calcolando di quante persone distano tra loro i due parenti, escludendo però dal calcolo uno dei due: così, ad es., padre e figlio sono parenti in primo grado, nonno e nipote in secondo grado, bisnonno e bisnipote in terzo grado e così via (cf. CIC, can. 96 § 2; Pio XII, *motu proprio* « *Crebrae allatae* », 22 febbr. 1949, can. 66 § 4 n. 2; art. 76 del Codice civile italiano).

Per il computo dei gradi nella linea obliqua si conoscono due sistemi diversi.

Il primo (metodo romano), usato ora nel diritto civile dovunque, e nel diritto canonico orientale, computa i gradi sommando le distanze di ciascuno dei due consanguinei dal comune capostipite (cf. art. 76 del Codice civile italiano; Pio XII, *motu proprio* « *Crebrae allatae* », 22 febbr. 1949, can. 66 § 4 n. 3). In tal modo due fratelli sono parenti in secondo grado, distando ciascuno di essi di un grado dal padre, che è il comune capostipite; zio e nipote sono parenti in terzo grado, poiché il primo dista di un grado e il secondo di due gradi dal capostipite, cioè dal padre del primo e nonno del secondo; due cugini sono parenti in quarto grado, distando ciascuno di due gradi dal nonno comune. Così, ad es., tenendo presente il grafico qui sotto riportato, B e C sono parenti in primo grado di A; D e E sono parenti in secondo grado di A; B e C sono parenti in secondo grado tra di loro;



B ed E in terzo grado, e così pure C e D; D ed E in quarto grado.

Il secondo (metodo germanico), usato, almeno dal sec. VI, nel diritto canonico latino (cf. CIC, can. 96 § 3), computa invece i gradi secondo quello dei due consanguinei che più dista dal capostipite comune, senza tener conto della distanza dell'altro (o tenendo conto di una sola delle due distanze, senza sommarle, nel caso che esse siano eguali). Perciò, con tale metodo, due fratelli, essendo ciascuno di essi distante di un grado dal loro comune genitore, sono parenti in primo grado fra di loro; zio e nipote sono parenti in secondo grado, computandosi solo la distanza più lunga, cioè quella del nipote, che dista di due gradi dal comune capostipite; e parimenti sono parenti in secondo grado due cugini. Così, sempre riferendoci al grafico di cui sopra, B e C sono parenti in primo grado di A, loro genitore; D ed E sono parenti in secondo grado di A, loro nonno; B e C sono parenti in primo grado tra di loro; B ed E in secondo grado; C e D pure in secondo grado; D e E (cugini) pure in secondo grado.

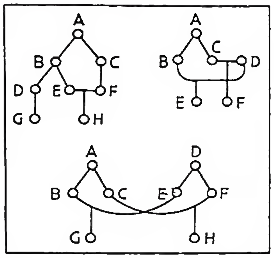
Si noti poi che le leggi civili sogliono stabilire che la c. non è riconosciuta oltre un certo grado (in Italia, fino al sesto compreso, « salvo che per alcuni effetti specialmente determinati »: art. 77 del Codice civile). Nel diritto canonico non si ha una norma generale, ma il limite sussiste ugualmente: e precisamente un limite di fatto nella c. in linea retta, che difficilmente può avere rilevanza pratica oltre il secondo o terzo grado; limiti legali, per la c. in linea obliqua, limiti peraltro variabili relativamente a ciascuno degli effetti giuridici della c. (il grado più remoto, a cui venga attribuito uno di tali effetti, e cioè quello di produrre impedimento al matrimonio, è il terzo grado nel diritto latino e il sesto nel diritto orientale: CIC, can. 1076 § 2; Pio XII, *motu proprio cit.*, can. 66 § 2).

Prescindendo dagli effetti della c. relativamente all'acquisto della cittadinanza o del domicilio (v.), alla patria potestà (v.) e della tutela, considerando la c. come impedimento matrimoniale, si ritiene che l'impedimento sia certamente di diritto naturale nel primo grado della linea retta, e probabilmente anche in tutti gli altri gradi della stessa linea e nel primo grado della linea collaterale. Comunque, il diritto positivo umano ha sempre avuto ed ha precise e tassative norme al riguardo, derivate certamente, almeno in parte, dal diritto divino, sia naturale sia positivo.

La Chiesa, che nei primi secoli accolse l'impedimento come dirimente (v. IMPEDIMENTO) nei limiti della legislazione mosaica (*Lev.* 18, 6; *Deut.* 27, 20) e del diritto romano (I, 1, 10), e cioè tra ascendenti e discendenti, fratelli e sorelle, zie e nipoti, lo estese a poco a poco, a cominciare dal sec. IV, con legislazione non sempre uniforme nei vari luoghi né sempre molto chiara (tra l'altro si dubitava se, nella linea collaterale, oltre il quarto grado l'impedimento fosse dirimente o soltanto impediente). Nella Chiesa latina, Innocenzo III, nel can. 50 del IV Concilio Lateranense (del 1215), soppresse l'impedimento per la linea collaterale oltre il quarto grado (can. 8, X, 4, 14); e tale norma rimase in vigore fino al 1918, avendo il Concilio di Trento respinte le proposte di restringere l'impedimento. Nella Chiesa orientale la storia dell'impedimento di c. in linea obliqua è molto diversa da rito a rito: negli ultimi secoli quasi tutti i riti riconoscevano l'impedimento fino al settimo o all'ottavo grado del computo orientale.

Il CIC stabilisce ora, per la Chiesa latina, il divieto e la nullità del matrimonio tra parenti, sia legittimi che naturali, in linea retta in qualsiasi grado, e in linea collaterale od obliqua fino al terzo grado compreso (can. 1076 §§ 1-2). Nel diritto canonico orientale l'impedimento in linea retta si estende pa-

rimenti all'infinito, in linea obliqua invece fino al sesto grado compreso, da computarsi secondo il diverso metodo già visto (Pio XII, *motu proprio cit.*, can. 66 §§ 1-2).



CONSANGUINEITÀ - Gradi di c.

L'impedimento di c. è duplice, triplice ecc., in caso di c. in linea obliqua derivante da due, tre ecc. stipiti comuni (CIC, can. 1076 § 2; Pio XII, *motu proprio cit.*, can. 66 § 2).

Si danno qui tre esempi grafici di consanguineità duplice. Nel primo esempio (fig. 1), essendo H figlio di E e di F, G e H hanno per capostipiti comuni tanto A quanto B; sono perciò tra loro parenti in secondo grado canonico latino o in quarto canonico orientale (o civile) per il capostipite B, invece in terzo grado canonico latino o in sesto canonico orientale (o civile) per il capostipite B. Nel secondo esempio (fig. 2), in cui E è figlio di B e D, F è figlio di C e D, E e F hanno per capostipiti comuni tanto A quanto D; essi sono tra loro parenti in primo grado canonico latino o in secondo canonico orientale (o civile) per il capostipite B (fratelli), invece in secondo grado canonico latino o in quarto canonico orientale (o civile) per il capostipite A (cugini). Infine nel terzo esempio (fig. 3), in cui G è figlio di B ed E, H è figlio di C ed F, G ed H sono due volte parenti tra di loro in secondo grado canonico latino o in quarto canonico orientale (o civile), una volta per il capostipite A e un'altra per il capostipite D.

Se l'esistenza dell'impedimento è dubbia, perché non si sa se i due che devono contrarre matrimonio siano o no parenti o in che grado, il matrimonio si può celebrare lecitamente, purché si sia certi che essi non sono né parenti in linea retta né fratello e sorella (CIC, can. 1076 § 3; Pio XII, *motu proprio cit.*, can. 66 § 3), in modo, cioè, che non vi sia alcun pericolo di trasgredire la legge divina.

Può esser concessa dispensa dall'impedimento di c. solo quando esso non è di diritto divino, ossia soltanto nella linea collaterale, e purché non si tratti di fratello e sorella. La dispensa viene concessa per qualsiasi motivo ragionevole quando si tratti di c. in terzo grado nel diritto della Chiesa latina, o in sesto grado in quello della Chiesa orientale, trattandosi in tal caso di impedimento di grado minore (CIC, can. 1042 § 2 n. 1; Pio XII, *motu proprio cit.*, can. 31 § 1 n. 1); meno facilmente nei gradi più prossimi, e solo per grave causa tra zio (o zia) e nipote (cf. S. Congr. Sacram., *Istruz.*, 1 ag. 1931).

Il Codice civile italiano preclude il matrimonio a tutti gli ascendenti e discendenti in linea retta, legittimi o naturali; e nella linea collaterale tra le sorelle e i fratelli legittimi o naturali e inoltre tra lo zio e la nipote, la zia e il nipote (art. 87). È da notare però che, per i matrimoni contratti dinanzi alla Chiesa, lo Stato riconosce, anche su questo punto, il diritto canonico, mentre le norme del Codice civile sono applicabili solo ai matrimoni civili e a quelli acattolici (cf. art. 82 del Codice civile).

Tra i molteplici effetti personali della c. si accenna soltanto ad alcuni che riflettono l'incompatibilità ossia l'esclusione dei consanguinei da determinati uffici, la limitazione o la valutazione delle loro testimonianze in giudizio, l'entità o l'imputabilità di certi delitti.

Circa l'esclusione da determinati uffici è caratteristica quella relativa all'ufficio di giudice, che trova riscontro tanto nel diritto romano (D. 2, 1. 10) quanto nel diritto canonico (CIC, can. 1613 § 1), quanto nel diritto civile (art. 51 sgg. del Codice di procedura civile e art. 62 sgg. del Codice di procedura penale).

Tracce di limitazione, o norme per la valutazione delle testimonianze giudiziali dei consanguinei, vi erano già nel diritto romano; esse però sono meglio determinate nel diritto canonico (CIC, cann. 1755 § 2 n. 2; 1757 § 3 n. 3; 1974, 2027 § 1) e nel diritto civile (artt. 247 e 246 del Codice di procedura civile; art. 350 del Codice di procedura penale).

La c. è infine elemento costitutivo di certi delitti come l'incesto (CIC, cann. 2357 § 1; 2359 § 2; art. 546 del Codice penale) e il parricidio (art. 577 del Codice penale; oppure circostanza aggravata in parecchi altri (cf. Codice penale, artt. 519 n. 2, 531 n. 2, 605 n. 1 ecc.), e in qualcuno è invece circostanza esimente (Codice penale, art. 649).

La c. ha rilevanza, tra l'altro, nel diritto e rispettivo dovere ai mezzi di sussistenza (v. ALIMENTI), nell'amministrazione dei beni, ma specialmente nelle successioni (v. SUCCESSIONE).

Trascurando fin qui ogni accenno alla distinzione tra c. legittima e illegittima o naturale è da notare che quella deriva da generazione effettuata nel matrimonio, questa da generazione fuori del matrimonio.

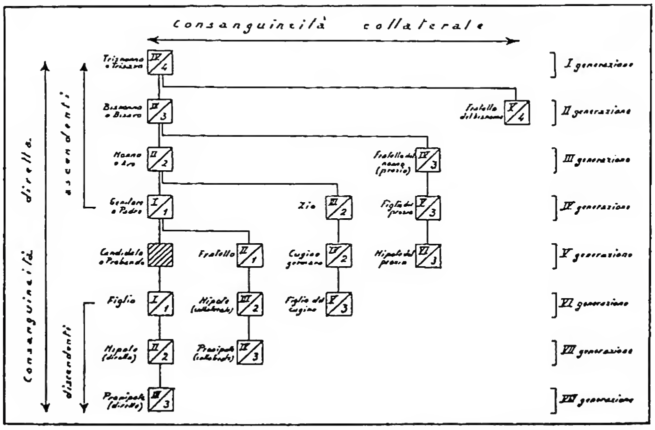
Dal punto di vista giuridico è evidente la preferenza che compete alla c. legittima; se peraltro la c. illegittima, pur non avendo nessun titolo di legittimità nemmeno naturale (cf. *Sum. theol.*, 3° suppl., 68, 1), deve e può avere una sufficente tutela ed assistenza (cf. *ibid.*, 2-3), ciò spiega perché il diritto positivo le abbia sempre riconosciuto o concesso una rilevanza giuridica abbastanza estesa (v. FIGLIAZIONE).

Oltre la c. naturale, basata sulla comunanza del sangue, il diritto ha sempre riconosciuto altre specie di vincoli analoghi, basati su rapporti legali o spirituali (v. AFFINITÀ; AGNAZIONE; COGNAZIONE).

BIBL.: A. Esmein-R. Génestal, *Le mariage en droit canonique*, I, 2ª ed., Parigi 1933, p. 317 sg.; J. Fleury, *Recherches historiques sur les empêchements de parenté dans le mariage canonique des origines aux fausses décrétales*, ivi 1933; F. X. Wahl, *The matrimonial impediments of consanguinity and affinity*, Washington 1934; Wernz-Vidal, II, pp. 19-21, V, pp. 427-60.

Agatangelo da Langasco

CONSECRATIO : v. APOTEOSI.



(propr. Enc. Catt.)

CONSANGUINEITÀ - Schema dei gradi di c. secondo il diritto romano (numeri romani) e quello canonico (numeri arabi). Lo schema vale per entrambi i sessi.

CONSEGNA DELLE CHIAVI e DELLA LEGGE: v. TRADITIO CLAVIUM; TRADITIO LEGIS.

CONSENSO. - Nel suo significato più vasto è l'adesione della volontà all'idea presentata dall'intelletto: è un elemento necessario perché l'atto umano possa dirsi libero e volontario e possa così entrare nell'ordine etico (v. ATTO UMANO). L'azione umana è volontaria in quanto procede dalla volontà deliberante, illuminata cioè dall'intelletto che avverte la relazione dell'atto al fine: tutte le azioni compiute senza la deliberazione e il c. della volontà (nella pazzia, nel timore grave che perturba la ragione, nella violenza che costringe una volontà renitente, nei moti primo-primi, nel sonno, ecc.) non sono volontarie né libere e non sono quindi suscettibili di valutazione morale. Pure le azioni, in cui la deliberazione e il c. non sono pieni e perfetti, non sono perfettamente libere e volontarie e sono meno responsabili (v. PECCATO, *mortale e veniale*).

In diritto si parla di c. in due significati diversi: nel senso di incontro di due volontà che si accordano nel regolare uno o più rapporti giuridici, e nel senso di approvazione, da parte di persona avente autorità (pubblica o privata), di una decisione e di un atto altrui.

Nel primo significato la nozione di c. ha rilevanza nella materia dei contratti (v. CONTRATTO). Infatti, di fronte al principio romano per cui il modo principale di trapasso del dominio era la *traditio rei*, la consegna della cosa, la radicale e grande innovazione dei codici moderni, che dipendono da quello napoleonico (albertino, italiano) consiste nell'aver fissato il momento e l'effetto della traslazione di una proprietà o di un diritto nella legittima manifestazione del c. L'innovazione è una conquista nella linea logica e nella linea giuridica: infatti il contratto è un negozio essenzialmente e giuridicamente bilaterale ed esiste già nell'incontro di due volontà che, essendo facoltà spirituali interne, non possono vedersi, valutarsi e avere riflessi sociali se non in quanto si manifestano: nel c. manifestato. S'intende ora la classica romana definizione di contratto: *Duorum vel plurium in idem placitum consensus*.

La manifestazione esterna della volontà o c. interno può avvenire in diversa maniera e con diversi mezzi: espressamente o tacitamente (anche il silenzio può manifestare una volontà, quando vi siano tali circostanze che tacere equivalga ad una esplicita risposta: tale equivalenza c'è però solo quando chi tace avrebbe dovuto in ogni caso espressamente acconsentire o dissentire).

Può darsi che venga manifestata una volontà diversa da quella effettivamente esistente nella coscienza del soggetto: ciò avviene o per riserva mentale (v.) o per errore (v.), o per simulazione (v.).

Si è detto che nel diritto moderno il c. da sé è traslativo dei diritti; ma se il contratto è fatto fra assenti, quando il c. si ritiene perfezionato? Si possono riassumere così i principi del Codice civile italiano: l'accordo si considera raggiunto e quindi il contratto concluso nel momento in cui chi ha fatto la proposta ha conoscenza dell'accettazione dell'altra parte (art. 1326). Tale conoscenza si presume nel momento in cui l'accettazione giunge all'indirizzo del proponente, salvo che questi provi di essere stato, senza sua colpa, nell'impossibilità di aver notizia di ciò che gli era giunto (art. 1335). Finché il contratto non è concluso, la proposta e l'accettazione di regola possono essere revocate, salvo l'indennizzo di chi in buona fede ha iniziato l'esecuzione (art. 1328); quando però si tratta di contratti con obbligazioni unilaterali del proponente (fideiussione, offerta del fideiussore), la proposta è irrevocabile, quando giunge a conoscenza del destinatario (art. 1333).

I vizi del c., elencati dalla giurisprudenza, sono cause che influiscono nella formazione dell'atto di volontà così che senza di esse il c. non ci sarebbe stato o sarebbe stato diverso. In questo caso vi è dunque una volontà effettivamente formata e manifestata, e un'altra né formata, né manifestata, ma che si sarebbe formata e manifestata se la causa non avesse influito. Tali cause sono: l'errore, il dolo (v.), la violenza (v.).

Per quanto riguarda particolarmente il c. nella consuetudine e nel matrimonio, v. le rispettive voci.

BIBL.: V. Scialoia, *Negozi giuridici*, 4ª ristampa, Roma 1938, pp. 28-70, 249-342; F. Messineo, *Dottrina generale del contratto*, 2ª ed., Milano 1948, pp. 57-66, 80-98 (e bibl. ivi cit.). Tutti i testi classici di teologia morale.

Grazioso Ceriani

CONSENSO UNIVERSALE. - È l'accordo generale del pensiero umano circa verità di fatto e principi primi di immediata evidenza, o anche circa alcune verità derivate, particolarmente d'ordine etico-religioso. Che tale c. u. esista, è esso pure un fatto irrecusabile: fra il variare continuo delle opinioni umane, della mentalità, dei gusti e delle tendenze, e nonostante i profondi rivolgimenti storici nei valori del pensiero e della vita, la ragione umana nella sua originaria spontaneità si ritrova sempre conforme a se stessa negli apprezzamenti fondamentali del vero e del bene. La ragione del fatto, riposta dal fideismo (T. Reid e la sua scuola, E. F. Jacobi) in un oscuro istinto della natura, va invece ricercata, come s'esprime s. Tommaso (*Sum. Theol.*, 1ª-2ªᵉ, q. 94, a. 2), nella fondamentale inclinazione della natura spirituale al bene che le è proprio, la verità, e quindi anche nella naturale capacità di conseguirlo. Il *sensus naturae communis* non è se non questa naturale inclinazione o tendenza; e se di istinto si vuol parlare nel senso di una disposizione inerente alla natura, si tratta di un istinto cui non manca una certa consapevolezza di sé, nella luce e certezza della conoscenza intellettuale: anche se possono rimanere avvolte nell'ombra le ragioni oggettive che la determinano. Con il c. u. così inteso non sono quindi da confondere le persuasioni comuni di vario genere, sovente errate, che accompagnano, talora, anche per la durata di epoche storiche, la coscienza di popoli e civiltà, ed hanno la loro origine in particolari circostanze di fatto, di tradizione, di ambiente, non certo nel puro e spontaneo esercizio della ragione.

Il c. u. già nella filosofia antica è ritenuto argomento di certezza. Aristotele: « quod omnibus verum videtur, hoc dicimus esse » (*Eth. Nicom.*, X, 2, 1173 a); Seneca: « multum dare solemus praesumptioni (προλήψει) omnium hominum; apud nos veritatis argumentum est aliquid omnibus videri » (*Epist.*, 117); Cicerone: « Omni autem in re consensio omnium gentium lex naturae putanda est » (*Disp. tusc.*, I, 13); « De quo autem omnium natura consentit id verum esse necesse est » (*De nat. deor.*, I, 17). Nel secolo scorso F.-R. de Lamennais (v.) elevò il c. u., la « ragion generale », a supremo criterio di certezza, cui dovrebbe rifarsi ogni affermazione della ragione individuale per uscire delle morse del dubbio e ritrovare la verità: « Il senso comune è la regola di ogni ragione individuale »; « fuori di esso non vi ha né certezza né verità né ragione » (*Défense de l'essai sur l'indifférence en matière de religion*, Parigi 1821, pp. 571, 625).

Contro questa eccessiva valutazione del Lamennais la criteriologia scolastica riconosce al c. u., per rapporto alla certezza, un valore positivo ma non primitivo. È anzitutto occorre distinguere il c. u. in quanto verta su fatti e principi di immediata evidenza, o invece su verità complesse e derivate: nel primo caso esso può rivendicare un valore apodittico non tanto perché è un fatto sia pure universale, quanto piuttosto per i presupposti d'ordine teoretico, che il fatto implica, e che sono il valore stesso della ragione e l'oggettività delle sue leggi fondamentali. Ma in quanto concerne verità derivate, ad es., l'esistenza di Dio o l'immortalità dell'anima, l'accordo della mag-

gior parte degli uomini ha un semplice valore di conferma e di probabilità più o meno consistente, cui non può in alcun modo affidarsi la filosofia che si sostiene e si giustifica solamente per il suo autocontrollo. In ogni caso il c. u. non può assolutamente essere preso a primo fondamento della certezza, la quale va stabilita non sull'autorità ma sull'evidenza criticamente conquistata dal pensiero nell'esame riflesso di sé e della totalità dell'esperienza umana.

BIBL.: F.-R. de Lamennais, *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, Parigi 1817-23, principalmente II, cap. 13; D. Mercier, *Critériologie génér.*, 8ª ed., Lovanio-Parigi 1923, p. 138 sgg.; G. Maritain, *Introduzione generale alla filosofia*, trad. it., Torino 1939, p. 100 sgg. Ugo Viglino

CONSENSUS. - Termine usato dai protestanti per indicare una sintetica esposizione dottrinale. Essi dànno diversi nomi ai riassunti delle loro dottrine; li chiamano catechismi (come i due di Lutero e di Westminster), *theses* (come le *theses* di Berna), confessioni di fede (come l'augustana, la gallicana, la belga, ecc.), articoli (come i 39 artt. della Chiesa anglicana) ecc., ed anche « c. » (v. CONFESSIONI DI FEDE). Alcuni di questi sono poco conosciuti, come il « C. repetitus » di Calovius (1664) contro il sincretismo di G. Calixto; altri invece sono rimasti celebri. Di questi ultimi, tre ebbero origine nella Svizzera, cioè il « C. Tigurinus » di Zurigo del 1549, il « C. Genevensis » del 1552 e la « Formula c. Ecclesiarum Helveticarum » del 1675; uno poi fu composto in Polonia ed è conosciuto con il nome di « C. Poloniae Sandomiriensis » (1570-95). Di ciascuno si dà un breve cenno.

I. C. TIGURINUS. La lotta tra Lutero e Zuinglio sulla presenza di Gesù Cristo nell'Eucaristia non si spense con la morte di Zuinglio nel 1531, ma continuò con il successore di lui, E. Bullinger (v.), il quale nel 1515 pubblicò la sua *Vera confessione dei ministri della chiesa di Zurigo... specialmente sulla Cena di N. S. Gesù Cristo*. Calvino fece alcune osservazioni allo scritto del Bullinger, e queste, ricevute cortesemente, aprirono la via ad un accordo comune tra i capi delle due sètte, verificatosi poi nella città di Zurigo nel 1549. Consta di 26 articoli che condannano ugualmente la transustanziazione dei cattolici e la consustanziazione dei luterani. Bullinger accettò quasi tutte le dottrine calviniste non solo riguardo all'Eucaristia, ma anche riguardo a dottrine specialissime dei calvinisti, come quella di far dipendere l'efficacia dei sacramenti dall'elezione di Dio. Meno questa clausola, tutto il « c. » piacque anche al Melantone, fin d'allora capo dei « cripto-calvinisti » (v.), ma diede origine a un violento scritto di Gioachino Westal (1552). Il « C. Tigurinus » avvicinò bensì gli zuingliani ai calvinisti, ma li separò sempre più dai luterani. Esso fu accettato dalla maggior parte delle Chiese riformate della Svizzera, della Francia e della Germania.

II. C. GENEVENSIS. Se il « C. Tigurinus » servì a far prevalere tra gli zuingliani la dottrina di Calvino sulla presenza virtuale di Gesù Cristo nell'Eucaristia, il « C. Genevensis » gli diede occasione per spiegare a lungo la sua teoria sulla predestinazione. Fu redatto nel 1552 principalmente contro il dottore cattolico Alberto Pighius e contro l'apostata Girolamo Bolsec (v.) che l'avevano attaccato, e fu indirizzato « Viris et magnificis dominis, syndicis, senatuique Genevensi, etc. », atto che gli impresse un carattere locale. Non ebbe vasta eco, fors'anche a causa dello stile violento e mordace e della sua prolissità.

III. FORMULA C. ECCLESIARUM HELVETICARUM (1675). Fu la risposta delle Chiese svizzere agli impugnatori delle dottrine calviniste (amiraldisti). Durante il sec. XVII nella scuola riformata di Saumur (v. CAMERONITI), gli amiraldisti, così chiamati dal loro capo principale Mosè Amyraut, insegnavano dottrine che incrinavano quelle calviniste. Contro di esse fu redatta la « Formula c. », che, aderendo tenacemente alle dottrine calviniste, stabilì tra le altre cose che l'ispirazione letterale della S. Scrittura si estendeva « tum quoad consonantes, tum quoad vocalia sive puncta ipsa sive punctorum saltem potestatem etc. »; che Dio aveva determinato, fin dal principio, di creare l'uomo integro, ma permise la sua caduta e poi scelse alcuni uomini per salvarli, lasciando gli altri come massa corrotta e condannandoli all'eterno castigo; che Gesù Cristo era morto solamente per gli eletti, e che l'uomo prima di commettere il peccato personalmente è condannato per due ragioni, per il peccato originale ereditario che gli è imputato e per la corruzione della stessa natura, la quale tutta rimase depravata e morta spiritualmente. Questa formola ebbe autorità nei cantoni di Zurigo, Basilea, Ginevra ed in alcuni altri, ma adesso è stata sostituita dalle confessioni delle Chiese libere evangeliche di Vaud, Ginevra, Neuchâtel, ecc.

IV. C. POLONIAE O SANDOMIRIENSIS (1570-95). Questo « C ». fu formolato in un convegno tra luterani, calvinisti e fratelli boemi di Polonia. In esso, evitando certe frasi troppo spinte, come la « manducatio realis » dei luterani, o scartando questioni scottanti, come la predestinazione calvinista, le tre sètte dichiararono di essere tutte ortodosse, si accordarono per evitare tra di loro dissensioni e lotte, permisero che i ministri dell'una potessero predicare dai pulpiti delle altre, si concessero l'intercomunione, ecc. Questo « c. » fu il precursore dei moderni congressi pancristiani nei quali, sotto la parvenza di unione, rimangono inalterate le dottrine e gli errori di ciascuna setta. Il « c. », firmato dai rappresentanti delle tre sètte e da molti ministri e laici ragguardevoli, fu redatto a Sandomir nella Polonia Minore nel 1570, pubblicato in latino ed in polacco nel 1586 e confermato nei Sinodi di Cracovia (1573), di Petricov (1578), di Vratislavia (1583) e di Thorn (1595).

BIBL.: Ph. Schaff, *The Creeds of Christendom with a History and critical Notes*, 3 voll., Nuova York 1877; H. A. Niemeyer, *Collectio confessionum in Ecclesiis reformatis publicatarum*, Lipsia 1840; G. B. Winer, *A comparative View of the Doctrines and Confessions of the various Communities of Christendom*, Edimburgo 1873; W. A. Curtis, *A History of Creeds and Confessions of Faith*, Edimburgo 1911. Camillo Crivelli

CONSENTI, DÈI. - Sebbene in parte differisca da quello greco, ove Posidone od Ermete è associato con Atena, e non abbia importanza quanto quello etrusco (Varrone in Arnobio, *Adv. Nat.*, III, p. 40), un consesso di dodici divinità, disposte nelle seguenti sei coppie, si trovava anche nella teologia romana: Giove e Giunone; Nettuno e Cerere; Apollo e Diana; Vulcano e Minerva; Marte e Venere; Mercurio e Vesta. Gli d. c., ricordati espressamente da Varrone (*Antiq. divin.*, 16), appaiono sia nel lettisternio dopo la battaglia del Trasimeno (Livio, XXII, 10), che nella pompa circense (Dionigi, 7, 72) ed in quella trionfale. A Roma erano esposti a nord-ovest del Foro, nel portico restaurato da Vettio Agorio Pretestato nel 367 d. C. (CIL, VI, 102).

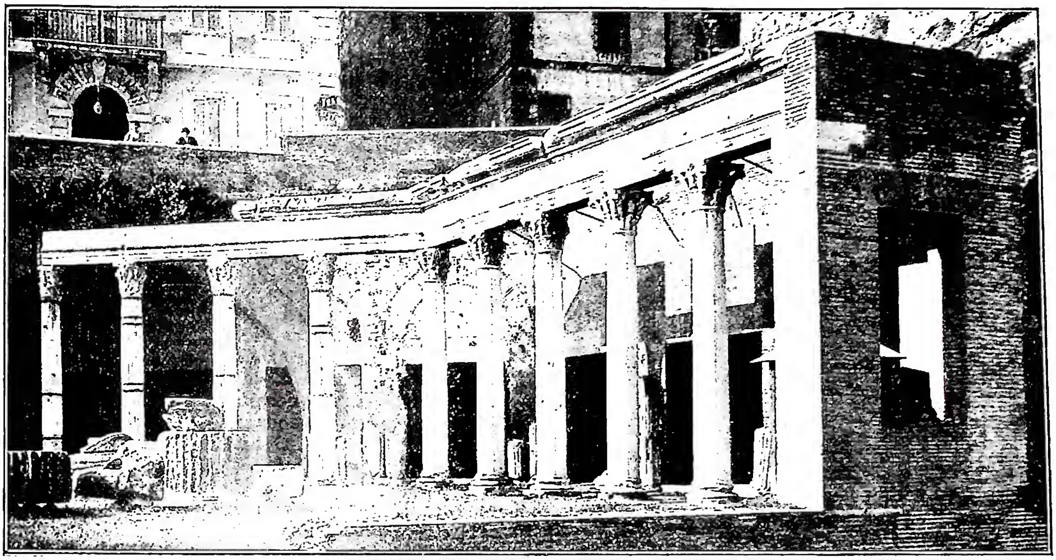
BIBL.: Aust, s. v. in Pauly-Wissowa, IV, coll. 910-11; G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, 2ª ed., Monaco 1912, p. 61. Alberto Galieti

CONSERANS, DIOCESI di: v. PAMIERS, DIOCESI di.

CONSERVATORE, GIUDICE. - Denominazione data ad una particolare categoria di giudici delegati, che solevano concedersi dal sommo pontefice a persone morali ed istituzioni pie (particolarmente ad ordini religiosi, università di studi, collegi di dottori, capitoli, ospedali, associazioni di poveri), con il compito di difenderle dalle « ingiurie e violenze manifeste », quando cioè, per la notorietà del fatto ingiusto, non fosse richiesta l'indagine giudiziale ordinaria. Con ciò l'ente veniva sottratto alla competenza del giudice ordinario.

Di tale istituto si valsero largamente i regolari a tutela dei loro privilegi ed esenzioni, ed in loro favore fu successivamente ampliato con ulteriori indulti papali (c. *secundum privilegium*) in deroga alla concessione quale era per diritto comune (c. *secundum iura*).

I g. c. esistevano già certamente prima del sec. XIII. Venivano concessi mediante le *litterae conservatoriae*,



(fot. Alinari)
CONSENTI, DÈI - Portico degli d. C. ai piedi del *Tabularium*, costruito all'epoca dei Flavi, ingrandito nel 367 d. C. dal prefetto di Roma Vettio Agorio Pretestato, ricostruito nel 1858 - Roma, Foro Romano.

che ne determinavano in genere la durata in carica e ne indicavano le attribuzioni. I papi Innocenzo IV (c. 1, I, 14 in VI) e Bonifacio VIII (c. 15, I, 14 in VI), ne regolarono per primi la competenza e le funzioni.

Dal sec. XIV in poi ogni ordine religioso ebbe i suoi c., e il privilegio di nominarseli, concesso da Sisto IV ad alcuni ordini mendicanti, divenne in seguito universale per comunicazione. Norme varie, per lo più restrittive, furono poi date da Leone X nel V Concilio Lateranense (1512-17), dal Concilio di Trento (sess. VII, c. 14 *de ref.*; sess. XIV, c. 5 *de ref.*), da Clemente VIII (cost. *Sanctissimus*, 19 marzo 1592), Gregorio XV (cost. *Sanctissimus*, 20 sett. 1621) e, per ultimo, da Clemente XIII (cost. *Cum Omnium*, 23 apr. 1762). In seguito, anche presso gli ordini religiosi, prevalse l'uso di chiedere la tutela dei propri diritti con il ricorso diretto alla S. Sede. Al presente l'istituto può dirsi abrogato per desuetudine.

La competenza dei c. era ristretta a giudicare soltanto *de manifestis et notoriis*, esclusi quindi i casi dubbi e contestabili in cui fosse necessaria l'ordinaria indagine giudiziale (c. 1, I, 14, in VI). Non potevano agire *criminaliter*, pur avendo facoltà di avvalersi, se necessario, di censure.

BIBL.: E. Rodriguez (Rodericus), *Quaestiones regulares et canonicae*, I, Tours 1609, pp. 374-89; L. Ferraris, *Conservatores*, in *Prompta bibliotheca canonica*, II, ed. di Montecassino 1845, pp. 661-75; Wernz-Vidal, II, pp. 300, n. 562; 492, n. 709; P. Capobianco, *Privilegia et facultates ordinis fratrum Minorum*, Nocera Superiore 1946, p. 308 sg., n. 377. Zaccaria da San Mauro

CONSERVAZIONE: v. PROVVIDENZA.

CONSIGLI DI GESTIONE. - Detti anche consigli di fabbrica, sono gli organi tecnici, attraverso i quali dovrebbe attuarsi la partecipazione dei lavoratori alla direzione, all'amministrazione ed agli utili delle aziende produttive, nelle quali prestano la loro opera.

La partecipazione alla responsabilità tecnico-organizzativa dell'azienda con la conseguente partecipazione agli utili (v. PARTECIPAZIONISMO) è il fine a cui si tende; i c. di g. ne sono i mezzi.

I c. di g., così intesi, dànno vita ad un'azienda collettiva, e quindi si oppongono all'azienda individuale, in cui i compiti tecnico-organizzativi sono affidati all'imprenditore, che possiede l'azienda, l'amministra e si muove nell'amministrazione liberamente, non dovendo rispondere dei suoi atti che di fronte a se stesso, unico beneficiario degli utili, da cui sono esclusi i lavoratori, retti a regime salariale.

L'azienda è un piccolo mondo, in cui i fattori della produzione possono essere coordinati in varie forme. Ordinariamente oggi i fattori della produzione sono ripartiti in mani diverse, per modo che vi è chi organizza l'impresa (imprenditore), chi offre i suoi servizi personali (lavoratore), chi dà l'uso del proprio risparmio (capitalista) e per le aziende agricole anche chi dispone dell'agente naturale (proprietario fondiario).

Inoltre nel mondo economico moderno, creazione del liberalismo e del capitalismo, l'azienda - specie la media e la grande - è contrassegnata da una netta distinzione tra maestranze ed imprenditori; fra coloro che vi lavorano in rapporto di dipendenza e coloro che la dirigono, possedendone i capitali od avendo di essi la responsabilità economico-giuridica: fra loro quasi sempre vige il regime salariale. Dalla fine dell'altra guerra mondiale però, esaurita la fase difensiva del movimento operaio con i contratti sindacali di lavoro e con le varie legislazioni sociali, i lavoratori, iniziando una nuova fase difensiva del loro movimento, rivendicarono il diritto di partecipare alla gestione delle imprese insieme con i rappresentanti del capitale.

Esperimenti sui consigli di fabbrica si ebbero in Germania ed altrove, oltre l'esperimento sovietico in Russia e nei paesi bolscevizzati, dove però il fattore politico ha avuto prevalenza netta sopra il fenomeno economico, dando luogo ad un'esperienza piuttosto negativa.

Il fascismo disciplinò in Italia i rapporti tra capitale e lavoro nel regime corporativo. La caduta della dittatura fascista e la riconquista delle libertà democratiche ha rimesso in discussione, anche in Italia, il problema di una integrale partecipazione

del lavoro alla vita delle imprese, da attuarsi a mezzo dei c. di g. Due « slogans » sono divenuti di moda: « partecipazione agli utili » e « c. di g. ».

A pari quasi con la democrazia nella vita politica il controllo operaio intende democratizzare la vita economica nel settore della produzione, finora governata unilateralmente dal proprietario d'azienda o dai suoi rappresentanti.

Dal dominio privato degli attuali governanti si passerebbe al dominio collettivo dei governati, tramite le organizzazioni interne di fabbrica o i c. di g.

I rappresentanti del lavoro legittimano i loro postulati con solide argomentazioni.

I. Per dare al lavoratore il senso della sua reale partecipazione alla comunità umana, che opera e produce per tutti i suoi componenti, non è sufficente migliorare le sue condizioni di lavoro e di vita, ma è necessario che egli cessi di considerarsi un elemento isolato ed avverta nei suoi riguardi diretti il riflesso benefico dell'importanza della propria prestazione.

La personalità umana dei lavoratori deve avere il posto che le compete nella direzione dell'azienda, come lo ha nel processo produttivo. L'azienda è una società di persone, più che di capitale. Questo non deve predominare. D'altra parte riunendo nelle stesse mani tutti i fattori della produzione, si elimina il contrasto tra produzione e lavoro.

II. La produzione deve essere sottoposta al controllo nazionale da parte dei lavoratori che costituiscono le stragrande maggioranza del popolo.

Ai c. di g. sono invece nettamente contrari gli industriali per altre ragioni che hanno innegabilmente il loro peso.

1) Il diritto alla gestione, dicono, è di colui che ne assume la responsabilità e che ne affronta il rischio, cioè del capitale.

2) La struttura stessa dell'impresa ha bisogno di un governo unitario, autonomo, libero nei suoi movimenti.

3) La classe operaia, almeno oggi, non ha capacità direttive e di più ha una mentalità ed interessi contrastanti con i supremi interessi dell'impresa, quando non ha intenzioni del tutto rivoluzionarie.

Il delicato momento dell'economia europea, in specie, in fase di riassestamento corrobora queste ragioni.

Prima di assidersi arbitri in questo contrasto di argomentazioni, sarà opportuno considerare la diversa maniera con cui i c. di g. possono entrare nella organizzazione tecnica aziendale, e portare alla partecipazione agli utili.

Se ai c. di g. viene dato un potere solo consultivo, è chiaro che non si può parlare di vera ed efficace partecipazione alla gestione, rimanendo l'intera ed esclusiva direzione dell'impresa nelle mani del proprietario. Perché si abbia un minimo di partecipazione, è necessario che al di là delle vertenze concordate nel contratto collettivo, qualcuna almeno delle competenze finora attribuite al solo capitale, sia condivisa con la categoria del lavoro.

D'altra parte, se si concedesse l'esclusiva appropriazione dei mezzi di produzione ai c. di g., in seguito ad una qualsiasi socializzazione della proprietà, sarebbe inesatto parlare di partecipazione del lavoro alla gestione dell'azienda. Si tratterebbe piuttosto di attribuzione esclusiva del potere direttivo alla categoria dei lavoratori o alla collettività, una vera dittatura economica del proletariato, che non tarderebbe a divenire politico, per poi trasformarsi in dittatura sul proletariato. La recente storia della Russia ci ammestra in proposito. I consigli di fabbrica si limitarono prima a controllare la produzione capitalistica, poi divennero organi di governo assoluto delle aziende, infine furono gradatamente dominati dalle autorità centrali, preposte all'economia nazionale, e definitivamente ridotti alle proporzioni di semplici commissioni interne (cf.: Soc. ital. per azioni, *La socializzazione delle imprese*, Roma 1945, p. 42 sgg.).

La partecipazione del lavoro alla direzione dell'azienda conserverebbe il suo significato soltanto, quando nel processo produttivo entrassero in azione i due tradizionali elementi, il libero lavoro ed il libero capitale privato e sociale, quali categorie distinte tra loro, che si associano per governare in comune l'impresa, a cui entrambi apportano i loro contributi personali o reali in una divisione di poteri direttivi. In questo sistema i c. di g. avrebbero la funzione, se si può dire, di un piccolo parlamento costituzionale, che limita il potere sovrano del capitale e di chi lo rappresenta, dovendosi tener conto del potere deliberativo dei lavoratori.

L'attuazione pratica dei c. di g., così intesi, nel nuovo passo in avanti che l'umanità intende compiere verso una più perfetta giustizia sociale, andrà fatta su un piano di moderazione, con lo sguardo teso alle finalità spirituali, che si mira a raggiungere, senza perdere il contatto con la nuda realtà delle cose e con le norme, che presiedono all'agire economico.

Il partecipazionismo del lavoro alla direzione dell'azienda è considerato con tutto favore dalla dottrina sociale cristiana (cf. A. Vermeersch, *Quaestiones de iustitia*, Bruges 1904, p. 627).

Pio XI, considerando il salario come forma inadeguata di retribuzione del lavoro, nella *Quadragesimo anno*, si augura che « gli operai diventino cointeressati nella proprietà o nell'amministrazione, compartecipino in certa misura dei lucri percepiti » e ritiene necessario che « in avvenire i capitali guadagnati non si accumulino se non con equa proporzione presso i ricchi, e si distribuiscano con una certa ampiezza fra i lavoratori ». Identica è la preoccupazione di Pio XII, il quale si fa banditore di un ordine sociale che « renda possibile una sicura, se pur modesta, proprietà privata a tutti i ceti del popolo »; di un « nuovo ordine sociale » da costruire su basi democratiche anche nella vita economica.

Solo che, non essendo di competenza del potere spirituale il determinare le forme giuridico-organizzative dei metodi di partecipazione, la Chiesa non previene le soluzioni tecniche di simili problemi, ma si restringe a prepararle, promuoverle, esaminarle nella loro coerenza con i principi della giustizia e dell'equità, e raccomandarle nei limiti e nelle condizioni della loro applicabilità.

Anche la Costituzione italiana, dopo accesi dibattiti, causati dalla diversità delle idee e dei partiti, si è accontentata in materia di un'affermazione di principio, da attuare nelle varie riforme, che dovranno essere condizionate dal momento, in cui si realizzeranno.

L'art. 46 dice : « Ai fini della elevazione economica e sociale del lavoro ed in armonia con le esigenze della produzione, la Repubblica riconosce il diritto ai lavoratori a collaborare nei modi e nei limiti stabiliti dalle leggi, alla gestione delle aziende ».

Dove è evidente che si intende elevare il lavoro da strumento a collaboratore della produzione, ma

è evidente pure la visione realistica della progressività attraverso la quale trasformazioni del genere si debbono attuare.

BIBL.: G. B. Valente, *Il regime associativo delle aziende*, Roma 1921; J. M. Sacco, *Considerazioni sulla partecipazione integrale dei lavoratori delle imprese industriali*, in *Riv. int. di scienze sociali*, 5 (1942), pp. 92-101; A. Brucculeri, *Per la pace industriale. La partecipazione agli utili*, in *Civ. Catt.*, 1943, III, pp. 11-19, 114-21; id., *La cooperazione e i problemi del lavoro, ibid.*, 1944, II, pp. 216-25; L. Mairé, *Au delà du salariat*, Parigi 1945; M. Pennutti, *L'impresa industriale*, Roma-Trieste 1945; V. Arcozzi-Massino, *Funzione sociale dei c. di g.*, in *Studium*, 41 (1945), pp. 352-54; Società italiana per azioni, *La socializzazione delle imprese*, Roma 1945; id., *I consigli di fabbrica in Europa*, ivi 1945; A. Dubois, *Pour une structure nouvelle dans l'entreprise*, Parigi 1945; *Transformations sociales et libération de la personne, XXXIIe session des semaines sociales*, Tolosa 1945; M. Nigro, *Democrazia dell'azienda*, Roma 1946; A. Magnies, *La partecipation du personnel à la gestion des entreprises*, Siray 1946; A. De Marco, *Presupposti politico-sociali della partecipazione alla gestione*, in *Civ. Catt.*, 1946, II, pp. 417-28; id., *La partecipazione dei lavoratori alla gestione delle imprese, ibid.*, pp. 417-28; Ph. Bayart, *Comités d'entreprises*, Parigi 1947; P. Dominedò, *L'ordinamento dell'impresa*, in *Atti della commissione per la Costituzione*, II, Roma 1947, pp. 113-16.

Pietro Palazzini

CONSIGLIERE GENERALE DELLO STATO DELLA CITTÀ DEL VATICANO: v. VATICANO, STATO DELLA CITTÀ DEL.

CONSIGLIERI DI NUNZIATURA: v. NUNZIATURA.

CONSIGLI EVANGELICI. - Inviti, contenuti nel Vangelo, a forme stabili di virtù nella rinunzia a beni naturali che ostacolano l'unione con Dio. Fra le norme di vita date da Gesù Cristo, alcune sono obbligatorie per tutti, altre sono solo raccomandate, quali mezzi efficaci per giungere a più alta perfezione spirituale in questa vita e a maggior premio nel cielo: le prime costituiscono i *precetti* (v.) o *comandamenti*, le altre i c. e., di cui i principali, chiamati tali per antonomasia, sono tre, che, adottati generalmente in forma di voti, costituiscono la base dello « stato religioso » (can. 487): la *povertà volontaria*, la *castità perpetua* e l'*obbedienza perfetta*, in opposizione alle tre sollecitudini che nella natura umana viziata diventano fomite di peccato (*I Io.* 2, 16). I c. e. furono limitati a tre nel medioevo, con richiamo a s. Gregorio Magno (*In Ezech. hom.*, II, 8, 18).

Con la parola e con l'esempio Gesù Cristo inculcò la pratica di questi c. La *povertà* (v.) è consigliata al giovane ricco: « Se vuoi essere perfetto, va', vendi ciò che hai e donalo ai poveri, e avrai un tesoro in cielo; poi vieni e seguimi » (*Mt.* 19, 16-21; *Mc.* 10, 17-22; *Lc.* 18, 18-23); la *castità perpetua* (v.) nella risposta data ai discepoli circa la rinunzia al matrimonio per il Regno dei cieli (*Mt.* 19, 10-12; cf. *I Cor.* 7, 7 sg., 25-40); l'*obbedienza perfetta* (v.), o spontanea subordinazione della volontà a quella di altri, nelle parole che esprimono l'abnegazione (v.): « Se uno vuol venire dietro a me, rinneghi se stesso, prenda ogni giorno la sua croce e mi segua » (*Mt.* 16, 24; *Lc.* 9, 23); e così pure in quelle che invitano alla fedele sequela (*Mt.* 19, 21), essendo il discepolato un conformarsi alle direttive del maestro, o inculcano il volontario servire (*Mt.* 20, 26; *Lc.* 22, 26). La vita terrena di Gesù Cristo ci diede perfetto esempio di *povertà* (*II Cor.* 8, 9), di *castità* (*Hebr.* 7, 26), di *obbedienza* (*Phil.* 2, 8).

S. Tommaso dimostra quanto convenientemente Gesù Cristo nella legge nuova, legge di libertà e di perfezione, ai precetti abbia aggiunto i c., per mezzo dei quali si può più facilmente conseguire l'ultimo fine. L'uomo infatti – egli dice – posto fra i beni mondani e i beni spirituali quanto più aderisce agli uni, tanto più si allontana dagli altri; e benché non sia necessario, per giungere alla beatitudine eterna, che abbandoni del tutto le cose terrene, potendone pure usare secondo ragione, nondimeno vi giungerà meglio e più speditamente col rinunziare ad esse. Orbene, con la pratica dei c. e. si rinunzia a tutti i beni del mondo, che sono oggetto della concupiscenza degli occhi, della concupiscenza della carne e della superbia della vita (*I Io.* 2, 16). Con la povertà volontaria infatti si rinunzia alle ricchezze; con la castità perpetua, ai diletti della carne; con l'obbedienza perfetta, agli onori (*Sum. Theol.*, 1^a-2^{ae}, q. 108, a. 4). Così l'uomo si libera dalle sollecitudini terrene che lo ritardano nell'amore di Dio, rivolte all'amministrazione dei beni di fortuna, al governo della famiglia, alla disposizione dei propri atti. E nel tempo stesso fa sacrifizio a Dio di quanto possiede: nella roba, nel corpo e nell'anima (*Sum. Theol.*, 2^a-2^{ae}, q. 186, a. 7).

Ne consegue l'eccellenza dello stato religioso, nel quale si promette a Dio con voto l'osservanza dei c. e.

I protestanti, che ammettono solo precetti e non c., sostengono, adducendo vari testi della S. Scrittura, che qualunque opera buona è comandata (a Lutero rispose K. Schatzgeyer [v.], a Chemnitz s. R. Bellarmino). Citano le parole di Gesù: « Siate perfetti, com'è perfetto il Padre vostro che è nei cieli » (*Mt.* 5, 48), deducendone che ogni perfezione possibile ci è prescritta. Ma la perfezione (v.) qui comandata consiste nell'amare i propri nemici (*Mt.* 5, 44), come spiega s. Luca in un passo parallelo (6, 36). In *Mt.* 22, 37 è comandata la carità perfetta, in cui consiste la perfezione; ma tale obbligo riguarda la carità (v.) *appretiative summa*. In *Mt.* 19, 17-21 è chiara la distinzione tra la via comune dei Comandamenti (v. 17), necessaria per la salvezza, e la via più alta e ardua, facoltativa per chi vuole (v. 21) tendere al più perfetto.

La pratica dei c. e. fu in vigore fin dai primi tempi del cristianesimo. Gli *Atti degli Apostoli* descrivono la povertà volontaria dei fedeli di Gerusalemme (4, 34), menzionano le 4 figlie del diacono Filippo vergini (*Act.* 21, 9), ossia consacrate alla verginità (cf. Eusebio, *Hist. eccl.*, III, 31: PG 20, 279). Gli apologisti dei secc. II-III, s. Giustino (*Apol.*, I, 14-15: PG 6, 348-49), Atenagora (*Supplicatio*, 33), Minucio Felice (*Octavius*, 31, 36: PL 351-52; 366-67), parlano di molti cristiani che per amore di Gesù Cristo serbavano perpetua continenza. Questi asceti dapprima vivevano in seno alle loro famiglie, poi cominciarono a ritirarsi nelle solitudini, per dedicarsi più tranquillamente al servizio di Dio. Ebbe così origine il monachesimo cristiano, che si è andato poi sempre più sviluppando, fino a darci larga fioritura d'istituti religiosi maschili e femminili.

Oltre che con l'approvazione di questi istituti religiosi, la Chiesa ha sempre difeso e rivendicato i c. e. e la loro pratica contro quanti tentarono di deprezzarla; ad es., contro i Valdesi (Denz-U, n. 426); contro Guglielmo di S. Amore (ivi, n. 458 sgg.), Wicliff (ivi, nn. 600 sgg.; 624, 680), i giansenisti (ivi, n. 1310 sgg.), il Sinodo di Pistoia (ivi, nn. 1580-90), i positivisti (ivi, nn. 1692, 1752 sgg.) l'americanismo (n. 1973).

BIBL.: S. Tommaso, *Opuscula* 17-19; *In Matthaeum*, 19, 21; *Sum. Theol.*, 2^a-2^{ae}, q. 184; 3^a, q. 186; s. R. Bellarmino, *De controversiis christianae fidei*, II, 1. 2; *De Monachis*, 7-13; A. Ballerini - D. Palmieri, *Opus theologicum morale*, 3^a ed., IV, Prato 1901, pp. 2-8; E. Dublanchy, *Conseils évangéliques*, in DThC, III, coll. 1176-82. Dal punto di vista protestante: H. Rust, *Räte (Evangelische)*, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, IV, coll. 1681-84, con bibl. circa la controversia del sec. XVI.

Giacinto del S.mo Crocifisso

CONSIGLIO, DONO del. - Uno dei sette doni dello Spirito Santo. Si classifica tra i doni intellettuali, illuminando esso l'intelletto. È quel dono che « perfeziona la virtù della prudenza, facendoci giudicare prontamente e sicuramente, per una specie d'intuizione soprannaturale, ciò che conviene fare, specialmente nei casi difficili » (A. Tanquerey, n. 1331).

Essendo i doni dello Spirito Santo, come insegna s. Tommaso, disposizioni mediante le quali l'anima è resa docile e mobile dallo Spirito Santo (2^a 2^{ae}, q. 52, a. 1), ed essendo la virtù della prudenza, sia acquisita sia infusa, « quella che dirige l'uomo per ricercare mediante un oculato esame e un'accurata riflessione sugli esempi del passato e sulla situazione presente,

i mezzi per raggiungere uno scopo prefissosi », il d. del c. perfeziona al sommo la virtù della prudenza « secundum quod regulatur et movetur a Spiritu Sancto » (2^a 2^{ae}, q. 52, a. 2). Il d. del c. fa conoscere in particolare i mezzi migliori per conseguire il fine, « e anche là dove la prudenza resterebbe titubante ci mostra quello che dobbiamo dire o tacere, quello che bisogna intraprendere e abbandonare » (R. Garrigou-Lagrange, p. 330). Onde, nota s. Tommaso, « donum consilii facit certitudinem a Spiritu Sancto de iis de quibus eubulia inquirit et conjecturat » (2^a-2^{ae}, q. 51, a 1).

Il d. del c. ci guida in tutte le cose ordinate alla vita eterna, e, come nota Dionigi Certosino (*Trattato dei doni dello Spirito Santo*, in *Opera omnia*, XXXV, Tournai, pp. 157-260, tr. 3, a. 7), nel primo grado ci dirige nelle cose di stretto obbligo, nel secondo ci inclina alla pratica generosa dei consigli evangelici, nel terzo ci fa intraprendere opere sante con una perfezione veramente eroica.

Corrisponde, come nota s. Tommaso (*Sum. Theol.*, 2^a-2^{ae}, q. 52, a. 4), alla beatitudine della misericordia, perché solo i misericordiosi sanno dare il buon consiglio.

Il d. del c. può essere considerato « passivamente », come dono esistente in tutti coloro che sono in grazia, oppure « attivamente », in quanto operativo, e allora appartiene all'ordine delle grazie *gratis datae* (*Sum. Theol.*, 2^a 2^{ae}, q. 47, 14, 2; 51, 1, 3).

L'oggetto proprio del d. del c. è la direzione delle azioni particolari, mentre i doni della scienza e dell'intelletto ci dànno i principi generali.

A tutti è necessario questo dono in certi casi più importanti e più difficili, quando si tratta della eterna salute e della propria santificazione, ad es., nella vocazione o in certe occasioni di peccato, che si incontrano nell'esercizio del proprio ufficio, poiché « nel d. del c. l'anima cristiana ha il sicuro discernimento dei mezzi, vede la propria via e la batte intrepida, per ardua e ripugnante che sia » (M. Landrieux, *Le Divin Méconnu*, Parigi 1921, p. 163).

Il d. del c. è in modo tutto particolare necessario ai sacerdoti direttori spirituali e ai superiori, per bene e sufficentemente associare la severità e la bontà, non moltiplicando i precetti, ma piuttosto muovendo per via dell'amore che per quella del timore.

Come osserva il p. Saint-Jure (*La vie spirituelle*, I, Parigi 1889, parte 1^a, c. 4 § 7, pp. 495-514) la mancanza di un tale dono nell'anima « rende confusi nei pensieri, ciechi nei disegni, precipitosi nelle risoluzioni, imprudenti nelle parole, temerari nelle opere ».

Nella storia della mistica, numerosi sono i santi che appaiono in modo tutto particolare e caratteristico ornati di questo dono. Sia sufficente ricordare s. Antonino da Firenze per la sagacia dei suoi consigli detto « *Antoninus consiliorum* », Caterina da Siena, Angela da Foligno, Margherita da Cortona, e, fra gli illetterati, s. Felice da Cantalice e il b. Francesco Maria da Camporosso, laici cappuccini.

Bibl.: R. Garrigou-Lagrange, *Perfezione cristiana e contemplazione*, trad. it., Roma 1938, cap. 4, a. 5, pp. 300-42; A. Tanquerey, *Compendio di teologia asc. e mist.*, 4^a ed., Roma 1945, nn. 1321-24. Umile Bonzi da Genova

CONSIGLIO, Maria. - In religione Maria dello Spirito Santo, n. a Napoli il 5 genn. 1845, m. ivi l'11 genn. 1900. Orfana di padre e madre, visse alcuni anni con la vecchia nonna fra indicibili disagi e stenti, poi compensati da doni e gioie spirituali. Per la sua semplicità e dolcezza fu detta « la santarella », appellativo che le rimase fino alla morte.

Incolta, scrisse opere di ascetica: *Gesù e il Vangelo* (Napoli 1878), *Amore e Croce* (ivi 1882), e conobbe a perfezione la *Somma* di s. Tommaso. Nel 1872 fondò a Porta Romana, frazione di Nocera Inferiore, le Eremite dell'Addolorata, per la cura delle orfanelle. È in corso la causa della sua beatificazione.

Bibl.: D. Paoloni, *La serva di Dio M. C. dello Spirito Santo*, Napoli 1940. Silverio Mattei

CONSIGLIO DI FABBRICA: v. FABBRICERIA.

CONSIGLIO DI STATO. - Il C. di S., che dalla legislazione del Regno di Piemonte (a sua volta imitatrice di quella napoleonica) passò, con notevoli modifiche, in quella del Regno d'Italia, ebbe principalmente carattere di corpo collegiale permanente dell'amministrazione centrale, dotato di funzioni consultive in materia amministrativa; però fino al 1865 aveva anche competenza in materia di contenzioso amministrativo, competenza che fu poi ristabilita, con caratteristiche diverse, con legge 31 marzo 1889, n. 5992, e venne successivamente ampliata e meglio determinata.

In materia ecclesiastica il C. di S. ha attualmente competenza in sede giurisdizionale, a giudicare, non solo limitatamente alla legittimità ma anche per il merito, « i ricorsi circa i sequestri di temporalità, i provvedimenti concernenti le attribuzioni rispettive delle potestà civili ed ecclesiastiche, e gli atti provvisionali di sicurezza generale relativi a questa materia » (art. 27, n. 1 del Testo Unico 26 giugno 1924, n. 1054; cf. anche art. 10, n. 3 della legge 20 marzo 1865 all. D); ma tale competenza è ormai quasi priva di importanza pratica. Resta tuttavia al C. di S. la competenza a giudicare dei ricorsi contro gli atti amministrativi (degli organi governativi) in materia ecclesiastica, secondo i principi e con i limiti che regolano in generale la impugnabilità degli atti amministrativi dinanzi al C. di S.: perciò di regola è ammesso ricorso al C. di S. solo se l'atto amministrativo è definitivo (cioè non impugnabile mediante ricorso gerarchico), e solo per motivi di legittimità (incompetenza, eccesso di potere, e violazione di legge), non per motivi di merito.

Sempre in materia ecclesiastica il C. di S. ha poi competenza consultiva (cioè l'autorità governativa deve previamente sentirne il parere, pur non essendo obbligata ad uniformarvisi) per quanto riguarda: il riconoscimento della personalità giuridica agli enti ecclesiastici; il riconoscimento civile di qualsiasi mutamento sostanziale nel fine, nella destinazione dei beni e nel modo di esistenza di ogni ente ecclesiastico civilmente riconosciuto; il riconoscimento civile della imposizione di pensioni, anche temporanee, a benefici congruabili (v. CONGRUA: art. 4 della legge 27 maggio 1929, n. 848); la concessione della autorizzazione affinché un ente ecclesiastico possa acquistare beni di valore superiore ad un milione e mezzo di lire (D. L. 4 nov. 1947, n. 1229; per l'art. 9 della legge 27 maggio 1929, n. 848, il parere del C. di S. era necessario sempre che il valore dei beni fosse superiore a lire 300.000); il diniego della suddetta autorizzazione, qualunque sia il valore dei beni (art. 19 del R. D. 22 dic. 1929, n. 2262); la concessione dell'autorizzazione ai benefici congruabili, alle fabbricerie, e alle confraternite non aventi scopo esclusivo o prevalente di culto, per compiere atti eccedenti l'ordinaria amministrazione, se il valore dell'atto supera determinati limiti (D. L. 4 nov. 1947, n. 1229, che ha quintuplicato il limite di valore stabilito negli artt. 24-25 del R. D. 22 dic. 1929, n. 2262).

Bibl.: U. Borsi, *La giustizia amministrativa*, 3^a ed., Padova 1933, pp. 163 sgg., 185 sgg.; V. Del Giudice, *Corso di diritto ecclesiastico*, 7^a ed., Milano 1949, pp. 192, 228-29, 268. Pio Ciprotti

CONSIGNATORIUM. - Si intende una sala per l'amministrazione del Sacramento della Cresima, che nei primi secoli venne amministrato nei luoghi di culto, come afferma s. Cipriano: « qui in ecclesia baptizantur, praepositis ecclesiae offerantur, et per nostram orationem ac manus impositionem Spiritum Sanctum consequantur et signaculo dominico consummentur » (*ep.* 73, 9; CSEL, II, p. 785).

La prima volta che si incontra il termine *c.* per indicare una sala speciale per il conferimento della Confermazione si ha nei *Gesta ep. Neapolitan.*, cap. 28 (metà sec. IX); vi si legge che Giovanni II, vescovo di Napoli dall'anno 616, «fecit c. albatorum» tra le «fontes maiores» del vescovo Sotero e la chiesa Stefania (ed. G. Waitz, in MGH, *Scriptores rerum Langobard.*, Hannover 1878, p. 414). A Roma, presso il Battistero lateranense, gli *Ordines Romani* indicano un *locus chrismalis* o *chrismandi* o *chrismarium*, cioè una cappella speciale, che forse fu quella indicata come la *ecclesia sancti Venantii* (*Ordo Romanus XI*, anteriore all'anno 1143) e non l'oratorio della S. Croce, come supposero il Duchesne (*Lib. Pont.*, II, Parigi 1892, p. 43) e il Grisar (*Analecta Romana*, I, Roma 1899, p. 560). Un altro *c.* è attestato a Roma dalla silloge di Verdun, il cui raccoglitore ha trascritto l'epigramma con il lemma: «isti versiculi scripti sunt ubi pontifex consignat infantes» (G. B. De Rossi, *Inscriptiones christianae*, II, Roma 1888, p. 139, n. 29). Non da fonti letterarie, ma dal monumento stesso, si conosce il *c.* di Salona adiacente al Battistero; si tratta di una sala il cui pavimento era ornato di musaici rappresentanti due cervi affrontati al cantaro e l'iscrizione: «sicut cervus desiderat ad fontes aquarum, ita desiderat anima mea ad te Deus» (*Ps.* 41, 2).

In Africa lo Gsell segnala un *c.* a Morsott, uno a Tipasa e uno a Tigzirt (S. Gsell, *Les monuments antiques de l'Algérie*, II, Parigi 1901, pp. 154, 234, 319, 303).

Le iscrizioni relative alla Confermazione vennero riunite da F. J. Dölger nel suo studio *Die Firmung in den Denkmälern des christlichen Altertums*, in *Römische Quartalschrift*, 19 (1905), pp. 1-19.

BIBL.: G. Galante, s. v. in F. X. Kraus, *Realencyclopädie der christlichen Altertümer*, I, Friburgo in Br. 1882, pp. 329-30; H. Leclercq, *Confirmation*, in DACL, III, 2, coll. 2544-53. Enrico Josi

CONSILINUM, DIOCESI di. - Antica diocesi nella Lucania (Sala Consilina) di cui sono noti solo due vescovi Sabino, negli anni 494-96 (Jaffé-Wattenbach, 653, 678) e Latino negli anni 558-60 (Jaffé-Wattenbach, 1015-17).

BIBL.: Lanzoni, pp. 324, 328. Enrico Josi

CONSO. - Antico dio romano: le sue due feste, dette Consualia, del 21 ag. e del 15 dic., sono segnate nel più antico calendario romano.

Il suo culto si concentrava intorno ad un'ara sotterranea vicino al Circo Massimo, dove, nella sua festa, avevano luogo dei *ludi* con corse di muli e di cavalli. Anche lo spettacolo circense organizzato da Romolo, durante il quale, secondo la leggenda, sarebbe avvenuto il ratto delle Sabine, sarebbe stato dedicato al dio che, nei testi che rammentano l'episodio, viene identificato con *Neptunus equester*. Alla festa di dic. partecipava anche il *rex sacrorum* a cavallo. La stessa distanza che separa dalla festa di C. in dic. quella di Ops, dea mitologicamente concepita come la Terra, separa dalla sua festa di ag. il giorno delle Opiconsivia. Perciò, mentre gli eruditi antichi interpretavano il dio, etimologizzando, in base alla parola *consilium*, i moderni tendono a vedere in lui una divinità agraria connessa, nel suo nome, con il verbo *condere* (nel senso di depositare il frumento in magazzini sotterranei): a tale significato corrisponderebbe la posizione della festa di ag. Ma, avendo *condere* anche altri significati – ad es., chiudere un periodo – altri spiegano la festa di dic. in connessione con la fine dell'anno; altri, infine, in base all'ara sotterranea nel circo, lo considerano una divinità infera.

BIBL.: G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, 2ª ed., Monaco 1912, p. 201 sgg; A. Piganiol, *Recherches sur les jeux romains*, Strasburgo 1923, p. 1 sgg.; F. Altheim, *Altitalische und altrömische Gottesvorstellung*, in *Klio*, 30 (1937), p. 48 sgg.; P. Lambrechts, *Consus et la légende de l'enlèvement des Sabines*, in *Antiquités classiques*, 15 (1946), p. 66 sgg. Angelo Brelich

CONSOBRINO (SOBRINHO), JOÃO. - Teologo carmelitano, n. a Lisbona al principio del sec. XV, m. ivi l'11 genn. 1486 (non nel 1475, come suppongono altri). Compiuti gli studi all'Università di Oxford e conseguita la laurea in teologia e in diritto canonico (2 luglio 1449), acquistò per la sua singolare scienza il titolo di *magister maximus*.

Ritornato in patria, fu predicatore e consigliere del re Alfonso V di Portogallo, ed inoltre inquisitore. Eletto poi superiore della provincia portoghese (1479), la governò fino alla morte, avvenuta per veleno propinatogli dagli ebrei. Lasciò un eccellente trattato: *De iustitia commutativa et arte campsatoria ac alearum ludo* (Parigi 1496); e qualche altra opera teologica.

BIBL.: C. de Villiers, *Bibl. Carm.*, 2ª ed., I, Roma 1927, coll. 827-29; Hurter, II, col. 926; P. Servais, s. v. in DThC, III, col. 1197. Ambrogio di Santa Teresa

«CONSORS PATERNI LUMINIS». - Inno del Mattutino del martedì, composto da s. Ambrogio. È una prece che si eleva a Cristo portatore di luce: a questa Luce indefettibile domanda di venire a dissipare le tenebre e a mettere in fuga le turbe infernali. L'inno è pieno di calore e di umiltà nella preghiera che chiede a Cristo la luce del giorno, anticipo di quella eterna.

BIBL.: C. Albini, *La poésie du Bréviaire*, Lione s. a., p. 40; G. Bossi, *Gli inni del Breviario romano, versione ritmica*, Roma 1919, p. 47; A. Mirra, *Gli inni del Breviario romano*, Napoli 1947, p. 64. Silverio Mattei

CONSORZIO DIVINO. - È un'espressione teologica, derivata dalla S. Scrittura (*II Pt.* 1, 4), che significa quella misteriosa partecipazione divina a cui l'uomo è elevato per mezzo della Grazia santificante (v.).

Nel versetto citato della *II Pt.* si legge: «Per le quali (gloria e potenza di Dio) ci ha donato i preziosi e magnifici beni promessi, affinché, mediante questi, voi diventiate partecipi della divina natura... θείας κοινωνοὶ φύσεως». Il termine κοινωνός (κοινωνία) usato da s. Pietro anche nella I lettera (5, 1), si trova pure in s. Giovanni (*Io.* 1, 3) e in s. Paolo (*I Cor.* 1, 9; *Phil.* 3, 10); col significato di comunione, partecipazione divina, che si ricollega all'idea di filiazione adottiva (v. ADOZIONE SOPRANNATURALE) in forza di una rigenerazione dell'uomo rinato da Dio; idea non ignota a s. Pietro (*I Pt.* 1, 3 e 23), frequente negli altri due Apostoli (*Io.* 1, 12-13; *I Io.* 3, 1; *Rom.* 8, 14-15; *Gal.* 4, 4 sg.; *Eph.* 1, 5 sg.). Il termine κοινωνός e il relativo significato sono dunque propri del clima evangelico. S. Pietro sottolinea l'oggetto della partecipazione, che è la natura divina (θείας φύσεως, usata da Platone e da altri classici come equivalente di «vera Divinità»). La Volgata traduce κοινωνός *consortes*, donde la voce c.

L'esegesi antica e recente del difficile passo di s. Pietro porta a questa interpretazione: il cristiano illuminato dalla fede riceve da Dio preziosi doni (Grazia e virtù infuse), per cui entra a partecipare della vita stessa di Dio, inizialmente in questa terra, pienamente in cielo.

Questo testo serve di base allo sviluppo della teologia della Grazia presso i Padri e gli scolastici. Sono specialmente i Padri orientali che, meditando le parole di s. Pietro nella luce del pensiero di s. Giovanni e di s. Paolo, arrivano al concetto della θειοποίεσις o divinizzazione dell'uomo, che compendia tutta l'economia della Redenzione e della Grazia. Lo sviluppo teologico si matura in due fasi, una trinitaria e l'altra cristologica. Nella prima la divinizzazione è collegata all'azione del Figlio e dello Spirito Santo, che essendo della stessa natura divina del Padre rendono il cristiano figlio adottivo di Dio e quindi partecipe della sua natura (Atanasio e Basilio). Nella fase cristologica la divinizzazione è presentata come una riproduzione dell'unione ipostatica del Verbo, in cui si attua ineffabilmente il connubio del divino e dell'umano (Cirillo Alessandrino). S. Agostino riecheggia il testo di s. Pietro nel *Sermo XIII*, ma la polemica pelagiana lo costringe a sviluppare piuttosto il concetto dinamico della Grazia nel senso di attività soprannaturale sotto l'influsso di Dio.

Gli scolastici, specialmente s. Tommaso, ritornano invece alla feconda concezione dei Padri greci e, con l'aiuto della teoria aristotelica degli *abiti*, riconnettono la divi-

nizzazione con la Grazia santificante quale abito entitativo infuso da Dio, che conferisce all'anima un modo di essere deiforme. S. Tommaso spiega il c. d. *per quamdam regenerationem sive recreationem*, che si attua con l'infusione della Grazia nell'essenza dell'anima (*Sum. Theol.*, 1ª-2ªᵉ, q. 110, a. 4), per cui l'uomo diventa simile a Dio.

Il magistero della Chiesa ha confermato questa dottrina tradizionale. Tra le proposizioni di Baio condannate da Pio V c'è la 42ª che nega la Grazia santificante « *qua adoptatur homo in filium Dei et secundum interiorem hominem renovatur ac divinae naturae consors efficitur* » (Denz-U, 1042). Leone XIII nell'encicl. *Divinum illud* (AAS, 29 [1897], p. 644) richiama il concetto dell'uomo « *regenerati et creaturae novae et consortis divinae naturae et filii Dei et deifici* ». Finalmente Pio XII nell'encicl. *Mystici Corporis* (AAS, 35 [1943], p. 214) insegna che il Verbo si è incarnato per fare gli uomini *consortes... divinae naturae* in questa vita mediante la Grazia, nell'altra con la visione beatifica.

I teologi moderni indagano a fondo la natura di questo c. d., cercando di evitare da una parte il concetto di una formale partecipazione divina in senso panteistico (come pretendono gli pseudomistici : Molinos, quietisti); e dall'altra parte il concetto di una partecipazione ridotta a semplice imitazione nell'ordine morale (come vorrebbero i semirazionalisti).

Tenendo una via media si può dire che la Grazia imprime nell'anima un'immagine soprannaturale di Dio, per cui l'uomo acquista un modo di essere simile a quello divino e una tendenza ad agire, cioè a pensare e a volere alla maniera divina. Un'immagine dinamica dunque o, come suggerisce acutamente un altro teologo (De la Taille) un'attuazione dell'anima da parte della natura divina simile a quella che si verifica nella natura umana di Cristo in virtù dell'unione ipostatica e nell'anima dei beati, che per il lume di gloria è elevata all'intuizione diretta dell'essenza divina (v. GRAZIA SANTIFICANTE; INABITAZIONE DI DIO NELL'UOMO).

BIBL.: E. Tobac, *Grâce*, in DFC, II, col. 340; P. Bonnetain, *Grâce*, in DBs, III, col. 1103; J. Gross, *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Parigi 1936, passim; J. Chaine, *Les epîtres catholiques*, ivi 1939, pp. 42-43; P. De Ambroggi, *Le epistole cattoliche* (in S. Garofalo, *La Sacra Bibbia*, 14), Roma 1947, pp. 134-35; H. Rondet, *Gratia Christi*, ivi 1948, passim.

Pietro Parente

CONSOSTANZIALE. - È la traduzione del termine greco ὁμοούσιος (= della stessa essenza), che diventò la tessera dell'ortodossia contro l'arianesimo (v.) al tempo del Concilio di Nicea (325) e fu inserito nel Simbolo di quel concilio per esprimere l'identità sostanziale o essenziale del Figlio con il Padre (ὁμοούσιος τῷ Πατρί) e condannare così l'errore ariano, che sosteneva una diversità di sostanza o di essenza (ἐκ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας) tra le prime due Persone della Trinità.

Ma la voce ὁμοούσιος, che per la prima volta si trova nella letteratura gnostica del sec. II e poi passa nel sec. III al vocabolario cattolico, ha una storia che per le sue varie vicende ha suscitato in questi ultimi tempi una controversia tra cattolici e non cattolici sull'interpretazione della definizione nicena. Il luterano Th. Zahn, poi i protestanti liberali Harnack, Loofs, Seeberg, Gwatkin e finalmente il falso Coulange (Turmel, sacerdote condannato dalla Chiesa) hanno sostenuto che la voce già rigettata nel Sinodo di Antiochia (269), che condannò Paolo di Samosata, venne adottata dal Concilio Niceno nel senso di unità *numerica* mentre posteriormente, specialmente dai Padri cappadoci, fu interpretata nel senso di unità puramente *specifica*.

Anzitutto va notato che il concetto dell'unità essenziale o sostanziale tra il Padre e Figlio si trova già nell'Evangelo là dove Cristo dice : « Io e il Padre siamo una cosa sola » (*Io.* 10, 30). Il termine ὁμοούσιος usato in questo senso si riscontra già in Origene (*In Mt.* : PG, 17, 309 A) ed è noto a Roma sotto papa Dionisio (259-68). Ma siccome in quell'epoca non era ancora chiara la distinzione tra οὐσία e ὑπόστασις , la voce ὁμοούσιος si prestava all'equivoco, perché poteva significare identità di essenza o di persona. Il Sinodo Antiocheno del 269 condannò l'ὁμοούσιος perché Paolo Samosateno lo interpretava nel senso d'identità di persone a favore del suo modalismo (v.). Così attesta Ilario (*De Synodis*, 81 : PL, 10, 534).

Al Concilio Niceno il termine ὁμοούσιος ritenne il suo significato antecedente, confermato anche dai Padri cappadoci : né indicava formalmente l'unità *numerica* né quella *puramente* specifica. Intendeva affermare che la sostanza del Verbo non apparteneva alla categoria delle creature ma alla stessa categoria di quella del Padre. Virtualmente però si affermava anche l'unità detta numerica, perché nel principio dello stesso Simbolo di Nicea era stato definito essere « *uno Iddio Padre* ». Dopo il Concilio però gli ariani attaccavano l' ὁμοούσιος come espressione modalista propria del sabellianismo (v.), che toglieva ogni distinzione di persona nella Trinità. Per questo i Padri (Atanasio, Basilio) non insistettero oltre sul termine, ma continuarono a difendere il concetto della consostanzialità, facendo perfino buon viso alla formola degli omoiusiani (v.), in cui si asseriva non l'identità, ma la somiglianza sostanziale. Tuttavia questi Padri intendevano e spiegavano tale somiglianza in senso assoluto, che equivaleva all'identità. Insomma essi mitigarono l'uso del termine tecnico senza comprometterne il significato dottrinale già definito a Nicea.

In sèguito, chiarita la distinzione tra οὐσία e ὑπόστασις, la formola latina *una natura in tribus personis* si diffuse anche in Oriente, dissipando ogni equivoco : μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις.

Non ha dunque senso parlare di neonicenismo. Nel Concilio di Costantinopoli (381) l' ὁμοούσιος fu rivendicato anche per lo Spirito Santo contro i macedoniani.

BIBL.: P. Galtier, *L'* ὁμοούσιος *de Paul de Samosate*, in *Revue de science religieuse*, 13 (1922), pp. 30-45; A. D'Alès, *Le dogme de Nicée*, Parigi 1926, pp. 250-56; P. Galtier, *De SS. Trinitate*, ivi 1933, pp. 86-117; A. D'Alès, *De Deo Trino*, ivi 1934, pp. 70-75; Ch. Haurent, *Comment le « défenseur de Nicée » a-t-il compris le dogme de Nicée*, Bruges 1935; J. Ortiz De Urbina, *El Simbolo Niceno*, Madrid 1947.

Pietro Parente

CONSTANT DE REBECQUE, BENJAMIN-HENRI. - Scrittore, polemista, oratore, n. a Losanna il 25 ott. 1767 da famiglia protestante, m. a Parigi l'8 dic. 1830. Studiò a Oxford, Erlangen, Edimburgo e già a dodici anni compose un poema eroico in cinque canti *Les chevaliers*. Spirito irrequieto e passionale, avido di emozioni e di piaceri, dotato di fervida immaginazione, ma scettico e irresoluto, ebbe vita avventurosa e travagliata, specie per la sua attiva partecipazione ai movimenti politici del suo tempo e per le violente passioni amorose in cui s'ingolfò. Nel 1794 conobbe a Losanna A. de Staël che esercitò una grande influenza sulla sua vita. Fu con lei in esilio e a Weimar s'incontrò con Goethe e Schiller.

Frutto di quest'incontro è una mediocre traduzione del *Wallenstein* di Schiller. Durante l'esilio, il C. scrisse *De la religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements* (5 voll., 1824-31) opera considerevole per la visione antiutilitaristica della religione, dove però il *progresso* dello spirito umano è concepito nell'autonomia della religione dalla Rivelazione, dall'autorità della Chiesa, dallo stesso ragionamento, bastando il senso intimo di ciascuno, il sentimento. Per questo l'opera fu messa all'Indice (decr. 11 giugno 1827). Nel 1807, in soli quindici giorni, scrisse il suo capolavoro, *Adolphe*, che, rielaborato in seguito, fu pubblicato a Londra nel 1816. È un romanzo prevalentemente autobiografico : la storia di un amore infelice, distrutto dal contrasto dei temperamenti, che lo scrittore analizza in tutte le sue fasi con una

profondità e una sobrietà degne dei maggiori classici. Le stesse doti di psicologo e di scrittore si ritrovano nel *Journal intime* e nel *Cahier rouge* pubblicati rispettivamente nel 1874 e 1907, di estrema importanza per la fine analisi introspettiva di schietto sapore romantico. Numerosi sono gli scritti di carattere politico e letterario che il C. raccolse soprattutto nei *Discours* (1828) e nei *Mélanges de politique et de littérature* (1829). Di fondamentale importanza il *Cours de politique constitutionnelle*, vasto tentativo di sviluppare il concetto di libertà come dialettica di pensiero e azione. Suggestivo il libello antinapoleonico *De l'esprit de conquête et de l'usurpation* (1814), ricco del fascino della legittimità e, al tempo stesso, del più persuaso liberalismo.

BIBL.: Opere: Le *Oeuvres politiques* di B. C. furono pubblicate da Ch. Louandre, Parigi 1874; le *Lettres à M.me de Récamier* da M.me Lenormant, ivi 1882; le *Lettres à sa famille* da J. H. Menos, ivi 1888; quella *à Mme de Charrière*, in *Revue de Paris*, 1894. Letteratura: V. Glachant, *B. C. sous l'oeil du guet*, Parigi 1906 (con bibl.); G. Rudler, *La jeunesse de B. C.*, ivi 1909; M. Ortiz, introduzione alla traduzione dell'*Adolphe*, Firenze 1923; J. Hytier, *Les romans de l'individu : C., Sainte Beuve...*, ivi 1928; P. L. Léon, *B. C.*, ivi 1930; A. Romieu, *B. C. et l'esprit européen*, ivi 1933; G. Rudler, « *Adolphe* » *de B. C.*, ivi 1935; W. Bach, *B. C. und die Politik, 1767-1802. Eine psychologisch-historische Studie*, Lipsia 1936; F. Neri, *Adolfo ed Ellenora*, in *Saggi di lett. ital., franc., ingl.*, Napoli 1936, pp. 181-188; A. Fabre-Luce, *B. C.*, Lipsia 1939; H. Gougelot, *L'idée de la liberté dans la pensée de B. C.*, Melun 1942.

Maria Teresa Sposato

CONSTANTINE : v. COSTANTINA.

CONSTITUTIONES PER HIPPOLYTUM: v. IPPOLITO.

CONSUALIA : v. CONSO.

CONSUETUDINARI. - C. in genere sono coloro che hanno contratto una consuetudine (*consuetudo*) nel senso più proprio di abito, e perciò sono anche detti « abitudinari ».

Per sé la consuetudine, anche nel terreno morale, è la causa che produce l'abito, e perciò tra i due concetti passa la distinzione che c'è tra causa ed effetto, ma in teologia morale, spesso, come qui, i due termini s'identificano. Ancora : l'abito per sé può essere buono o cattivo, ma qui, per la materia che ci riguarda, è preso in considerazione solo l'abito cattivo.

I. NOZIONI GENERALI. – Almeno per i teologi più recenti c. sono i peccatori che hanno contratto l'abito di un determinato o di determinati peccati, e che vanno a confessarsi per la prima volta dopo contratto l'abito. Se dopo questa prima confessione ricadono negli stessi peccati, e si presentano ancora al tribunale di penitenza, non si chiamano più c., ma recidivi (v. RECIDIVITÀ).

Occorre ben attendere. A proposito dei c. si è parlato di soggetto che nella ripetizione degli atti agisce per impulso di abitudine, non di passione. L'abito del peccato secondo l'accezione comune, che è anche di s. Tommaso e di s. Alfonso, è una qualità permanente, per cui l'individuo è naturalmente inclinato al peccato, per cui cade frequentemente, prontamente, facilmente e quasi senza nessuna resistenza. La passione invece è un moto dell'appetito sensitivo che è originato dalla percezione di un oggetto esterno, sia pure con ripercussioni nell'organismo del soggetto agente. Chi agisce per abitudine ha le facoltà intellettive e volitive quasi naturalmente ed in modo permanente ordinate ad un fine cattivo; chi agisce per passione è inclinato ordinariamente al bene, e solo momentaneamente sente l'impulso al male. Il primo pecca dunque mosso dall'interno, per cattiva volontà, l'altro eccitato dall'esterno e per debolezza. Il primo agisce spontaneamente, con facilità e prontezza e cede anche ad una leggera tentazione, senza quasi resistere; il secondo è pure un vinto, che però è stato sopraffatto dall'eccitazione passionale, ordinariamente grave, dopo aver lottato seriamente. Chi pecca per abitudine difficilmente ha il moto di resipiscenza, chi pecca per passione invece subito si riscuote e si addolora del peccato.

Occorre tuttavia notare che le cadute che avvengono per impeto passionale, se si ripetono frequentemente, a poco a poco diventano abito.

Per avere l'abito del peccato si richiedono due cose : 1) la ripetizione di atti peccaminosi dello stesso genere; 2) una certa misura di frequenza nella ripetizione stessa degli atti.

Quando l'abito pravo possa dirsi costituito, non si può determinare con regola fissa, perché dipende dalla valutazione, piuttosto pratica, di tre elementi : a) dell'indole della persona che pecca; b) del più o meno lungo spazio di tempo che intercorre tra un atto peccaminoso e l'altro; c) della diversa natura dei peccati.

Volendo dare un'idea orientativa, da non prendersi come regola matematica, si potrebbe dire: 1) nei peccati di azione commessi da soli, ad es., furto, ubriachezza, per formare l'abito possono bastare cinque cadute ogni mese per un tempo notevole, purché tra l'una e l'altra caduta intercorra un certo spazio di tempo; 2) per i peccati di azione commessi con altri (ad es., fornicazione) può bastare una caduta al mese per un anno; nei peccati di pensiero (ad es., odio) o di parola (come la bestemmia), può bastare una caduta o due la settimana per lo stesso spazio di tempo.

Ma qui si suppone sempre che esistano gli altri elementi richiesti per la formazione dell'abito, cioè che ci sia la facilità, l'immediatezza e la mancanza quasi assoluta di resistenza nelle cadute, senza che poi vi sia l'immediata resipiscenza e dolore del peccato commesso.

II. L'IMPUTABILITÀ DEGLI ATTI DEI C. – La consuetudine o l'abito può essere volontario od involontario. Si parla di abito volontario, quando la sua formazione è stata scientemente voluta, e non vi è stata ritrattazione – oppure anche se la contrazione dell'abito fu involontaria, quando il soggetto se ne è reso conscio, senza passare alla ritrattazione – oppure quando l'agente dopo la ritrattazione, ha trascurato i mezzi necessari per l'estirpazione dell'abito cattivo.

Si parla di abito involontario, quando il soggetto ha efficacemente ritrattato l'abito pravo volontariamente contratto; o l'ha ritrattato appena se ne è reso conscio, se involontariamente contratto.

Circa l'imputabilità di un abito cattivo contratto, è presto detto : l'abito volontario nel senso sopra descritto, è imputabile, quello involontario o anche semplicemente non volontario, e non ancora avvertito, no.

Circa l'imputabilità degli atti che nei c. sono causati dall'abito cattivo valgono i seguenti principi: 1) quando l'abito è involontario, sebbene aumenti l'elemento volontarietà per il maggiore impulso che porta nell'azione, diminuisce e qualche volta toglie l'imputabilità, perché diminuisce o toglie la possibilità di una libera determinazione. In altre parole gli atti in questo caso o non sono imputabili o hanno ridotta la loro imputabilità, a seconda del grado di avvertenza.

2) Quando l'abito è volontario aumenta sempre l'elemento volontarietà e per quanto diminuisca il grado di libertà nell'azione, generalmente aumenta la malizia dell'atto. Le ragioni sono evidenti : l'abito fu volontariamente contratto, resta anche con l'abito una certa avvertenza; la propensione maggiore della volontà nell'azione, la facilità nel peccare è dovuta al soggetto che in origine ha voluto l'abito con tutte le sue conseguenze.

III. I C. E L'ASSOLUZIONE SACRAMENTALE. – Che importanza ha l'abito cattivo in relazione al giudizio di valutazione che deve essere fatto dal confessore circa le disposizioni del penitente (can. 886) : in

altre parole il confessore come deve contenersi coi peccatori c. ?

La questione è posta soprattutto per gli abiti che inclinano al peccato grave. Naturalmente si suppone che l'abito sia volontario e perciò imputabile, e che il penitente lo denunzi come tale o spontaneamente o a richiesta del confessore, alla quale non può rifiutarsi (Denz-U, 1208). Ora purché ci sia la ritrattazione efficace dell'abito, cioè il proposito di estirparlo con mezzi efficaci i c. possono e debbono essere assolti. Infatti l'abito cattivo non è peccato, se non come volontà iniziale; ma, in prosecuzione di tempo, è solo un'inclinazione al peccato.

Da notare che la ritrattazione riguarda la disposizione attuale della volontà, e non deve necessariamente estendersi al futuro, se non come proposito di adoperare i mezzi necessari per una efficace estirpazione dell'abito. La previsione del futuro può far apparire difficile questa attuazione : ciò non importa.

Solo che sia confermato in grazia od abbia avuto questa rivelazione può essere certo della sua impeccabilità futura.

La ritrattazione inoltre basta che sia fatta con segni ordinari di penitenza, senza che siano necessari segni straordinari, non essendo richiesti questi, perché il penitente possa dirsi ben disposto al Sacramento.

Bibl.: D. Roland-Gosselin, *L'habitude*, Parigi 1920; F. Ter Haar, *De occasionariis et recidivis*, Torino 1927, n. 194 sg.; J. Chevalier, *L'habitude. Essai de métaphysique scientifique*, Parigi 1929; E. Carton de Wiart, *Moralia de consuetudine* (*Collectanea Mechliniensia*, 7), Malines 1933, pp. 537-43; L. Anné, *De natura habitus* (*Collationes Gandavenses*, 23), Gand 1936, pp. 125-129; T. Ortolan, *Habitudinaires*, in DThC, VI, coll. 2019-26; F. Ter Haar, *Casus conscientiae de praecipius huius aetatis vitiis eorumque remediis*, Torino-Roma 1936, pp. 33-37; A. Gougnard, *Tractatus de poenitentia*, 7ª ed., Malines 1939, pp. 331-33; F. M. Cappello, *De poenitentia*, 4ª ed., Torino-Roma 1944, pp. 546-48. Pietro Palazzini

CONSUETUDINE. - C. (*consuetudo*) può indicare sia la ripetizione continua di atti uniformi per parte di una comunità (*similium alicuius communitatis actuum frequentia*), sia la norma giuridica che, in alcuni casi e sotto certe condizioni, può essere introdotta da tale costante e uniforme modo di agire (*ius moribus constitutum*).

Sommario : I. Principi fondamentali. - II. Storia. - III. Diritto canonico vigente.

I. Principi fondamentali. – Si suole distinguere fra una c. *facti* o *materialis* e una c. *iuris* o *formalis*, delle quali la prima rappresenta la materia della seconda o, come viene anche detto, la via per giungere ad essa. Giuridicamente dunque solo la c. *iuris* ha veramente rilevanza, e l'altra non viene tenuta in considerazione se non in quanto costituisce l'elemento materiale che può generare la prima.

Nella dottrina cattolica è principio fondamentale che ogni potere legislativo (salvo naturalmente che per il diritto divino naturale e positivo, di cui la Chiesa è solo interprete, e la cui fonte esclusiva è Dio) risiede nel pontefice e negli altri organi superiori della gerarchia, mentre i fedeli (*populus, christiana plebs*) ne sono totalmente privi. Ne deriva che il diritto canonico riconosce come fonte di diritto la c., non quale frutto indipendente della coscienza giuridica del popolo, ma solo in quanto il consenso del superiore ecclesiastico conferisce ad essa forza di legge.

Dato un tale concetto potrebbe pensarsi, ed è stato affermato da alcuno, che se la c. è permessa solo in quanto l'autorità ecclesiastica l'approvi, onde tutto dipenda da questa, la sua importanza nel diritto canonico sia minima, ed essa non possa costituirvi una vera fonte distinta di diritto. Ma a tale rilievo si può opporre che anche se la causa formale della c. ecclesiastica sia identica a quella della legge, riposi cioè nell'autorità del sovrano, ciò non toglie che, potendo il consenso di questi aversi oltrechè in modo speciale, espresso o tacito, anche in modo generale o presunto (legale) pel solo fatto che la c. rivesta determinati requisiti generali, essa costituisca sempre una fonte particolare, un *ius non scriptum*, che si distingue dalla legge o *ius scriptum* per la sua diversa causa materiale e cioè la pratica della collettività, gli atti compiuti dal popolo. La sua importanza pratica poi nel diritto canonico in realtà è stata ed è tuttora rilevante, onde poté dirsi a ragione che in nessuna parte più che nella Chiesa cattolica si parla con frequenza e rispetto della c. Di qui l'ampia elaborazione che la dottrina della c. ebbe negli scritti dei canonisti e dei teologi, e la particolare attenzione con la quale essa viene considerata nel CIC, il quale, riconoscendone l'efficacia creatrice e abrogatrice di diritto, le conserva nella vigente legislazione ecclesiastica una posizione assai notevole. Il diritto odierno della Chiesa presenta perciò in materia una sua disciplina caratteristica, con fisonomia ben delineata, distinguendosi nettamente dai moderni diritti laici dove, con l'allargarsi della sfera di potestà dell'ordinamento statuale è andata sempre più riducendosi l'efficacia normativa della c., così da non restare a questa che una funzione meramente suppletiva e di importanza pratica molto ridotta.

II. Storia. – La dottrina della c. non comincia a presentarsi ben definita nell'ordinamento della Chiesa che alquanto tardi. Nei primi secoli manca una nozione ben precisa di essa e del suo valore come fatto normativo; comunque, per quanto i primi scrittori ecclesiastici la considerino variamente, sovente nella prassi della Chiesa si fa ricorso alla c. per la soluzione di controversie. La sua efficacia però, fino al sec. xii, è riconosciuta solamente *iuxta* e *praeter legem* (c. 5 D. I.). Il principio che la c. possa anche derogare ad una legge, viene affermato solo con le *Decretali* di Gregorio IX, nel celebre capitolo *quum tanto*, X, I, 4, che rimase il testo fondamentale in materia, e i cui termini furono poi riprodotti dallo stesso Codice.

Secondo questo testo non è ammesso che la c. possa in alcun modo derogare al diritto naturale, la cui trasgressione costituisce un pericolo alla salvazione; quanto al semplice diritto positivo (si intende diritto *umano* positivo, poiché il diritto *divino positivo* prima di Tommaso d'Aquino andava compreso nel concetto di *ius naturae*) « benché l'autorità di una c. longeva non sia dappoco, tuttavia essa non può valere al punto da portargli pregiudizio se non sia *ragionevole* e *legittimamente prescritta* ».

Da questi principi vennero specialmente desunti gli elementi fondamentali per la dottrina generale della c. i cui estremi, che dovranno completarla e caratterizzarla in seguito rendendola autonoma dalla teoria civilistica, verranno poi man mano precisati attraverso le controversie e l'elaborazione secolare dei dottori.

In particolare nel capitolo *quum tanto* non appare cenno della necessità del consenso del sovrano; ma la dottrina ortodossa della Chiesa non tardò molto a comprenderlo fra i requisiti indispensabili per la validità della c. Continuò invece a discutersi intorno alla forma in cui tale consenso andava manifestato. Ancora, fra i punti che diedero luogo a maggiori dispute, fu quello relativo al requisito, menzionato nella decretale, della *legitima praescriptio*, locuzione la cui portata i canonisti successivi, ben avvertendo la differenza fra i concetti di c. e di prescrizione e distinguendo fra l'una e l'altra, spiegarono nel senso che in sostanza fosse solo quella di richiedere che la c. dovesse avere la durata necessaria perché una prescrizione produca il proprio effetto. Ma anche chiarito questo concetto, restarono insoluti non lievi dubbi, sia sul tempo necessario ad introdurre, o come dicevasi, a prescrivere, la c., sia su altri punti. La codificazione scioglieva, se non tutti, i principali di tali dubbi, e, pur distaccandosene su qualche punto particolare, sanzionava ufficialmente nei lineamenti generali la dottrina elaborata dalla scuola.

III. Diritto canonico vigente. – Il CIC, II, tit. 2, cann. 25-30, non definisce la c., la cui

nozione rimane pertanto quella tradizionale. Sancisce invece espressamente, avanti ogni altra norma in materia, il principio relativo alla necessità del consenso del superiore ecclesiastico quale causa efficente della c. (can. 25).

Si era discusso molto in passato se e quando, oltre al consenso detto *speciale*, espresso o tacito (si ha consenso tacito quando il legislatore, conoscendo la c., taccia e non la contraddica mentre lo potrebbe facilmente), valesse a confermare la c. anche il consenso *legale* o *generale* detto anche *presunto* (quello concesso a tutte le c. *rationabilibus et legitime praescriptis* dal cap. ultimo, X, *quum tanto*). Molti, distinguendo la c. *iuxta* e *praeter legem* da quella *contra legem*, ammettevano il consenso legale solo per le due prime specie, ma la maggioranza ritenne che valesse anche per la terza. Il CIC ha accolto questa ultima dottrina ritenendo sufficente in ogni caso il consenso legale, ragion per cui il consenso del superiore richiesto dal can. 25 deve ritenersi sussistere, o quando egli approvi in concreto la c., oppure quando essa abbia i requisiti indicati dalla legge.

La c. può essere fonte sia di diritto generale nei confronti della Chiesa universale, sia di diritto particolare in quelli di collettività minori, ed è in questo secondo campo che essa esplica più frequentemente la sua efficacia. Può dar luogo alla formazione della c. ogni comunità capace almeno di ricevere una legge ecclesiastica: « communitas quae legis ecclesiasticae saltem recipiendae capax est » (can. 26), cioè tale che ad essa possa imporsi una vera legge, non un semplice comando o precetto. Così una diocesi, una corporazione religiosa, una particolare classe di persone (ad es., quella dei chierici, dei magistrati), non una famiglia privata o persone singole.

Occorre in ogni caso per l'essenza di una c. legalmente efficace, che si abbia una pratica pubblica, costante, frequente e uniforme, da parte della collettività, o almeno della maggioranza dei suoi componenti, rispetto ad un determinato rapporto, attuata coscientemente, e sempre che sia conforme a ragione (*rationabilis*) e osservata legittimamente per un dato spazio di tempo (il CIC dice, riproducendo l'espressione tradizionale del cap. 11, X, I 4, *legitime praescripta*). Circa il requisito della razionalità il CIC si limita a dichiarare non *rationabilis* la c. *quae in iure expresse reprobatur* (can. 27 § 2). Sono però anche reputate tali, oltre le c. contrarie al diritto divino, quelle che porgano occasione o fomite al peccato, o mettano in pericolo la salute dell'anima, contravvengano al bene generale, o sovvertano il sistema generale della costituzione e della disciplina ecclesiastica, o siano contrarie alla essenza di un determinato istituto.

Delle tre specie in cui la c. si distingue, *iuxta legem*, *praeter legem* e *contra legem*, la prima viene considerata semplicemente come un'interprete, la migliore, della legge: *optima legum interpres* (can. 29). Non importando quindi lo stabilimento di nuove norme giuridiche, la c. non è in questo caso vera fonte di diritto, come è invece nelle altre due specie, di maggiore, sebbene diversa, importanza.

La c. *praeter legem*, quella cioè che introduce una nuova norma mancante nell'ordinamento precedente (vale a dire che rende obbligatori o vieta atti che prima erano liberi), richiede che la comunità abbia osservato la norma con l'animo di obbligarsi per quarant'anni continui e completi (can. 28). Determinando in quarant'anni il tempo necessario alla validità della c. *praeter legem* (al pari che per quella, come si vedrà, *contra legem*), il legislatore risolveva annosi dibattiti sia sulla necessità o meno di una *legitima praescriptio* anche per la c. *praeter legem*, sia sul tempo necessario in genere a stabilire tale *legitima praescriptio* e che la *communis opinio*, eliminando ogni distinzione fra le diverse specie di c., aveva finito per ritenere sufficente in dieci anni, anche per la c. *contra legem*.

Dato l'*animus se obligandi* richiesto par la c. *praeter legem*, non indurrebbe diritto nuovo l'osservanza comune di determinate pratiche, fatta dal popolo per errore sulla loro obbligatorietà (si ricorda al riguardo l'esempio della Spagna dove erasi indotta per errore la c. *non miscendi epulas* nei giorni di sola astinenza nei quali invece *ex Cruciata* era lecito mangiar carne), o senza intenzione di sottomettersi a una norma giuridica quali le c. praticate per libera devozione dalla maggior parte del popolo cristiano (ad es., quelle di sentire tre Messe nel giorno di Natale, di prendere le ceneri all'inizio della Quaresima, di recitare in date ore la salutazione angelica, e simili). La c. *praeter legem* ha oggi più importanza a spiegare l'origine di alcune norme accolte nel diritto odierno (fra le più notevoli è noverata l'introduzione dell'impedimento dirimente della *disparitas cultus*), che non ad introdurne nuove; infatti raramente potrebbe constare dell'animo della comunità di volersi imporre scientemente un'obbligazione che essa sappia altrimenti non sussistere.

La c. *contra legem* viene regolata dal CIC in base agli stessi criteri fondamentali già posti dal cap. 11, X, *quum tanto*. Nessuna c. può derogare in alcun modo al diritto divino sia naturale, sia positivo; la efficacia *contra legem* della c. può invece manifestarsi nei riguardi del diritto positivo ecclesiastico, qualora concorrano i già accennati requisiti di razionalità, e la c. sia *legitime per annos quadraginta continuos et completos praescripta* (can. 27 § 1). Benché il legislatore non accenni alla necessità di un elemento intenzionale per la c. *contra legem*, come è invece per quella *praeter legem*, si sostenne che anche qui si richieda tale elemento, e cioè l'intenzione di sottrarsi all'osservanza della legge. Ma l'opinione contraria, che cioè non occorra per introdurre la c. *contra legem* alcuno speciale *animus*, sembra più fondata. E ciò, fra l'altro, sul riflesso che il richiedere in ogni caso la specifica intenzione di sottrarsi all'osservanza della legge, equivarrebbe in sostanza a negare efficacia a tutte le c. *contra legem* che siano state stabilite in buona fede, cioè a quelle che se mai meriterebbero maggior rispetto da parte del legislatore. Sotto l'aspetto morale i teologi osservano che, non richiedendosi la buona fede, una c. *etiam peccando contra legem induci potest*. I primi che violano la legge certamente peccano, ma quando la c. è introdotta dalla maggioranza della comunità e perfetta nei suoi requisiti, *eiusdem usus innoxius evadit*.

Accade talora che una legge ecclesiastica sia munita di clausola che proibisce anticipatamente sull'oggetto da essa regolato qualunque c. futura. Sull'efficacia di una tale clausola sorsero in passato vivi dispareri, specialmente a proposito dei decreti disciplinari del Concilio di Trento. Il CIC accolse il principio che la c. posteriore possa prevalere anche sul divieto della legge precedente, solo però quando si tratti di una c. centenaria o immemorabile (can. 27 § 1). Tale divieto dunque, espresso per lo più da clausole come: « exclusa qualibet consuetudine in futurum » od equivalenti, mentre prima del CIC poteva ritenersi avere il solo fine di eccitare la vigilanza dei superiori a impedire il sorgere della c., ora ha l'effetto di richiedere per l'efficacia *contra legem* una c. centenaria o immemorabile anziché l'ordinaria di quaranta anni. Esso non va confuso con la espressa *riprovazione* di una c. fatta dalla legge (v., ad es., i cann. 343 § 2, 346, 396 § 2, 403, 818, ecc.), che ha realmente l'effetto di rendere irrita e precludere la via alla c. riprovata, perché questa viene così *a priori* dichiarata irrazionale (can. 27 § 2) e perciò non suscettibile di acquistare efficacia giuridica (cann. 27 § 1 e 28).

La c. può essere abrogata (*revocatur*) da una c. contraria o da una legge; la legge però, se non ne faccia espressa menzione, non revoca le c. centenarie

o immemorabili, né una legge generale revoca le c particolari (can. 30).

Quanto alle c. vigenti all'entrata in vigore del CIC e contrarie alle disposizioni di esso, è stabilita una distinzione fondamentale fra le c. espressamente riprovate dal CIC e le rimanenti. Le prime sono tutte abrogate, anche se immemorabili, e si vieta di lasciarle rivivere per l'avvenire. Le altre c., contrarie al CIC ma non espressamente riprovate da esso, potranno essere tollerate, quando gli Ordinari ritengano che per le speciali circostanze dei luoghi e delle persone non sia prudente rimuoverle, solo se siano centenarie e immemorabili. Tutte le altre sono abrogate, eccetto che il CIC disponga espressamente il contrario (esempi di c. mantenute in vigore dal Codice anche se non centenarie e immemorabili, sebbene in contrasto coi suoi precetti, vedi ai cann. 168, 471 § 2, 1102 §§ 1 e 2, 1186, 1248, 1481). Per le c. anteriori non contrarie al CIC questo, pur disponendo in vari canoni il loro rispetto in alcune materie specifiche, o in modo assoluto (cann. 106 n. 5, 346, 1455 n. 3, 1504, ecc.) o lasciandone l'accertamento e l'osservanza al giudizio degli Ordinari (cann. 106 n. 6, 1444 § 1, 1519 § 2), non detta alcuna norma generale. È da ritenere però che esse tutte, sia universali sia particolari, anche se non espressamente richiamate nel CIC, continuino ad avere vigore.

Bibl.: Abb. Panormitani, *Commentaria super parte prima decr. l. I*, Venezia 1617, *De cons.*; F. Schmalzgrueber, *Ius eccles. univ.*, I, tit. IV, I, III, Napoli 1738; L. Ferraris, s. v. *Consuetudo*, in *Prompta bibliotheca*, II, Roma 1886, pp. 682-95; G. Hochstetter, *De praescriptione consuetudinis ad cap. ult. X, De cons.*, Stoccarda 1776; A. Alasia, *Commentarius de legibus*, Torino 1783, cap. 13, pp. 322-41; G. F. Puchta, *Das Gewohnheitsrecht*, Erlangen 1828; G. Phillips, *Du droit ecclés. dans ses princ. gén.*, trad. franc., III, Parigi 1855; F. Suárez, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, Venezia 1870, VI, cap. 1; P. K. A. Kreutzwald, *De canonica iuris consuetudinarii praescriptione dissertatio*, Berlino 1873; I. Schwering, *Zur Lehre v. kanon. Gewohnheitsrecht*, Warendorf 1888; G. Bauduin, *De consuetudine in iure can.*, Lovanio 1888; V. Haas, *Die Stellung des Gewohnheitsrechts in der kath. Kirche*, Mannheim 1898; S. Brie, *Die Lehre vom Gewohnheitsrecht*, Breslavia 1899; B. Dolhagaray, *Coutume*, in DThC, III, II, coll. 1988-2006; P. Maroto, *Institutiones iuris canonici ad normam novi codicis*, Madrid 1918, pp. 130 sgg., 215 sgg.; R. Köstler, *Consuetudo legitime praescripta. Ein Beitrag zur Lehre vom Gewohnheitsrecht und vom Privileg.*, in *Zeitschrift der Savigny-Stiftung (Kanonistische Abteilung*, 8), 39 (1918), pp. 154-94; F. Flumene, *La c. nel suo valore giuridico*, parte generale, Sassari 1925; R. Wehrlé, *De la coutume dans le droit canonique*, Parigi 1928; G. Michiels, *Normae generales iuris canonici*, I, 4ª ed., Malines 1929, nn. 103-12; I. B. Ferreres, *Institutiones canonicae*, I, Barcellona 1929; A. Bertola, *Note sulla dottrina canonistica della c.*, in *Riv. it. per le scienze giuridiche*, nuova serie, 5 (1930), pp. 515-30; id., *La c. nel dir. can.*, in *Enc. Ital.*, XI (1931), pp. 221-22; J. Trummer, *Die Gewohnheit als kirchliche Rechtsquelle*, Vienna 1932; A. Van Hove, *Comm. Lov. in CIC. De consuetudine*, Malines-Roma 1933; id., *Coutume*, in DDC, XXI, coll. 731-755; P. Fedele, *Il problema dell'animus communitatis nella dottrina canonistica della c.*, Milano 1937; N. Bobbio, *La c. come fatto normativo*, Padova 1942. Arnaldo Bertola

CONSUETUDINES. - Sono particolari ordinamenti atti a regolare l'uniformità delle sacre funzioni, resi necessari, specialmente nelle grandi chiese, man mano che il rito si sviluppava. Nei monasteri a tale scopo si avevano le *c.* (come nelle altre Chiese gli *ordines*), variamente denominate secondo il monastero di origine, ad es., *c. Cluniacenses*, *Farfenses*, ecc. che si affidavano come patrimonio, ai monasteri nuovamente fondati, affiliati o riformati, per tenerli uniti e per far compiere tutte le sacre funzioni nello stesso modo. Di particolare importanza furono sempre considerate le *c.* di Montecassino, quali conservatrici delle tradizioni più antiche e sincere.

Bibl.: B. Albers, *C. monasticae*, I-V, Stoccarda e Montecassino 1900-11; St. Kainz, *Die C. Schyrenses*, in *Studien und Mitteilungen aus dem Benediktiner- und Cisterzienserorden*, 19 (1903-1904), p. 661 sgg.; L. Eisenhofer, *Handbuch der Katholischen Liturgik*, I, Friburgo 1932, pp. 108-10; F. Oppenheim, *De libris liturgicis deque iure ex eis manante*, Torino 1940, p. 53, n. 2. Filippo Oppenheim

CONSULTATIONES ZACCHAEI ET APOLLONII. - Titolo di un libro anonimo che sotto forma di una disputa fra un cristiano e il filosofo pagano Apollonio contiene una specie di riassunto (il testo dice: *corpus credulitatis*, pp. 7, 12, 91, 21, ed. G. Morin) della fede cristiana.

L'opera consta di tre libri. Nel I Apollonio espone gli argomenti pagani contro la religione cristiana, ma viene convinto della verità cristiana. Il II l. tratta della Trinità e confuta gli errori dei giudei e degli eretici. Il III parla della vita cristiana, della verginità e dei monaci, dell'Anticristo e della Risurrezione. L'opera, una volta attribuita ad Evagrio, autore dell'*Altercatio Simonis Iudaei et Theophili christiani*, fu dal Morin attribuita a Firmico Materno (*Historisches Jahrbuch*, 37 [1916], pp. 229-66) e sotto il nome di Firmico anche pubblicato da lui nel fasc. XXXIX del *Florilegium Patristicum*, Bonn 1935. Ma questa attribuzione, già contestata da A. Reatz, fu confutata da Axelson, *Ein drittes Werk des Firmicus Maternus*, Lund 1937. L'autore viveva forse nel sec. V in Gallia. La polemica (I, 21), contro la dottrina pagana che le anime vengono da Dio e che ritornando saranno purgate nel fuoco dell'etere, è diretta contro Porfirio (*De regressu animae*). Nel sec. V Porfirio fu attentamente studiato in Gallia (Claudiano Mamerto) e se in questo tempo Sidonio Apollinare fa una nuova edizione della traduzione latina della *Vita di Apollonio di Tyana* di Filostrato (v. *Ep.*, VIII, 3, 1), si capisce perché l'autore delle *C.* abbia dato il nome di Apollonio al filosofo avversario di Zaccheo. L'autore era forse monaco, perché è molto interessato della vita monastica (v. F. Cavallera, *Un exposé sur la vie spirituelle et monastique au IVe siècle*, in *Rev. d'ascétique et de mystique*, 16 [1935], pp. 132-46).

Bibl.: Oltre i libri ed articoli citati, v. Aug. Reatz, *Das theologische System der C. Z. et A.*, Friburgo in Br. 1920; K. Schuverdt, *Studien zur Lehre des hl. Ambrosius von der Person Christi, Diss.*, Friburgo 1937, pp. 122-35. Erik Peterson

CONSULTATIO VETERIS CUIUSDAM IURISCONSULTI. - È un accurato responso, reso nel diritto romano antegiustinianeo, da un giureconsulto del sec. V e relativo ad una divisione ereditaria tra fratello e sorella, rappresentata quest'ultima, nel negozio e nella lite che ne è discesa, dal proprio marito.

Nel responso si risolvono i vari capi di diritto sostanziale e processuale con allegazione della dottrina e della legislazione, traendosi questa dai codici Gregoriano, Ermogeniano e Teodosiano.

Il giureconsulto sembra di sentimenti cristiani, come mostrano le frasi: « In Dei nomine quid tractari debeat » (V, 1); « Iuvante Deo quid tractari debeat » (VI, 1).

La C. fu edita primamente dal Cujacio su di un codice apografo oggi perduto, donatogli da A. Loisel. Notevoli le edizioni successive di P. Krueger, in *Coll. lib. iur. ant.*, III (Berlino 1890), e di G. Baviera, in *Fontes iuris romani anteiustinianei* (Firenze 1940).

Bibl.: E. Volterra, *Il manoscritto della C. v. c. i. e il suo scopritore A. Loisel*, in *Acta Congress. iuridici internat.*, II, Roma 1939, pp. 396-436, e bibl. ivi citata Antonio Rota

CONSULTORI DELLE SACRE CONGREGAZIONI. - Ogni S. Congregazione per lo studio delle questioni di maggiore importanza ha un corpo di consultori: prelati, religiosi, eccezionalmente anche laici, ai quali richiede motivati voti o pareri. I consultori sono nominati dal sommo pontefice a mezzo di biglietto firmato dal cardinale Segretario di Stato, su proposta del cardinale prefetto o segretario della rispettiva Congregazione. Tale nomina per sé è a vita. I consultori normalmente devono risiedere in curia. Ad essi spetta e su essi pesa gran parte degli affari delle Congregazioni; molti loro voti hanno avuto importanza scientifico-canonistica e pratica grandissima. Non ricevono, in genere, alcun compenso pecuniario. Alcuni sono consultori per diritto:

infatti il CIC stabilisce, ad es., che siano consultori della S. Congregazione Concistoriale l'assessore del S. Uffizio, il segretario degli Affari ecclesiastici straordinari e il segretario della S. Congregazione dei Seminari; l'assessore del S. Uffizio a sua volta è consultore della S. Congregazione dei Seminari (CIC cann. 248 § 2 e 256 § 2).

In genere i consultori scrivono i loro voti e li inviano senza comparire di persona (talvolta però intervengono al congresso o anche all'adunanza plenaria della Congregazione) : per il S. Uffizio invece fanno così solo i « qualificatori », i consultori invece si adunano tutti i lunedì nella cosiddetta « consulta », preparando la materia che servirà poi per l'adunanza dei cardinali che avrà luogo il mercoledì successivo e sulla quale l'assessore riferisce al papa nell'udienza settimanale del giovedì. I c. della S. Congregazione dei Riti si distinguono secondo le tre sezioni alle quali appartengono; i c. teologi (I sezione) danno il loro voto scritto e partecipano alle Congregazioni antepreparatoria, preparatoria, e generale innanzi al papa, per la trattazione delle cause di beatificazione e di canonizzazione; i c. liturgici (II sezione) sono chiamati a dare il loro parere, caso per caso, in particolari questioni liturgiche; i c. storici (III sezione) danno il loro voto scritto e partecipano alle sedute plenarie della Sezione storica, nelle cause storiche di beatificazione e canonizzazione e dànno anche il loro parere, caso per caso, su singole questioni di carattere critico-storico, agiografico e liturgico.

Vittorio Bartoccetti

CONSULTORI DIOCESANI. - È un collegio di sacerdoti secolari che, nelle diocesi in cui non si può costituire o ricostituire il Capitolo cattedrale (v.), il vescovo deve, salvo diversa disposizione della S. Sede, costituire con il còmpito di svolgere quelle mansioni che spetterebbero a questo in quanto senato del vescovo. Quindi in particolare spetta ai c. d. dare il consenso o il parere al vescovo per quegli atti che, se vi fosse il Capitolo, non potrebbero esser compiuti senza il consenso o il parere di questo; e spetta ai c. d. assumere il governo della diocesi in caso di vacanza, ed eleggere entro otto giorni il vicario capitolare (CIC, cann. 423 e 427 e interpretazione autentica 29 genn. 1931).

I c. d. sono nominati dal vescovo (can. 424); di regola devono essere sei, o, se il numero dei sacerdoti nella diocesi è scarso, almeno quattro, residenti nel capoluogo della diocesi o in luogo vicino (can. 425); durano in carica un triennio, ma possono essere confermati (can. 426); possono essere dal vescovo rimossi prima della scadenza, per giusta causa, e previo parere degli altri c. d. (can. 428).

L'origine dei c. d. è da ricercarsi negli Stati Uniti d'America, dove, quando fu costituita la gerarchia ecclesiastica ordinaria, non furono istituiti Capitoli cattedrali; ma, constatandosi l'opportunità che il vescovo fosse assistito, nel governo della diocesi, da qualche consigliere, il I Concilio plenario degli Stati Uniti (Baltimora 1852) esortò i vescovi ad assumere, nei limiti del possibile, alcuni sacerdoti di conveniente età, virtù ed esperienza, come c., che dessero il loro parere quando fosse necessario. Successivi concili (VIII Concilio provinciale di Baltimora, 1855; I e II Concilio provinciale di St. Louis, 1855-58; II Concilio plenario degli Stati Uniti, Baltimora 1866; X Concilio provinciale di Baltimora, 1869; III Concilio plenario degli Stati Uniti, Baltimora 1884) dettarono varie norme rendendoli obbligatori e precisandone il numero e i compiti.

Se si eccettua il questionario per la relazione sullo stato delle diocesi (decreto della S. Congregazione Concistoriale, 31 dic. 1909), il primo testo di diritto canonico pontificio che menziona i c. d., confermandone così implicitamente l'istituto, è il decreto *Maxima cura* della S. Congregazione Concistoriale (20 ag. 1910), cann. 4-5, che fu poi chiarito su questo punto con risposta del 3 ott. 1910 (cf. AAS, 3 [1910], pp. 636-37, 854-55); e un'altra risposta della stessa S. Congregazione (27 febbr. 1914) parimenti menzionò i c. d., riconoscendo anche che essi tenevano luogo del Capitolo cattedrale. Ma i c. d. non entrarono nel diritto canonico generale se non con il CIC.

BIBL.: J. Deshusses, *Consulteurs diocésains*, in DDC, IV, coll. 469-73.

Pio Ciprotti

CONSUMO. - I. NOZIONE GENERALE. - C. (*actus consummandi*) è l'atto conclusivo di tutto il processo economico, fine ed oggetto di ogni produzione, che consiste nell'utilizzazione definitiva della ricchezza.

Nel linguaggio abituale consumare significa logorare con l'uso, distruggere a poco a poco, ridurre a niente, sebbene in realtà la distruzione non sia altro che cambiamento di forma e distruzione di valore, perché in sèguito al cambiamento subito la cosa ha cessato di essere utile. Nel linguaggio economico invece lo scopo del c. non consiste nel distruggere il valore delle ricchezze, ma nel trar partito dalla loro utilità, nell'adibirle, cioè, all'uso per il quale sono state prodotte. Il c. potrebbe meglio chiamarsi utilizzazione. La distruzione, sebbene spesso sia una condizione necessaria del c., non è essenziale ed è piuttosto spiacevole.

Facendo riscontro a questa eventuale condizione le ricchezze vengono a classificarsi diversamente. Per alcune esposte a rapido deperimento, il loro c. richiede l'annientamento del valore (ad es., latte). Altre possono conservarsi più o meno a lungo, ma nel c. soggiacciono alla stessa sorte (p. es., vino). In altre il c. è indipendente dal deperimento (ad es., stoffe, opere d'arte). Sebbene anche qui si abbia un lento logoramento, questo non ha nesso necessario con il c.

II. VARIE SPECIE DI C. - Riferendosi alla distinzione giuridica tra cose consumabili e non consumabili, alcuni scrittori parlano impropriamente di c. produttivo e di c. improduttivo : il primo non è un c. che di nome, in quanto ha ragione di mezzo ai fini di una nuova produzione (p. es., il c. di uva per il vino) : il secondo, di cui qui si intende parlare, ha ragione di fine, in quanto tende alla soddisfazione immediata (v. anche SPESE) o differita dei nostri bisogni (v. RISPARMIO) con l'annullamento completo di utilità del bene consumato. Ma anche qui si ha solo in apparenza un c. improduttivo, perché per esso si dà vita a chi è l'anima di ogni produzione : l'uomo.

Il c. si distingue anche rispetto alla causa, in volontario ed involontario, e rispetto alle ricchezze del consumatore, in inferiore, pari e superiore al reddito del consumatore stesso e quindi producente effetti diversi, in relazione all'aumento, alla conservazione ed alla diminuzione del proprio corrispondente patrimonio.

Il c. si distingue infine in privato e pubblico a seconda se fatto direttamente dai singoli privati o per mezzo degli enti pubblici (Stato, regione, provincia, comune).

A questa classificazione si ricollega quella del bisogno individuale e collettivo : il primo soddisfatto dall'attività economica individuale, il secondo dall'attività economica degli enti pubblici.

Quest'ultima distinzione giova a determinare in generale i limiti dell'economia pubblica (in cui soggetto è lo Stato) e privata (in cui soggetto è l'individuo).

L'estensione dei bisogni collettivi e quindi delle funzioni statali non è stata sempre la stessa : da una concezione individualistica, secondo cui lo Stato dovrebbe limitarsi a tutelare l'ordine pubblico, si passa ad una conce-

zione sociale, per cui lo Stato dovrebbe occuparsi anche di funzioni relative allo sviluppo materiale e morale dei consociati.

Ci si occupa qui del c. non in rapporto all'economia pubblica o finanziaria (v. FINANZA, TRIBUTI), ma in rapporto all'economia sociale e all'etica.

III. DISTRIBUZIONE DEL REDDITO TRA I VARI C. – L'economia classica sostiene che la condotta dei soggetti economici è esclusivamente determinata dal principio utilitario. Anche la distribuzione del reddito fra i vari c. è quindi il risultato di scelte che o vengono effettuate dal singolo, o dal capo di famiglia, o dell'impresa, scelte che con le altre forze economiche fungono da forze autoregolatrici dell'intero ciclo. Essendo perciò la distribuzione del reddito fra i vari c. il risultato di scelte, del tutto soggettive, può determinarsi approssimativamente il modo come in linea normale avviene questa distribuzione.

Nel secolo scorso taluni scrittori, come Le Play, con le sue monografie hanno considerato le spese destinate al vitto, al vestito, alla casa, al « comfort », ai divertimenti, esaminando in quali proporzioni figuravano nei bilanci delle diverse classi della popolazione. Altri, come F. Engel, con i suoi lavori statistici, hanno cercato di trarre dalla osservazione sociologica conclusioni di carattere generale che possono venire così riassunte :

1) Quanto maggiore è il reddito di una famiglia, tanto minore è la percentuale per il vitto; 2) per il vestito l'accordo non è completo : Engel sostiene che la spesa è proporzionata al reddito; altri pretendono che cresca più che in proporzione al reddito; 3) la spesa percentuale per l'abitazione, comprendente fitto, riscaldamento ed illuminazione è quasi costante nei diversi redditi; 4) la percentuale spesa di « comfort » e di piacere ha un notevole aumento con il crescere del reddito.

Sono conclusioni relative, che hanno se mai il valore di indicarci quali beni occorre moltiplicare per un migliore benessere dell'umanità (abitazione ed alimenti), come relativo è il principio utilitaristico, applicato come criterio assoluto, e l'asserito quasi meccanico adeguamento della produzione al c. Non si spiegherebbero allora le quasi periodiche crisi di sovrapproduzione.

Del resto se il motivo del tornaconto personale appare generalmente nei fenomeni di massa come fenomeno prevalente, non può essere accettato come unica ed esclusiva norma della condotta dei singoli individui.

Oltre le leggi economiche e sopra di esse stanno le leggi morali.

IV. C., ECONOMIA ED ETICA. – L'uso dei beni materiali è di per sé indifferente : esso vale secondo il fine che si propone colui che se ne serve e secondo il sentimento da cui è animato, e la virtù consiste nel giusto mezzo.

Il campo dei c. è soggetto a cambiamenti ed a progresso. Né si deve cercare una misura uniforme ed invariabile dei bisogni umani, che mutano nelle diverse epoche e nei diversi ambienti.

Tra i bisogni umani non sono solo le preoccupazioni della vita materiale : vivere, vestirsi, avere una casa. Il pensiero della vita religiosa e morale è doveroso; lo sviluppo della vita intellettuale ed artistica, le relazioni sociali, il decoro possono essere ragionevoli e perfino imporsi.

Ciò premesso, il c. deve tendere all'utilizzazione razionale e giudiziosa dei beni, tenendosi fuori dall'uso peccaminoso, come dalla distruzione vana e sterile.

Il c. deve quindi rivestire queste condizioni : 1) soddisfare i desideri veramente umani nel senso migliore e non nel senso deteriore della parola. Gli eccessi nella spesa (che è la forma abituale di c. improduttivo nella nostra economia monetaria) possono andare dalla dilapidazione alla prodigalità, dalla inabilità al lusso (v.).

2) Il c. delle ricchezze deve essere razionalmente proporzionato al bisogno. A questa norma si vien meno con l'uso di merci troppo soggette ad irrazionali mutazioni (v. MODA) od anche di scarso rendimento.

3) Occorre inoltre evitare il c., che non può effettuarsi, senza ricorrere al credito, appunto per conservare la necessaria proporzione tra il c. ed il reddito. Anzi occorre consumare meno di quanto si produce e spendere meno del potere individuale o collettivo di acquisto, per riguardo ai bisogni futuri (v. PREVIDENZA; RISPARMIO).

Di volta in volta si deve tener conto, oltre che della quantità di ricchezza disponibile, delle diverse condizioni personali famigliari, professionali, ambientali ecc.

Nel fissare la propria condotta il soggetto economico deve ugualmente rifuggire da due opposti estremi : l'avarizia e la prodigalità.

4) Un buon criterio economico è quello di effettuare il più possibile in comune le spese a mezzo di associazioni corporativistiche ecc.

Il c. collettivo ed in grande offre dei vantaggi simili a quelli della grande impresa ed è un mezzo per difendersi contro le pretese esorbitanti dei produttori e venditori. A questo fine sarà equo anche dare ai rappresentanti dei consumatori un qualche posto nelle commissioni o nei consigli incaricati di regolare la produzione ed i prezzi.

V. C. E BENESSERE. – L'entità e le variazioni dei c. costituiscono un indice, forse il più attendibile e più diretto, delle condizioni economiche e di benessere sociale di una nazione e di un popolo; ed ancora delle sue virtù e dei suoi vizi; specie indici di quest'ultimo dato sono le spese che riguardano il « comfort » ed i divertimenti.

La ricchezza generale da un secolo e mezzo in qua è molto cresciuta. Statistiche circa il c. delle principali derrate per ogni abitante confermano tali conclusioni.

Tuttavia non vi è dubbio che nell'insieme molti uomini non dispongono ancora di una quantità di beni sufficenti.

Questa constatazione che si faceva già prima della guerra, è confermata e per molte parti del mondo aggravata oggi, dopo la seconda guerra mondiale. A prescindere dall'Europa, ove il fenomeno è più che evidente, una recente indagine sul c. alimentare ed il modo di alimentarsi in terra americana, condotta per conoscere la quantità e qualità di alimenti generalmente consumati dalla classe operaia nei più importanti Stati americani, come gli Stati Uniti del Nord, il Canadà, il Brasile, il Cile e la Columbia, ha rivelato che il c. è soddisfacente per i primi due Stati, lo è assai meno per gli altri tre, ove si constatano soprattutto insufficenze nelle qualità degli alimenti e nel loro valore nutritivo (cf. R. M. Woodbury, *La consommation alimentaire et le mode d'alimentation dans les pays d'Amérique*, in *Revue internationale du travail*, 46 [1942]. Soprattutto l'abitazione e l'alimentazione devono essere quindi migliorate (v. CASE POPOLARI; SCIENZA DELL'ALIMENTAZIONE) quasi ovunque. Riguardo alle popolazioni arretrate o selvagge, esse devono essere poco a poco elevate ad un tenore di vita, più degno e più morale.

Questi miglioramenti non si possono conseguire, se non con un miglioramento negli scambi e nel campo internazionale ed in ogni nazione con una migliore ripartizione delle ricchezze, con l'aumento della produzione, delle pratiche di conservazione, di economia e di risparmio.

VI. C. E POPOLAZIONE. – Oggetto di studio speciale ha formato la relazione tra produzione, c. e popolazione dai tempi di Malthus (v.), creando una specie di fobia della sovrapopolazione.

Due grandi guerre, enormemente sanguinose, si sono incaricate di dimostrare che i timori di Malthus e dei suoi seguaci erano per lo meno prematuri. Ma purtroppo ha dato occasione ai neomalthusiani per una propaganda immorale sul con-

trollo delle nascite (v. NASCITE, CONTROLLO delle), mentre provvedimenti che potrebbero almeno per ora risolvere le crisi di ripartizione dei consumatori sul globo, come l'emigrazione (v.) e la colonizzazione, sono piuttosto osteggiati per puro egoismo nazionale.

BIBL.: E. Cossa, *Del c. delle ricchezze*, 2 voll., Bologna 1898; E. Strat, *Le rôle du consommateur dans la vie moderne*, Parigi 1922; V. Fallon, *Principi di economia sociale*, trad. it. di A. Cantono, Torino-Roma 1926, pp. 110-17, 413-31; G. Tagliacarne, s. v. in *Enc. Ital.*, XI, pp. 224-25; G. De Schepper, *Conspectus generalis œconomiae socialis*, 2ª ed., Roma 1934, pp. 72, 122-31, 396-410; nn. 62, 126, 416-29; V. Tosi, *Economia politica*, II, Milano 1935, pp. 144, 226-28, 271-72; A. Vykopal, *Interpretazione della dottrina tomista sull'acquisto del superfluo*, in *Rivista inter. di scienze sociali*, 51 (1943), pp. 197-211; E. Charles, *Freedom from want; the international aspect*, Londra 1945; R. Malthus, *Saggio sul principio di popolazione*, Torino 1946; G. La Volpe, *Variabilità e «campo» di variabilità del flusso d'uso dei beni*, in *Giornale degli economisti ed annali di economia*, 6 (1947), pp. 199-204. Pietro Palazzini

CONTANT, PHILIPPE de la MOLETTE du. - Esegeta, n. nel Delfinato il 29 ag. 1739, dottore della Sorbona e vicario generale di Vienna, ghigliottinato dai rivoluzionari il 24 luglio 1794.

Opere: *Essai sur l'Ecriture Sainte* (Parigi 1775); *Nouvelle méthode pour entrer dans le vrai sens de l'Ecriture* (ivi 1777); *La Genèse expliquée d'après les textes primitifs* (ivi 1777); *L'Exode expliqué* (ivi 1780); *Les Psaumes expliqués d'après les différents textes orientaux* (ivi 1781); *Le Lévitique expliqué* (ivi 1785).

Lasciò pure un manoscritto di una *Nouvelle Bible polyglotte.*

BIBL.: E. Mangenot, s. v. in DB, II, col. 927 sg. Gaetano M. Perrella

CONTARELLI, MATTEO. - Cardinale, n. nel 1519 a Morannes (Maine-et-Loire). Studiò a Bologna, ove conobbe Ugo Boncompagni (poi papa Gregorio XIII) che, trasferitosi a Roma, lo propose al papa Pio IV per compagno, in qualità di datario, del card. Ippolito d'Este legato in Francia. Al suo ritorno, seguì il cardinale alessandrino, Michele Bonelli, nipote di s. Pio V, che andava legato alle corti di Europa per la lega contro il Turco.

Al momento della sua elezione Gregorio XIII prese come datario il C. il quale, come scriveva un contemporaneo, «è di molta reputazione e si è andato avanzando sempre nella grazia di Nostro Signore» (Pastor, IX, 873); ed infatti la sua integrità ed abilità furono sempre apprezzate, ma il Papa lo creò cardinale solo il 13 dic. 1583.

M. in Roma il 29 sett. 1585 e fu sepolto nella chiesa di S. Luigi dei Francesi, di cui aveva fatta costruire la facciata.

BIBL.: L. Cardella, *Memorie storiche de' cardinali*, V, Roma 1793, pp. 213-14; G. Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, XVII, Venezia 1842, pp. 51-52; Eubel, III, p. 52; Pastor, IX, pp. 22-23, 180 e passim. Maria Morseletto

CONTARINI, ANTONIO. - Canonico regolare renano e decimo patriarca di Venezia. Discendente di due nobili famiglie venete, ebbe per genitori Luigi e Orsola Barbo. Abbracciò la vita religiosa nella fiorente Congregazione dei Canonici regolari del Salvatore. Dopo la professione rimase dal 1470 al 1490 a S. Antonio di Castello presso Venezia.

Fu poi priore a S. Maria Maggiore di Treviso (1490-1493 e 1495-1502), a S. Antonio di Castello (1493-95) e a S. Salvatore di Venezia (1503-1508). Fu pure visitatore della Congregazione (1502-1503 e 1505-1508). A S. Maria di Castello e a Treviso visse vari anni insieme al confratello b. Arcangelo Canetoli. A richiesta unanime del senato fu creato patriarca il 17 nov. 1506. Governò con grande zelo la Chiesa veneta e promosse efficacemente la riforma tra il clero secolare e regolare, come pure in vari conventi di monache. Morì il 7 ott. 1524 e fu sepolto nella cappella di S. Croce da lui eretta nella chiesa patriarcale.

BIBL.: P. Cavalieri, *Biblioteca compendiosa degli uomini illustri*, Velletri 1836, p. 60 sgg. Nicola Widloecher

CONTARINI, GASPARE. - Cardinale, n. a Venezia da Luigi del ramo dei C. di S. Maria dell'Orto il 16 ott. 1483, m. a Bologna il 24 ag. 1542; studiò a Padova interessandosi assai alle questioni filosofiche allora agitate con fervore in quella Università; diede la sua collaborazione alla repubblica negli affari di Stato e particolarmente nelle ambascerie che gli furono affidate, fra le quali notevole quella a Roma nel 1528 e conclusa a Bologna presso Carlo V.

Opere giovanili furono: un trattato *De magistratibus et Republica Venetorum* che fu stampato più volte, ed un secondo, *De officio Episcopi*, composto nel 1516, in cui espone i doveri di un vescovo per corrispondere alla sua missione. Paolo III per averne un valido collaboratore nel rinnovamento ecclesiastico che intendeva compiere, lo creò cardinale il 21 maggio 1535, sebbene fosse ancora semplice laico, e gli diede il vescovato di Belluno il 23 ott. 1536. Il C. stette a fianco del Papa nel predisporre la riforma della Chiesa e togliere gli abusi che la contristavano, e consigliò anzitutto la creazione di cardinali che fossero di valido aiuto col loro sapere e con l'integrità della vita e dei propositi. Promosse quindi l'attività di quella commissione che elaborò un radicale progetto di riforma noto come *Consilium de emendanda Ecclesia* 1536); fu amico di s. Ignazio di Loyola e dei primi Gesuiti, e si adoperò per far approvare il loro istituto: nel creare un ambiente di vera riforma spirituale ebbe merito altissimo.

Quando Carlo V ritornò al proposito di riprendere le trattative per ridurre ad unione i protestanti, favorì colloqui di religione fra i più illustri maestri delle due parti avverse; colloqui che si tennero a Spira ed a Worms nel 1540 in preparazione della dieta imperiale di Ratisbona; ma la dieta si aprì prima ch'essi fossero giunti ad una conclusione e la dieta non ne fu che una continuazione. Il 10 genn. 1541 Paolo III vi inviò il C. perché insieme col nunzio Giovanni Morone vi sostenesse le parti dei cattolici. Il C. sperò di attirare i luterani, per i quali il dogma della giustificazione stava al centro del sistema teologico, con l'accostarsi ad un temperamento delle opposte concezioni, sostenuto in ciò dai teologi cattolici della scuola di Colonia fra i quali primeggiavano G. Gropper ed A. Pighe, e giunse a concedere che la giustificazione non è dovuta propriamente alle opere buone ma alla fede, nel senso che la fede è il mezzo per cui otteniamo la giustificazione. Perciò c'è in noi una doppia giustizia; quella inerente per cui cominciamo ad essere giusti, ma è insufficente, e l'altra donata a noi da Cristo, cioè la stessa giustizia di Cristo ed il suo merito: in questa soltanto si deve credere di essere giustificati davanti a Dio; il C. usa la frase *iustitia nobis donata et imputata*, spiegando la seconda parola con la prima. Il C. propose questa dottrina come sua personale, sperando non dispiacesse ai luterani, e la espose nel suo scritto *De iustificatione* che pubblicò in questo momento insieme con altre operette di circostanza: *Confutatio articulorum Lutheri*, *Catechesis sive christiana instructio*, e realmente sull'argomento parve che fosse possibile un accordo; ma l'artificiosità della dottrina si manifestò ben presto evidente. Del resto v'erano ben altri articoli di fede che trovarono i luterani risolutamente avversi, particolarmente sull'Eucaristia, sulla Confessione, sulla Chiesa ed il Papa. Il C. compose un opuscolo, *De auctoritate Pontificis*, e propose un programma di riforma; ma ogni accordo riuscì impossibile e Carlo V il 29 giugno sciolse la dieta ed emanò il cosiddetto *Interim* di Ratisbona che doveva valere fino al concilio ecumenico o nazionale o ad un'altra dieta. Quanto alla dottrina del C. sulla giustificazione, essa, sebbene lodata dal card. Polo e dagli amici suoi, non incontrò favore ed il C. dovette giustificarsi. Ritornato a Roma il 9 sett., il C. fu da Paolo III, il 21 genn. 1542, inviato legato a Bologna dove morì, proprio quando il Papa lo aveva destinato legato in Spagna. La sua sepoltura è a Venezia in S. Maria dell'Orto.

Le opere del C. furono raccolte dal nipote Luigi C. e stampate a Parigi nel 1571 e ristampate poi a Venezia. A Firenze nel 1558 erano state stampate *Quattro lettere*. Nella raccolta di E. Alberi, *Relazioni degli ambasciatori*

veneti al Senato, IV, Firenze, p. 11, si ha quella del C. dopo l'ambasciata a Carlo V, letta il 16 nov. 1525; al vol. VII, p. 255, la « Relazione di Roma » del 1530, letta l'8 marzo. Quanto ai negoziati di Bologna, cf. *ibid.*, p. 147 sgg. Lettere del C., in G. B. Morandi, *Monumenti di varia letteratura*, I, Bologna 1799, parte 2ª; II, p. 61 sgg.

Dei contemporanei ne scrisse la vita Lod. Beccadelli nei sopraddetti *Monumenti*, p. 9 sgg.

Bibl.: F. Dittrich, *G. C.*, Braunsberg 1885; id., *Regesten und Briefe des Card. G. C. Gegenreformatorische Schriften* (*Corpus Catholicorum*, 2), Münster 1923; L. H. Rückert, *Die theologische Entwicklung G. C.*, Bonn 1926; Pastor, V, passim; H. Hackert, *Die Staatsschrift G. C. und die politischen Verhältnisse Venedigs im sechszehnten Jahrhundert*, Heidelberg 1940; H. Jedin, *Storia del Concilio di Trento*, I, Brescia 1949 (v. indice). Paolo Brezzi

CONTE MARCELLINO : v. MARCELLINO COMES.

CONTEMPLATIVA, VITA. - Tenore di vita ordinato alla contemplazione (v.), mediante l'esclusione delle attività e preoccupazioni esteriori, non solo peccaminose o dissipanti (« mondane ») ma anche solo distraenti dalla meditazione o dall'orazione. Comparando la v. c., la vita attiva e la vita mista, Alvarez de Paz (*De Perfectione vitae spirit.*, l. 2. cap. 13) scrive: « In activa incipimus, in contemplativa proficimus, in mixta perficimur et consummamur ».

Il concetto di v. c. opposto a quello di vita attiva si sviluppa presso la filosofia greca. Platone distingue due scienze, la γνωστική e la πρακτική (*Polit.*, 2-3, 258 e 259) e in *Phileb.* 61c, accenna alla vita mista di studio sapienziale e di attività (A. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Parigi 1936); Aristotele (*Ethic. ad Nicom.*, I, 3, 1095; X, 7-8, 1177) distingue tre forme di vita morale: quella dell'ἀπολαυστικός cioè del voluttuoso, quella del πολιτικός o πρακτικός dedito agli affari sociali, quella del contemplativo θεωρητικός.

(*fot. Alinari*)
CONTEMPLATIVA, VITA - Vita C. e Attiva degli anacoreti. Particolare della tavola attribuita al Beato Angelico (sec. XV). Firenze, galleria degli Uffizi.

Questa distinzione si ritrova in s. Tommaso sia *In III Sent.*, dist. 35, q. 1, a. 1, come nella *Sum. Theol.*, 2ª-2ªᵉ, q. 179, a. 1, e nel *Commento all'Etica di Nicomaco* (I, lez. 5, n. 58-59).

Nella S. Scrittura sono dati dai Padri come testi basilari *Gen.* 29, 16 sg. e *Lc.* 10, 38 sg. (C. Buttler, *op. cit.*, p. 135 sg.; P. Zanfrognini, *Azione e contemplazione. Vie orientali e vie occidentali*, Bari 1931; G. Bardy, *La vie spirituelle d'après les Pères des trois premiers siècles*, Parigi 1935). Origene è forse il primo che, a proposito di *Lc.* 10.31 sg., identifica Maria come simbolo della v. c. e Marta dell'attiva (*In Ioan.*, 11, 18 *frgm.* 80: Klostermann, IV, p. 547): « Εἴπερ δὲ σύμβολόν ἐστι Μαρία μὲν τοῦ θεωρητικοῦ βίου, Μάρθα δὲ τοῦ πρακτικοῦ ». S. Tommaso utilizza vari testi scritturali: *Mt.* 5, 8; 6, 21; *Rom.* 1, 20; *II Cor.* 3, 18, ecc. (G. Turbessi, pp. 102-17).

Presso i Padri, Clemente Alessandrino (*Strom.*, IV, 6: PG 8, 1249) riconosce una duplice via che conduce alla perfezione; della azione e della contemplazione, ἔργα καὶ γνῶσις (M. Viller, *Spiritualité des premiers siècles chrétiens*, Parigi 1930, p. 47). Trattano della v. c. e attiva Evagrio e Massimo Confessore (I. Hausherr, *Les grands courants de la spiritualité orientale*, in *Orientalia christiana periodica*, 1 [1935], p. 121 sg.). S. Agostino formola la dottrina del triplice genere di vita: c., attiva, mista: « Ex tribus illis vitae generibus, otioso, actuoso, et ex utroque composita » (*De Civ. Dei*, XIX, 19: PL 41, 647), che verrà accettata dal pensiero teologico posteriore.

Prendendo lo spunto dalle figure bibliche di Lia e Rachele e da quelle evangeliche di Maria e Marta, s. Agostino precisa la sua dottrina sulla v. c. e attiva in *Contra Faustum Manich.*, XXII, 57 sg.: PL 42, 436, e in *Serm.* 103, n. 5, e 104, n. 4: PL 38, 615, 618 (H. Pope, *The teaching of st. Augustine on prayer and the contemplative life*, Londra 1935). S. Gregorio Magno (*Moralia*, 1. 6. C. 37: PL 73, 764, e *Hom. in Ezech.*, II, 2: PL 76, 54, 953-56), è la fonte principale e il maestro indiscusso a cui ricorrono i teologi medievali per lo sviluppo della dottrina intorno alla v. c. e attiva. Notevolissimo il suo influsso su s. Tommaso: « nessun autore vien citato tanto frequentemente nelle qq. 179-182 come s. Gregorio M. » (G. Turbessi, p. 124).

Tra i teologi medievali notevole apporto alla dottrina della v. c. diede Riccardo da S. Vittore nel suo *Beniamin maior*. Nell'*Explicatio in Cantica Canticorum*, al cap. 8 (PL 196, 427) scrive: « Duae quippe sunt vitae, activa scilicet et contemplativa, quae designantur per Martham et Mariam » ed ivi sostiene la precellenza della v. c. sulla attiva: « Interior sollicitudo et oratio sublimius atque dignius officium est » poiché la vita attiva « servit, dum ministerium exhibet », la c. « apud Deum meritis et familiaritate obtinet ». Pietro Lombardo (*In III Sent.*, d. 35) distingue la vita attiva al cui sviluppo è indirizzato il dono della scienza dalla vita a cui è indirizzato il dono della sapienza; similmente s. Bonaventura (*In III Sent.*, dist. 35). S. Tommaso tratta della v. c. e suoi rapporti con la attiva, nel *Comment. Sent. III*, dist. 35 q. 1, e assai più perfettamente in *Sum. Theol.*, 2ª-2ªᵉ, qq. 179, 180, 181, 182. La q. 179 è introduttoria; la q. 180 in 8 articoli esamina la v. c. nell'intelletto o nell'affettività, in relazione alle virtù morali, alla contemplazione di Dio e di altre verità, in ordine alla visione della divina essenza, nei suoi tre moti, « circolare, retto e obliquo », nel suo diletto e durata. La q. 181 tratta le relazioni delle virtù morali con la vita attiva. La q. 182 studia i rapporti tra v. c. e attiva in 4 articoli: *la v. c. è più elevata e più meritoria della vita attiva, la quale però non impedisce necessariamente la c.*

Con s. Agostino, l'Angelico ne ammette una « mediam inter activam vitam et contemplativam » (q. 181, a. 2 ad 3), genere di vita che deve essere caratteristico dei prelati e dei predicatori. L'utilità di tale distinzione è « non quantum ad diversitatem

vitae, sed magis quantum ad diversitatem viventium » (*In III Sent.*, dist. 35, q. 1, al ad. 5); onde teoricamente parlando « vita sufficienter dividitur per activam et contemplativam » (*Sum. Theol.*, 2ª-2ªᵉ, q. 179, a. 2).

La dottrina intorno alla vita *mista*, cioè ad un terzo genere di vita che fonda insieme le esigenze della vita attiva e c. trova il suo naturale sviluppo nei teologi posteriori specie col diffondersi degli ordini mendicanti (sec. XII e XIV). Secondo tale insegnamento si chiamano Ordini di vita mista quelli che alla contemplazione congiungono il ministero apostolico in bene spirituale delle anime (« vita apostolica «).

Intorno alla superiorità della v. c. sulla attiva, il pensiero di s. Tommaso, universalmente accettato, è che la vita attiva, se è rivolta al bene spirituale del prossimo, è più utile della v. c., ma questa è più nobile e degna in se stessa. « Vita contemplativa simpliciter melior est quam activa, in quantum magis assimilatur illi vitae, ad quam per activam et contemplativam nititur pervenire ». Ma « activa quantum ad hanc partem quae saluti proximorum studet est utilior quam contemplativa » (*Sum. Theol.*, 3ª, 35, q. 1, a. 4). La superiorità della v. c. sulla attiva è provata con nove argomenti desunti di Aristotele, pensiero patristico, S. Scrittura. La vita attiva poi dispone alla c. in quanto ordina le varie passioni dell'anima (*op. cit.*, 2ª-2ªᵉ, q. 182, a. 3).

Suárez precisa che la « contemplatio theologica est finis humanae vitae », il che si deve intendere della contemplazione che si gode nella vita futura (*lumen gloriae*); nella vita presente la contemplazione, pur avendo carattere di mezzo per accrescere la carità e la grazia, è molto più perfetta della vita attiva, che ha solo valore di mezzo (*De Religione*, IV, t. 2, cap. 9, n. 6).

Poiché l'uomo viatore non può mai del tutto prescindere dalla vita attiva, perché le necessità della vita gravano anche sugli anacoreti, tuttavia quanto più la v. c. si avvicina alla perfezione, tanto più la vita attiva le sarà fedele ancella. Il fattore capace di mantenere l'equilibrio nelle svariate interferenze tra azione e contemplazione è l'amore (v.) o carità soprannaturale.

Bibl.: Suarez, *De Religione*, tr. XX, l. I, capp. 5-7; Alvarez de Paz, *De perf. vitae spiritualis*, t. I, l. 2, cap. 13, pp. 40-44; P. M. Passerini, *De statibus vitae relig.*, q. 188, a 6; C. Buttler, *Western Mysticism*, Londra 1927, parte 2ª; H. Bérard, *Action de contemplation*, in *Vie spirituelle*, 20 (1929), p. 129 sg.; J. Maritain, *Action et contemplation*, in *Revue thomiste*, 43 (1937), pp. 18-50; J. De Guibert, *Theologia spiritualis. Ascetica et mystica*, 3ª ed., Roma 1946; G. Turbessi, *La v. c., dottrina tomista, e sue relazioni alle fonti*, ivi 1944, cap. 3, p. 76-87. Umile Bonzi da Genova

Nelle missioni. – L'enciclica di Pio XI *Rerum Ecclesiae* (1926) raccomandava che nei paesi di missioni fossero eretti monasteri di vita contemplativa. L'instaurazione, però, della v. c. nelle missioni si presenta, a seconda degli ambienti, sotto aspetti diversi. Nei luoghi dove il paganesimo è ancora preponderante, il monachesimo sul principio deve di necessità limitarsi a opere di utilità immediata; tra popoli già cristianizzati, invece, esso può saldamente impiantarsi perché risponde a un bisogno già desto. Vi sono regioni, poi, come l'India, in cui la v. c. è il mezzo più efficace per una profonda penetrazione cristiana. La situazione delle fondazioni monastiche dopo la guerra è, limitatamente alle missioni più importanti, la seguente.

In Giappone fioriscono la Trappa di Hokkaidō e i monasteri di Clarisse nel vicariato apostolico di Sapporo e a Tokyo, dove esiste pure un carmelo. A Morioka nel 1936 le Domenicane di Betlemme aprirono un altro monastero. In Cina i Trappisti dell'abbazia di Yang kia-p'ing sono stati dispersi dai comunisti e quelli dell'abbazia di N. S. di Liesse hanno inviato molti religiosi in luoghi più sicuri. Il monastero di Si-chan è stato trasferito a Tchengtou. Carmeli femminili fioriscono a Stanley (Hong-Kong) e a Yunnanfu. Nel 1947 dall'Italia sono partiti dieci Carmelitani. Carmeli esistono pure a Hanoi,

(*fot. Alinari*)
Contemplativa, vita - Statua di Rachele, simboleggiante la Vita C., nel monumento a Giulio II. Scultura abbozzata da Michelangelo e finita da allievi - Roma, basilica di S. Pietro in Vincoli.

Phat-Diem, Phom-Penh, Hué, Saigon, Bangkok. A Vinh vi sono le Clarisse. Anche nell'Indonesia e nel Borneo vi sono vari carmeli olandesi come pure nella Papuasia e in Birmania. L'India ha i carmeli di Calcutta, Bangalore, Mangalore, Colombo, in pieno sviluppo. Nel Tibet la missione del Gran S. Bernardo occupa i posti di Wei-si e Siao ed altri posti nell'India sono occupati dalla missione dell'abbazia di St-Maurice. Nell'Africa francese si trovano ad Algeri le Clarisse e nel Sahara i Piccoli Fratelli di Gesù di recente fondazione.

Bibl.: AAS, 18 (1926), pp. 78-79; *Contemplation et Apostolat*, suppl. al *Bulletin des Missions*, 1939 e 1947; S. Paventi, *La Chiesa missionaria Manuale di missionologia dottrinale*, Roma 1949, pp. 346-48. Saverio Paventi

CONTEMPLAZIONE. - Etimologicamente è l'azione di « guardare a lungo con grande ammirazione e riflessione ». Può essere o naturale o soprannaturale. La c. naturale, cioè la diligente considerazione e ammirazione di un oggetto, può essere *sensibile*, *immaginaria* o *intellettuale* secondo che gli organi immediati, o diretti a tale c., sono i sensi, l'immaginativa, l'intelletto. Osserva s. Tommaso (*Sum. Theol.*, 2ª-2ªᵉ, q. 180, a. 1): « Movet autem vis appetitiva ad aliquid inspiciendum vel sensibiliter, vel intelligibiliter ».

Di queste tre forme di c. naturale, è detta *c. filosofica* (che, secondo l'oggetto, può essere metafisica, scientifica, etica, religiosa) o semplicemente c., la sola c. intellettuale, come la più nobile, in quanto appartiene « ad ipsum simplicem intuitum veritatis » (s. Tommaso, *loc. cit.*, q. 180, a. 3 ad 1).

Sommario: I. C. filosofica. - II. C. soprannaturale. - III. Essenza della c. - IV. C. acquisita e infusa. - V. C. infusa o mistica.

- VI Elementi della c. infusa. - VII. Principi formali elicitivi della c. mistica. - VIII. La « visione » intellettuale di Dio. - IX. Effetti della c. infusa nell'anima. - X. Condizioni richieste per la c. infusa. - XI. Gradi della c.

I. C. FILOSOFICA. – Essendo varie le verità contemplabili, verità scientifiche, filosofiche, teologiche, come osserva Th. Philippe (*Spéculation métaphysique et Contemplation chrétienne*, in *Angelicum*, 14 [1937], p. 223-63), l'intuito contemplativo della verità varia a seconda di esse.

È noto che in Platone si trova ampia e caratteristica ricchezza di dottrina intorno alla c. della verità (cf. A. J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Parigi 1936). La θεωρία platonica non è gelida intellezione della οὐσία e dei primi principi, ma è qualche cosa che si profonda al di là della essenza delle cose, e tocca, con un sentimento di presenza, l'ineffabile, l'essere.

La c. platonica, incerta ancora sul suo ineffabile oggetto, viene sviluppata in modo eccellente da Plotino e dai suoi discepoli. Quantunque alcuni ripongano tale oggetto nella « incoscienza totale » o nel « vuoto assoluto » (cf. A. Drews, *Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung*, Jena 1907, e W. R. Inge, *Christian Mysticism*, Londra 1899, parzialmente ricredutosi in *The philosophy of Plotinus*, 2ª ed., Londra 1923), la maggioranza degli studiosi di Plotino ritiene che oggetto della c. plotiniana sia l'assoluto, o per lo meno l'indefinito, che in sé nasconde l'Uno, eterno, assoluto, e inconcepibile. Tale assoluto, inconoscibile, sotto formalità di bene, prende l'iniziativa perché l'anima lo ammiri attraverso la c. amorosa (Plotino, *Enn.*, VI, 7. 31). Per elevarsi alla c. suprema dell'assoluto l'anima deve staccarsi dagli oggetti esterni, e ripiegarsi su di sé, mercé una purificazione di più in più sottile, sino alla rinuncia ad ogni moltiplicazione. La θεωρία di Plotino è c. estatica che sorpassa ogni dialettica del cosmo e dell'io per effondersi nell'assoluto (cf. Krakowski, *Une philosophie de l'amour et de la beauté. L'esthétique de Plotin et son influence*, Parigi 1929).

Non è il caso di diffondersi in un parallelismo tra la c. cristiana e quella sviluppatasi naturalmente presso le filosofie religiose orientali. Tutto il pensiero orientale è permeato del carattere meditativo-contemplativo. Si veda a tal fine quanto è scritto nella *Chāndogya Upaniṣad*, 6-1-2, trad. it. di V. Papesso, Bologna 1937, pp. 207-208. Presso la scuola buddistica degli *Yogacāras*, ramo dei seguaci del « Grande Veicolo », si diviene *arhăt*, cioè santi, e ci si prepara alla futura ascesa a *bodhisattvas*, o futuri Buddha, passando attraverso il samādhi, o concentrazione mentale, che si trasforma in c. e purificazione di tutti i desideri (*carnatha*). È la via alla illuminazione (*bodhi*). Tale c. però ha un oggetto più negativo che positivo. Non ricerca Dio, ma si ripiega nella c. del proprio io, vuoto di ogni determinazione. È lo *yoga*, processo contemplativo estatico, che si origina con la religione vedica. Nel yoga-sukta di Patañjali il yoga, come metodo, è tutto basato sulla c., che tende a non lasciar sussistere se non le attività dello spirito. Nell'Atmā-Bodha di Camkara, lo yoga, il cui intelletto è perfetto, contempla tutte le cose come dimoranti in lui stesso, e così, mediante gli occhi della conoscenza, comprende che ogni cosa è *ātma*. Entra nella suprema essenza, diventa supremo Brāhma, incessantemente ripieno di beatitudine (cf. R. Guenon, *L'homme et son devenir selon le Vedanta*, Parigi 1925, pp. 251-52).

II. C. SOPRANNATURALE. – Benché si ritrovino presso molte religioni e filosofie principi ed accenni alla c., una sistematica dottrina della c., scevra di ogni elemento spurio e aberrazione, non è dato trovarla se non nella esperienza mistica del cristianesimo (R. Garrigou-Lagrange, *Le Sauveur et son amour pour nous*, Juvisy 1924, cap. 18).

Nella luce di questa esperienza mistica s. Tommaso stabilisce i principi e la definizione della c., che possono applicarsi oltre che alla c. soprannaturale anche alla c. naturale della verità e di Dio : « contemplatio pertinet ad ipsum simplicem intuitum veritatis » (*Sum. Theol.*, 2ª-2ªᵉ, q. 180, a. 3 ad 1, aforisma già enunziato da Riccardo da S. Vittore (*Beniamin maior*, I, cap. 4 : PL 196, 67) : « Contemplatio est perspicax et liber contuitus animi in res perspiciendas » ossia « Contemplatio est libera mentis perspicacia in sapientiae spectacula cum admiratione suspensa ». L'uomo si dispone all'intuito delle verità seguendo un triplice atto : l'acquisizione dei principi, per mezzo dei quali si procede alla c. della verità, la deduzione dai principi per la ricerca della verità, acquisibile, ed infine il possesso intuitivo della verità stessa (*Sum. Theol.*, 2ª-2ªᵉ, 180, 3).

La c. soprannaturale, di cui qui esclusivamente ci si occupa, fu definita da Gersone (*De Mystica theologia speculativa*, *Consid.* XXVIII, in *Opera omnia*, ed. Du Pin, III, Anversa 1728, col. 384): « Experimentalis cognitio habita de Deo per amoris unitivi complexum ».

III. ESSENZA DELLA C. – Intorno all'essenza della c. molto si è disputato. Per s. Tommaso la c. è essenzialmente un atto intellettivo, che esclude ogni raziocinio. « È un solo atto di semplice vista intellettuale, fatta astrazione da tutti gli elementi affettivi, immaginativi o discorsivi che nell'orazione l'accompagnano o la circondano » (Gabriele di S. Maddalena, *Lettera al p. Garrigou-Lagrange*, in appendice a *Perfection chrétienne et contemplation*, I, pp. 272-75). Il fine della vita contemplativa è la « consideratio veritatis », insegna s. Tommaso (*Sum. Theol.*, 2ª-2ªᵉ, q. 180, a. 2), che aggiunge : « Vita contemplativa consistit in actu rationis ». Quantunque consistente essenzialmente in un atto intellettivo, la c. non esclude l'atto volitivo, cioè l'amore. La volontà amorosa influisce sulla c. come principio causale e come termine, in quanto appartiene alla volontà umana muovere l'intelletto verso il suo oggetto (*loc. cit.*, q. 180, a. 1 corp.), « in quantum scilicet aliquis ex delectatione Dei inardescit ad eius pulchritudinem conspiciendam »; quindi « vita contemplativa terminatur ad delectationem, quae est in affectu, ex quo etiam amor intenditur »; la vita contemplativa nella carità « habet principium et finem » (*loc. cit.*, q. 180, a. 7 ad 1).

Alla dottrina tomistica aderirono molti maestri di mistica. « La c. è la prolungata elevazione della mente in Dio e l'intuito sicuro, e la gioconda ammirazione della verità esistente, gustando i gusti della eterna dolcezza » asserisce il card. Bona (*Cursus vitae spiritualis*, ed. it., II, Alba 1941, pp. 182-83). Esiste infatti un nesso tra la c. e il divin amore, in quanto la c. procede dall'amore, e termina all'amore, poiché « la vita contemplativa pur consistendo essenzialmente nell'intelletto, tuttavia ha origine dalla volontà, poiché dall'amore di Dio siamo spinti alla c. ». Aderiscono a questa opinione molti teologi della mistica, antichi e moderni, da Vallgornera a Meynard e a Garrigou-Lagrange. In tale dottrina, il nesso tra amore e c. è esteriore, accidentale. Essenzialmente, la c. è l'intuito del divin vero.

Il pensiero di s. Agostino in relazione all'essenza della c. ha subito notevoli varianti col progredire della sua spiritualità. Nel *De Spiritu et anima*, cap. 32, definisce la c. : « Perspicuae veritatis iucunda admiratio ». Questo è il pensiero di Agostino neo-convertito, aderente al neo-platonismo, che ama identificare la virtù con la scienza (cf. P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, I, cap. 9, p. 353-54). L'atto contemplativo è un « intelligere divina » (*Enarratio in ps.* 135, n. 8). Nessun ragionamento, semplificazione di ogni immagine; la c. è una semplice vista dell'anima che considera Dio. L'amore vi ha solo un ufficio secondario di facilitatore. Ma in seguito s. Agostino modifica notevolmente la dottrina. La c. rimane sempre un atto di pura intelligenza contemplante con semplice sguardo

Dio, nel quale si sviluppa una gran fiamma d'amore, « quodam contactu » (*Serm.*, 52, n. 16), nel quale « contremui amore », perché « attingimus eam », cioè la divinità, « modice, toto ictu cordis » (*Confess.*, X, 16; cf. IX, 24).

Nel periodo medievale Riccardo di S. Vittore si distingue per l'accentuato carattere di intellettualità che conferisce alla c. La c. pura arriva alla suprema cognizione e visione della divinità per tre gradi: *Dilatatio, sublevatio, alienatio mentis*. Mediante la *dilatatio* Dio si vede in figura, per la *sublevatio* come in uno specchio, per la *alienatio* nella sua « semplice verità ». Nell'atto contemplativo la divina ispirazione (« divinae inspirationis aura ») allontana l'errore e fa risplendere la verità divina. L'amore è un frutto della c. (*Beniamin maior*, V, 2: PL 196, 170); cf. M. Lenghart, *La théorie de la contemplation mystique dans l'oeuvre de Richard de St-Victor*, Parigi 1935).

Opposta alla precedente è la classe dei teologi della mistica « volontarista », per i quali la c. è principalmente solo amore. Ugo da Balma (*De mystica theologia*, quaestio unica, in *Opera* di s. Bonaventura, VII, Magonza 1609, p. 685) insegna che nella c. ci si libera da ogni pastoia di pensiero. Nella c. l'affezione e l'amore precedono la cognizione, lo Spirito Santo per mezzo dell'amore tocca ed infiamma il supremo e affettivo apice della mente, ed in modo indicibile, senza pensiero, l'attira a sé. Suárez (*De virtute et statu religionis*, II, capp. 2 e 12, *Opera omnia*, XIII, Venezia 1743, p. 97-103), che attribuisce ancora la *Mystica theologia* a s. Bonaventura, reagisce contro l'opinione di Ugo da Balma, con una prolungata confutazione. Seguaci di Ugo da Balma furono Nicola Kempf, Vincenzo di Aggsbach, Bernardo da Waging. Per questi estremisti la c. deve escludere ogni intellezione, chiudendosi nel cerchio agnostico della sola potenza affettiva. Ogni intellezione infatti è concepita in funzione di ostacolo alla c. Esasperazione del volontarismo.

Vi è inoltre una terza classe di teologi della mistica che pensa di conciliare le due opposte opinioni sopranotate, e per i quali la c. è « una orazione contemplativa nella quale la nostra anima viene elevata ed unita a Dio con una vista della intelligenza e una adesione della volontà, in forma semplicissima » (J. De Guibert, *Etudes de théologie mystique*, Tolosa 1930, p. 25). Aderiscono a questa dottrina Rodolfo da Biberach nel *De septem itineribus aeternitatis*, e molti tra i moderni: P. Lejeune, ecc.

Osserva M. Grabmann: « La c. mistica si compie in un modo che conviene più alla natura puramente spirituale dell'angelo, che alla natura composta dell'uomo. Perciò anche la c. viene assegnata a quella suprema sfera dell'anima nella quale ha luogo l'intuizione, modo di conoscere proprio degli angeli » (*La mistica cattolica*, Milano 1930, p. 53). Considerata sotto questa luce, mentre le altre opinioni esposte appaiono insufficenti, al contrario appare esauriente la dottrina luminosa di s. Bonaventura. L'anima già gerarchizzata attraverso l'*ascensum, descensum*, et *regressum*, è pronta ad aprirsi alla c. divina, mediante le due grandi vie che conducono all'estasi, nella duplice c., cioè la c. « intellettuale » e quella « sapienziale » (cf. *Collationes in Hexaëmeron*, visio IV, collatio IV, p. 34, n. 24: *Opera Omnia*, V, Quaracchi, p. 358).

Questa duplice contemplazione avviene « per viam splendoris, et hunc modum docet b. Augustinus » e « per viam amoris, et hunc modum docet Dionysius » (*Expositio in Lucam*, cap. 9, n. 49, in *Opera omnia*, VII, Quaracchi, p. 232; cf. anche *Breviloquium*, parte 5ª, cap. 6, in *Opera omnia*, V, p. 259; *in III Sent.*, d. 35, a. 1, q. 3, in *Opera omnia*, III, p. 779; e E. Longpré, *St. Bonaventure: La contemplation*, in DSp, I, col. 1819).

Il pensiero bonaventuriano in merito è ben definito: la c. volitiva o *excessus anagogicus* è la suprema unione, che come tale vien prodotta dall'amore, e come tale si eleva al di sopra di ogni intelletto e scienza. « In conclusione la c. è una conoscenza superiore ed esperimentale di Dio, percepito passivamente non in se stesso, ma nella grazia santificante, non mercé una intuizione intellettiva, ma in un abbraccio della facoltà affettiva, e una degustazione interiore della divinità » (E. Longpré, *La théologie mystique de St. Bonaventure*, in *Arch. franc. hist.*, 14 [1921], p. 98). Nella c. precede quindi la c. intellettiva; ad un dato momento si spengono le luci dell'intelligenza, e amore passa ad avere una cognizione quasi sperimentale della divina presenza, come di una realtà meravigliosa. In questa c. sapienziale e affettuosa il supremo apice della mente si concede al bacio d'amore in modo che converrebbe più alla natura dell'angelo che alla natura composta dell'uomo (cf. M. Grabmann, *op. cit.*, p. 52).

IV. C. ACQUISITA E INFUSA. – I teologi cattolici convengono unanimamente nel distinguere la c. da quei fenomeni straordinari che spesso l'accompagnano: visioni, rivelazioni, stigmate, ecc., e tutti riconoscono che può darsi, e talvolta si dà, una vera e perfetta c., anche del più alto grado, spoglia di tali attività fenomeniche. Ed anche quando alcuni fenomeni paramistici sembrano entrare a far parte abituale della vita contemplativa, come sarebbe il caso delle estasi, anche allora occorre discernere ciò che costituisce essenzialmente lo stato estatico del fenomenismo che gli fiorisce attorno.

Si parla spesso di c. infusa ed acquisita, ed altri preferiscono chiamare le due specie di c.: c. attiva e passiva. Una cosa è ben certa in tanta confusione di termini: ogni c., anche la più elementare, anzi la stessa meditazione, non potendo farsi senza il soccorso della Grazia e senza l'infusione di abiti soprannaturali e senza l'azione dei doni dello Spirito Santo, riveste un grado almeno elementare di infusione, e per questo in nessun caso, a rigore scientifico, si può parlare di c. puramente acquisita, il che sarebbe pelagiano. Né, a stretto rigore di termini, si può parlare di orazione puramente passiva, poiché anche nelle sublimi altezze del matrimonio spirituale non si dà, né si può dare, completa passività delle facoltà umane sotto il torrente della Grazia (cf. J. de Guibert, *Etudes de théol. myst.*, Tolosa 1930, pp. 93-94; P. Lejeune, s. v. in DThC, III, col. 1619).

I teologi della mistica giustamente parlano di c. acquisita e infusa fondati su un preciso elemento che le distingue: la preminenza della causalità umana o divina nella semplificazione degli atti intellettuali e affettivi che costituiscono l'essenza della c.

La c. acquisita è « una orazione contemplativa nella quale la semplificazione degli atti intellettuali e affettivi risulta da una nostra attività personale aiutata dalla Grazia mediante il gioco delle leggi psicologiche e come effetto conseguente dei nostri atti precedenti di fede e carità » (J. De Guibert, *op. cit.*, pp. 35-36). La c. infusa è « una orazione contemplativa nella quale la semplificazione degli atti intellettuali e affettivi risulta da una azione divina nell'anima, tale da sorpassare tutto ciò che avrebbero prodotto le semplici cause d'ordine psicologico, attualmente in gioco, e i frutti dei nostri atti procedenti da virtù soprannaturali ».

Buona è anche la definizione che dà della c. acquisita R. Garrigou-Lagrange, *Perfezione cristiana e c.*, trad. it., Torino 1933, cap. 4, n. 2, p. 241. Al contrario infelicissima è quella di A. Saudreau (*Pour fixer la terminologie mystique*, in *La vie spirituelle*, 1929, pp. 131-34).

Si pone un problema: esiste una c. acquisita alla quale con le sole nostre forze, aiutate dalla Grazia, possiamo, volendo, elevarci? L'esistenza di una c. che si possa dire acquisita è stata molto contrastata negli ultimi anni, scrive Gabriele di S. Maria Maddalena (*La contemplazione acquisita*, in *Spiritualità teresiana, vita cristiana*, I, Firenze 1931). Teologi carmelitani e domenicani se ne occuparono in una interminabile disputa.

I teologi della mistica che negano l'esistenza della c. acquisita si oppongono a tutta una tradizione teologica. Già a metà del sec. XVIII Casimiro Liborio Tempesti poteva scrivere nella sua *Mistica teologia* (I, Venezia 1748, p. 2, tr. 3, cap. 1, n. 65), che un torrente di tutti i

teologi, antichi come moderni, ammettevano l'esistenza della c. acquisita. Similmente N. Terzago nella sua *Theologia historico-mystica* (Venezia 1760, diss. VII, n. 3).

Il primo teologo che sistematicamente tratti della c. acquisita è Tommaso di Gesù (cf. *De contemplatione acquisita*, Milano 1922), ed in altre sue opere. Lo precedettero con esposizione meno sistematica Antonio de Molina (*Ejercicios spirituales*, t. II, Burgos 1615, cap. 6), Filippo della S.ma Trinità (*Summa theol. mystic.*, Lione 1686), Brancati di Lauria (*De oratione christiana*, Roma 1625, cap. 10), Riccardo di S. Vittore (*Beniamin maior*, parte 5ª, cap. 2: PL 196, 169 D), Giovanni Gersone (*Theologia mystico-speculativa*, parte 4ª, conf. 24ª: *Opera omnia*, III, Anversa 1728, p. 380), Enrico Herp (*Theologia mystica*, III, Colonia 1538, cap. 7).

S. Francesco di Sales designa la contemplazione acquisita col titolo di « union de simple rémise en Dieu » (*Réponse sur le coutumier*, *Oeuvres*, cap. 24, ed. Migne, II, col. 236). F. Cayré (*Précis de patrologie*, I, Parigi 1927, introduz., p. 25; vers. it., I, Roma 1936, p. 26) la chiama « meditazione contemplativa imperfetta ».

La conquista della c. acquisita da parte dell'anima avviene per una successiva gradazione. Dalla meditazione a prevalenza speculativa si passa a quella affettiva; da questa ad una progressiva semplificazione dello sguardo affettuoso e intellettivo, sino a giungere a quello stato contemplativo che, iniziandosi con atti isolati e di breve durata, si va gradatamente estendendo, sino a giungere ad uno stato quasi abituale di astrazione in Dio.

In tale stato di c. acquisita, la semplificazione e la immobilità dello sguardo contemplativo non deve intendersi di maniera che quasi nell'anima siano sparite totalmente le operazioni dell'intelletto e della volontà, ma solo diminuite (A. Poulain, *Le grazie d'orazione*, trad. it., Torino 1926, cap. 2, n. 5, p. 10).

Le anime chiamate alla c. acquisita debbono evitare di ritenere questo esercizio quasi come un atto sterile ed ozioso, che esponga a facile illusione; questa è tentazione comune alle anime che vengono alla c. acquisita dalla meditazione speculativa. L'abbandono dell'anima e la concentrazione delle potenze psichiche sopra un oggetto soprannaturale non è oziosità, e il gustare soavemente Dio senza ragionamenti né parole, è infinitamente delizioso e fruttifero per l'anima.

È bene, come nota Alvarez de Paz (*De inquisitione pacis*, parte 2ª, l. V, cap. 13), prima di accedere alla c. acquisita, sentire il parere del proprio direttore, e tener presente che spesso nell'esercizio dolce e soave della c. acquisita vien fatta da Dio la chiamata alla c. infusa.

S. Teresa nel *Cammino della perfezione*, cap. 28, parlando della « orazione (acquisita) di raccoglimento » cioè della c. acquisita, dice: « è una orazione che presenta numerosi vantaggi...; per questa via più prontamente che per nessun'altra il suo Divin Maestro la istruirà e le concederà la orazione di quiete ».

La durata della immobilità dell'anima nella considerazione di una verità divina, non può essere lunga, come nota Suárez in *De Oratione*, l. II, cap. 10, n. 13, e non sembra da accettarsi il termine massimo di mezz'ora fissato dal card. Brancati di Lauria.

J. P. De Caussade (*Instructions sur les états d'oraison*, Perpignano 1741, parte 2ª, dialogo preliminare); osserva: « Occorre sapere che lo spirito et il cuore non si reposano allo stesso modo del corpo, ma piuttosto continuando la loro azione in un modo più semplice, più dolce e che diletta l'anima ». « Non si è né temerari né presuntuosi » scrive Gersone (*De monte contempl.*, cap. 28) « quando si desidera quel genere di orazione che ci deve far amare Dio con tutto il nostro cuore ».

Il direttore di spirito può riconoscere che un'anima è pronta e matura per ascendere alla c. acquisita quando noterà in lei una quasi impossibilità al meditare, secondo quel metodo che le era stato insegnato, e che si sforza con grande fedeltà di eseguire. Un altro segno è la disposizione all'unità, quando un semplice pensiero od affetto bastano ad occuparci per lungo tempo.

V. C. INFUSA O MISTICA. – Gersone ha indicato chiaramente la nota comune ad ogni c. mistica propriamente detta. Essa è « una conoscenza sperimentale di Dio » (*Sopra il Magnificat*, tratt. VII, cap. 2).

L'elemento costitutivo della c. mistica è dunque il sentimento che l'anima prova della presenza di Dio in lei, una sorta di percezione, di sperimentazione di Dio. Questo è anche l'insegnamento di s. Teresa. « Nello stato di quiete soave, il primo della contemplazione mistica, l'anima, dice s. Francesco di Sales, succhia insensibilmente la dolcezza di questa presenza » (*Trattato dell'amor di Dio*, 1, 6, cap. 8); cf. anche G.B. Scaramelli, *Direttorio mistico*, III, n. 32.

« Avviene dunque – scrive s. Francesco di Sales (*Trattato dell'amor di Dio*, 6, cap. 7) – qualche volta che Nostro Signore infonde in modo impercettibile nel fondo del nostro cuore una certa dolce soavità con cui ci fa sentire la sua speranza... Noterai... che tutto questo raccoglimento si fa per amore ». In esso « l'anima non ha bisogno di trattenersi a discorrere con l'intelletto, perché vede presente il suo Sposo, con una vista così dolce, che i discorsi sarebbero inutili e superflui ».

Per quanto non lo veda con l'intelletto non se ne cura affatto, contentandosi di sentirlo vicino a sé, per la gioia e per la soddisfazione che ne riceve la volontà. S. Teresa scrive: « la volontà si trova nel suo amore, senza sforzo dell'intelletto. Il Signore vuole che senza nessun sforzo della mente l'anima capisca di essere con Lui » (*Cammino della perfezione*, cap. 31).

Perciò una buona scuola mistica, capeggiata da s. Bonaventura, insegna che l'elemento principale nella c. infusa è l'amore, cioè la volontà, e che questo elemento va sempre più assumendo importanza e prendendo campo esclusivo quanto più ascendono i gradi mistici sino all'unione perfetta e trasformante di volontà, che sono le divine tenebre. Però una gran parte dei teologi della mistica, formati alla scuola tomistica, dà la precedenza e la prevalenza nella c. infusa all'elemento intellettuale. Per essi la c. infusa è « al di sopra del ragionamento e nella oscurità della fede una cognizione semplice e amante di Dio, che non si può ottenere con la nostra attività personale aiutata dalla Grazia, ma che richiede una ispirazione o illuminazione speciale dello Spirito Santo » (R. Garrigou-Lagrange, *Perfezione cristiana e c.*, ecc., trad. it., Torino 1933, cap. 4, art. 4, p. 287). Ed A. M. Meynard così la descrive: « è un dono gratuito per il quale l'anima giusta e purificata si eleva, più passivamente che attivamente, sopra il modo ordinario di conoscere, e riceve lumi così abbondanti, così puri, e così vivi, che è come introdotta in una regione spirituale superiore, in cui contempla con uno sguardo eccessivamente semplice e ardentemente affettuoso le cose divine e celesti » (*Trattato della vita interiore*, trad. it., II, Torino 1937, l. 3, cap. 1, n. 148, p. 188).

Nella c. vi è cooperazione dell'intelletto e della volontà del contemplante; nei gradi inferiori ha prevalenza l'azione intellettiva, in quelli superiori l'azione volitiva, in cui l'intelletto si fa muto per dar luogo all'azione della volontà, che tutto abbraccia l'amato. Così F. Joret (*La c. mistica secondo s. Tommaso d'Aquino*, trad. it., Lilla 1924, cap. 6, p. 368): « mentre l'intelletto si ferma e si umilia in questa intuizione negativa, il cuore procede oltre, senza alcuna esitazione... Infatti se la conoscenza è richiesta perché nasca l'amore, essa lo limita. Si può amare di più di quello che si conosce ». Sono i tocchi sostanziali della divina unione tra l'anima e Dio « che tocca l'anima nella sua sostanza mediante la volontà » (s. Giovanni della Croce, *Cantico spirituale*, strofa 14).

VI. ELEMENTI DELLA C. INFUSA. – La c. infusa non suol essere data in modo repentino, ma per lo più

viene concessa dopo una certa preparazione. La c. è completamente gratuita, ma l'anima si può disporre a riceverla (cf. s. Teresa, *Vita*, cap. 14; A. M. Meynard, *op. cit.*, II, l. III, cap. 4, nn. 209-17, pp. 287-300). Non è necessariamente accompagnata da una impossibilità assoluta di discorrere o ragionare, che deriverebbe dalla legatura della immaginazione. Questa legatura può non esistere e di conseguenza possono coesistere allo stato contemplativo anche delle distrazioni, almeno nei gradi inferiori. Né è necessaria alla c. infusa la coscienza dello stato di grazia.

I teologi della mistica generalmente ammettono che la c. infusa non appartiene all'ordine delle grazie *gratis datae* (cf. Giuseppe dello Spirito Santo, *Cursus Theol. myst. schol.*, Colonia 1721, II, disp. XI, q. 224 e 236, contro il parere contrario del carmelitano Antonio della Annunciazione). La c. infusa, benché prevalentemente passiva, non esclude l'attività dell'anima. « Propriamente parlando non vi è alcuna c., per elevata che sia, in cui l'anima cessi di agire, ma sotto il divino impulso gli atti della c. diventano eccessivamente delicati e soavi, le nostre facoltà sembrano più passive che attive », perché nella c. infusa Dio è l'agente principale (s. Giovanni della Croce, *Viva fiamma d'amore*, strofa 3, 5).

In che cosa la c. infusa rassomiglia alla c. acquisita? Entrambe esigono atti d'intelletto e della volontà, la c. essendo una elevazione dell'anima a Dio mediante uno sguardo semplice ed affettuoso.

Entrambe hanno per oggetto principale Dio e le sue infinite perfezioni, e per oggetto secondario ciò che si riferisce a Dio. Tuttavia la c. infusa può toccare questa verità in forme più ampie e sublimi.

Ma la c. infusa differisce essenzialmente dall'acquisita perché, secondo il linguaggio dei mistici, avviene sulla « vetta » o « cima » o nel « fondo » dell'anima. È cioè una suprema operazione spirituale, purgata da ogni, anche remota, sensibilità, svolgentesi nella parte superiore dell'anima. Non è possibile fissare una determinata durata all'atto contemplativo infuso genericamente preso, poiché troppo vari ne sono i gradi, dall'orazione di quiete soave all'estasi, e al matrimonio spirituale. L'atto contemplativo, nella sua più alta e pura natura, dura poco, al massimo – secondo s. Teresa – mezz'ora. Lo splendore della luce che abbaglia, che opprime la mente, e la debolezza della nostra natura, non ci permette di sopportare a lungo questa adesione sospensiva, rendendo necessaria qualche tregua. Scrive però Tommaso da Vallgornera (*Theol. myst. D. Th.*, q. IV, disp. 2, a. 7, n. 11): « in perfectissimis viris, ex extraordinariis auxiliis, potest anima in una simplici intuitione et amoris suspensione, per aliquod tempus, ad plures die vel nocte horas durare. Dictum est certum, quia ita legitur in vitis sanctorum » (cf. anche Suárez, *De Relig.*, IV, l. II, cap. 10, n. 13).

Il vertice della c., che gli autori mistici chiamano « divine tenebre », è una cognizione confusa e oscura della divina verità.

Lo pseudo-Dionigi così la descrive: « L'oscurità divina non è altro che quella luce inconcepibile in cui si dice che Dio abita (*I Tim.*, 6, I). Benché sia invisibile in ragione dei lumi sfolgoranti, non accostabile a cagione della sua soprannaturale chiarezza, chiunque ha meritato di vedere e conoscere Dio riposa in essa, e perciò stesso che non si vede e non si conosce, egli è veramente in Colui che supera ogni vista e cognizione » (*Lettera V*). « Allora l'anima liberata dal mondo sensibile e dal mondo intellettuale, entra nella misteriosa oscurità di una ignoranza e... si perde in Colui che non può essere né veduto né afferrato... Noi bramiamo di entrare in questa oscurità luminosissima e offuscata; a cagione del nostro accecamento e della nostra ignoranza mistica, bramiamo di vedere e conoscere Colui che sfugge ad ogni c. e ad ogni cognizione » (*Theol. mystica*, capp. 1 e 2). Le divine tenebre si toccano nella più alta c., l'estasi, l'unione trasformante. « In questo nuovo stato cessa ogni sentimento, l'anima è assorbita dal godimento, senza comprendere quello che gode. Gode un bene che racchiude in sé solo tutti i beni, eppure la natura di questo bene resta per lei inconcepibile » (s. Teresa, *Vita*, cap. 18; cf. anche s. Giovanni della Croce, *Notte oscura dell'anima*, l. 2, cap. 17).

La intuizione di Dio che si ha nella c. anche più alta, differisce dalla visione beatifica, perché il *lumen gloriae* è concesso in modo permanente, la illuminazione mistica in modo transeunte. La visione beatifica è immediata, quella contemplativa è *in speculo* cioè negli effetti divini soprannaturali, prodotti nell'anima, come in un meraviglioso specchio. La visione divina è chiara, quella contemplativa è *in aenigmate*, cioè più negativa che positiva.

VII. Princìpi formali elicitivi della c. mistica. – Principi formali della c. sono remotamente le facoltà spirituali, e immediatamente i doni dello Spirito Santo.

I doni della sapienza e dell'intelletto sono i principi formali ed elicitivi della c. infusa (Tommaso da Vallgornera, *Theol. myst. D. Th.*, q. III, disp. 4, n. 2, 2 e 3; Filippo della S. Trinità, *Sum. Theol. myst.*, p. 2 tratt. 3, dist. 3, n. 1; V. Contenson, *Theol. mentis et cordis*, VIII, dist. 1, cap. 2, 3). Generalmente vi si aggiunge il dono della scienza (Suárez, *De Relig.*, IV, l. II, cap. 10, n. 9; D. Schram, *Theol. myst.*, II, p. 2, cap. 4, p. 239). Sostiene il contrario J. Lopez Ezquerra, (*Lucerna mystica*, l. 3, cap. 7, n. 66). È ammesso generalmente che essi siano necessari allo sviluppo della contemplazione mistica (R. Garrigou-Lagrange, *Perfezione cristiana e c.*, p. 307) a cagione del modo imperfetto che conservano in noi le virtù cristiane anche elevate. I tre doni sopraelencati hanno un ufficio distinto, ma non separato o indipendente nella c. infusa; essendo perfezioni che dispongono l'uomo a ben seguire le divine ispirazioni, essi devono essere posti in azione nell'anima mercé la Grazia attuale, il libero concorso della volontà, e spesso la guida di un buon direttore. Onde troppo spesso giacciono inerti e inutilizzati. Il dono della scienza è concesso da Dio per farci conoscere la sua divina presenza in tutte le creature. Il dono della scienza muove l'intelletto che guida a riferire tutte le creature a Dio, e piega la volontà conducendola al vero bene. Il dono dell'intelletto ha per scopo di farci intendere e penetrare le verità superiori alle forze della nostra natura, cioè i divini misteri. Nella c. infusa questo dono è così sublime che l'anima, elevata in qualche modo sopra la condizione umana, comincia a partecipare degli angelici splendori, penetrando, per quanto è possibile, negli intimi segreti di Dio. Dio stesso spiegò un giorno a s. Caterina da Siena i mirabili effetti di questo dono (*Dialogo*, cap. 35).

Il dono dell'intelletto permette di avere una intuizione negativa di Dio, mediante la purificazione passiva delle immagini e forme spirituali; dà alla mente il privilegio di poter comportarsi di fronte ai dati della Rivelazione come fa naturalmente davanti ai principi, e fa vedere sotto apparenze concrete le realtà spirituali.

Il dono della sapienza, secondo Dionisio Certosino è il « primum atque dignissimum » tra i doni infusi, che conosce la divinità per gusto interno per « quem mens bene de Deo sentit ac iudicat, per connaturalitatem et conformitatem affectus ad ipsum, seu per mentalem saporem » (*De contempl.*, cap. 1, n. 44).

I teologi della mistica sono unanimi nel riconoscere il dono della sapienza come il principio attivo ed importante della c. infusa, ed in particolare delle « divine tenebre ». Dell'azione del dono della sapienza come principio elicitivo della c. parlano tutti i mistici, in particolare s. Te-

resa, s. Giovanni della Croce, Angela da Foligno. Secondo Dionisio Certosino, gli effetti del dono della sapienza nella c. infusa sono di far diventare l'anima « segretaria di Dio », perché i lumi divini sono in lei impressi da specie intelligibili di ordine superiore, e da un lume soprannaturale purissimo; ed anche la «consigliera di Dio », perché in certo qual modo, introdotta nel santuario della divinità, e per via di negazione e di sublime ignoranza vi contempla i misteri della Sapienza increata. Scrive il Meynard : « In questo stato di visione segreta e tenebrosa un fuoco intensissimo e intimo spoglia l'anima delle immagini vili e terrene, e colloca le nostre facoltà ad altezze in cui nulla di creato può turbare il nostro riposo : è l'abisso della Divinità : allora Dio non ha più nulla di nascosto per l'anima confidente dei suoi segreti, perché essa entra nel soggiorno della luce pacifica, dolce e vera, per contemplare la gloria della gloriosissima Trinità, le sue processioni immanenti, la sua luce, il suo amore, il suo godimento e la sua deliziosissima felicissima e santissima unità » (*Trattato della vita interiore*, II, Torino 1937). Giovanni Ruysbroeck dice : « Il dono della sapienza, sapore dolcissimo che noi gustiamo nella cima dell'anima, penetra l'intelletto e la volontà nella misura che queste facoltà si raccolgono in questo luogo elevato. Questa sapienza o questo sapore immenso, inesauribile, esce dal fondo dell'anima giusta, per espandersi fino nel più intimo delle nostre potenze, secondo la loro capacità, e anche nella parte sensibile, cui essa rallegra con un tono delicato... questa soavità è così grande e così immensa che per quelli che la gustano il cielo e la terra e tutto quello che contengono sembrano scomparire e rientrare nel nulla... Onde l'anima contempla con un avido sguardo quella divina semplicità donde derivano così grandi delizie. Ecco il punto di partenza di una nuova luce. Ciononostante l'anima sa che non potrà mai né afferrare né conoscere perfettamente questa semplicità soave, perché è per un lume creato che essa contempla. Tuttavia la sua gioia è immensa e si sente venir meno nelle altezze della sua c. : trasformata da questa immensa chiarezza non può distaccare i suoi sguardi dagli oggetti incomprensibili che le procurano così grande felicità... Contempla tutto in Lui » (*Regno degli amanti di Dio*, capp. 32 e 34).

Le grazie *gratis datae* possono qualche volta essere elargite ad anime giuste in vista della c. infusa, ma non sono loro necessarie; aiutano semplicemente a conferire in modo più perfetto l'alta c. (D. Schram, *Theologia myst.*, I, Parigi 1868, parte 2ª, cap. 4, p. 244), tra le grazie *gratis datae* emergono in modo particolare le grazie delle guarigioni, delle profezie, e del discernimento dello spirito (*Sum. Theol.*, 1ª-2ªᵉ, q. 3, a. 4).

VIII. La « visione » intellettuale di Dio. – Nelle forme più elevate della c. Dio comincia a manifestare la sua divinità all'anima amante immersa nel soprannaturale raggio della divina caligine (Pseudo-Dionigi, *De mystica Theologia*, cap. 1). Ciò può avvenire o per via di estasi e unione intellettuale, o per via di estasi e di unione amorosa e volitiva. Nella quale però vi è sempre qualche conoscenza previa all'amore. Nel primo caso si ha la visione intellettuale degli attributi divini, e spesso della S.ma Trinità, in una abbagliante visione, non dettagliata, che quasi acceca l'anima.

Diceva s. Giuseppe da Copertino : « Qualche volta vedo gli attributi di Dio riuniti insieme, senza che il mio spirito possa distinguerli, né dividerli, altre volte li vedo separati e distinti ». S. Giovanni della Croce concede che nell'estasi si abbiano « cognizioni elevatissime di qualche attributo, ora della sua onnipotenza, ora della sua fortezza, bontà e dolcezza » (*Salita al Monte Carmelo*, II, 24, n. 2). Tale visione per quanto elevata è sempre filtrata attraverso l'intelletto, non trasformata dal « lumen gloriae », tranne nei casi eccezionalissimi sopra recensiti, e di conseguenza rappresentativa, non intuitiva.

La visione dei divini attributi, particolarmente di quelli impartecipabili alla creatura, quali l'infinità, l'aseità, l'eternità, nonché la visione della perfetta identificazione di tutti gli attributi in una unica sostanza divina che racchiude tutti i beni, avviene in uno splendore di manifestazione che abbacina, ferisce l'intelletto e splendendo ottenebra.

La visione è allora, come dicono i mistici, « tenebre e luce ». L'anima vede, ma è tale la potenza della visione, che non sa né può esprimerla con umana espressione « quasi sprofondata nel silenzio, da non potersi quasi esprimere con umana parola » (Angela da Foligno, *Il libro delle mirabili visioni, c. e istruzioni*, ed. Fallacara, Firenze 1922: *Istruzione sulla presenza di Dio*, pp. 174-75); perché « la verità mistica si tradurrebbe meglio in musica che in parole » (W. James, *L'expérience religieuse*, trad. francese, Parigi 1908, p. 337).

Il lume della gloria è qualche volta concesso sulla terra, nella c. più elevata? Secondo s. Agostino, s. Tommaso (*Sum. Theol.*, 2ª-2ªᵉ, a. 75, a. 3, ad I) tale privilegio fu concesso a Mosè e a s. Paolo, oltre che alla B.ma Vergine. S. Bonaventura e altri teologi ammettono che alcune poche volte esso sia stato concesso ad altri santi (Tommaso di Vallgornera, *Theol. myst.*, q. III, disp. 4, n. 5, a. 2). Ci si può chiedere se questa conoscenza estatica di Dio non comporti con sé una visione immediata, non analogica, quantunque confusa e oscura di Dio.

Le scuole mistiche rispondono in modo assai diverso a tale domanda. Sull'autorità dello pseudo-Dionigi, la scuola dei vittorini, l'alta scuola mistica tedesca e fiamminga, e tra i moderni la scuola di A. Poulain, J. Maréchal e Picard, rispondono affermativamente. La scuola mistica a sfondo tomistico, nega tale possibilità, e attribuisce a tale visione il carattere di mediata, tramite le specie sensibili.

Secondo la dottrina di s. Bonaventura (esposta particolarmente nelle *Collect. in Hexaem.*, II, 32; XX, 11, ecc.: *Opera*, V, Quaracchi 1891, pp. 342 sgg., 427 ecc.), nello stato contemplativo non solo non è possibile una visione diretta anche transitoria della divina essenza, ma la cognizione mistica non può mai implicare una diretta cognizione di Dio sia pure avuta per specie impresse rappresentative della divinità. Lo splendore della divina illuminazione infatti secondo l'insegnamento del Serafico Dottore, abbacina così l'intelletto da togliergli ogni facoltà visiva, immergendolo nella notte mistica, « la docta ignorantia ». L'amore che arde la volontà trapassa oltre e giunge dove l'intelletto non può giungere. L'amore è quindi la vetta della vita contemplativa (« suprema unitio per amorem ». In tale stato la sola virtù affettiva opera e contemporaneamente « impone silenzio a tutte le altre potenze e l'uomo elevato nell'estasi ascolta parole arcane, che non è lecito dire all'uomo, in quanto sono solo nell'" affetto " » (*Coll. in Hexaem.*, II, 30-32, p. 351, XX, 10, p. 427; *Itinerarium mentis in Deum*, cap. 4, n. 3 : *Opera Omnia*, p. 307, cap. 7, n. 6, p. 313).

Perciò la c. in cui Dio manifesta se stesso per via di amore è più elevata di quella nella quale manifesta se stesso per via intellettuale, ed ivi si ha un contatto di presenzialità oscura e reale della divina essenza che quasi tocca e carezza l'anima amante nascondendosi nel divino tenebrore. Il che assume presso molti mistici il nome di « tocco divino ». Quando l'anima giunge all'estasi d'amore sembra che i cieli si abbassino, che l'estatico ingigantisca e assuma tonalità divina. Tale stato meraviglioso è molto ben descritto da s. Bernardo, *Serm. in Cant.*, 1, 11, 12.

IX. Effetti della c. infusa nell'anima. – Prima di tutto la c. infusa eccita nell'animo un ardente desiderio dei lumi celesti e un gran disprezzo delle cose terrene, producendo in essa come una divina trasformazione (s. Francesco di Sales, *Trattato dell'amor di Dio*, l. VIII, cap. 1.).

Nell'intelletto suscita un sentimento vivo e profondo di ammirazione di Dio, sulla volontà un in-

tenso pregustamento del cielo, e il tedio delle cose terrene, attraverso il piacere ineffabile che s'incontra nell'atto contemplativo. L'anima, come osserva s. Caterina da Siena (*Dialogo*, 167), vorrebbe cantare al suo diletto un cantico nuovo, ma non può esprimere con parole le immense delizie che prova nel più intimo del suo essere. L'effetto principale della c. sopra la volontà è di conseguenza un grande amore di Dio e del prossimo, onde quella specie di c. che non produce un tale effetto, si può con sicurezza dire che non è soprannaturale. Un tale amore è sempre accompagnato dall'accrescimento delle virtù morali, in particolare l'umiltà, la conformità al divino volere, il santo abbandono (v.).

X. Condizioni richieste per la c. infusa. – Alla c. infusa concorrono due principi : Dio e l'uomo. La parte principale tocca a Dio che dà la grazia della vocazione contemplativa a chi vuole e quando vuole. La parte dell'uomo è indiretta e negativa, ma ha la sua importanza, perché in linea generale Dio non accorda la grazia della c. infusa se non a quelli che vi si preparano con generosità e perseveranza.

La vocazione contemplativa suppone ordinariamente certe qualità naturali quali un temperamento equilibrato, aperto e calmo. Tuttavia le disposizioni naturali non sono condizioni assolutamente indispensabili alla c. Dio chiama chi vuole, e dona a chi vuole. Quali disposizioni morali nel soggetto, lo pseudo-Dionigi ne esige quattro : grande purezza di cuore, vera semplicità, ardente amore, profonda umiltà.

Il concorso alla c. da parte di Dio è costituito dalla grazia della c., che Dio dona, e che è insieme grazia « santificante » e grazia « *gratis data* ».

Né la produzione della c. infusa, né le sue varie forme e manifestazioni, né la sua durata, né la sua intensità dipendono da noi. « Un soffio di vento solleva la paglia che è sopra la terra, e la tiene sospesa in aria; quando il vento cessa la paglia ripiomba per terra ». Così è il soffio dello Spirito Santo che sospende le qualità dell'intelletto, e che infiamma d'amore la volontà (Alvarez de Paz, *De inquisitione pacis*, V, parte 2ª, cap. 12).

È lecito desiderare il dono della c., ma umilmente e condizionatamente, abbandonandosi alla volontà di Dio. «Se trattasi di grazie *gratis datae*, che a volte accompagnano la c. infusa, soprattutto se trattasi di visioni corporali o immaginarie, oppure di certi fenomeni puramente apparenti come rapimenti, stimmate ecc., si può dire che non è permesso desiderarli, perché sarebbe un puro orgoglio e una vera follia (Meynard, *op. cit.*, p. 302 sg.).

Perché un tale desiderio sia legittimo, ci vuole una ispirazione veramente divina, che è assai rara. I santi, per prudenza o per umiltà, generalmente domandano a Dio d'essere liberati da questi stati fisici. Su ciò i teologi sono tutti d'accordo.

Ma si può desiderare la c. infusa che deriva dai doni dello Spirito Santo? A questo riguardo gli autori sembrano divisi : gli uni, e sono la maggioranza, fondandosi sopra la dottrina di s. Tommaso, affermano che questo desiderio è legittimo, altri ci vedono della presunzione. Questa divergenza di opinione è più apparente che reale. Tra i maestri spirituali che insegnano la legittimità del desiderio della c. sono s. Teresa di Gesù, *Cammino della perfezione*, cap. 20, il p. Surin nel suo *Trattato dell'amor di Dio*, III, cap. 1, Tommaso da Vallgornera, che presenta nella sua *Mystica Theologia*, q. III, disp. 3, a. 3, n. 6, la tesi « *Omnes ad supernaturalem contemplationem aspirare possunt* ».

Concludendo sarà bene citare le parole di R. Garrigou-Lagrange, grande sostenitore della presente tesi, nel suo trattato *Perfezione cristiana e contemplazione*, p. 465 : « La grazia della c. infusa, benché eminente, è dunque veramente nella via normale della santità, anzi della santità che dovrebbe avere ogni cristiano prima della morte, per evitare il Purgatorio, per essere subito dopo la separazione del corpo nell'ordine radicale voluto da Dio, e non essere dolorosamente privato per un tempo più o meno lungo della visione beatifica ».

XI. Gradi della c. – La c. annovera i seguenti gradi che formano come un magnifico crescendo, di un sempre maggiore possesso dell'anima da parte di Dio, secondo l'insegnamento di s. Teresa e s. Giovanni della Croce :

1) *L'orazione di quiete*, che può essere distinta in *quiete soave*, in *quiete operativa*, ed in *quiete arida*; 2) *orazione di unione semplice*; 3) *l'unione estatica* che può essere semplice, o dolorosa o deliziosa, o assumere i caratteri del rapimento (fidanzamento spirituale); 4) *Lo stato di unione perfetta* o matrimonio spirituale (v. orazione; estasi).

Bibl.: A. Poulain, *Les grâces d'oraison*, Parigi 1922, e in modo particolare il p. Schener : *Notes bibliographiques sur la contemplation infuse*, ivi 1924; P. Lejeune, *Contemplation*, in DThC, III, coll. 1616-31; A. Tanquerey, *Contemplation*, in *Dict. pratique des connaissances religieuses*, II, coll. 495-99; J. De Guibert, *Etudes de théologie mystique*, Tolosa 1930; J. Maréchal, *Etudes sur la psychologie des mystiques*, I, 2ª ed., Parigi 1937; II, ivi 1937; P. Philippe, *La c. mystique*, I, Roma 1948.

Umile Bonzi da Genova

CONTENSON, Guillaume-Vincent. - Teologo e predicatore domenicano, n. ad Auvillar (Tarne-et-Garonne) nel 1641, m. a Creil (Oise) il 26 dic. 1674. Entrò fra i Domenicani a Tolosa (1636) e, compiuti gli studi, insegnò filosofia ad Albi (1664-65) polemizzando con i protestanti che l'infestavano, indi teologia a Tolosa (1666) e in molti seminari, esplicando pure una vasta attività oratoria.

Nel frattempo lavorò intorno all'unica sua opera, la *Theologia mentis et cordis* (Lione 1668 sgg.), terminata dal p. A. Massoulié (1632-1706). Ispirandosi forse alla *Théologie affective* di Luigi Bail (1610-69), corso di meditazione più che di dogmatica, il C. vi profuse la sua vasta dottrina e un vigile senso teologico. Discostandosi dalla aridità scolastica, arricchì ogni tesi (*speculatio*) di una *reflexio*, spesso intessuta di brani patristici, nella quale, traendo i motivi dal dottrinale esposto, offre succosa materia di meditazione e unisce così all'attività affettiva del cuore l'indagine astratta della mente. Da buon discepolo del Baron il C. combatté il probabilismo : la sua dissertazione *De novello probabilitatis commento* (*Theol. mentis etc.*, lib. VI, diss. III) è stata giudicata prolissa e alquanto eccessiva. S. Alfonso lo ritiene un moralista rigoroso. Nella questione giansenista il C. fu meno deciso su quello che Giansenio avrebbe effettivamente inteso. La sua opera tuttavia ha avuto fortuna e se ne conoscono molte edizioni; si noti in particolare quella di Venezia del 1727 (2 voll. in-fol.).

Bibl.: Quétif-Echard, II (1721), pp. 656-57; Hurter, IV, col. 35; R. Coulon, s. v. in DThC, III, coll. 1631-33.

Timoteo Centi

CONTENZIOSO ECCLESIASTICO (IL). - Rivista, quindicinale prima, poi mensile, di dottrina e giurisprudenza in materia ecclesiastica e di opere pie. Fu fondata nel 1900 a Genova, sotto la direzione del prof. Luigi Gallo, da un gruppo di avvocati componenti appunto l'Ufficio del C. E., che era stato costituito nel 1893 dall'arcivescovo di quella diocesi, Tommaso Reggio, per la difesa degli interessi degli enti ecclesiastici e delle istituzioni di beneficenza e per la consulenza relativa. Ha sospeso la pubblicazione con la fine del 1942. Rodolfo Danieli

CONTE PALATINO (del Sacro Palazzo). - Titolo onorifico con cui papi, imperatori e sovrani onoravano persone benemerite. Tale titolo ripeteva la sua origine da un ufficio di grande importanza tenuto da un alto ufficiale alla corte del sovrano. *Comites palatii* furono, a cominciare dall'età carolingia, i vari capi dell'amministrazione civile e militare del regno; da principio erano amovibili a piacere del sovrano;

poi, col diventare anch'essi feudatari grazie al feudo annesso alla loro carica, tramutarono questa in ereditaria al pari dei maggiori feudi. Si trovano tali c. p. alle corti di Germania, Italia, Inghilterra, Polonia, Ungheria.

Con l'andare del tempo e col mutare degli ordinamenti curiali, tale carica fu ridotta di importanza sino a divenire nel Rinascimento un puro titolo onorifico che si distribuiva con una certa larghezza, ed ebbe annessi alcuni previlegi, come quello di conferire il grado di dottore, creare notari, legittimare bastardi, dare corone d'alloro ai poeti, nobilitare borghesi, concedere stemmi, autorizzare adozioni ed emancipazioni, accordare lettere di benefici, ecc. Questo titolo poi, per essere divenuto assai comune, si svilì alquanto.

Pio IV creò i cavalieri dell'Ordine di S. Giovanni in Laterano, detti volgarmente Cavalieri pii partecipanti, i quali erano anche *conti dell'Aula Lateranense*, titolo che fu confuso con quello di c. p. Questo Ordine cavalleresco cadde in disuso dopo la morte del suo fondatore.

I papi fino a poco dopo il 1800 usavano creare c. p. i conclavisti dei cardinali, i paggi nobili che li avevano assistiti nella solenne cavalcata del possesso e, fino a Pio VI, i loro intimi e nobili famigliari.

C. p. erano anche i cavalieri dello speron d'oro, ma prima Pio VII (1815) e poi Gregorio XVI con le lettere apostoliche del 31 ott. 1841, e successivamente Pio X con breve del 7 febbr. 1905 revocarono ogni privilegio nobiliare annesso a questo Ordine cavalleresco.

Bibl.: G. Moroni, *Diz. di erudiz. st. eccl.*, XVII, pp. 56-60; E. Gaddi Ercolani, *Storia degli Ordini equestri romani*, Roma 1860, p. 35; M. Gorino Causa, *Titoli nobiliari ed ordini equestri pontifici*, Torino 1933, p. 22 sgg. Guglielmo Felici

CONTESTAZIONE DELLA LITE. - La c. della l., anche nel processo canonico, è uno dei momenti più salienti del giudizio, in quanto è attraverso di essa che si manifesta il primo contraddittorio delle parti.

La c. della l. è definita dal CIC « formalis conventi contradictio petitioni actoris facta animo litigandi coram iudice » (can. 1726). Sono quindi da considerarsi suoi elementi essenziali: la domanda dell'attore, la negazione da parte del convenuto della domanda attrice e *l'animus litigandi*, quanto meno presunto, con il quale la negazione medesima deve avvenire.

La c. della l. si distingue in speciale e generale. Essa è speciale quando il convenuto oppone la sua negazione ad ogni singolo capo della domanda giudiziale attrice. È viceversa generale quando il convenuto si limita ad impugnare genericamente l'intera domanda attrice.

Il vero e proprio inizio della lite si ha attraverso l'istituto in oggetto, di modo che da questo non è dato prescindere né nelle cause contenziose né in quelle criminali. La necessità della c. della l. sussiste inoltre tanto per le azioni principali quanto per quelle riconvenzionali e le questioni incidentali (can. 1840 § 2).

Nelle cause peraltro semplici la c. della l. si è oggi praticamente ridotta ad essere un atto che, sia pure nel contrasto tra le parti, conferma gli elementi contenuti nella citazione.

La c. della l. si attua nell'udienza all'oggetto fissata dal giudice o dal preside del collegio ove trattisi di giudice collegiale (can. 1727; cf. *Regulae Rotae*, § 32). In essa debbono essere proposte dal convenuto, sotto pena di decadenza, le eccezioni dilatorie, soprattutto processuali (can. 1628 § 1) e quelle perentorie *litis finitae* (can. 1629 § 1), e deve essere altresì proposta dalle parti, in genere, ogni istanza e questione riguardante eventualmente la cauzione per spese giudiziali e il gratuito patrocinio. Quindi il giudice determina l'oggetto della lite in rapporto al dissenso su di essa manifestato dalle parti.

Nelle cause complesse di cui al can. 1728 la c. della l. assume aspetti e sviluppi caratteristici, in quanto si trasforma nella cosiddetta « concordanza del dubbio ». Questa, essendo non altro che una speciale forma della c. della l., si effettua, come è evidente, nella stessa udienza o in una udienza successiva all'uopo fissata dal giudice. La formola del dubbio è proposta dalla parte o di ufficio, riproduce le posizioni essenziali, in fatto e in diritto, della causa ed è determinata dal giudice con proprio decreto. La sentenza poi dovrà dare la risposta ai dubbi.

Qualora l'una o l'altra delle parti sia contumace, il giudice decreta di ufficio che la formola del dubbio sia notificata dalla cancelleria alla parte contumace ed assegna nel decreto stesso a quest'ultima un termine, affinché provveda a purgare la sua contumacia (v.) ed a proporre contro la formola eventuali eccezioni (can. 1729 § 1).

La formola medesima, una volta fissata in sede di concordanza, non può più subire modificazioni se non con un nuovo decreto da emettersi dal giudice *ex gravi causa* su istanza della parte interessata (che può naturalmente essere anche il promotore di giustizia e il difensore del vincolo) e non senza che prima il giudice stesso abbia udito tutte le parti in causa e abbia esaminato le ragioni addotte a sostegno della domanda di modificazione della formola (can. 1729 § 4; cf. can. 1731 § 1).

Qualora nessuna delle parti compaia nella udienza fissata per la concordanza del dubbio, il giudice deve astenersi dal compiere la concordanza medesima di ufficio e quindi il processo resta fermo.

La c. della l. produce effetti processuali e sostanziali.

Dal punto di vista processuale: 1) si ha la determinazione definitiva ed irrevocabile (salvo quanto disposto dai cann. 1729 § 4 e 1671) dell'oggetto del giudizio (can. 1726) e dei limiti dell'istanza giudiziale (can. 1732); 2) si ha la preclusione delle eccezioni di cui ai cann. 1628 e 1629; 3) si apre formalmente il periodo istruttorio (can. 1731 n. 2; cf. cann. 1620 e 1634); 4) ha inizio la decorrenza dei termini di due anni e di un anno fissati dal can. 1620 rispettivamente per la prima e per la seconda istanza di un giudizio.

Inoltre, sempre sul terreno processuale, si noti che con la c. della l. resta, a mente del can. 1664 § 1, priva di effetto la eventuale rimozione da parte del mandante di avvocati e procuratori che non sia notificata al giudice ed alla controparte. Né si dimentichi che al giudice, per il can. 1730, è data facoltà di compiere atti istruttori anche prima della c. della l. qualora sia stata già dichiarata la contumacia di una parte e qualora si tratti di assicurare *ad futuram memoriam* prove necessarie o quanto meno utili ad un giudizio che sia stato appena iniziato o che sia ancora da iniziare.

Quanto agli effetti sostanziali della c. della l. essi consistono: 1) nella corrispondenza che deve esservi tra la c. della l. e la sentenza, dato che il giudice deve decidere, oltreché conformemente al libello, nei limiti della c. della l. (salvo quanto disposto dal can. 1731 § 1) e 2) nello specifico fatto previsto dal can. 1731 n. 3, per cui il possessore di cosa altrui cessa, con la c. della l., di essere un possessore di buona fede, in modo che, per tutta la durata del processo, il suo possesso diviene illegittimo e, in caso di condanna alla restituzione della cosa, egli resta obbligato a restituire anche i frutti della medesima fin dal momento della c. della l. ed a riparare i danni.

Bibl.: F. Roberti, *De processibus*, I, Roma 1926, pp. 449-61; Wernz-Vidal, I, pp. 339-52; M. Lega, *Commentarius in iudicia ecclesiastica*, II, Roma 1939, pp. 545-65; M. Conte a Coronata, *Institutiones iuris canonici*, III: *De processibus*, Torino-Roma 1941, pp. 156-63; F. Della Rocca, *Istituzioni di diritto processuale canonico*, Torino 1946, pp. 191-93. Fernando Della Rocca

CONTI, Antonio. - Cultore di matematica e filosofia, letterato e poeta. Patrizio veneto e abate, n. a Padova il 22 genn. 1677 e m. ivi il 6 apr. 1749. Ebbe mente enciclopedica ed interessi culturali euro-

pei, dimorò a Parigi tra il 1713 e il 1715 e tra il 1718 e il 1726, e qui discusse con il Malebranche; in Inghilterra fu nel 1715 e nel 1717-18, amico del Newton e della Corte; di là nel 1716-17 fece viaggi in Olanda e in Germania. Dal 1726 visse in patria fino alla morte.

Dei trattati filosofici progettati non lasciò che abbozzi. I suoi scritti in due volumi *Prose e poesie* (Venezia 1739 e 1756), contengono versioni dai classici e dai moderni (l'*Atalia* del Racine e *Il ricciolo rapito* del Pope), i poemetti metafisici *Lo scudo di Pallade* e *Il globo di Venere*, poesie varie, e i frammenti filosofici ed estetici. Importanti sono le due lettere in francese alla presidentessa Ferrant e al marchese Maffei, e la *Dissertazione* sopra la *Tebaide* di Stazio, per la posizione del C. contro la scuola dei moderni ed i critici cartesiani e per l'esigenza della conoscenza storica e dei caratteri particolari per giungere al giudizio estetico. Tale premanzoniano ritorno alla storia ispira pure le quattro tragedie del C.: *Giunio Bruto*, *Marco Bruto*, *Giulio Cesare* e *Druso* (Firenze 1751), scritte nella suggestione della tragedia storica shakespeariana e con intenzioni antitiranniche.

BIBL.: G. Toaldo, *Vita di A. C.*, premessa al vol. II delle *Opere*, Venezia 1756; A. Zardo, *Un tragico padovano del secolo scorso*, Padova 1884; A. Salsa, *L'abate A. C. e le sue tragedie*, Pisa 1898; F. Moffa, *Le teorie filosofiche di A. C.*, Napoli 1902; M. Melillo, *L'opera filosofica di A. C.*, in *Ateneo veneto*, 33 (1910), pp. 325-74; G. Lattuca, *Un letterato del primo Settecento: A. C.*, in *Arcadia*, nuova serie, 5-6 (1930), pp. 91-161; M. Wolff, *A. C. in seinem Verhältnis zu Shakespeare*, in *Journal of English and German Philologie*, 37 (1938), p. 555 sgg. Raffaello Prati

CONTI, Augusto. - Letterato, storico, filosofo e uomo politico, n. a S. Pietro alle Fonti, presso S. Miniato al Tedesco, il 6 dic. 1822, m. a Firenze il 5 marzo 1905. Fu, successivamente, professore di filosofia teoretica, storia della filosofia e diritto naturale a S. Miniato, a Lucca, all'Università di Pisa e all'Istituto di studi superiori di Firenze. Eletto accademico della Crusca, ne divenne due volte arciconsolo.

Nonostante il pronto successo che ebbero, in genere, le sue opere, la fama del C. fu, già lui vivente e dopo la sua morte, discussa. Un giudizio però affatto sfavorevole sui suoi meriti nel campo filosofico, non sarebbe esente da superficialità e spirito di parte. Il C. infatti ha il merito indiscutibile d'aver reagito energicamente alle correnti di scetticismo, razionalismo e tradizionalismo imperversanti allora in Italia. La sua filosofia non è eclettica, ma comprensiva; i criteri che la dirigono nella ricerca della verità, rifuggono in pari tempo dall'agnosticismo a dal dogmatismo; essi sono reali ed oggettivi, quali l'*evidenza*, l'*amore* e la *fede*. Per questo non è da stupire se la *Storia della filosofia* del C. riuscì un'esaltazione della filosofia tradizionale, cristiana; però sarebbe esagerato l'annoverarlo tra i fautori della restaurazione tomistica, promossa da Leone XIII.

Come letterato, il C. eccelle per una prosa ricca ed eloquente. Quale scrittore politico, favorì ed esaltò l'unità d'Italia, ma in pieno accordo con la libertà della Sede Apostolica. Benché avversario aperto d'una Roma sede del papato universale e del governo italiano, s'augurava che riuscisse la prova.

Opere principali, edite a Firenze: *Evidenza, amore e fede*, 1858; *Storia della filosofia*, 1864; *Il buono nel vero*, 1873; *Il vero nell'ordine*, 1876; *Il bello nel vero*, 1877; *L'armonia delle cose*, 1878; *I nuovi discorsi del tempo*; *La collana dei ricordi nazionali*, 1891-92; *Sveglie dell'anima*, 1902.

BIBL.: C. Salotti, *Il pensiero e l'anima di A. C.*, Roma 1905; A. Alfani, *Della vita e delle opere di A. C.*, Firenze 1906; G. Gentile, *Le origini della filosofia contemporanea in Italia*, I, Messina 1917, pp. 335-63; G. Alliney, *I pensatori della seconda metà del sec. XIX*, Milano 1942, pp. 312-16. Luigi Ciappi

CONTI (De Comitibus), Biagio. - Teologo e filosofo italiano, n. a Canzo nel Comasco nel 1636, m. a Praga il 4 apr. 1685. Entrato fra i Conventuali a Milano e compiuta la sua cultura, fu reggente di studi a Breslavia (ca. 1658-59) e a Praga (ca. 1665), e nello stesso tempo assessore concistoriale dell'arcivescovato di Praga, teologo e consigliere dei vari arcivescovi che si seguirono in quella sede.

Nel 1677 attese alla redazione definitiva dei suoi corsi filosofico e teologico. Quest'ultimo, edito solo in parte, ha il titolo di: *Theologia scholastica p. Mag. Blasii de Comitibus a Mediolano, Pars prima I Sentent., de Deo trino et uno* (Praga 1687); *Pars secunda I Sentent., de intellectu, scientia, providentia, praedestinatione et reprobatione* (ivi 1687); *Pars prima II Sentent., de creatione, statu innocentiae et angelis* (ivi 1688).

BIBL.: G. Franchini, *Bibliosofia di scritt. franc. conv.*, Modena 1693, pp. 108-10; Hurter, IV, col. 346; E. d'Alençon, *Comitibus (de)*, in DThC, III, 1, col. 387; Sbaralea, III, p. 281.
Giovanni Odoardi

CONTI, Sigismondo de. - N. verso il 1440 a Foligno da nobile famiglia locale, m. il 18 febbr. 1512. Studiò all'Università di Perugia; ebbe molti incarichi, prima nella sua città, poi a Roma dove entrò nella segreteria pontificia al tempo di Sisto IV e fece rapida carriera specialmente per l'appoggio del card. Giuliano Della Rovere, che lo nominò poi suo segretario domestico quando divenne papa Giulio II; svolse pure missioni diplomatiche e fu prefetto della Fabbrica di S. Pietro.

Fu un apprezzato umanista e scrittore, però di lui oggi si ricorda soltanto l'opera storica incompiuta *Historiae sui temporis libri XIX* (1475-1510) che se è accurata e scritta con eleganza, è sempre l'opera di un umanista e in tutto favorevole ai Della Rovere ed ai Riari. Il Bembo immaginò che un suo dialogo si svolgesse nell'appartamento del C. in Vaticano e lo mise tra gli interlocutori; Raffaello lo effigiò nella celebre Madonna di Foligno; a Roma era ovunque ben accolto.

BIBL.: J. Ciampi, *Dei libri « Historiarum sui temporis » di G. de' C. da Foligno*, in *Arch. st. it.*, 4ª serie, 1 (1878), pp. 71-97; Notizie sulla vita e sulle opere di S. de' C. premesse all'edizione de *Le Storie dei suoi tempi pubblicate nel testo latino con la versione italiana a fianco*, Roma 1883, pp. XIII-XXXV (a cura del Ministero dell'agricoltura, industria e commercio); M. Faloci Pulignani, *Vita di S. de Comitibus scritta dall'abate Mengozzi*, in *Bollett. della deputaz. di storia patria per l'Umbria*, 13 (1907), pp. 151-96. Paolo Brezzi

CONTINENTES (abstinentes): v. ENCRATITI.

CONTINENZA. - *Continentia* da *contineo* (*cum et teneo*) nella sua prima accezione etimologica significa lo stesso atto del contenersi entro i limiti, che convengono alla ragione, senza oltrepassare a cose illecite. Perciò è astinenza dalle cose illecite (ἐγκράτεια) non solo però esterna, ma anche interna. In virtù di questa disposizione, come dice Cicerone « cupiditas consilii gubernatione regitur » (Cicerone, *Invent.*, II, 54, 164). E poiché le più forti nostre concupiscenze sono quelle che si alimentano ai desideri del cibo e delle soddisfazioni veneree, la c. in senso più ristretto è la disposizione a resistere ai nostri disordinati appetiti in questo settore.

Così la c., come insegna s. Tomaso (*Sum. Theol.*, 2ª-2ªᵉ, q. 145, a. unico), si riallaccia alla virtù della temperanza ed ha per oggetto materiale gli appetiti che portano l'uomo ai piaceri del senso e per oggetto formale contenere questi appetiti entro i limiti della ragione (*loc. cit.*, q. 141, a. 1, 2; q. 155, a. 1 sgg.).

Usualmente però per c. si intende solo l'astensione completa dai piaceri carnali, com'è in s. Paolo (*I Cor.* 7, 9). Così intesa la c. si confonde con la castità e trova la sua più perfetta espressione nello stato di colui, che si vota irrevocabilmente alla castità interiore ed esteriore.

S. Tommaso nella sua accezione dipende da Cas-

siano, per cui il concetto di castità è legato a quello di *apatheia*, in dipendenza con la fisiologia assai rudimentale dell'epoca. L'impassibilità, la tranquillità del cuore e dello spirito costituiscono il punto culminante della perfezione monastica.

L'acquisto delle virtù non sarà perfetto che, se il monaco perviene a possedere la virtù ed a gioirne con impassibilità. Così nella materia di cui si parla « finché resta qualche attrattiva per la voluttà, non si è casti, ma continenti » (*Collat.*, II, cap. 10 : PL 49, 888). Il combattimento contro la carne e l'incertezza della vittoria non possono essere confuse con la castità perfetta che è «tranquillità inalterabile» (*op. cit.*, II, cap. 11 : *ibid.*, 889-90).

Anche nella concezione tomistica la c. non è virtù in senso pieno, ma ha ragione di virtù nel senso che indica fermezza di animo. Ha infatti sapore di imperfezione sentire i moti della concupiscenza, sia pur resistendovi, mentre la perfezione della virtù si ha con la castità, quando i moti divengono rari in seguito ad un soggiogamento dell'appetito sensitivo alla ragione.

1) La c. è quindi un abito piuttosto mobile, che ha sede non nell'appetito concupiscibile, ma nella volontà, che per mezzo della c. viene disposta alla resistenza alle prave concupiscenze, da cui si lascia dominare l'incontinente (*loc. cit.*, q. 155, a. 3).

2) Dice ordine alle concupiscenze proprie del tatto, non in quanto moderatrice delle medesime (il che è proprio della virtù della temperanza), ma come animatrice della resistenza (*loc. cit.*, ad 1, 3).

3) Di conseguenza la c. differisce dalla temperanza, come ciò che è imperfetto differisce da ciò che è perfetto e compiuto. L'uomo che ha la virtù della temperanza, ha assoggettato il suo appetito concupiscibile alla ragione : l'uomo continente resiste, ma non ha il pieno controllo dello stesso appetito (*loc. cit.*, a. 4).

Alla c. si oppone l'incontinenza, che si ha :

a) quando la volontà cede alle passioni, prima di prendere consiglio dalla ragione e la concupiscenza non viene frenata o per eccessiva fretta o per troppa veemenza della passione;

b) quando l'uomo è incostante in quelle cose, che la ragione ha consigliato e su cui ha pronunziato il suo giudizio ed allora manca per debolezza.

L'incontinenza è peccato per una doppia ragione : perché l'incontinente recede da ciò che è secondo ragione e di più si immerge in turpi soddisfazioni.

L'incontinenza tuttavia è minor peccato dell'intemperanza, perché l'intemperante pecca per abito cattivo permanente, l'incontinente invece per momentanea passione. Ora dove c'è maggior inclinazione della volontà al peccato, si ha un peccato maggiore (*loc. cit.*, q. 156, a. 3). L'intemperante inoltre è dominato da una ignoranza maggiore, la quale verte circa lo stesso fine, in quanto pensa sia buona cosa lasciar senza freno le passioni (*loc. cit.*, ad. 1). Di conseguenza ne è più difficile la correzione, data l'ignoranza più grande e la più forte inclinazione (*loc. cit.*, ad. 2). Per mantenersi continenti, occorre ricorrere ai mezzi necessari per essere casti, essendo la c. via alla castità (v.). Inoltre è utile e necessario sviluppare il senso di tutto ciò che è grande, forte, puro in tutti i campi della vita spirituale, coltivare la volontà del bene; fare questa volontà risoluta, indipendente e tenace, in particolare presentare l'ideale di una vita veramente casta, come un grande valore nella vita. È necessario inoltre coltivare un pudore delicato, il pudore istintivo, che non è il riserbo esagerato di un'anima ammalata, ma il rispetto del proprio corpo, che procede da un'anima sana. Per la c. periodica v. OGINO-KNAUS-SMULDERS (teoria di).

BIBL.: A. L. Esquier, *La continence est-elle nuisible?*, Bordeaux 1911; G. Baumgartner, *Enthaltsamkeit*, in LThK, III, col. 697; M. Lepore, *La purezza, forza del corpo*, Torino 1938; E. Paganuzzi, *Purezza e pubertà*, Brescia 1943; L. Scremin, *La c. sessuale giovanile e l'igiene*, Torino 1944; A. Gemelli-A. Sidluskaite, *La psicologia dell'età evolutiva*, Milano 1945; B. M. Merkelbach, *Summa theologiae moralis*, 5ª ed., II, Parigi 1947, nn. 1029-32, pp. 961-64; L. Guarnero, *L'età difficile*, Torino 1948; A. Niedermeyer, *Handbuch der speziellen Pastoralmedizin*, I : *Das menschliche Sexualleben*, Vienna 1949.

Pietro Palazzini

CONTINGENZA. - Nel suo significato generico c. è l'accadere « tanto necessario come non necessario o possibile » (Aristotele, *Anal. Pr.*, I, 3, 25 a 37). Nell'uso filosofico indica il contrario di ciò che è necessario ed è quindi pressoché sinonimo di « possibile », di « ciò che può essere o non essere », nell'àmbito del pensiero, dell'essere o del divenire. Il Waitz sostenne una netta differenza fra « possibile » e c., ma prevale l'opinione difesa da H. Maier (*Die Syllogistik des Aristoteles*, I, Tubinga 1896, p. 194) che Aristotele usa i due termini come sinonimi (*Anal. Pr.*, I, 10, 13, 15, 21; *Anal. Post.*, I, 6, 74 b 38) e che i criteri dati per l'uno sono quelli dati per l'altro (*Anal. Pr.*, I, 13, 32 a 18; *Physic.*, VIII, 1, 243 a 11; *Met.*, X, 3, 1047 a 26). La sola differenza è che c. accentua più il fatto che la possibilità è radicata in una « δύναμις » reale (cf. W. D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, II, Oxford 1928, p. 245).

In logica sono dette contigenti le proposizioni nelle quali la connessione fra soggetto e predicato è indifferente : «l'uomo è bianco », « Socrate cammina » (*Anal. Pr.* I, 13, 32, a 18). In metafisica si distingue una c. ad esistere ed una c. ad operare; tutte le modalità della c. sono ricondotte a due radici, la « materia » per i corpi e la « libertà » per le sostanze spirituali. Se tutto fosse necessariamente determinato avrebbero ragione i meccanicisti e i fatalisti, ma così non è (*De Interpr.*, 9, 19, a 7 sgg.). Poiché la « materia prima » è potenza pura, è e resta di per sé disposta a ricevere tutte le «forme» corporali. Quando perciò è sotto una forma, non vi è legata per sempre, ma resta in potenza a tutte le altre forme, sotto le quali di fatto può successivamente passare, quando per l'azione delle qualità contrarie il corpo si corrompe e si genera una nuova sostanza. C. è quindi sinonimo di « corruttibilità » : « Quod aliqua quandoque sint et quandoque non sint, habent ex materia in quantum subiicitur privationi vel formae » (s. Tommaso, *Comm. in De Coelo et Mundo*, I, lect. 29, ed. Parm., XIX, p. 75a). Perciò le sostanze spirituali, che nella metafisica tomista sono prive di qualsiasi materia, non vanno dette contingenti ma necessarie (ovvero immortali) : « Ea vero quae ab eo sic producta sunt ut in sempiternum sint, habent potentiam et virtutem ad semper essendum et nullo modo ad hoc quod aliquando non sint » (*ibid.*, p. 75b.; *De Pot.*, q. 5, a. 3; *C. Gent.*, II, 30) : dottrina che sta a fondamento della terza via (*Sum. Theol.*, 1ª-2ªᵉ, q. 3). I neoscolastici si attengono di solito al vago significato wolffiano di c., quale sinonimo di ciò che è finito, creato.

Si parla di « c. nell'operare » tanto nell'ordine corporeo quanto in quello spirituale. Le sostanze intelligenti che hanno per oggetto adeguato del loro operare e tendere il Bene universale, restano « libere » di fronte ai beni particolari finiti ed ai mezzi non necessari al fine ultimo. Ma anche nel mondo corporeo si dànno cause contingenti. Mentre alcuni effetti provengono di necessità (naturale) perché caratteristici di una data natura, ad altri essa è inclinata bensì, ma può essere impedita dall'intervento di altra causa; ad altri infine essa non è che in potenza remota e non è determinata più all'uno che all'altro se non dal confluire (*concursus*) di altre cause, o dal verificarsi di certe precise condizioni che sono parimente contingenti (s. Tommaso, *Comm. in Periherm.*, I, lectt. 13-14, ed. Parm., XVIII, p. 30 sgg.). È ciò che si dice avvenire secondo il « caso » (nei fatti naturali) o la « fortuna » (nei fatti umani).

Il Boutroux (v.), nell'intento di salvare la libertà umana, propose una « filosofia della c. » secondo la quale nel mondo

tanto dei corpi come degli spiriti, non v'è alcuna legge che sia necessità assoluta: « I principi supremi delle cose sarebbero ancora delle leggi, ma leggi morali ed estetiche, espressioni più o meno immediate della perfezione divina » che è pura e perfetta « spontaneità » alla quale le creature tutte partecipano benché in forme e gradi diversi (p. 169).

BIBL.: H. Bonitz, *Index Arist.*, Berlino 1870, 249 a 30 sgg.; J. Maritain, *Sept leçons sur l'être et ses premiers principes*, Parigi s. d.; E. Boutroux, *De la contingence des lois de la nature*, ivi 1905; E. Troeltsch, *Die Bedeutung des Begriffs der Kontingenz* (*Ges. Schriften*, 2), Tubinga 1922, p. 769 sgg.; M. Freudlich, *Zur Entstehung des Terminus « contingens »*, in *Philos. Jahrbuch*, 47 (1934), pp. 432-40; C. Fabro, *La nozione tomista di c.*, in *Riv. di filos. neoscolastica*, 30 (1938), pp. 132-49.

Cornelio Fabro

CONTINI, GIOVANBATTISTA. - Architetto, n. a Roma nel 1641 e m. ivi nel 1723. Piuttosto che da suo padre Francesco, architetto di limitatissime possibilità, egli trae insegnamento dall'opera del Bernini, del quale continua i modi più semplici e gli aspetti più classicheggianti. Decorò in Roma parecchie cappelle, fra le quali quella di S. Rita in S. Agostino e quella di S. Pietro d'Alcantara in S. Maria in Aracoeli, costruì a Montecassino la loggia detta del Paradiso e la biblioteca, poi la chiesa di S. Domenico a Ravenna, e nel Lazio settentrionale altri edifici di culto a Vignanello, a Vetralla, ecc., sempre in forme molto composte. La sua opera migliore resta la chiesa delle Stimmate in Roma che dopo la sua morte ebbe la facciata da A. Canevari; in essa sono evidenti gli accostamenti all'interpretazione spaziale del tardo barocco.

BIBL.: O. Pollak, s. v. in Thieme-Becker, VII, pp. 338-39 (con bibl.); T. H. Fokker, *Rome baroque art*, Oxford 1935.

Guglielmo Matthiae

CONTINUO. - La nozione di c. si connette con quella di estensione, che è un concetto primitivo non suscettibile di vera definizione. Esteso è ciò che consta di parti distinte nello spazio, che è divisibile, misurabile. Aristotele lo distingue in tre specie: *consecutivo*, *contiguo*, *c.* (*Phys.*, VI, 1, 231 a 21). *Consecutivo* è quell'esteso le cui parti sono distinte e separate; *contiguo* l'esteso in cui le parti, distinte, si toccano; *c.* l'esteso che non ha parti distinte in atto, ma solo potenzialmente. Caratteristiche del c. sono dunque l'unità e l'assenza di interruzione, mentre il consecutivo suppone invece pluralità con interruzione e il contiguo pluralità senza interruzione. Il c. può essere *statico*: quello fisico o matematico; oppure *fluente*: il movimento ed il tempo. Proprietà essenziale del c. è la *divisibilità* in parti integranti, ossia in parti che hanno la stessa natura del tutto da cui derivano; p. es., un segmento è divisibile in segmenti minori, una superfice in superfici ecc. Dal c., oltre le parti integranti, risultano elementi di specie diversa dal tutto, rispetto al quale sono indivisibili, ad es., il punto rispetto alla linea, alla superfice, al volume, la linea rispetto alla superfice, ecc.

I. FILOSOFIA. – Importanti sono le conseguenze cui dà luogo il concetto di c. Se il c. è divisibile, pur essendo un ente ontologicamente uno, deve in qualche modo contenere le parti in cui è divisibile. D'altronde queste parti non possono esistere nel c. come entità distinte e determinate, perché il c. è uno, e ciò che è essenzialmente uno non può essere essenzialmente molteplice. Il c. non è dunque l'aggregato delle sue parti. Le parti nel c. sono realtà puramente *potenziali*; esse cioè, pur non esistendo in atto, hanno nel c. il fondamento del loro essere e vengono ad esistere come entità distinte e attuali in seguito alla divisione.

La divisione del c. in parti integranti può procedere *ndefinitamente* senza che si arrivi ad elementi indivisibili. Infatti dalla divisione di un c. risultano parti integranti, che sono continue anch'esse e possono a loro volta venir divise in parti integranti continue. Ad es., un segmento, siccome ha i punti estremi non coincidenti, avrà sempre un punto intermedio distinto da entrambi gli estremi, il quale lo divide in due segmenti minori. Ciò è tanto più chiaro se si tien presente che il punto è inesteso e che sommando punto a punto si avrà sempre un punto; perciò tra due punti distinti di un segmento esistono sempre indefiniti punti. Per ciascuno dei due segmenti risultanti dalla divisione si può ripetere il medesimo ragionamento. E così indefinitamente. Questa divisibilità indefinita del c. non può mai esaurirsi per la sua stessa natura. Quindi dalla divisione del c. non risulteranno mai parti in numero infinito. Già Aristotele lo aveva notato: « Il divisibile all'infinito non è così in potenza che si possa anche dare diviso in atto in sé e per sé.... la divisione infatti non può venire mai meno » (*Met.*, IX, 6, 1408 b 15 sgg.). Da queste considerazioni segue che il c. non può essere composto di estesi indivisibili, sia perché le parti del c. non sono attuali, sia perché queste parti ultime inestese, la cui unione dovrebbe dare il c., non esistono, in quanto esse non possono mai risultare dalla divisione del c. Non è quindi esatto dire che la linea è composta di punti, la superfice di linee, il volume di superfice. Si può bensì determinare, in una linea, un numero di punti grande quanto si voglia, ma non è possibile determinare tutti i punti della linea.

Il concetto di c. ha dato luogo a difficoltà rilevanti: 1) Zenone e Democrito osservarono che, se la divisione del c. implica una moltitudine infinita potenziale di parti, siccome la potenza deve potersi attuare, ne segue che la divisibilità del c. conduce ad ammettere una moltitudine infinita attuale di parti; il che è impossibile, perché non può darsi un numero in atto infinito; il c. è quindi indivisibile (cf. Aristotele, *De Gen. et Corr.*, I, 2, 316 a 14 sgg.). Si è già indicata la risposta di Aristotele: la divisibilità del c. si attua in modo successivo e non può mai esaurirsi; il numero delle parti crescerà indefinitivamente ma non sarà mai infinito. 2) Un'altra difficoltà ha origine da un falso presupposto metafisico. Afferma il Leibniz che, metafisicamente, il semplice è prima del composto, il quale è un aggregato di semplici; nel c. reale (i corpi), le parti (le monadi) sono prima del tutto, il quale è quindi un aggregato di parti semplici, cioè indivisibili. Al contrario, secondo la matematica, nella divisione del c. non si arriva mai ad elementi inestesi, quindi il c. non può essere un aggregato di inestesi. Il c. reale implica perciò – secondo Leibniz – un'antinomia tra metafisica e matematica, quindi è assurdo. Il c. ideale, invece, quello da noi pensato, non è contraddittorio, essendo anteriore alle parti, secondo la metafisica, ed in accordo con la matematica: « Dans l'idéal le tout est antérieur aux parties... les parties ne sont que potentielles; mais dans le réel, le simple est antérieur aux assemblages, les parties sont actuelles, sont avant le tout. » (*Lettre à Remond*, ed. C. I. Gerhardt, *Die phil. Schriften von G. W. Leibniz*, III, Berlino 1890, p. 622).

Anche Kant, nel periodo precritico, sotto l'influsso della metafisica leibniziana, ripete la difficoltà di Leibniz: « Cum illa (la metafisica) spatium (quindi il c. reale) in infinitum divisibile esse praefracte neget, haec (la matematica) eadem, qua cetera solet, certitudine asseverat » (*Monadologia physica*, Bari 1923, p. 2). Per risolvere questa antinomia, Kant propose il dinamismo realistico ed in seguito arrivò al suo idealismo, secondo il quale lo spazio, e quindi il c., non è reale ma è una forma *a priori*. La difficoltà del c. è sostanzialmente passata nella *Critica della ragione pura* e costituisce la seconda antinomia. Anche Kant, come Leibniz, afferma che il c. ideale non è contraddittorio, perché in esso il tutto è prima delle parti (*Met. Anfangsgründe der Naturw.*, c. 2, thes. 4, not. 2). Le stesse idee hanno recentemente ripetuto J. Lachelier e C. Renouvier.

La supposizione leibniziana che, secondo la metafisica, nel c. reale le parti siano anteriori al tutto, è errata. Come già disse Aristotele, le parti reali risultano dalla divisione del c. reale, sono potenziali, sono dopo il c. reale, che è, non un aggregato, ma uno in atto e molteplice in potenza a causa della sua divisibilità. Non esiste dunque

antinomia tra metafisica e matematica. Il c. reale non è contraddittorio.

II. Matematica. – Lo sviluppo dell'analisi matematica è legato con il concetto di continuità. L'analisi studia grandezze numeriche continue, nelle quali cioè si passa da un valore ad un altro traverso valori intermedi, che si susseguono senza salti e lacune. Per definire questo c., che è oggetto dell'analisi, si stimò insufficente il c. geometrico intuitivo e si volle creare un c. con i soli mezzi che può offrire l'aritmetica. Partendo cioè dai numeri interi, si definirono i numeri relativi e quelli razionali. Per dare all'insieme dei numeri la continuità, era necessario definire i numeri irrazionali per mezzo di quelli razionali. Ciò fu fatto per opera specialmente di R. Dedekind, con il postulato della continuità. L'insieme dei numeri razionali ed irrazionali forma l'insieme dei numeri reali, cioè il c. aritmetico costruttivo. Questo però, se può essere fondamento dell'analisi, non ha la completezza del c. geometrico: non è infatti possibile definire tutti i numeri reali, e resteranno sempre infiniti altri numeri da definire. Infatti non esistono due numeri reali consecutivi, perché, se sono distinti, sarà sempre possibile determinare tra di essi infiniti altri numeri. Per questa ragione alcuni matematici dicono che il c. non si può costruire con i numeri.

Una seconda teoria matematica del c. fu proposta da G. Cantor, in dipendenza della sua teoria degli insiemi. Cantor dice che l'insieme è una particolare moltitudine di elementi determinati. Gli insiemi possono essere infiniti, cioè contenere infiniti (transfiniti) elementi determinati. Anche il c. è un insieme di elementi infiniti: ad es., un segmento è un insieme di infiniti punti determinati. In tal modo Cantor viene a dire che il c. è costituito da infiniti elementi indivisibili attuali. È stato però scoperto che la teoria degli insiemi, almeno nella sua forma generale, porta a delle stridenti contraddizioni. Le idee di Cantor sono seguite da molti matematici. Altri, ad es., D. Hilbert, ritengono che l'infinito attuale non può essere realizzato, non esiste né può essere fondamento della speculazione (D. Hilbert, *Grundlagen der Geometrie*, p. 288). Così pure H. Poincaré (*Science et méthode*, Parigi 1908, p. 41).

Una terza teoria matematica del c. viene proposta dalla scuola matematica dell'intuizionismo, specialmente da H. Weyl e da L. E. I. Brouwer. Weyl ritiene che il problema di pensare il c. intuitivo come una totalità di elementi discreti, malgrado R. Dedekind, Cantor e K. Weierstrasz, non ha fatto alcun progresso (*Das Kontinuum*, Lipsia 1918, p. 16). Brouwer respinge la definizione d'insieme di Cantor e afferma in particolare che il c., come sistema di punti matematicamente individuati, non esiste. Il c. è come totalità soltanto un mezzo di libero divenire (*Medium freien Werdens*). I punti del c. non ci sono, ma piuttosto si formano come estremi di intervalli sempre più stretti, che, in conseguenza di una libera scelta, possono essere determinati senza fine (*endlos*), ed ognuno dei quali è un nuovo c. « Il c. ci è dato intuitivamente come un tutto. La sua costruzione, l'operazione cioè che crea tutti i suoi punti individuati per mezzo della intuizione matematica dei numeri, è impensabile e impossibile » (L. E. I. Brouwer, *Over der Grondslagen der Wiskunde*, Amsterdam 1907, p. 62). Perciò Brouwer rifiuta la teoria di Cantor di un c. costituito da infiniti punti distinti, « come aberrazione sboccante nel vuoto e nel caos » (A. Fraenkel, *Einleitung in die Mengenlehre*, Berlino 1928, p. 239), e definisce il c. come un tutto indefinitivamente divisibile, ritornando così alla dottrina aristotelica (cf. Aristotele, *Phys.*, VI, 2, 232 b 24).

Nella scolastica il c. si definisce secondo il dato dell'intuizione geometrica. I numeri reali si possono ottenere come rapporti tra le grandezze risultanti dalla divisione del c. geometrico intuitivo.

III. Fisica. – Nella scienza la concezione di una materia discontinua è stata introdotta quando G. Dalton, basandosi sopra leggi chimiche sperimentali, propose l'ipotesi che i corpi siano composti di particelle, dette atomi, che, combinandosi in svariate maniere, dànno origine alle diverse sostanze. Questa teoria è stata sviluppata dalla fisica atomica, la quale pensò l'atomo composto di un nucleo e elettroni rotanti intorno ad esso, e dalla fisica nucleare, la quale ha dimostrato che anche il nucleo è composto di particelle. Questo risultato scientifico non è contro l'ilemorfismo (v.). Si noti che, affinché sia possibile il discontinuo reale, deve esistere il c. reale. Se infatti non esistesse il c. reale non esisterebbe lo spazio reale e non avrebbe senso ammettere l'esistenza di indivisibili distanti tra di loro; la distanza suppone lo spazio reale e questo suppone il c. reale. Per quanto riguarda la discontinuità dell'energia v. quanti, teoria dei.

Bibl.: F. Enriquez, *I numeri reali*, in *Questioni riguardanti le matematiche elementari*, I, 3ª ed., Bologna 1923, pp. 231-364; R. Dedekind, *Essenza e significato dei numeri. Continuità e numeri irrazionali*, trad. di O. Zariski, Roma 1926, p. 121 sgg.; D. Hilbert, *Grundlagen der Geometrie*, Appendice VIII: *Über das Unendliche*, 7ª ed., Lipsia 1930; M. Lallemand, *Le transfini, sa logique et sa métaphysique*, Parigi 1934; P. Hoenen, *Cosmologia*, 2ª ed., Roma 1936, pp. 5-40, 426-35; F. Waismann, *Introduzione al pensiero matematico*, trad. di L. Geymonat, 2ª ed., Torino 1941; S. Vanni-Rovighi, *Elementi di filosofia. Filosofia della natura*, Milano 1948, p. 13 sgg. Roberto Masi

CONTIUS (Le Conte), Antonius. – Giurista francese, n. a Moyon ca. il 1526, m. a Bourges nel 1577 (o 1586). Professore a Bourges e poi ad Orléans. Particolarmente fu noto per la sua erudizione. Si dedicò attivamente alla critica delle fonti, alla edizionistica e alla storia del diritto civile e canonico.

Aiutò a correggere il Decreto di Graziano, e la edizione critica che ne fece venne pubblicata nel 1570. Mostrò con altri studiosi le frodi dei *centuriatores Magdeburgenses*. Nel 1571 ordinò le Novelle pretermesse nella *Collatio X*. Fu altresì autore di un'edizione del *Corpus iuris civilis*, con importanti note, che venne edita a Parigi nel 1562 in 7 voll. e a Lione nel 1571 in 15 voll. Nelle sue opinioni egli si oppone al Duareno e all'Ottomano, che appartengono all'indirizzo più dommatista della scuola francese. I suoi vari scritti furono raccolti e riediti a cura di un altro professore di Bourges, il Mérille, con la intitolazione: Antonii Contii, *Opera omnia, collecta studio Edmundi Merillii* (Parigi 1616; Napoli 1725). Antonio Rota

CONTRADDIZIONE. – Relazione di opposizione esistente fra l'affermazione e la negazione di uno stesso predicato per rapporto a uno stesso soggetto, « simultanea eiusdem affirmatio et negatio ».

La c. quindi, propriamente, esiste solo fra due giudizi (espliciti o impliciti), e non fra concetti, se non in quanto due nozioni di contenuto opposto, ad es., *giusto – ingiusto*, vengono pensate insieme come riferibili ad un soggetto, quindi come implicanti un giudizio virtuale. Fra due giudizi poi la c. può essere *formale-esplicita* (*contradictio in terminis*), quando l'affermazione e negazione è esplicita per rapporto a un predicato formalmente identico (l'anima è spirituale, – l'anima non è spirituale), o soltanto *materiale-implicita*, quando il secondo giudizio esprime un nuovo predicato che distrugge il primo (l'anima è spirituale – l'anima è generata dal corpo).

In senso più strettamente tecnico si dicono in logica *contraddittorie* due proposizioni di cui una afferma o nega solo quel tanto che è richiesto e sufficente per annullare la prima, di modo che fra le due non è possibile collocare una proposizione media: è il significato preciso di Aristotele che definisce l'ἀντίφασις: « oppositio cuius inter utramque enunciationem non datur medium » (*Anal. Post.*, I, 2, 72 a 12; cf. *De Interpr.*, 6, 17, a 33 e *Met.*, X, 4, 1055 b 1-2).

In questo senso sono contraddittorie due proposizioni di cui una è universale affermativa o negativa e l'altra particolare rispettivamente negativa o affermativa, ad es., *ogni cosa vive – qualcosa non vive*. Fra due proposizioni di questo genere nascono speciali rapporti di incompatibilità reciproca per cui non solo non possono essere entrambe vere, ma nemmeno entrambe false. Legge che, mentre ha una particolare importanza nella logica delle proposizioni, non è priva di riflessi pratici anche nelle discipline teologiche, in rapporto, ad es., alle proposizioni proscritte dal magistero della Chiesa, di cui è agevole cogliere il vero significato formale, tenuto presente che di una qualsiasi proposizione condannata, la contraddittoria, e soltanto questa, è necessariamente vera (v. anche LOGICA).

PRINCIPIO DI C. – Legge fondamentale del pensiero logico-metafisico esprimente l'opposizione fra l'essere e il non essere, il vero e il falso, il sì e il no. La sua formolazione ontologica più comune è : « niente può insieme essere e non essere », o : « l'essere non è il non essere »; la formolazione logica : « uno stesso predicato non può insieme essere affermato e negato di uno stesso soggetto ».

La storia del principio di c., detto anche da taluni di non-c., segue la storia delle varie concezioni metafisiche del pensiero e della realtà, determinandosi il suo significato e il suo valore in funzione di queste. Intanto, che esso valga universalmente come principio logico-formale del pensiero, sembra non sia negato da nessuno, non potendosi evidentemente dal pensiero logico affermare qualsiasi cosa, dando a quest'affermazione un significato, senza riconoscere l'antitesi fra il sì e il no, il « questo » e il « non-questo ». È ciò che vigorosamente affermava Aristotele contro la pretesa negazione di Eraclito : *Impossibile est quempiam putasse idem esse et non esse* (*Met.*, IV, 3, 1005 b 23). Ma per Aristotele il principio di c. non è solo una necessità assoluta del pensiero logico, primo fra tutti i principi, cui deve necessariamente rifarsi ogni dimostrazione (*loc. cit.*, 1005 b 33),[1] ma ha una portata e un significato schiettamente ontologico. Esso è la legge stessa del reale, fondata sull'intrinseca determinazione dell'essere, e in primo luogo della οὐσία, per cui, se è qualcosa l'« esser uomo », questo non potrà essere l'« esser non-uomo »; se no tanto varrebbe dire « trireme » o « muro » o « uomo » (*loc. cit.*, 4, 1007 b, 20-24). Identico è il pensiero di s. Tommaso che riafferma il principio di c. come primo, radicato nella nozione dell'essere e del non essere : *Primum principium indemostrabile est quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur super rationem entis et non entis* (*Sum. Theol.*, 1^{a}-2^{ae}, q. 94, a. 2, c.).

La crisi del principio di c., affacciatasi già nella storia della filosofia con Eraclito, si ripresenta assai più acutamente nella filosofia moderna. E innanzitutto nei vari indirizzi empiristici. Per i quali, svalutata la conoscenza intellettuale della realtà, ritenuta di valore puramente empirico, il principio di c., al pari di ogni altro principio generale, non vale più se non come norma del pensiero logico, sia esso una legge universale e intrinseca alla struttura della mente umana (Goblot), o (come in alcune forme di psicologismo e sociologismo) una mera attitudine psichica nata da condizioni di fatto del pensiero individuale e sociale (L. Lévy-Bruhl).

Come l'empirismo, sebbene attraverso una concezione metafisica opposta, il dialettismo hegeliano, identificando la realtà col processo logico (divenire) dell'idea, che si attua in una sintesi perenne di momenti opposti, arriva necessariamente alla negazione del principio di c. nel suo significato ontologico-aristotelico. Mutato il concetto di realtà, che non vale più come determinazione intrinseca, anzi reca in se stessa la interna opposizione, anche il principio di c. cade come espressione della determinazione dell'essere e resta, al più, come espressione del movimento dialettico perenne della realtà verso il superamento della c. (cf. Hegel, *La scienza della logica*, I, trad. it. di A. Moni, Bari 1925, pp. 74 sgg., 103 sgg.; II, pp. 59 sgg., 69 sgg.). La concezione hegeliana ritorna sostanzialmente in Gentile, per cui il principio di c. vale bensì per il *pensiero pensato* (il pensiero-oggetto), ma non per il *pensiero pensante* (il pensiero-soggetto), « il quale nella sua attuosità che è divenire o svolgimento, pone bensì come suo proprio oggetto l'identico, ma appunto mercé il processo del suo svolgimento, che non è identità, cioè unità astratta, ma... unità e molteplicità insieme, identità e differenza » (G. Gentile, *Teoria generale dello spirito*, 5^{a} ed., Firenze 1938, p. 44). Alla negazione del valore ontologico del principio di c. arriva infine l'intuizionismo bergsoniano che rinnova in certo modo la posizione di Eraclito, affermando il reale non come essere immobile, bensì essenzialmente come puro divenire.

Contro queste e analoghe concezioni la filosofia tradizionale difende la posizione aristotelico-tomista : affermata la realtà come *positività* e determinazione ontica di atto puro (ente infinito), o di sinolo di atto e potenza (ente finito), ne deriva la assolutezza e la validità in seno all'essere, del principio di c., senza cui quella positività sarebbe inconcepibile e svanirebbe dissolvendo l'essere. Né in questa posizione è preclusa una concezione dialettica del divenire. Infatti il divenire nasce per la tensione che è nell'essere imperfetto ed incompleto, e quindi nel suo non essere, verso l'essere e la perfezione. Ora il fatto che l'essere *a* ha una tensione al *non-a* non pregiudica affatto il principio di c., la tensione al *non-a* rientrando nella struttura e determinazione intrinseca dell'essere *a*.

Sarebbe quindi errato interpretare il principio di c. nel senso di legge della staticità dell'essere. Esperienza e metafisica si incontrano nella concezione dell'essere come natura e quindi principio di attività. Ma questa attività, in cui l'essere per se stesso tende ad espandersi e accrescersi, è metafisicamente definita dall'interiore struttura della sostanza. È per questa radicale determinazione metafisica della sostanza che il principio di c. si estende allo stesso divenire.

BIBL.: Oltre alle opere citate nel testo cf. F. A. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, I, 2^{a} ed., Lipsia 1862, p. 43 sgg.; B. Spaventa, *Scritti filosofici*, Napoli 1901, pp. 203-52; J. Laminne, *Le principe de contradiction et de causalité*, in *Revue néoscol.*, 19 (1912), pp. 453-88; G. Calogero, *I fondamenti della logica aristotelica*, Firenze 1927, pp. 42-90; R. Eisler, *Wörterbuch der philos. Begriffe*, III, Berlino 1930, pp. 544-48; A. Devizzi, *Il significato del principio di c. nella logica hegeliana*, in *Riv. di filos. neosc.*, 31 (1939), pp. 463-73; J. Fröbes, *Logica formalis*, Roma 1940, pp. 156-62; U. Viglino, *Logica*, ivi 1941, pp. 237-45.

Ugo Viglino

CONTRAFFORTE. - Denominazione generica della struttura muraria avente lo scopo di equilibrare le spinte negli organismi architettonici a vòlta. Originari probabilmente dell'architettura persiana (esempio più antico il palazzo di Fauruz Abid, forse del sec. IV a. C.), i c. erano noti anche ai Romani che li adottarono negli edifici termali (cosiddetto tempio di Minerva Medica, terme di Diocleziano dove hanno forma di torri).

Nelle chiese ravennati a pianta centrale (S. Vitale) i c. appaiono come speroni angolari. Ma il primo edificio basilicale dove essi sono adottati è presumibilmente S. Babila di Milano (fine sec. X) a sostegno degli archi doppi che costituiscono l'ossatura della vòlta a botte. È però da notare che tentativi in questo senso erano già stati compiuti nel sec. IX in alcune chiese presso Oviedo nelle Asturie.

Altro esempio importante del sec. X è in Francia la chiesa di St-Remi a Reims in cui sostengono le coperture sia della navata centrale, sia di quelle laterali, costituendo così un doppio ordine di strutture resistenti.

Ma solamente quando per le coperture delle navate vennero definitivamente adottate le vòlte a crociera, il c. diviene di uso comune nell'Italia settentrionale, ed in

tutta l'Europa centrale ed occidentale; spesso è conformato a gradoni, oppure termina con colonne che si innestano sul cornicione, od infine è concepito in forma architettonica, come pilastro o semicolonna per tutta l'altezza (fine sec. XII).

In quest'ultima epoca sono frequenti anche nelle facciate per sostenere la spinta degli archi divisori delle navate, specialmente nelle chiese lombarde, ma anche in quelle emiliane e della Normandia.

Nell'architettura gotica i c. assumono talora forma di poderose torri semicilindriche per tutta l'altezza dell'edificio (S. Francesco di Assisi) oppure riprendono quella a gradoni, ma con profilo più mosso; un perfezionamento successivo consiste nel separare la funzione di piedritto della zona inferiore da quella di semplice carico della parte superiore (cattedrale di Séez), limitando così le torri all'altezza dell'imposta delle vòlte (duomo di Orvieto).

Il Trecento estende anche ai c. la decorazione scultorea, terminandoli verticalmente con pinnacoli e con statue, uso che continua anche nel secolo seguente (duomo di Milano, certosa di Pavia). Generalmente, nelle chiese gotiche a tre navate, i c. sono associati con gli archi rampanti che riportano sopra di essi le spinte delle vòlte a crociera della navata centrale. Tuttavia ancora in pieno Quattrocento e fino all'inizio del secolo successivo si trovano in Roma (S. Agostino, S.ma Trinità dei Monti) c. costituiti da muri pieni, risolti in quest'ultimo secolo e nel Seicento assai più razionalmente in grandi volute, specialmente nelle chiese a pianta ellittica (S. Giacomo in Augusta, S. Andrea al Quirinale, S.ma Annunziata di Parma, S. Maria della Salute a Venezia), mentre il Settecento adotta allo stesso fine robuste torri (SS. Celso e Giuliano a Roma, santuario di Vicoforte).

BIBL.: E. E. Viollet-le-Duc, *Dictionnaire raisonné de l'architecture française*, Parigi 1856, v. indice; G. T. Rivoira, *Le origini dell'architettura lombarda*, I, Roma 1901; M. Dieulafoy, *Spagna e Portogallo* (*Ars una species mille*, 5), Bergamo 1931; M. Zocca, *La cupola di S. Giacomo in Augusta e le cupole ellittiche di Roma*, Roma 1945. Mario Zocca

CONTRATTO - I. NOZIONE. – Per definizione di legge il c. è l'accordo di due o più parti per costituire, regolare o sciogliere fra loro un rapporto giuridico patrimoniale (art. 1321 del Codice civile italiano). Secondo la dottrina moderna, fa parte della categoria dei negozi giuridici (v.). Il sistema contrattuale moderno deriva in generale dal diritto romano nel quale, però, mancava la categoria generale del c., ma vi era un elenco molto numeroso di atti e di convenzioni che producevano obbligazioni. Per cui alla derivazione romana bisogna aggiungere tutta la riflessione fatta nei secoli.

Il c. generalmente è fonte di obbligazioni (v.) per ciascuna delle due parti, o almeno per una di esse; l'obbligazione, però, può derivare, oltre che dal c., anche dalla legge, dai cosiddetti quasi c. (v.), dal delitto (v.), o da altri fatti ai quali la legge attribuisca tale effetto.

II. ELEMENTI ESSENZIALI E ACCIDENTALI DEI C. – Gli elementi del c. possono essere essenziali (senza dei quali cioè il c. è nullo, o muta specie), naturali (quelli cioè che vi sono, salva diversa volontà delle parti), accidentali (che possono, cioè, esserci o non esserci).

a) *Elementi essenziali* sono il *consenso* (v.), l'*oggetto*, la *causa*, la *capacità dei contraenti*, la *forma*.

La cosa o la prestazione dedotta nel c. deve essere in commercio (tali non sono, ad es., i beni demaniali); possibile fisicamente, giuridicamente, moralmente; determinata o almeno determinabile nella sua specie o nella sua qualità, secondo i diversi c.; lecita, non contraria cioè a norme inderogabili di legge, all'ordine pubblico e al buon costume.

La causa di un c. è il motivo giuridico oggettivo per il quale l'ordinamento giuridico ritiene meritevole di tutela giuridica quel c.

Nella teologia morale si fa la questione circa una causa turpe del c. (ad es., prezzolare una persona a percuotere o a ucciderne un'altra): se si considera il caso prima dell'esecuzione, è evidente che non può sussistere nessuna obbligazione; non ci può essere un vincolo giuridico a fare un'azione moralmente riprovevole. La questione allora verte su questo punto: se, posta l'azione turpe da una parte, la controparte ha l'obbligo di pagare (si noti che la turpitudine deve essere intrinseca all'oggetto: se la malizia fosse inerente a un elemento secondario, estrinseco [far lavorare nei dì di festa], non c'è dubbio che l'azione pattuita deve essere retribuita). L'opinione negativa fa capo ad Adriano di Utrecht; quella affermativa fu sostenuta da Alessandro di Hales, il quale rivolse la sua attenzione al valore economico che contiene un'azione, anche se peccaminosa. Così oggi i moralisti scompongono un simile negozio giuridico in due c.: uno invalido, *de re mala*; uno valido, *de pretio*. Alla questione ha portato un contributo il D'Annibale il quale, sulla traccia del diritto romano, afferma che la controversia ha la sua ragione di essere soltanto quando la *turpitudo* è di tutt'e due i contraenti. Se invece essa fosse solo da parte di chi dà (ad es., promettere una rimunerazione con segreta intenzione cattiva), allora bisogna soddisfare; se fosse solo da parte di chi riceve (promettere un regalo a un ricattatore perché si astenga dall'indire una trama, e così redimerci da una vessazione), allora non solo non c'è l'obbligo di dare, ma c'è il diritto di rivendicare ciò che fosse già stato versato.

Dal punto di vista del diritto naturale sono capaci di contrattare tutte le persone le quali hanno l'uso della ragione. Secondo il diritto civile però sono incapaci di contrattare: i minori non emancipati, e gli interdetti, e inoltre, per taluni c., gli emancipati, gli inabilitati; i quali tutti quindi non possono contrarre validamente se non per mezzo o con l'assistenza del genitore, tutore, o curatore. Inoltre vi sono persone alle quali la legge fa divieto di stipulare determinati c., ad es. a coloro che amministrano beni altrui, al tutore o al genitore che esercita la patria potestà, agli amministratori di comuni o di province; ma è dubbio se si tratti di casi di incapacità.

Tanto nel caso di incapacità, quanto negli altri casi or ora visti, il c. è annullabile (artt. 1425-26).

Per la forma, come elemento del contratto, v. al numero seguente, lett. *d*.

b) *Elementi accidentali* del c. possono essere tutte quelle clausole che le parti possono liberamente inserire o no nel c. Di questi elementi particolare importanza hanno, essendo retti da principi generali, che valgono per ogni c., la condizione, il termine, e il modo o onere (v. NEGOZIO GIURIDICO).

III. DIVISIONE E SPECIE DEI C. – La legge civile disciplina con norme particolari (generalmente derogabili dalle parti) alcuni tipi di c. (c. tipici); ma le parti possono anche concludere c. che non appartengono ad alcuno di tali tipi, purché siano diretti a realizzare interessi meritevoli di tutela secondo l'ordinamento giuridico (c. atipici; art. 1322 del Codice civile). Nonostante però la grande varietà che la libera volontà delle parti può dare al contenuto del c., è tuttavia possibile raggruppare in varie categorie le singole figure concrete di c.

Le principali distinzioni, nella dottrina moderna, sono le seguenti:

1) *C. unilaterali* e *bilaterali*: i primi sono quelli che producono obbligazioni a carico di una sola delle parti verso l'altra (ad. es., mutuo, deposito, donazione); i secondi sono quelli in cui entrambe le parti assumono reciprocamente obbligazioni (ad. es., vendita, locazione).

2) *C. gratuiti* ed *onerosi*: nei primi uno dei due contraenti procura all'altro un vantaggio, senza riceverne alcun corrispettivo (ad es., donazione, mutuo senza interesse, comodato); nei secondi ciascuno dei due contraenti riceve dall'altro un corrispettivo per sé o per un terzo (ad. es., vendita, mutuo ad interesse, assicurazione).

I c. bilaterali sono tutti onerosi, e i c. gratuiti sono tutti unilaterali; ma possono aversi c. onerosi unilaterali (ad es., mutuo ad interesse), sebbene più spesso essi siano bilaterali.

3) *C. aleatori* e *commutativi*: i primi si hanno quando il vantaggio che uno o ciascuno dei due contraenti si ripromettono dall'altro dipende (nella sua esistenza o nella misura) dalla sorte (ad. es., assicurazione, vitalizio, c. differenziali di borsa), i secondi quando tale vantaggio è fin da principio certo e determinato.

4) *C. solenni* e *non solenni*: i primi sono quelli che non sono validi se non sono fatti in una certa forma determinata dalla legge (forma che, nel diritto moderno, consiste generalmente nell'atto scritto, o nell'atto pubblico); non solenni sono quelli che possono validamente farsi in qualunque forma idonea: la legge civile suole richiedere forme speciali solo per alcuni c. più importanti o più pericolosi per il patrimonio di uno o di entrambi i contraenti (ad es., donazione, molti c. relativi a beni immobili ecc.), mentre tutti gli altri c. per i quali la legge non prescrive una forma determinata, sono c. non solenni.

5) *Consensuali* e *reali*: i primi sono quelli che si perfezionano mediante il consenso, senza che sia necessaria la consegna della cosa (nel diritto moderno sono consensuali quasi tutti i c.); nei secondi invece il c. non si perfeziona se non con la consegna della cosa (tali sono, nel vigente diritto italiano, il riporto, il c. estimatorio, il deposito, il comodato, il mutuo).

6) *Obbligatori* e *reali*, secondo che abbiano per effetto solo il sorgere di obbligazioni (locazione, comodato, deposito, ecc.), o anche il trasferimento o la nascita di diritti reali (compra-vendita, riporto, mutuo, enfiteusi, ecc.).

7) *Preliminari* e *definitivi*: i primi (detti anche compromessi) sono quelli con cui le parti si obbligano a concludere un altro c. (promessa di vendita, di mutuo, di locazione, ecc.); tutti gli altri c. sono definitivi. Per i c. preliminari, cf. artt. 1351 e 2932 del Codice civile.

IV. Effetti del c. – I c. legalmente formati hanno forza di legge per chi li ha stipulati; non possono essere revocati se non per mutuo consenso; devono essere eseguiti secondo buona fede (art. 1375). In fondo, dunque, l'effetto generale del c. è l'obbligazione la quale deve essere adempiuta (pena il risarcimento dei danni) con la diligenza debita.

L'obbligazione può essere soddisfatta e quindi estinta in vari modi: *a*) positivi: pagamento, novazione (sostituzione di una nuova obbligazione ad una precedente la quale così rimane estinta), compensazione (quando due persone sono obbligate l'una verso l'altra, i due debiti si estinguono per le quantità corrispondenti); confusione (nel caso di sovrapposizione di credito e di debito tra il *de cuius* e l'erede: caso di successione *mortis causa*); *b*) negativi: remissione del debito, perdita della cosa dovuta; annullamento; rescissione; realizzazione della condizione risolutiva; prescrizione.

Mora o ritardo è proprio in chi lascia scadere il termine senza adempiere la sua obbligazione. E qui s'apre tutta la casistica giuridica dei debitori oberati, dei dissesti, dei fallimenti, dei concordati.

V. Inefficacia del negozio giuridico. – Poiché si è dovuto accennare agli elementi essenziali senza i quali il c. o non c'è in modo assoluto (nullità), oppure c'è ma può essere annullato (annullabilità), è opportuno sottolineare che la legge civile ha dal diritto naturale il potere di irritare, annullare, rescindere i c. così che essi, dopo la sentenza del giudice, sono privi della loro forza. Questo potere è richiesto proprio dal bene comune, che esige in alcuni casi di togliere ogni efficacia ad atti giuridici: come pena di colpe giuridiche, per avere, ad. es., viziato il consenso della parte contraente (errore, dolo, violenza); o per annullare convenzioni contrarie al bene comune; o per favorire l'equità e la giustizia, togliendo eccessi e abusi.

La convalidazione di un c. – Un c. nullo di nullità assoluta non può essere reso efficace ma deve essere rifatto; mentre un c. invalido (nullità relativa) può essere sanato o in modo espresso (mediante la conferma o ratifica che, in sostanza, è la rinuncia a domandare l'annullamento), o in modo tacito (chi avrebbe potuto richiedere l'annullamento, eseguisce il c. conoscendone il vizio, ovvero lascia trascorrere il termine per impugnarlo).

Bibl.: F. Messineo, *Teoria generale del c.*, 2ª ed., Milano 1948 (e bibliografia ivi citata). Vedi pure C. Antoine, *Contrat*, in DThC, III, II, coll. 1649-70 e i testi di teologia morale nella parte che tratta: *De contractibus*. Per i c. in diritto canonico v. anche beni ecclesiastici; simonia. Grazioso Ceriani

CONTRATTO DI LAVORO. – Nell'antica società romana, in cui i servigi manuali erano prestati dagli schiavi (*operae illiberales*), considerati come *res*, il rapporto di lavoro era concepito come una sottospecie della locazione di cose, mentre il lavoro intellettuale, il solo ritenuto degno dell'uomo libero (*operae liberales*), era oggetto di un rapporto diverso (mandato), presunto a titolo gratuito. Abolita la schiavitù, la concezione romana del lavoro subordinato, tramandatasi attraverso l'età di mezzo per la forza di conservazione caratteristica dei concetti giuridici, trovò, nella società capitalistica moderna, una nuova giustificazione nella dottrina del liberalismo economico ottocentesco, che considera il lavoro come una merce qualsiasi, soggetto al giuoco della domanda e dell'offerta.

Lo sviluppo della lotta di classe, che ha determinato il crollo dei principi dell'economia classica, avviando la società statale verso forme di economia regolata; l'avvento di nuove dottrine economiche, fra cui quella cristiana, nata nel solco della *Rerum Novarum*; la conseguente graduale elevazione sociale-politica della classe lavoratrice; queste, in sintesi, le ragioni per cui, nella nuova legislazione, il rapporto di lavoro si è disimpegnato dallo schema della locazione, ed è assurto ad istituto giuridico autonomo. Finalmente, la Costituzione della Repubblica italiana, in vigore dal 1° genn. 1948, dopo aver posto a base dello Stato il lavoro (art. 1), ampiamente inteso « in tutte le sue forme ed applicazioni » (art. 35), qualificandolo così come titolo di partecipazione alla direzione della comunità statale, ha attribuito rilevanza costituzionale ai principi fondamentali cui deve ispirarsi la disciplina del c. di l.

I. C. individuale di l. – Il prestatore di lavoro si obbliga, mediante un corrispettivo, a mettere a disposizione del datore di lavoro la propria energia lavorativa, alle dipendenze e sotto la direzione del datore medesimo (Codice civile, art. 2094). La subordinazione o dipendenza del lavoratore dal datore è la nota fondamentale del rapporto, e il criterio che lo distingue dal contratto d'opera (Codice civile, art. 2222). Il primo ha per oggetto l'utilità inerente ad una attività lavorativa subordinata, il secondo, invece, ha per oggetto il risultato di un lavoro autonomo: nell'un caso il rischio di lavoro, sia per quanto riguarda il risultato, sia per i pregiudizi che dal lavoro possono derivare alla persona del lavoratore, incide sul datore; nell'altro, viceversa, il rischio è a carico di chi si è obbligato a compiere l'opera o il servizio.

Teoricamente, il carattere della subordinazione si spiega come logica conseguenza dell'originaria indeterminatezza (nei limiti della qualifica del lavoratore contrattualmente stabilita) del contenuto delle prestazioni, in cui si svolgerà il rapporto: tale contenuto sarà successivamente determinato dal datore (Codice civile, art. 2103), e ciò implica appunto, da parte di quest'ultimo, un potere di direzione dello svolgimento dal rapporto medesimo. Ma, nella normalità dei casi (non sempre: si pensi al lavoro

domestico), l'elemento della subordinazione si collega, più significativamente, al concetto d'impresa, esprime cioè l'immissione del prestatore di lavoro nell'impresa di cui il datore è capo (Codice civile, art. 2086), e ciò equivale a dire che, di regola, il datore di lavoro è un imprenditore (Codice civile, art. 2082). In omaggio al principio della soggettività del lavoro nell'economia, il nuovo Codice pone ripetutamente in rilievo la funzione, nel c. di l., di inserimento del lavoratore nell'impresa, e non nell'azienda, che è l'oggetto della prima: sia chiamando il prestatore di lavoro « collaboratore dell'imprenditore », sia definendo l'azienda come organizzazione esclusivamente di beni e non anche di lavoro (Codice civile, art. 2555). Oggi, il principio della collaborazione dei lavoratori alla gestione dell'azienda è diventato una direttiva costituzionale (art. 46 della Costituzione), e si avvia a prendere forme più concrete nei « consigli di gestione ».

I prestatori di lavoro si distinguono in due categorie: impiegati e operai, e corrispondentemente il c. di l. si specifica come contratto d'impiego (privato) e contratto di mano d'opera. I dirigenti amministrativi o tecnici, che il Codice sembra raccogliere in una terza categoria, non sono in realtà se non impiegati qualificati da funzioni direttive.

Il criterio discriminante fra le due categorie si ha dall'art. 1 della legge sull'impiego privato (R. Decreto 13 dic. 1924, n. 1825, richiamato dall'art. 95 disp. att. Codice civile), e si puntualizza non tanto nella natura prevalentemente intellettuale o manuale dell'attività lavorativa, quanto nel carattere collaborativo dell'attività dell'impiegato, a differenza delle prestazioni di semplice mano d'opera dell'operaio. Tale criterio sembra contraddetto dagli artt. 2094 del Codice civile e 46 della Costituzione, già ricordati, ove tutti i prestatori di lavoro, compresi quindi gli operai, sono proposti come collaboratori dell'imprenditore. Ma, in verità, qui la « collaborazione » è assunta nel significato ampio e generico di cooperazione al conseguimento dello scopo economico dell'impresa e soprattutto in funzione di un programma sociale-politico di composizione dei conflitti tra capitale e lavoro sul piano dell'impresa, e non soltanto, al di fuori, sul piano sindacale; mentre la collaborazione di cui parla l'art. 1 del R. Decreto citato ha il significato specifico e proprio di collaborazione con l'imprenditore all'organizzazione tecnica e amministrativa dell'impresa, e quindi l'impiegato è soggetto dell'organizzazione. L'operaio, invece, collabora nell'impresa organizzata e quindi è oggetto dell'attività organizzativa dell'imprenditore e dei suoi impiegati.

Quanto alla disciplina giuridica del rapporto di lavoro, si deve accennare al punto più importante, la retribuzione o salario del prestatore (che più specificamente assume il nome di stipendio nel caso di impiegato).

Il salario, di cui la nuova Costituzione ha affermato la funzione familiare e previdenziale (artt. 36 e 38), è costituito, di regola, da una somma di danaro (salario nominale) e pertanto dà luogo ad una obbligazione pecuniaria, soggetta al principio nominalistico (Codice civile, art. 1277), che viene però corretto con accorgimenti vari, quali la cosiddetta scala mobile, intesa ad adeguare il salario al costo della vita, e cioè alle oscillazioni del potere di acquisto della moneta. La legge (Codice civile, art. 2099) consente che la retribuzione possa avvenire anche, in tutto o in parte, mediante prestazioni in natura (salario reale), ma si deve ritenere trattarsi di una forma eccezionale, e comunque non esclusiva, ma integrativa della retribuzione in danaro.

La misura minima del salario è sottratta al dibattito dei singoli contraenti, e preventivamente fissata dai c. collettivi di l., stipulati dalle associazioni professionali della categoria, con efficacia vincolante per tutti gli iscritti alle associazioni medesime, secondo i principi della rappresentanza. Ma quando siano stipulati da un collegio sindacale, in cui siano rappresentati, in proporzione dei rispettivi iscritti, tutti i sindacati riconosciuti della categoria, la nuova Costituzione (art. 39) attribuisce ai contratti collettivi efficacia obbligatoria per tutti gli appartenenti alla categoria, anche se non iscritti ai sindacati: in tal caso il c. collettivo di l. è solo formalmente un contratto; sostanzialmente è un fonte di norme giuridiche.

Bibl.: L. Barassi, *Il c. di l.*, Milano 1915; id., *Diritto de lavoro*, 2 voll., ivi 1935-36; U. Borsi e F. Pergolesi, *Trattato di diritto del lavoro*, 4 voll., Padova 1939; F. Santoro-Passarelli, *Nozioni di diritto del lavoro*, Napoli 1948; F. Pergolesi, *Diritto del lavoro*, Bologna 1948; G. Mazzoni e A. Grechi, *Corso di diritto del lavoro*, ivi 1948; L. Barassi, *Elementi di diritto del lavoro*, Milano 1949. Luigi Mengoni

II. C. collettivo di l. – Contratto posto in essere da un'organizzazione di prestatori d'opera, con o senza personalità giuridica, e da un imprenditore o un'organizzazione di imprenditori, con o senza personalità giuridica, e che ha per oggetto la disciplina di rapporti contrattuali futuri ed incerti, e precisamente dei rapporti di lavoro subordinato intercorrenti tra i prestatori d'opera, rappresentati dall'organizzazione operaia stipulante, con il singolo imprenditore stipulante o con gli imprenditori rappresentati dall'organizzazione padronale stipulante.

Come l'organizzazione sindacale, così il c. collettivo di l. è, dal punto di vista generale, una manifestazione della tendenza contemporanea dei gruppi organizzati a sostituire le loro volontà, portatrice di interessi collettivi, alla volontà generale dello Stato e a quella particolare dei singoli. Di qui il noto fenomeno della crisi della legge e del contratto, considerati come fonte esclusiva, dal punto di vista sia oggettivo che soggettivo, della disciplina dei rapporti sociali; fenomeno accompagnato dal progressivo affermarsi di nuove forme giuridiche intermedie, quali sono i contratti normativi, tra cui viene anche ad inquadrarsi il c. collettivo di l.

Dal punto di vista particolare, il c. collettivo di l. intende assicurare che le condizioni pattuite dal singolo prestatore d'opera e dal singolo imprenditore, non scendano al disotto di un determinato livello oggettivamente prestabilito: di modo che, alla funzione economica, propria del contratto normativo in generale che è quella di assicurare una standardizzazione nella disciplina contrattuale di determinati rapporti, il c. collettivo di l. aggiunge la funzione sociale di rappresentare un livello minimo di condizioni garantite al contraente economicamente più debole. Da ciò la naturale tendenza del c. collettivo di l., considerato nei suoi effetti, ad uscire dal quadro delle pattuizioni contrattuali e ad entrare in quello delle disposizioni obiettive. Il problema di giustificare l'efficacia obbligatoria, e anzi l'applicabilità di diritto, *erga omnes*, del c. collettivo di l., anche nel silenzio o nel dissenso dei singoli interessati, soci o non soci, delle organizzazioni stipulanti, ha ripetutamente richiamato l'attenzione della dottrina (non solo italiana), ma i risultati ottenuti, sulla base del diritto comune tradizionale, non sono mai stati convincenti. Tanto che il problema è stato risolto, in tutti i paesi industrialmente e socialmente progrediti, con l'adozione, soprattutto dopo la prima guerra mondiale, di apposite norme legislative, le quali hanno dato al c. collettivo di l. una disciplina adeguata alle sue finalità economico-sociali.

Considerando nel complesso le leggi adottate dai singoli paesi, si può dire che (salvo la Gran Bretagna, in cui il c. collettivo di l. è un *gentlemen's agreement*, la cui applicazione è soprattutto garantita, in pratica, dalla autorità delle organizzazioni sindacali) esse si uniformano di regola alla direttiva di stabilire espressamente l'applicabilità di diritto del c. collettivo di l. (salvo il caso di condizioni più favorevoli) e di predisporre un sistema attraverso il quale il c. collettivo di l. possa, ricorrendo

le condizioni espressamente stabilite, estendere la sua efficacia a tutta la categoria padronale ed operaia interessata. Tale estensione può avvenire : sia in ogni caso, per espressa disposizione di legge (Russia, Codice del lavoro, art. 16; Portogallo, Statuto del lavoro [1938], art. 33; Spagna, Carta del lavoro [1938], parti 3ª e 13ª; ecc.); sia caso per caso, in virtù di un atto della pubblica amministrazione (Francia, legge 23 dic. 1946; Olanda, legge 25 maggio 1937; Svizzera, legge federale 1º ott. 1941; ecc.), oppure di un atto arbitrale o di conciliazione (Australia, legge federale 22 giugno 1928; Nuova Zelanda, legge 8 giugno 1936; ecc.).

In Italia il c. collettivo di l. ha avuto, nel quadro dell'ordinamento corporativo fascista, specifica disciplina nella legge 3 apr. 1926, n. 563, e nelle varie leggi che l'hanno seguita. Il c. collettivo di l. poteva essere stipulato solo dalle associazioni di datori di lavoro e di lavoratori giuridicamente riconosciute ed investite per legge della rappresentanza di tutta la rispettiva categoria; oppure, su loro delega o in assenza di loro accordo, dalla corporazione interessata o dalla magistratura del lavoro. Il c. collettivo di l. doveva, sotto pena di nullità, contenere la disciplina di determinati elementi del rapporto di lavoro, ed era sottoposto ad un controllo di legittimità e di merito attraverso la procedura del deposito e della pubblicazione. Una volta pubblicato, esso valeva come una vera e propria legge di categoria, e la sua osservanza era garantita da un triplice ordine di sanzioni : disciplinari, civili e penali.

Le principali disposizioni della disciplina data, dal 1926 in poi, al c. collettivo di l. sono state trasfuse nel Codice civile (art. 2067 sgg.) entrato in vigore nel 1942 : tra le disposizioni codificate, particolare importanza riveste quella dell'art. 2077, il quale conferma positivamente la cosiddetta applicazione automatica dell'istituto in esame, nel senso che i precetti in esso contenuti sostituiscono *de iure* le divergenti pattuizioni dei contratti individuali compresi entro il campo di applicazione del c. collettivo di l., a meno che tali pattuizioni risultino più favorevoli al prestatore d'opera.

Ordinanze del governo militare alleato confermarono successivamente (ossia dal 1943 al 1945) l'abolizione del sistema corporativo fascista, già in parte attuata dopo il 24 luglio 1943, di modo che vennero meno i presupposti della suesposta disciplina e, in particolare, le associazioni professionali investite della rappresentanza legale di tutta la categoria. Il D. L. L. 23 nov. 1944, n. 369, il quale confermò e specificò le suddette ordinanze, stabilì tuttavia che i c. collettivi di l. statuiti dalle organizzazioni fasciste seguitassero a valere come norme, sino alla loro sostituzione con nuove pattuizioni collettive.

La struttura giuridica delle attuali organizzazioni sindacali è, per ora, quella di associazioni di diritto privato e di fatto, che non hanno giuridicamente alcun mezzo per vincolare i non soci e, in un certo qual senso, anche gli stessi soci; l'osservanza dei c. collettivi di l. nel frattempo concordati a quasi integrale sostituzione di quelli formati in regime fascista, è basata unicamente su considerazioni di opportunità sociale o politica : il che rende necessaria l'adozione di nuove norme legislative.

La Costituzione italiana entrata in vigore il 1º genn. 1948 contiene infatti le direttive per tale legislazione : l'art. 39, dopo aver stabilito che i sindacati acquistano la personalità giuridica per mezzo della registrazione presso uffici locali o centrali, dispone che i sindacati registrati « possono, rappresentati unitariamente in proporzione dei loro iscritti, stipulare c. collettivo di l. con efficacia obbligatoria per tutti gli appartenenti alle categorie alle quali il contratto si riferisce ». Si è quindi voluto esplicitamente affermare la possibilità che il c. collettivo di l. spieghi i suoi effetti quale norma di categoria, diventando, in quanto proporzionale manifestazione della volontà della maggioranza, legge per la generalità.

Più precisamente, la Costituzione viene ad ammettere due forme di c. collettivo di l. : contratti stipulati da singole associazioni registrate, la cui efficacia non potrà estendersi oltre il campo dei soci, e la cui osservanza sarà garantita dalle sanzioni generalmente predisposte in materia di obbligazioni contrattuali; e contratti formati dalle varie associazioni registrate eventualmente esistenti per la categoria interessata, la cui efficacia si estenderà a tutti gli appartenenti alla categoria, e la cui osservanza potrebbe essere garantita da un più rigoroso sistema di sanzioni. Mentre la prima forma di c. collettivo di l. verrà a porsi accanto ai regolamenti d'azienda ed ai contratti individuali, quale fonte subbiettiva, la seconda (posta in essere in virtù di una funzione regolamentare, delegata dallo Stato ad enti di diritto privato) verrà a porsi accanto alle leggi ed ai regolamenti, quale fonte obiettiva per la disciplina dei rapporti contrattuali di lavoro subordinato.

Dal punto di vista degli orientamenti della dottrina sociale d'ispirazione cristiana, il c. collettivo di l. è sempre stato considerato come efficace strumento di pacificazione tra capitale e lavoro, e di tutela dei legittimi interessi della classe lavoratrice. Tale dottrina non può quindi che essere favorevole alla possibile trasformazione del c. collettivo di l. in norma obiettiva; essa intende però (in opposizione agli ordinamenti corporativi a base autoritaria) salvaguardare in ogni caso il principio della libertà sindacale, ed ammettere quindi (come è ammesso dalla nuova Costituzione italiana) alla stipulazione dei c. collettivi di l. le varie associazioni professionali eventualmente esistenti per una determinata categoria.

Bibl.: F. Carnelutti, *Teoria del regolamento collettivo dei rapporti di lavoro*, Padova 1928; G. De Semo, *Il c. collettivo di l.*, ivi 1935; G. Mazzoni, *Teoria dei limiti di applicabilità del c. collettivo di l.*, Milano 1939; F. Pergolesi, *Il c. collettivo di l.*, in *Trattato di diritto corporativo* diretto da G. Chiarelli, II, parte 1ª, Milano 1940. Cf. anche : Bureau International du Travail, *Les conventions collectives*, Ginevra 1935.

Luisa Riva Sanseverino

CONTRATTUALISMO. - La dottrina, che ripone nel contratto il fondamento della società e dello Stato, ha origini molto antiche, trovandosi enunciata, in forme embrionali, già da alcuni sofisti (Licofrone, ad es., definiva la legge come una convenzione, συνθήκη, a garanzia dei diritti reciproci) e poi da Epicuro (che concepiva similmente il diritto come un accordo su ciò che è utile: σύμβολον τοῦ συμφέροντος); ma nel corso dei secoli assunse significati assai vari. Nelle concezioni ora ricordate, e in alcune altre successive, il contratto appare come un atto di arbitrio, determinato dall'interesse individuale. Ma risale del pari all'antichità classica il concetto che la convivenza sociale e politica implica nei suoi componenti un consenso, che ha per base non il semplice arbitrio, bensì una superiore necessità, ossia una legge della natura (v., ad es., Cicerone, *De republica*, I, 25). Questo concetto si è opposto, con ragione, al primitivo c.; ma ha pure servito più tardi per l'elaborazione e lo sviluppo della stessa dottrina contrattualista, in un senso più elevato.

A favorire la formazione e la diffusione dell'idea del contratto sociale, nelle sue due forme di *pactum unionis* e di *pactum subiectionis*, concorsero specialmente la tradizione di un primitivo «stato di natura», anteriore allo «stato di società», che si concepiva pertanto come effetto di un passaggio deliberato; e l'altra tradizione, vivissima tra i giuristi, secondo la quale l'autorità imperiale, quale esisteva ancora nel medioevo, avrebbe tratto il suo titolo di legittimità dalla trasmissione, volontariamente compiuta dal popolo romano con la *lex regia*, dei suoi poteri sovrani all'imperatore (v. fr. 1 Dig. I, 4).

Si vennero così delineando gli schemi per le costruzioni teoretiche della società e dello Stato, come vincoli deliberatamente accettati in sostituzione dell'isolamento e dell'assoluta libertà od anarchia, che avrebbero contraddistinto l'età primitiva. Secondo alcuni autori, ad es. l'Althusio (*Politica methodice digesta* [1603]) e il Pufendorf (*De iure naturae et gentium* [1672]), il patto di unione sociale e quello di costituzione politica sarebbero due atti distinti e consecutivi; secondo altri, invece, ad es., Hobbes (*De cive* [1642]); *Leviathan* [1651]) e Rousseau (*Du contrat social* [1762]), sarebbero simultanei o si ridurrebbero ad uno solo.

In siffatti schemi poté trovar posto la maggiore varietà di dottrine. Lo stato di natura fu rappresentato talvolta come una condizione di innocenza e felicità, tal altra di licenza sfrenata e gravida di pericoli; correlativamente a ciò, l'uscita da esso fu considerata talvolta come una decadenza (connessa anche col peccato originale), tal altra invece come un progresso verso una più alta e ragionevole forma di vita (in questo senso, ad es., Spinoza, *Tractatus theologico-politicus* [1670], cap. 16). Differenze notevolissime si ebbero anche nella definizione delle clausole del supposto contratto (specialmente nel suo aspetto propriamente politico, e cioè come *pactum subiectionis*): in quanto che alcuni autori (ad. es., Althusio e Rousseau) sostennero che, sottoponendosi ad un governo, il popolo avrebbe tuttavia conservato la sua originaria sovranità, con i conseguenti diritti, in specie per il caso che il contratto fosse successivamente violato dall'altra parte (onde la giustificazione del tirannicidio, sostenuta dai monarcomachi, ad es., dal gesuita G. Mariana [*De rege et regis institutione*, 1599]); altri per contro (ad es., Hobbes) intesero il contratto come una rinunzia definitiva ed irrevocabile alla sovranità e ai diritti naturali degli individui e del popolo. Si tentò, in generale, di costruire un tipo ideologico uniforme di contratto sociale (o nel senso di garantire certe libertà popolari e individuali, o nel senso di giustificare l'assolutismo); la formola del contratto divenne così uno strumento dialettico per esercitare il razionalismo politico; il che spiega come la maggior fioritura di dottrine contrattualiste si ebbe nelle età rivoluzionarie (specialmente nei secc. XVII e XVIII). Non mancò tuttavia qualche autore, anche di notevole importanza come il Grozio, che attribuì al contratto sociale un contenuto empiricamente variabile (« populus eligere potest qualem vult gubernationis formam »: *De iure belli ac pacis*, 1625, I, cap. 3, § 8; cf. Proleg., § 15), e ciò in apparenza per riguardo a certi dati dell'esperienza, però in realtà per coonestare, con un presunto consenso, qualsiasi regime politico esistente.

Un sottile equivoco viziava, in maggiore o minor misura, tutte queste dottrine, perché esse attribuivano promiscuamente al supposto contratto il significato di un fatto storico e quello di un principio razionale o di un ideale da raggiungere. Nel primo senso, la tesi è certamente del tutto erronea, poiché è fuor di dubbio che sì la convivenza umana in genere, come in specie l'organizzazione politica, non ha avuto origine da accordi deliberati. La confutazione della teoria sotto questo aspetto è perciò tanto facile quanto perentoria, e fu mille volte ripetuta, specialmente durante il sec. XIX, quando già la stessa teoria aveva subito un processo di correzione interna, e nel suo primo e letterale significato era stata interamente abbandonata.

Nell'ambiguità delle formole pseudostoriche si celava però un assunto teoretico importantissimo, e cioè un tentativo di risolvere razionalmente il problema dei rapporti tra l'individuo e lo Stato. Si mirava soprattutto a definire i limiti giuridici dei poteri pubblici, inserendo nella stessa compagine dello Stato un sistema di garanzie dei diritti individuali. Fu questa la grande funzione adempiuta, pure attraverso i suoi innegabili errori, dalla scuola del diritto naturale, che ebbe appunto nella teoria del contratto sociale una delle più caratteristiche sue espressioni. Questo schema fittizio servì ad essa, si direbbe quasi, d'impalcatura per la costruzione del moderno « Stato legittimo » o « di diritto ». I sostenitori della tesi contrattualista divennero in verità sempre più consapevoli del significato meramente ipotetico o « regolativo » di questo argomento dialettico; il progresso in tale consapevolezza è visibile chiaramente nel Locke (*Two Treatises of Government*, 1689), e più ancora nel Rousseau, nonostante la persistente anfibologia delle loro espressioni.

Col Kant la mitologia del contratto sociale come atto empirico è apertamente rigettata, ed è affermato il valore di tale idea solamente come principio speculativo (*Über den Gemeinspruch: « Das mag in der Theorie richtig sein »*, ecc. [1793], II; *Metaph. Anfangsgründe der Rechtslehre* [1797], § 47). Similmente, prima ancora del Kant, l'abate siciliano N. Spedalieri dichiarava fondamento della società civile il contratto, non come *fatto*, ma come *diritto* (*De' diritti dell'uomo* [1791], I, cap. 12); e nel medesimo senso si esprimeva anche il Fichte (*Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die französische Revolution* [1793]).

Poco dopo, G. D. Romagnosi accettava pure la formola del contratto sociale, per significare la « legge naturale della società ». « Allontanata l'idea d'un contratto fittizio – egli avvertiva – sottentra l'idea di *volontà doverosa perpetua* » (*Istituzioni di civile filosofia ossia di giurisprudenza teorica*, ed. postuma [1839], IV, cap. 1). Erano tratti così in piena luce i *motivi di vero* impliciti nelle dottrine anteriori, e già emersi soprattutto in quella del Rousseau: secondo la quale il contratto sociale non solo non può concludersi né modificarsi ad arbitrio, ma non richiede neppure alcuna manifestazione estrinseca di consenso, poiché risulta direttamente, come una necessità categorica, dalla stessa costituzione dell'umana natura. Così intesa e pervenuta al termine del suo sviluppo, la teoria contrattualista si ricongiunge e concilia sostanzialmente con la concezione classica del fondamento naturale della società e dello Stato.

Tuttavia le opposizioni contro quella teoria rimasero sempre vive, non solo da parte degli avversari del diritto naturale, ma anche per diverse argomentazioni, rivolte però in gran parte contro le forme inferiori e superate della dottrina (v., ad es., le critiche del Taparelli, *Saggio teoretico di diritto naturale appoggiato sul fatto*, Palermo 1840-41, 8ª ed. [Roma 1949], I, diss. 2ª, cap. 10, e quelle del Vareilles-Sommières, *Les principes fondamentaux du droit* [1889], capp. 12-22).

Giova infine notare che, nelle sue secolari e complicate vicende, la teoria del contratto sociale fu spesso contemperata con altri elementi, anche di carattere teologico; così che appare talvolta accettata soltanto in parte, e integrata o atteggiata in diversi modi. Marsilio da Padova, ad es., afferma che la istituzione dei principati proviene da Dio come « causa remota », ma Dio stesso vuole che essa si compia «per hominum mentes, quibus talis institutionis con-

cessit arbitrium » (*Defensor pacis* [1324], I, cap. 9, 2; cf. la formola: « populo faciente et Deo inspirante » di Giovanni da Parigi). Il cardinale Niccolò da Cusa (*De concordantia catholica* [1433], II, 8-14) sostiene l'origine consensuale di ogni potere politico (« per viam voluntariae subiectionis et consensus »), pure attribuendo a Dio il fondamento di questo potere e considerando la società come un fatto naturale, secondo l'insegnamento aristotelico-tomistico. Altri, ad es., il gesuita Molina (*De iustitia et iure* [1593], II, 22), sostengono che l'autorità del « corpus reipublicae » dipende « immediate a Deo », ravvisando però un certo carattere consensuale nella formazione del medesimo « corpus ». Queste ed altre apparenti divergenze si compongono, specialmente per gli scrittori cattolici, nella tesi fondamentale che gli accordi e i consensi derivano dalla natura libera e socievole dell'uomo, e questa dipende a sua volta da Dio. In tal senso si esprimono, ad es., il domenicano Soto (« *De iustitia et iure* [1556]), e il gesuita Suárez (*De legibus ac Deo legislatore* [1612]; *Defensio fidei catholicae* [1613]). Col dare rilievo all'elemento volontario e convenzionale negli ordinamenti politici, si intese anche di porre in luce la differenza tra l'istituzione umana dello Stato e quella divina della Chiesa. In generale, può dirsi che il c. rappresenta un tentativo di dimostrare dialetticamente il valore originario della persona umana di fronte alla società ed allo Stato. Il fondamento di questo valore non può, comunque, non essere in relazione con i supremi principi della filosofia.

Nettamente distinte da quelle fin qui accennate, sono alcune dottrine sorte nel sec. XIX, alle quali si è dato il nome di *neo-c.* A differenza di quelle precedenti, esse non muovono da principi ideali né si propongono alcuno scopo pragmatico, ma tendono a stabilire, con la sola osservazione dei fatti, che nelle società umane vi è sempre un implicito accordo, che si avvicina al vero contratto, quantunque non formalmente concluso. Così, ad es., il Fouillée parla dell'organismo sociale come di un « organisme contractuel », tentando una « conciliation des idées de contrat et d'organisme » (*La science sociale contemporaine* [1880], II, cap. 3); il De Greef considera similmente il « consentement réciproque » come il carattere distintivo dei fenomeni sociali (*Introduction à la Sociologie* [1886], parte 1ª, cap. 6); altri, ad es. il Bierling (*Zur Kritik der juristischen Grundbegriffe* [1877-83]), indicano nel fatto del riconoscimento (*Anerkennung*) o della adesione spontanea la condizione essenziale per l'esistenza positiva delle norme giuridiche. Si è anche parlato (ad es., dal Bourgeois, *Solidarité* [1896]) di un « quasi contratto sociale », per esprimere la solidarietà che lega tra loro gli uomini consociati. Tutti questi tentativi teorici hanno dato luogo a non poche dispute ed obiezioni. È chiaro, del resto, che, pur se essi comprendono elementi di vero, l'idea del contratto è evocata qui solo in senso assai lato e quasi per metafora.

Maggiore importanza e più preciso significato, in questo stesso ordine di dottrine, ha la formola di H.J.S. Maine, che definisce il progresso delle società come « a movement from Status to Contract » (*Ancient Law* [1861], cap. 5, in fine, e cap. 9), intendendo per *status* la condizione personale determinata dalla nascita, e per *contract* quella risultante da liberi accordi. Questo concetto fu pure oggetto di varie critiche (ad es., del Vanni), mentre fu accolto e sviluppato (specialmente dallo Spencer) non solo come un dato dell'esperienza storica, ma anche come meta prefissa all'evoluzione futura dell'umano incivilimento. Il « regno del contratto », che si instaurerebbe per gradi nelle relazioni sociali (anche oltre il campo del diritto privato), significherebbe in sostanza il positivo riconoscimento dell'eguale libertà di tutti gli uomini, e cioè di quei medesimi diritti fondamentali della persona, che l'antica scuola del diritto naturale aveva rappresentato come propri di uno stato d'origine. Così, quasi concludendo il ciclo delle sue singolari vicende, la dottrina del contratto sociale ha ricevuto da moderni scrittori positivisti, sulla base di osservazioni empiriche ed induttive, un'inattesa conferma del suo più profondo contenuto metafisico e deontologico.

BIBL.: O. v. Gierke, *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*, Breslavia 1880 (3ª ed. 1913); D. G. Ritchie, *Contributions to the history of the Social Contract Theory*, in *Political Science Quarterly*, 6 (1891); S. Fragapane, *C. e sociologia contemporanea*, Bologna 1892; R. Treumann, *Die Monarchomachen*, Lipsia 1895; C. Andler, *Du quasi-contrat social et de M. Léon Bourgeois*, in *Revue de métaphysique et de morale*, 5 (1897); A. Darlu, *Encore quelques réflexions sur le quasi-contrat social*, *ibid.*, 6 (1898); R. W. Lee, *The social compact*, Oxford 1898; G. Del Vecchio, *Su la teoria del contratto sociale*, Bologna 1906; F. Atger, *Essai sur l'histoire des doctrines du contrat social*, Nîmes 1906; J. Kärst, *Die Entstehung der Vertragstheorie im Altertum*, in *Zeitschrift für Politik*, 2 (1909); J. Kohler, *Der älteste Vertreter der Lehre vom Staatsvertrag*, in *Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie*, 3 (1909-10); G. Dallari, *Il nuovo c. nella filosofia sociale e giuridica*, Torino 1911; M. Salomon, *Kants Originalität in der Auffassung der Lehre vom Staatsvertrage*, in *Archiv des öffentlichen Rechts*, 28 (1912); P. Gentile, *Sulla dottrina del contratto sociale*, Bologna 1913; G. Solari, s. v. in *Enc. Ital.*, XI (1931), pp. 256-57; W. Eckstein, *Contributo alla teoria del contratto sociale*, in *Riv. internaz. di filosofia del diritto*, 14 (1934); J. W. Gough, *The social contract*, 1936; G. Richard, *La critique de l'hypothèse du contrat social avant J.-J. Rousseau*, in *Archives de Philosophie du droit et de Sociologie juridique*, 7 (1937); G. Gonella, *La crisi del c.*, Milano 1938. Cf. anche D. Del Bo, *Il problema delle volontà nel contratto di diritto privato*, Milano 1947.

Giorgio Del Vecchio

CONTRIZIONE. - È l'atto principale della virtù della penitenza, con il quale il peccatore, sotto l'influsso della grazia di Dio, si dispone alla remissione del peccato.

SOMMARIO: I. Nozione. - II. Necessità. - III. Divisione. - IV. Efficacia.

I. NOZIONE. — Secondo la definizione del Concilio di Trento (sess. XIV, cap. 4), la c. consiste in un dolore dell'animo e in una detestazione del peccato commesso, congiunta al proposito di non peccare più per l'avvenire. La c. quindi implica tre elementi: la detestazione, che è l'atto di volontà con cui si odia il peccato già commesso, e perciò si vorrebbe non averlo mai fatto e si cerca di distruggerne le conseguenze; il dolore, che aggiunge alla detestazione una tristezza dell'animo derivante dal fatto che l'atto peccaminoso, nei suoi effetti, viene appreso come un male presente; il proposito che indica la ferma volontà di non peccare più per l'avvenire.

Tale nozione di c. riferisce fedelmente l'insegnamento della S. Scrittura; lo stesso Tridentino lo fa notare, citando alcuni passi del Vecchio Testamento (*Ez.* 18, 31; *Ps.* 50, 6; 6, 7; *Is.* 38, 15). È anche la costante dottrina dei Padri, sintetizzata nel notissimo detto di s. Gregorio Magno: « Paenitentia est perpetrata mala plangere, et plangenda non perpetrare » (*Hom. in Evang.*, II, 34, 15: PL 76, 1256), che giustifica la nozione cattolica di c. Del resto è nella natura stessa delle cose che qualsiasi atto di penitenza importi, assieme alla volontà di rinnovamento per l'avvenire, l'efficace ritrattazione dell'offesa già commessa.

II. NECESSITÀ. — « Questo moto di contrizione è stato necessario in ogni tempo per impetrare il perdono dei peccati ». Con queste parole il Concilio di

Trento (sess. XIV, cap. 4) insegna la necessità della c. per conseguire la salute. E già prima, nei riguardi della virtù della penitenza, di cui la c. è l'atto formale, aveva scritto : « per tutti gli uomini che si fossero macchiati di qualche peccato grave, la penitenza fu sempre necessaria per conseguire la grazia e la giustificazione » (*ibid.*, cap. 1).

Questa dottrina non rappresenta che l'applicazione particolare del principio universale, stabilito dallo stesso Tridentino (sess. VI, cap. 5), circa la necessità da parte dell'uomo di prepararsi, sotto l'influsso della Grazia, alla giustificazione. E difatti descrivendo il modo come si effettua tale preparazione (*ibid.*, cap. 6), tra le altre disposizioni, il Concilio recensisce l'odio e la detestazione verso il peccato commesso, assieme al proposito di iniziare una nuova vita e di osservare la legge di Dio.

Tale dottrina è fondata sia nella S. Scrittura (*Joel*, 2, 12 sgg.; *Lc.* 13, 3-5; *Act.* 3, 19; cf. *Ez.* 18, 21 sgg.; *Ier.* 18, 8; *Eccli.* 2, 22) nella quale il perdono di Dio è condizionato alla detestazione delle proprie colpe ed alla volontà di far frutti di penitenza; sia nel costante insegnamento dei Padri, i quali, raccogliendo il monito della S. Scrittura, hanno inculcato per qualsiasi remissione, tanto battesimale che postbattesimale, la necessità di convertirsi a Dio nell'odio del peccato e nel proposito di una vita nuova, e hanno dedicato a tale scopo opuscoli o trattati speciali (cf. Tertulliano, *De paenitentia*; Cipriano, *De lapsis*; Ambrogio, *De paenitentia*; Paciano, *Epist. contra tractatus Novatianorum* e *Paraenesis ad paenitentiam*; Grisostomo, *De paenitentia*). La c. quindi è da ritenersi assolutamente necessaria per conseguire la giustificazione.

III. Divisione. – Una prima divisione della c. è in formale e virtuale. Si ha la c. *formale* quando il peccato viene detestato in modo esplicito; si ha invece la c. *virtuale* quando il peccato non viene esplicitamente e formalmente detestato, perché al presente non se ne ha il ricordo; tuttavia la disposizione della volontà è tale che, qualora affiorasse alla mente, lo detesterebbe senz'altro : è la c. contenuta nell'atto di carità perfetta che viene emesso senza che alcuna memoria sia nel soggetto dei peccati commessi. Interessa questa divisione la materia del sacramento della Penitenza (v.), in quanto si discute se la c. richiesta nel Sacramento debba essere formale o basti la virtuale.

Un'altra divisione, molto più importante, storicamente e teologicamente, è in *c. imperfetta* o *attrizione* (v.), e *c. perfetta* o semplicemente *contrizione*. Sembra che ricorra per la prima volta questa divisione nelle *Regulae de sacra theologia* (reg. 85 : PL 210, 665) di Alano di Lilla (m. nel 1202). Essa è usata, ma non con frequenza, dagli scolastici e da s. Tommaso; è diventata poi comune presso i teologi, specialmente dopo il Concilio di Trento.

Si fonda nella diversa efficacia che a riguardo della remissione del peccato è attribuita all'attrizione ed alla c. perfetta. Poiché infatti la c. è destinata a rimuovere il peccato, si dice perfetta quella c. che di per sé, in ragione di disposizione, ottiene tale effetto, e consegue quindi la giustificazione prima ancora di ricevere il Sacramento, se pure con il voto di esso; invece si dice imperfetta quella c. che di per sé non basta per conseguire tale effetto. È precisamente in riferimento a questa diversa efficacia che il Tridentino ricorda la detta distinzione (sess. XIV, cap. 4); e lo stesso ordine di idee può essere rilevato nella dottrina di s. Tommaso, come anche nella tradizione scolastica antecedente (cf. P. De Vooght, *La justification dans le sacrement de Pénitence d'après S. Thomas d'Aquin*, in *Ephemerides theologicae lovanienses*, 5 [1928], p. 232).

Tuttavia poiché, come per ogni atto di virtù, la diversa efficacia in ultima analisi è in funzione del diverso oggetto formale, si domandano i teologi con quale diverso oggetto formale sia da connettere la distinzione fra attrizione e c. perfetta.

In proposito l'insegnamento tridentino (*loc. cit.*) che sembra essere nella linea di pensiero dell'Angelico (cf. P. De Vooght, *articolo cit.*, p. 249) è sufficentemente chiaro e preciso : è ad esso che si ricollega la comune dottrina dei teologi. Il Concilio, cioè, mentre assegna in blocco all'attrizione tutti i motivi che non sono la perfetta carità verso Dio e che comunemente si concretano o nella considerazione della turpitudine del peccato, o nel timore dell'inferno, o nel timore delle pene, invece riserva alla c. perfetta l'unico motivo dell'amore verso Dio. Si ha quindi la c. perfetta quando il peccato è detestato a motivo della perfetta carità, dell'amore verso Dio; e cioè, come spiega L. Billot, quando il peccato è detestato « quia est offensivum Dei propter se et super omnia appretiative dilecti » (*De Ecclesiae Sacramentis*, II, Roma 1918, p. 133); mentre in tutti gli altri casi si ha l'attrizione.

Non sono mancati però dei teologi, ricordati da G. De Lugo (*De Paenitentia*, disp. 5, sect. 1) i quali hanno cercato di estendere ad altri motivi, oltre la carità perfetta, la possibilità di dare origine alla c. perfetta. Questa cioè si avrebbe anche se la detestazione del peccato venisse determinata dalle virtù dell'ubbidienza, della religione, della gratitudine verso Dio. Tra i moderni, Palmieri, Ballerini, Schiffini, Hurter, hanno accettato tale possibilità, almeno per quanto riguarda l'amore di Dio, in quanto nostro bene e nostra felicità. Come rilevava il De Lugo, in fondo a tale sentenza è una preoccupazione di ordine pratico, che è stata poi rivestita di argomenti dottrinali o di autorità : v'è cioè il timore che la detestazione determinata da puro amore di Dio abbia a riuscire troppo difficile al peccatore, e che pertanto egli abbia a rimaner privo degli effetti salutari della c. proprio quando ne ha maggiormente bisogno.

Non sembra tuttavia che si possa accettare tale sentenza : sia per il modo già rilevato di procedere del Tridentino (*loc. cit.*), il quale, mentre ha assegnato quale unico motivo della c. la carità perfetta, ha invece attribuito all'attrizione tutti gli altri motivi da essa diversi; sia perché solo con la c. determinata da perfetta carità, si ha quella disposizione di detestazione del peccato come sommo male e di conversione a Dio come sommo bene, che fonda la convenienza della concessione del perdono da parte di Dio.

IV. Efficacia. – Di qualsiasi c., in quanto posta sotto l'influsso della Grazia, l'efficacia propria è di disporre alla giustificazione. Difatti, come già si è visto, la c. nel suo triplice elemento di dolore, di detestazione e di proposito, è annoverata dal Concilio di Trento fra gli atti con cui il peccatore si prepara alla giustificazione. Se ne deduce quindi che la c. deve essere soprannaturale, somma ed universale.

L'efficacia poi della c. perfetta consiste nel riconciliare il peccatore con Dio, subito, prima ancora che si riceva il sacramento. Tale efficacia è chiaramente insegnata dal Concilio di Trento (sess. XIV, cap. 4), ed è stata più tardi confermata dalla condanna di alcune proposizioni di Baio (31, 32, 33, e 70) nelle quali si affermava la coesistenza dell'atto di carità perfetta o della c. perfetta con il peccato mortale nell'anima. Essa è inoltre dimostrata da quei testi della S. Scrittura sia del Vecchio sia del Nuovo Testamento (*Prov.* 8, 17; *Lc.* 10, 27-28; *Io.* 14, 21-23; *I Pt.* 4, 8; *I Io.* 4-7) in cui è detto che all'amor di Dio, dal quale appunto procede la c., è unita l'amicizia del Signore, la remissione dei peccati con tutti gli altri beni conseguenti.

Essa è infine illustrata dalla costante tradizione patristica : sia in quanto insegna l'efficacia del Battesimo di desiderio, che è quanto dire l'efficacia del-

l'atto di carità nel quale il desiderio di Battesimo è implicito (cf. Ambrogio, *De obitu Valentiniani*, 51-53: PL 16, 1374-75; Agostino, *De Baptism.*, IV, 21, 78: PL 43, 172-74); sia in quanto attribuisce esplicitamente all'atto di carità tale virtù e perfezione da cancellare il peccato e ristabilire l'amicizia tra il peccatore e Dio (cf. Grisostomo, *In S. Romanum mart.*, *hom.* I, 1: PG 50, 607; Agostino, *In I Ioan.*, Tract. V, 10: PL 35, 2017; Grisologo, *Serm.*, 94: PL 52, 465-66; Gregorio Magno, *Hom. in Evang.*, II, 33, 4: PL 76, 1241).

Da parte loro i teologi, ammettendo come certa tale efficacia della c. perfetta, hanno piuttosto cercato di indagare l'intima natura e la specifica causalità da essa esercitata nei riguardi della giustificazione. Per quanto non sia mancata qualche incertezza e qualche esitazione, tuttavia oramai si conviene nel ritenere che la c. perfetta concorre alla giustificazione, innanzi tutto per modo di causa materiale dispositiva, in quanto, rimovendo quale causa efficente l'impedimento dell'offesa di Dio, diventa l'ultima ed immediata disposizione per l'infusione della Grazia. Concorre inoltre per modo di causa meritoria « de congruo infallibili » in quanto, data la volontà da parte di Dio di rimettere il peccato qualora l'uomo faccia con l'aiuto della Grazia quanto è in suo potere, alla c. perfetta, che attua tale condizione, è infallibilmente unita la grazia e la remissione del peccato.

Tuttavia, come insegna il Concilio di Trento, perché la c. valga a riconciliare con Dio, bisogna che contenga il voto, almeno oggettivamente implicito, di ricevere il Sacramento. Ciò del resto è evidente. Non si potrebbe infatti amare Dio con verità, se in pari tempo non si fosse disposti ad adempiere quanto egli ha stabilito circa la confessione dei peccati. Precisamente dopo l'istituzione del sacramento della Penitenza, è positiva volontà di Dio che tutti i peccati commessi dopo il Battesimo siano sottoposti al sacerdote. Ed è a soddisfare tale volontà che è ordinato il voto, e non certamente ad ottenere con la futura Confessione la remissione dei peccati che già si è avuta nell'atto della c.

Si domandano tuttavia i teologi se tale voto eserciti un positivo influsso nella remissione, o se invece sia da ritenersi una semplice condizione perché la c. eserciti la sua propria efficacia (cf. F. Suárez, *De paen.*, disp. 17, sect. 3; D. Palmieri, *Tractatus de paen.*, Roma 1879, pp. 106-109). I pareri non concordano, pur sembrando certo che s. Tommaso stia per la prima ipotesi (cf. J. Perinelle, *L'attrition d'après le Concile de Trente et d'après st Thomas d'Aquin*, Le Saulchoir 1927, p. 101; P. De Vooght, *articolo cit.*, p. 238). Si è tutti d'accordo, invece, nell'asserire che il voto contenuto nella c. ha per oggetto non già di confessare *al più presto* il proprio peccato: ciò è prescritto solo per il sacerdote qualora « necessitate urgente » abbia celebrato senza la previa confessione avendo solo emesso un atto di c. perfetta (cf. Concilio Tridentino, sess. XIII, cap. 7); bensì di confessarlo quando, urgendo per altre ragioni l'obbligo della Confessione, bisogna accusare i propri peccati al sacerdote. Come è noto tale obbligo, oltre che in pericolo di morte, urge una volta all'anno per tutti i fedeli, in forza del precetto della Chiesa; urge ancora e solo a motivo della legge positiva della Chiesa (cf. Concilio Tridentino, sess. XIII, cap. 7) quando si deve ricevere il sacramento dell'Eucaristia.

La descritta efficacia della c. perfetta da alcuni autori, quali il Baio ed i suoi seguaci, è stata limitata a determinate circostanze eccezionali. La c. perfetta cioè giustifica solo quando sia emessa in caso di morte, di martirio, o, in genere, di necessità. Qualche cosa di simile, sebbene in forma più mitigata, sostenne anche Estio (*In IV Sent.*, d. 17, § 2). L'opinione baiana però meritamente fu condannata da Pio V (prop. 71ª): non si riscontra infatti, né nella S. Scrittura, né nella tradizione alcun indizio per restringere a determinati casi straordinari l'efficacia della c.; mentre invece è chiaro l'insegnamento del Tridentino, che ogni qualvolta si emetta un atto di c. perfetta, si ottiene sempre la riconciliazione con Dio (sess. XIV, cap. 4). È tuttavia evidente, ed è superfluo notarlo, che un tale atto di c. non si concepisce in colui il quale, come già aveva rilevato s. Agostino (*De Bapt.*, IV, 22, 29), non si accosta al Sacramento o per disprezzo o per colpevole negligenza.

Altri teologi hanno attribuito la detta efficacia solo all'atto di c. che riveste carattere di particolare intensità o per la veemenza con cui la volontà detesta il peccato, o per la partecipazione dell'appetito sensibile a tale detestazione. Sono i teologi cosiddetti « contrizionisti » (v. ATTRIZIONE): i quali, dal presupposto che per la remissione dei peccati nel sacramento della Penitenza sia richiesta la c. perfetta, sia pure iniziale e rimessa, concludono che solo quando tale c. è intensa può giustificare fuori del Sacramento. Tuttavia, data la gamma molto estesa dei gradi della c., resterebbe da determinare quale sia il grado richiesto perché l'atto di c. possa conseguire l'effetto della giustificazione. In proposito, però, non sono d'accordo fra loro questi teologi (cf. H. Merkelbach, *Quaestiones de partibus paenitentiae*, Liegi 1937, p. 30). E già tale discordia è in discredito di quest'opinione. Essa inoltre non ha in suo favore l'insegnamento della Chiesa: sia in quanto nel Concilio di Trento è semplicemente detto, senza alcuna distinzione di grado d'intensità, che con la c. perfetta è congiunta la riconciliazione con Dio; sia in quanto, condannando le proposizioni di Baio secondo cui alla carità perfetta non va sempre congiunta la remissione del peccato (propp. 31, 32, 33 e 70), la Chiesa ha implicitamente affermato che la c., purché proceda da carità perfetta, importa sempre la giustificazione.

BIBL.: J. Rivière, *La doctrine de la justification à l'époque de la Réforme*, in DThC, VIII, coll. 2131-92; E. Amann, *Pénitence-Repentir, ibid.*, XII, coll. 722-48; E. Neveut, *Du motif et de l'efficacité de la contrition parfaite*, in *Div. Thom.*, 30 (Piacenza 1927), pp. 725-34; P. Galtier, *De Paenitentia*, Parigi 1931, pp. 7-64; G. Caldiroli, *La c. perfetta*, Milano 1938; P. De Letter, *Perfect Contrition and Perfect Charity*, in *Theol. Studies*, 7 (1946), pp. 507-24; M. Flick, *L'attimo della giustificazione secondo s. Tommaso*, Roma 1947, pp. 54-92; P. De Vooght, *La théologie de la pénitence*, in *Ephemerides theologicae Lovanienses*, 25 (1949), pp. 77-82. Francesco Carpino

CONTROLLO DELLE NASCITE: v. NASCITE, CONTROLLO DELLE.

CONTRORIFORMA: v. RIFORMA CATTOLICA.

CONTUCCI, ANDREA: v. SANSOVINO, ANDREA.

CONTUMACIA. - Si ha la c. nel processo ogni qual volta una delle parti, contravvenendo all'onere della comparizione, resta assente e quindi del tutto inattiva.

Si deve trattare, come si vede, di totale astensione della parte da ogni attività processuale e non di una qualsiasi forma di inattività parziale – quale, ad es., può aversi nel caso in cui una parte, dopo essersi inizialmente costituita in giudizio, si astenga dal prestare il proprio consenso alla formazione di determinati atti processuali – poiché in tal caso le sanzioni a carico dell'assente saranno quelle speciali stabilite dal CIC e di c. si potrà parlare soltanto eccezionalmente, nei limiti cioè consentiti dallo stesso CIC (can. 1848).

È evidente che possono essere contumaci sia l'attore o il convenuto, che entrambi.

La c. è vera o fittizia, secondo che essa sia volontaria o meno.

La c. dell'attore per sé dovrebbe essere considerata più grave di quella del convenuto, dal momento che è l'attore che promuove la causa. Ciò nondimeno le sanzioni penali comminate dal CIC per la repressione della c. riguardano solamente il convenuto (can. 1845), dato che il motivo della disubbidienza al giudice resta caratteristicamente insito – secondo l'elaborazione tradizionale canonistica dell'istituto –

nel concetto di c. e che, da un punto di vista penalistico, la disubbidienza del convenuto assume per la legge canonica una maggiore gravità che non quella dell'attore.

La dichiarazione di c. è oggetto di causa incidentale e deve essere fatta dal giudice su istanza di parte, a meno che non si tratti di cause criminali o di cause riguardanti, in genere, il bene pubblico. Per questo genere di cause, infatti, essa è fatta di ufficio.

Il giudice può senz'altro dichiarare la c. del convenuto quando questi – una volta che sia stato legittimamente citato – non sia, senza giusta causa, comparso in giudizio né di persona né mediante un suo procuratore (can. 1842) oppure quando, durante il giudizio, esso, pur essendo inizialmente comparso, siasi disinteressato del giudizio medesimo (can. 1848).

Per effetto della dichiarazione di c.: 1) nessun ulteriore atto processuale sarà più notificato al convenuto; 2) quest'ultimo perderà il diritto all'appello, a meno che non abbia purgato la c.; 3) ed inoltre (sempreché non abbia purgato la c.) dovrà sopportare le spese degli atti che per la sua c. siano stati compiuti, anche se l'istanza attrice sia stata respinta, e dovrà altresì corrispondere, se il giudice ne ritenga il caso, una indennità all'altra parte (can. 1851 § 1).

La c. viene dichiarata con sentenza interlocutoria o con decreto, da notificarsi al contumace affinché questi possa soprattutto purgare la c. nel termine, all'uopo, stabilito dal giudice. Una volta dichiarata la c. del convenuto, il giudice proseguirà nel giudizio secondo le comuni norme processuali.

Il giudice può però reprimere la c., anziché ricorrendo al rimedio processuale della « dichiarazione » con le relative conseguenze, applicando delle sanzioni penali (can. 1845 § 1). Questa seconda soluzione non può, peraltro, essere adottata se non ricorre una precisa condizione, e cioè che la citazione sia stata ripetuta con la espressa comminatoria delle pene alle quali il convenuto, con la eventuale sua c., si espone (can. 1845 § 2).

Dopo la dichiarazione della sua c., al convenuto che non voglia subire le conseguenze di quest'ultima, restano due strade: o quella della tardiva comparizione o quella della cosiddetta *restitutio in integrum ad appellandum*.

Mediante la comparizione tardiva, che potrà avvenire fino alla definizione della causa (can. 1846), il convenuto rileva il giudizio nello stato preciso in cui si trova. Se poi egli dimostra che la sua c. non è stata volontaria, può ottenere che ne sia revocata a tutti gli effetti la dichiarazione e quindi di essere anche liberato dall'obbligo delle spese degli atti compiutisi in dipendenza della sua c. e di essere ammesso alla *restitutio in integrum* per gli atti processuali compiutisi nella sua assenza e dai quali gli sia potuto derivare danno. Così pure può ottenere che siano annullate le sanzioni penali eventualmente inflittegli.

Ma, come si è detto, il convenuto che purga la c. può essere restituito in integro per l'appello, qualora la causa sia stata già decisa. È il giudice che ha pronunziato la sentenza che dispone di questa speciale *restitutio in integrum* ed il relativo termine per proporla è quello di tre mesi dall'intimazione della sentenza.

Anche l'attore può essere dichiarato contumace. Però, perché questo avvenga, è necessario che la citazione di esso sia stata ripetuta. La legge infatti ritiene essere meno probabile la c. dell'attore rispetto a quella del convenuto, dato che la lite è stata promossa da quello e da non quest'ultimo.

Per effetto della dichiarazione di c. dell'attore, questi decade dal diritto di proseguire l'istanza giudiziale, in quanto si presume che egli vi abbia rinunziato, mentre è fatta salva al promotore di giustizia o al difensore del vincolo la facoltà di sostituirsi a lui e fare così propria la istanza giudiziale e proseguirla (can. 1850 § 2), ove trattisi di cause riguardanti il bene pubblico. L'attore può però comparire tardivamente ed *a fortiori* proporre appello e domanda di *restitutio in integrum* avverso la sentenza (cann. 1846, 1847 e 1849).

La dichiarazione di c. dell'attore offre al convenuto quattro distinte possibilità: 1) egli può cioè chiedere, in primo luogo, al giudice di essere autorizzato a recedere dal giudizio in modo che, così, la citazione viene a perdere nei suoi confronti qualsiasi efficacia (cann. 1646 e 1647); 2) può poi chiedere che siano dichiarati nulli tutti gli atti compiuti nel giudizio, realizzandosi così la cosiddetta *absolutio ab observantia iudicii*; 3) può inoltre chiedere di essere definitivamente assolto dalla domanda attrice e munirsi così per il futuro della *exceptio rei iudicatae*; 4) può infine chiedere che il giudizio prosegua nei modi normali e sia definito con regolare sentenza, soluzione quest'ultima che viene per lo più adottata quando il convenuto intenda ottenere non tanto una semplice pronuncia assolutoria quanto il riconoscimento giudiziale di suoi diritti.

Oltre alla c. dell'una o dell'altra delle parti, può darsi la c. di entrambe. Allora, se non è avvenuta la contestazione della lite la citazione non avrà alcun effetto processuale, mentre conserverà la sua efficacia relativamente al diritto sostanziale (cf. can. 1725 n. 4). Se invece la contestazione è già avvenuta, il processo può cadere per effetto della perenzione oppure può senz'altro essere dichiarata la c. delle parti.

Quando entrambe le parti sono contumaci, tutte e due restano obbligate in solido alle spese di lite (can. 1851 § 2), mentre d'altro canto ognuna di esse può comparire tardivamente, con le conseguenze che si sono sopra indicate.

In senso notevolmente diverso si parla di c. nel diritto penale, in materia di censura (v. CENSURA).

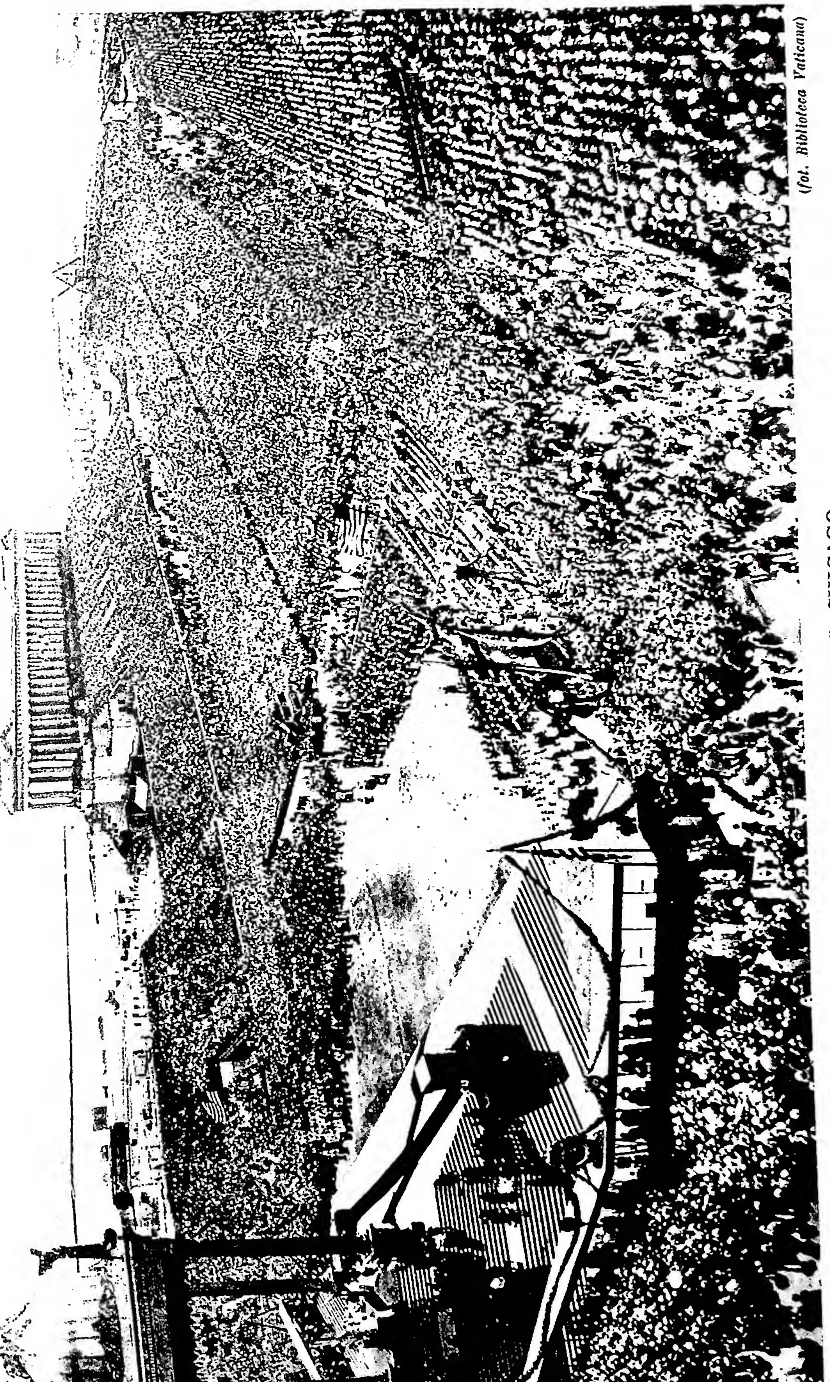
BIBL.: F. Roberti, *De processibus*, II, Roma 1926, pp. 124-40; Wernz-Vidal, VI, 1, pp. 499-511; M. Lega, *Commentarius in iudicia ecclesiastica*, II, Roma 1939, pp. 862-87; M. Conte a Coronata, *Institutiones iuris canonici*, III: *De processibus*, Torino-Roma 1941, pp. 279-87; F. Della Rocca, *La c. nel diritto canonico*, Roma 1943; id., *Istituzioni di diritto processuale canonico*, Torino 1946, pp. 275-83. Fernando Della Rocca

CONVALIDAZIONE. - I. NOZIONI GENERALI. - È un fatto successivo ad un atto giuridico annullabile, per cui quest'ultimo perde tale sua qualità, divenendo perfetto. A protezione di un determinato interesse la legge può infatti prescrivere che un atto giuridico si compia con l'uso di certe forme o con la presenza di certi requisiti, nel senso che dal mancato rispetto di tali prescrizioni derivi, per la persona di cui si vuole tutelare l'interesse, il diritto a chiedere l'annullamento dell'atto. Quando però l'interesse che la legge vuole difendere non subisca alcuna lesione, malgrado l'inosservanza delle forme richieste, l'annullabilità non ha più ragione di esistere, nel qual caso si parla di innocuità del vizio: e l'evidenza di tale innocuità si fa derivare da un'azione o da un'omissione di colui che potrebbe far valere l'annullabilità dell'atto.

Così si ha c. quando avvenga l'esecuzione volontaria dell'obbligo imposto dall'atto viziato; quando, cessato il vizio che cagionava l'annullabilità, si abbia conferma o ratifica da parte di colui nel cui interesse è stabilita l'annullabilità stessa; quando si compia ciò che l'atto viziato era destinato a provocare (comparizione in giudizio del citato malgrado la nullità della citazione); quando, infine, si lasci decorrere il tempo stabilito dalla legge per far valere l'annullabilità.

Controverso è se la c. abbia efficacia retroattiva; deve però ritenersi preferibile l'opinione di quegli scrittori i quali pongono in rilievo come, in genere, la validità dell'atto annullabile non sia sospesa fino alla c., bensì sia piena fin dal momento in cui l'atto fu posto, per quanto condizionata al non esercizio dell'azione di annullamento. La c. rimuove quindi solo la possibilità di distruggere gli effetti dell'atto.

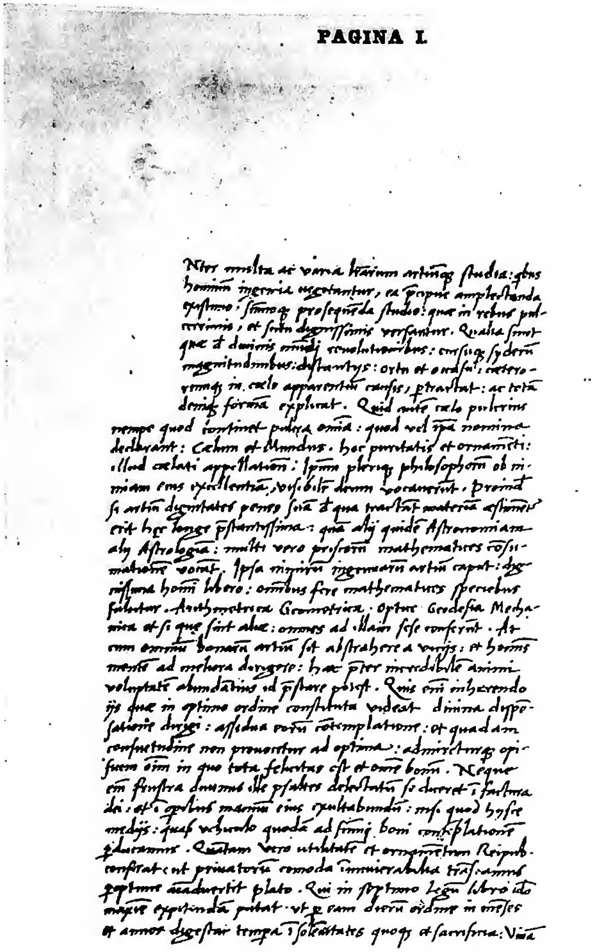
Normalmente la c. è possibile soltanto per gli atti annullabili, ma può applicarsi anche ad atti nulli quando



(fot. Biblioteca Vaticana)

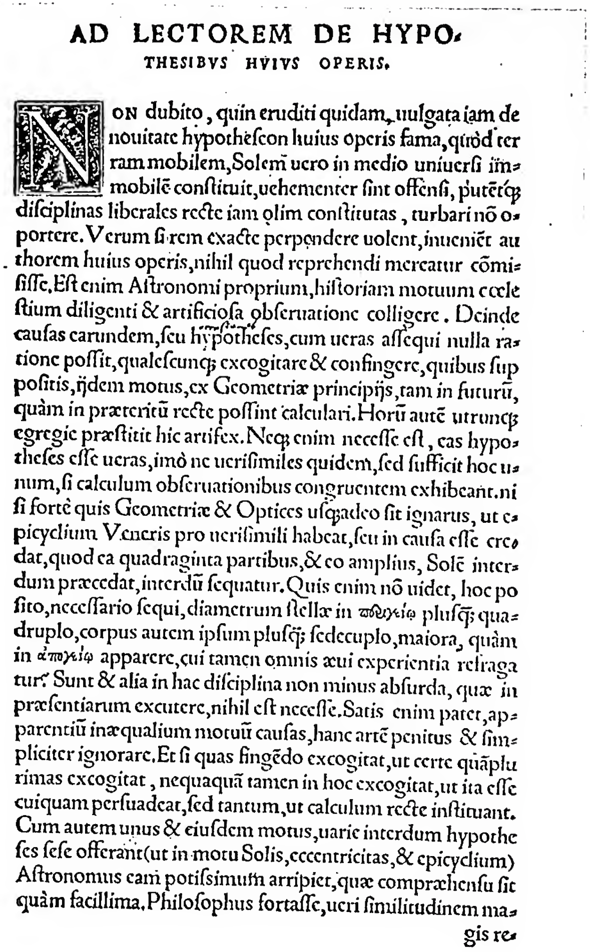
CONGRESSO EUCARISTICO DI CHICAGO

(20-24 giugno 1926). Messa al campo celebrata nel Soldiers' Field Stadium di Chicago alla presenza di 500 mila persone.



PAGINA I

Inter multa ac varia literarum artiumque studia: quibus hominum ingenia vegetantur, ea praecipue amplectenda existimo: summoque prosequenda studio: quae in rebus pulcherrimis, et scitu dignissimis versantur. Qualia sunt quae de divinis mundi revolutionibus: cursuque syderum magnitudinibus: distantiis: ortu et occasu: ac caeterorumque in caelo apparentium causis, tractant: ac totam denique formam explicant. Quid autem caelo pulcherrimum nempe quod continet pulchra omnia: quod vel ipsa nomina declarant: Caelum et Mundus. hoc puritatis et ornamenti: illud caelati appellatione: Ipsum plerique philosophorum ob nimiam eius excellentiam, visibilem deum vocaverunt. Proinde si artium dignitates pensentur iuxta quam tractant materiam, assumenda erit haec longe praestantissima: quam alii quidem Astronomiam, alii Astrologiam: multi vero priscorum mathematices consummationem vocant. Ipsa nimirum ingenuarum artium caput: dignissima homine libero: omnibus fere mathematices speciebus fulcitur. Arithmetica Geometria. Optice Geodesia Mechanica et si quae sunt aliae: omnes ad illam sese conferunt. At cum omnium bonarum artium sit abstrahere a vitiis: et hominis mentem ad meliora dirigere: haec praeter incredibilem animi voluptatem abundantius id praestare potest. Quis enim inhaerendo iis quae in optimo ordine constituta videat divina dispositione dirigi: assidua eorum contemplatione: et quadam consuetudine non provocetur ad optima: admireturque opificem omnium in quo tota felicitas est et omne bonum. Neque enim frustra divinus ille psaltes delectatum se diceret in factura dei: et in operibus manuum eius exultaturum: nisi quod hisce mediis: quasi vehiculo quodam ad summi boni contemplationem perducamur. Quantam vero utilitatem et ornamentum Reipublicae conferat (ut privatorum commoda innumerabilia transeamus) optime animadvertit plato. Qui in septimo legum libro ideo maxime expetendam putat ut per eam dierum ordinem in menses et annos digestum tempora in solemnitates quoque et sacrificia: Vi[...]



AD LECTOREM DE HYPO-
THESIBVS HVIVS OPERIS.

Non dubito, quin eruditi quidam, uulgata iam de nouitate hypotheſeon huius operis fama, quòd terram mobilem, Solem uero in medio uniuerſi immobilē conſtituit, uehementer ſint offenſi, putētq́ diſciplinas liberales recte iam olim conſtitutas, turbari nō oportere. Verum ſi rem exacte perpendere uolent, inuenient autorem huius operis, nihil quod reprehendi mereatur cōmiſiſſe. Eſt enim Aſtronomi proprium, hiſtoriam motuum cœleſtium diligenti & artificioſa obſeruatione colligere. Deinde cauſas earundem, ſeu hypotheſes, cum ueras aſſequi nulla ratione poſſit, qualeſcunq; excogitare & confingere, quibus ſuppoſitis, iidem motus, ex Geometriæ principijs, tam in futurū, quàm in præteritū recte poſſint calculari. Horū autē utrunq; egregie præſtitit hic artifex. Neq; enim neceſſe eſt, eas hypotheſes eſſe ueras, imò ne uериſimiles quidem, ſed ſufficit hoc unum, ſi calculum obſeruationibus congruentem exhibeant, niſi fortè quis Geometriæ & Optices uſq;adeo ſit ignarus, ut epicyclium Veneris pro uериſimili habeat, ſeu in cauſa eſſe credat, quod ea quadraginta partibus, & eo amplius, Solē interdum præcedat, interdū ſequatur. Quis enim nō uidet, hoc poſito, neceſſario ſequi, diametrum ſtellæ in περιγείῳ pluſq; quadruplo, corpus autem ipſum pluſq; ſedecuplo, maiora, quàm in ἀπογείῳ apparere, cui tamen omnis æui experientia refragatur? Sunt & alia in hac diſciplina non minus abſurda, quæ in præſentiarum excutere, nihil eſt neceſſe. Satis enim patet, apparentiū inæqualium motuū cauſas, hanc artē penitus & ſimpliciter ignorare. Et ſi quas fingēdo excogitat, ut certe quāplurimas excogitat, nequaquā tamen in hoc excogitat, ut ita eſſe cuiquam perſuadeat, ſed tantum, ut calculum recte inſtituant. Cum autem unus & eiuſdem motus, uarie interdum hypotheſes ſeſe offerant (ut in motu Solis, eccentricitas, & epicyclium) Aſtronomus eam potiſsimum arripiet, quæ compræhenſu ſit quàm facillima. Philoſophus fortaſſe, ueri ſimilitudinem magis re-

(fot. Enc. Catt.) (fot. Enc. Catt.)

A sinistra: DE REVOLUTIONIBUS ORBIUM CŒLESTIUM. Facsimile della prefazione, autografa - Roma, Museo Copernicano.
A destra: DE REVOLUTIONIBUS ORBIUM CŒLESTIUM, Norimberga 1543. Prefazione dell'editore - Roma, Museo Copernicano.

la legge lo preveda espressamente (v. art. 1423 del Codice civile italiano). E la c. del matrimonio nel diritto canonico è un tipico esempio di c. di atto nullo.

Bibl.: G. Pacchioni, *Elementi di diritto civile*, 2a ed., Torino 1921, p. 320 sgg.; A. Macchia, *La conferma dei negozi giuridici*, in *Rivista ital. per le scienze giuridiche*, nuova serie, 4 (1929), pp. 125-48, 433-70 e 5 (1930), pp. 531-90; R. de Ruggiero, *Istituzioni di diritto civile*, 6a ed., Messina 1931, p. 294 sgg.; F. Carnelutti, *Teoria generale del diritto*, Roma 1940, p. 414 sgg.

Rodolfo Danieli

II. Del matrimonio. – La c. del matrimonio è l'atto con il quale si rende valido un matrimonio invalido.

Può infatti accadere che un matrimonio apparentemente valido sia di fatto nullo, o perché mancava la capacità nei contraenti, o perché non fu contratto con il necessario consenso, o perché fu celebrato senza la debita forma. Di fronte ad un siffatto matrimonio (poiché il diritto canonico non conosce la nozione di un matrimonio annullabile, ma solo ammette che questo possa essere esistente o inesistente) teoricamente quattro potrebbero essere i rimedi da adottarsi: 1) la coabitazione *uti frater et soror*; 2) la dissimulazione, lasciare cioè i coniugi nella loro buona fede; 3) la dichiarazione della nullità da parte del giudice competente; 4) la c. del matrimonio. Senonché la coabitazione *uti frater et soror* è rimedio del tutto peculiare, da adottarsi solo in casi che presentino eccezionali condizioni da parte dei due presunti coniugi, altrimenti produrrebbe per essi una situazione assai pericolosa e, comunque, come è ovvio, non può permettersi se al caso possano applicarsi altri rimedi; la dissimulazione presuppone anzitutto che la nullità non sia notoria, che entrambi i coniugi siano in buona fede (che cioè non abbiano dubbi sulla validità del loro matrimonio) nonché la prudente previsione che, se si desse loro la notizia della invalidità del matrimonio, questa potrebbe generare un male peggiore (p. es., rifiuto da parte di essi di convalidare il matrimonio, scandali ecc.); la dichiarazione di nullità può essere opportuna quando il matrimonio sia insanabile, oppure quando le parti siano inconciliabili, o se si verifichi pericolo di perversione per una parte, oppure gravi motivi inducano nella necessità di contrarre altro matrimonio. Cosicché, in molti casi, di fronte a un matrimonio nullo, la via ordinaria da seguirsi è la reintegrazione del matrimonio che può avvenire in una delle due forme: o di c. semplice, o in quella *sanatio in radice*.

1. *La c. semplice.* – Parlando della prima forma, la c. semplice, deve dirsi che i medesimi elementi necessari per la celebrazione del matrimonio sono richiesti per la c. semplice, non essendo questa altro che una nuova celebrazione del matrimonio. Come dunque sono necessari, per la celebrazione di un valido matrimonio, l'idoneità delle persone, il debito consenso, e la manifestazione di questo nella forma voluta dalla legge, così tali elementi sono richiesti per la c. Il che praticamente si otterrà con il porre in essere, al momento della convalida, quell'elemento o quegli elementi che sono mancati alla celebrazione. E poiché il contratto matrimoniale diventa esistente solo al momento della c. – e, se i contraenti sono battezzati (si omette la questione relativa al caso di una parte battezzata e l'altra infedele) contemporaneamente si forma il Sacramento – così essi debbono essere (non per la validità, ma per conseguire tutti gli effetti del Sacramento) in stato di grazia al momento della c.

Bisogna distinguere, secondo che la nullità del matrimonio derivi da un impedimento dirimente, da un vizio di consenso, o da un vizio di forma.

a) Nel caso di matrimonio nullo per impedimento dirimente, la c. consta di un duplice atto: α) la rimozione dell'impedimento, β) la rinnovazione del consenso almeno da parte del coniuge conscio dell'impedimento (can. 1133 § 1).

Quanto alla rimozione dell'impedimento è ovvio osservare che, se si trattasse di un ostacolo insormontabile, cioè di un impedimento non dispensabile (impedimento di diritto divino) o dal quale la Chiesa, pur potendo, non dispensi (p. es., impedimento dell'Ordine sacro), non si potrebbe convalidare il matrimonio; se invece l'impedimento fosse cessato *ex se*, cioè, come si dice, *ab intrinseco* (o, se l'impedimento venisse rimosso dalle parti stesse, p. es., disparità di culto), nessun atto per rapporto dell'impedimento si richiederebbe da parte dell'autorità ecclesiastica poiché l'ostacolo non esisterebbe più; altrettanto si dica se l'impedimento fosse cessato per abrogazione della legge (come si è verificato, per qualche impedimento, quando entrò in vigore il CIC); se poi l'impedimento dispensabile, al momento della c., fosse ancora sussistente, l'autorità competente interverrebbe concedendo la dispensa, con il che si raggiungerebbe la capacità delle persone al matrimonio.

Rimosso in tal modo l'impedimento, se il consenso posto antecedentemente dalle parti ancora perduri (il che sempre si presume, salvo il caso di provata revocazione, can. 1093), nulla si opporrebbe di per sé a che il matrimonio, fin dal momento della rimozione dell'impedimento, si avesse come vero e valido matrimonio. Senonché, per positiva disposizione, tale consenso posto dai coniugi quando sussisteva l'impedimento, quantunque sia naturalmente valido e perseverante, non ha alcuna efficacia giuridica ed il vincolo coniugale non sorge se non mediante un nuovo atto di volontà posto da tutti e due i coniugi, o almeno dalla parte ora conscia dell'impedimento, con il quale si intenda di nuovo consentire nel matrimonio sapendo della nullità del medesimo (cann. 1133-34). Ma tanto la necessità di rinnovare il consenso, quanto la necessità della precisa scienza relativa alla nullità del matrimonio, essendo elementi richiesti per sola legge canonica (così dichiara il CIC al can. 1133 § 2 risolvendo una questione prima disputata), non può applicarsi al matrimonio contratto dai non battezzati, il quale, dal momento della cessazione o rimozione dell'impedimento, cioè della causa della invalidità, dovrà ritenersi valido senza alcun bisogno di rinnovazione del consenso, salva, ben s'intende, diversa disposizione del legislatore civile.

Quanto poi alla forma nella quale deve farsi la rinnovazione del consenso, altro è il modo di procedere se l'impedimento rimosso era pubblico (sia per natura sua, sia perché noto almeno a due persone che potessero far prova in fòro esterno), altro se era occulto (noto ai soli coniugi, o al massimo al confessore e ad unico teste).

Nel primo caso, risultando pubblicamente l'invalidità del matrimonio, è logico che il consenso debba rinnovarsi da entrambe le parti, nella forma stabilita per la celebrazione del matrimonio (can. 1135 § 1), vale a dire pubblicamente davanti al parroco e testi; pure ammettendosi una forma meno solenne quando si trattasse di casi straordinari (can. 1098) o di contraenti che non sono soggetti alla legge ecclesiastica sulla forma del matrimonio (can. 1099).

Nel secondo caso, se l'impedimento era occulto, ma noto alle parti, essendo il matrimonio ritenuto valido dagli estranei, sarà sufficiente che il consenso venga rinnovato da entrambe le parti, anche in forma del tutto privata e segreta (can. 1135 § 2); se poi era occulto e noto ad una sola parte, sarà sufficente che la parte consapevole dell'impedimento rinnovi il consenso *privatim et secreto* senza bisogno di avvertire l'altra parte, purché questa, però, perseveri nel consenso a suo tempo dato (can. 1135 § 3).

b) Se il matrimonio è nullo per mancanza o vizio di consenso è necessario : α) che cessi la causa che ha generato il difetto di consenso (*error*, *metus*, ecc.); β) che le parti o la parte sappia che il matrimonio è nullo; γ) che venga posto un consenso efficace.

Se il difetto di consenso è da ambe le parti, è necessario che entrambe prestino un vero consenso; se da una parte sola, è necessario che questa consenta, purché il consenso posto dalla comparte sia ancora sussistente (can. 1136 § 1).

Quanto poi al modo di prestare il consenso, il diritto canonico solo esige che consti della validità del matrimonio in fòro esterno. Pertanto, se il vizio del consenso è stato solo interno, senza che appaia esteriormente, basta che il consenso sia rinnovato con atto puramente interno; e in tal caso, qualora il difetto di consenso si fosse verificato da una sola parte, non si richiede che all'altro contraente sia resa nota la nullità del matrimonio.

Se invece, il difetto di consenso risulti anche in fòro esterno, dovrà esser manifestato un consenso valido in fòro esterno : pertanto se il difetto fu esterno e pubblico si esige una nuova celebrazione in forma pubblica; se fu esterno ed occulto è sufficente che il consenso sia manifestato in modo privato e segreto (can. 1136 §§ 1-2).

c) Nel caso di matrimonio nullo per difetto di forma (perché celebrato con totale difetto di forma, o con forma insufficiente), la c. si fa mediante una nuova celebrazione in forma legittima (can. 1137), pur essendo in facoltà dell'Ordinario – per giusta causa – di dispensare dalla forma pubblica e permettere al parroco di adottare una forma più riservata o meno solenne.

2. *La sanatio in radice.* – Ricorrono dei casi nei quali ad un matrimonio nullo diventa impossibile l'applicazione della forma sin qui esposta, sia perché la parte o le parti ricuserebbero di prestare la necessaria cooperazione per la rinnovazione del consenso o della forma, sia perché si vorrebbe che gli effetti giuridici, invece di verificarsi dal momento della convalida, s'iniziassero in un periodo antecedente. In tale caso non rimane che applicare un mezzo del tutto straordinario, denominato *sanatio in radice*.

Per la storia di questo istituto, è da notarsi che, sebbene non possa dirsi quando i sommi pontefici abbiano incominciato a *sanare in radice*, tuttavia sono storicamente note le concessioni fatte da Bonifacio VIII per il matrimonio della regina Maria e di Sancio re di Castiglia quando questi era già morto, e di quello di Ildefonso re di Lusitania e della contessa di Polonia. La prima formolazione dottrinale della *sanatio* fu fatta da Giovanni d'Andrea (m. nel 1308), ma gli elementi fondamentali sui quali essa si basa furono applicati da Clemente V (1305-1314) nella materia beneficiaria. Successivamente si hanno notizie, riferite da Benedetto XIV, di molte altre concessioni fatte da Gregorio XIII, Clemente IX e Clemente XII. L'applicazione della *sanatio* in prosieguo di tempo diventò sempre più frequente e, non soltanto per matrimoni particolari, ma anche con provvedimenti collettivi per tutti i matrimoni di determinate diocesi o anche regioni, dati in occasione di pacificazioni religiose o di mutamenti di legislazione onde risolvere particolari situazioni : così sono celebri le sanzioni concesse da Giulio III (1554) per l'Inghilterra, da Clemente VIII (1595) per i Greci, da Pio VII (1801-1809) per la Francia, da Pio IX (1856) per l'Austria, da Leone XIII (1892) per i matrimoni celebrati dagli eretici senza osservare la forma stabilita dalla Chiesa, da Pio X (1906) per l'Impero germanico, poi estesa all'Ungheria (1909) e quindi a tutta la Chiesa (1912).

Il can. 1138 § 1 dichiara espressamente che la *sanatio in radice* consiste nella c. del matrimonio, la quale porta con sé : *a*) la dispensa o cessazione dell'impedimento che ha causato la nullità; *b*) la dispensa dall'obbligo di rinnovare il consenso; *c*) la *retrotractio, per fictionem iuris, circa effectus canonicos, ad praeteritum*; la quale ultima frase chiaramente esprime che sono solo gli effetti canonici che, come si dice, incominciano *ex tunc* (cioè vengono riferiti al tempo della celebrazione del matrimonio, come se questo fosse stato valido), mentre la esistenza del contratto matrimoniale, e, se si tratta di battezzati, del Sacramento, non può incominciare che *ex nunc*, cioè dalla convalida stessa, in quanto in questa materia nessuna *fictio iuris* potrebbe configurarsi (can. 1138 § 2); talvolta però la retroattività degli effetti viene limitata ad un tempo intermedio, anziché fatta risalire al momento della celebrazione.

Il fondamento giuridico della *sanatio in radice* è il seguente. Se una legge vieti il matrimonio a pena di nullità, quel consenso delle parti che, di per sé naturalmente efficace, farebbe sorgere il vincolo matrimoniale, precisamente a causa di tale divieto diventa giuridicamente inefficace. Ma un siffatto divieto può essere rimosso dallo stesso legislatore, trattandosi di una norma puramente umana : il che avviene precisamente con la dispensa dall'impedimento. E fatto ciò, atteso il solo diritto naturale, quel consenso naturalmente efficace posto dai contraenti diventerebbe generativo di vincolo matrimoniale se, come più sopra si è detto, una legge canonica non esigesse la rinnovazione del consenso. Ora, con la *sanatio in radice* il legislatore deroga a tutte le norme della legge canonica ed allora nulla si oppone a che un consenso naturalmente valido esplichi tutta la sua efficacia. Per tal modo la Chiesa, giuridicamente, considera il matrimonio valido *ex tunc*, a tutti gli effetti canonici : cioè finge essere intervenuta la dispensa fin dal tempo della celebrazione e, per conseguenza, tale matrimonio viene considerato come se fosse stato validamente celebrato fin dal momento della prestazione del consenso e come se non fosse esistito alcun impedimento. Pertanto sono considerati come abrogati, per il passato, tutti gli effetti della legge irritante.

Che se poi la causa della nullità del matrimonio cessasse *ex se*, nella *sanatio in radice* si avrebbe un'altra finzione di diritto, in quanto essa retrotrarrebbe la rimozione di tale causa fino al tempo della celebrazione, riportando a quella data tutti gli effetti giuridici. Dai quali elementi ben si vede come la *sanatio in radice* differisce dalla semplice convalida. Questa ha conseguenze solo per il futuro, non produce effetti quanto alla legittimità della prole nata precedentemente (ma può produrre solo la legittimazione di essa), richiede la cooperazione dei coniugi per rinnovare il consenso e per la celebrazione nella debita forma; quella invece risale al momento della celebrazione del matrimonio, i figli nati si hanno come procreati durante matrimonio valido, non richiede alcuna cooperazione da parte dei contraenti in quanto ritiene valido il consenso antecedentemente manifestato e il tutto si produce per mezzo di un solo atto di dispensa dell'autorità competente.

Se tutti gli elementi, di cui si è detto, compresi nel can. 1138 § 1, sono intervenuti alla *sanatio* di un dato matrimonio, la dottrina usa dire che si tratta di *sanatio perfecta*, mentre quando non vi concorrano tutti gli anzidetti elementi (p. es., se si retrotraesse la dispensa dell'impedimento non al momento della celebrazione, ma ad una data successiva, oppure se una parte fosse disposta a rinnovare il consenso) si parla di *sanatio imperfecta*.

Le condizioni essenziali perché la *sanatio in radice* possa applicarsi sono le seguenti : α) che il matrimonio sia invalido per un impedimento di diritto canonico, dal quale la S. Sede dispensi, o per difetto di forma. Se infatti si trattasse di un impedimento di diritto divino la Chiesa non potrebbe dispensare; e se tale impedimento, in un periodo successivo alla celebrazione, fosse venuto meno, la Chiesa, pure potendo, non suole, neppure da tale momento, concedere la sanazione in radice (can. 1139

§ 2); β) che il consenso posto alla celebrazione sia un consenso naturale valido e soltanto giuridicamente inefficace per l'ostacolo proveniente dall'impedimento canonico o dal difetto di forma (can. 1139 § 1). Questa è realmente la radice che viene sanata: se essa fosse insussistente non potrebbesi parlare di *sanatio*. Si esige, in altre parole, che il consenso sia stato veramente maritale da parte di entrambi i coniugi (se una parte non avesse posto un tale consenso non si potrebbe sanare *in radice* perché il consenso delle parti non può essere in alcun modo supplito), il che può benissimo verificarsi anche se i contraenti avessero conosciuto l'esistenza dell'impedimento e quindi la invalidità del matrimonio al tempo della celebrazione. Che se alla celebrazione mancò il consenso, ma in tempo successivo questo sia stato posto – è infatti possibile che ad un legame fornicario o concubinario siasi successivamente innestata una volontà matrimoniale attraverso ad uno scambio di consenso privato – la *sanatio* potrebbe applicarsi dal momento della verificazione del consenso (can. 1140 § 2); γ) si richiede ancora che il consenso perseveri, cioè persista al tempo della *sanatio*, il che si presume sempre quando antecedentemente sia stato posto (can. 1093); anzi non si presume revocato ancorché i coniugi vivano in disaccordo, o fossero pronti a separarsi o a chiedere la nullità del matrimonio (la volontà interpretativa è, infatti, irrilevante) o anche di fatto o per sentenza avessero ottenuto la separazione legale.

Come si vede dal complesso delle condizioni richieste perché si proceda alla *sanatio*, non è necessario che si abbia la *species vel figura matrimonii*, come parrebbe potersi ricavare dalla stessa dizione del can. 1139 § 1: *Quodlibet matrimonium*; quindi anche nel matrimonio civile si presume l'esistenza del consenso maritale; anzi potrebbe dirsi che anche una semplice *conviventia more uxorio* potrebbe far presumere un sufficiente consenso maritale in quei paesi dove, secondo la legge civile ed il costume, non fosse necessaria una data forma per il matrimonio; δ) finalmente, poiché trattasi di dispensa così grave nella legge universale, è richiesta una giusta causa: tale causa generalmente nasce dalla situazione dei coniugi e dal fatto che non è possibile o non è conveniente applicare la semplice c.; p. es., se una parte non potesse essere ammonita circa l'invalidità del suo matrimonio, o se si rifiuti di rinnovare il consenso, o se la nullità fosse stata prodotta per colpa o trascuratezza del parroco o dell'Ordinario.

Tra i requisiti occorrenti per la *sanatio* non c'è quello della volontà, né quello della scienza delle parti (can. 1138 § 3). E tale principio riceve giustificazione dal fatto che la dispensa non è altro che una *relaxatio legis*, la quale può benissimo esser data dal legislatore senza il consenso del soggetto, anzi contro la volontà delle parti (p. es., nelle sanazioni *in globo*).

È anche possibile che nessuno dei due coniugi venga informato dell'avvenuta *sanatio*: p. es., nel caso che i coniugi non sapessero della nullità, o se dalla rivelazione si temesse danno o scandalo: che anzi potrebbe pure applicarsi per il caso in cui una delle parti fosse premorta o ancora quando entrambe le parti fossero defunte, quanto agli effetti giuridici (ma in tal caso non si parlerebbe propriamente di *sanatio*) e sarebbe pure possibile quando uno dei coniugi fosse divenuto infermo di mente.

L'autorità competente a concedere la *sanatio* è la S. Sede (can. 1141). Che il sommo pontefice abbia tale potestà discende dal fatto che, sia le due dispense contenute nella *sanatio*, sia la retroattività quanto agli effetti, non sono altro che deroghe a leggi puramente ecclesiastiche; che poi sia riservata al sommo pontefice è conseguenza della dispensa, che riguarda leggi universali della Chiesa. In via ordinaria il papa nel sanare *in radice* si vale della S. Penitenzieria per il fòro interno; per il fòro esterno della S. Congregazione del S. Uffizio quando trattasi di caso in cui ricorra l'impedimento di disparità di culto o una parte sia acattolica; della S. Congregazione Orientale se una o entrambe le parti sono orientali, della S. Congregazione *de Propaganda fide* se le parti risiedessero in territorio a questa soggetto, in ogni altro caso della S. Congregazione per la Disciplina dei Sacramenti. Naturalmente essendo una facoltà spettante alla S. Sede gli Ordinari e altri soggetti possono esserne investiti *ex delegatione*.

Si disputa in dottrina se, in caso di urgente necessità, l'Ordinario possa concedere la *sanatio* anche senza espressa delega della S. Sede. Alcuni autori, ritenendo che in tale caso si abbia un conflitto tra il diritto divino e il diritto canonico, stanno per l'affermativa. Ma, a parte considerazioni generali, sembra che il chiaro disposto del can. 1141 nella sua energica dizione « concedi unice potest ab Apostolica Sede » imponga la negativa togliendo, nella sua particolare determinazione, ogni forza all'argomento contrario che farebbe appello alla generale concessione del can. 81.

Bibl.: Oltre ai consueti trattati dei canonisti sul matrimonio per i quali si rimanda alla bibliografia della voce MATRIMONIO cf.: G. H. Brennan, *The simple convalidation of marriage*, Washington 1937; G. Tallarico, *De matrimonii convalidatione*, Roma 1938; R. J. Harrigan, *The radical sanation of invalid marriage*, Washington 1938; P. Ciprotti, *De sanatione in radice*, in *Apollinaris*, 11 (1938), p. 284 sgg.; id., *De dispensatione super rato non consummato*, *ibid.*, p. 291 sgg.; F. Kirchner, *Die einfache Ehekonvalidation*, Roma 1941. Per quanto si riferisce a particolari quesiti nel campo della teologia morale particolarmente cf.: I. D'Annibale, *Summula theologiae moralis*, III, Roma 1889, § 484; B. M. Merkelbach, *Summa theologiae moralis*, IV, ivi 1943, p. 931 sgg. Per una specifica bibliografia concernente articoli e studi comparsi in varie riviste cf.: *Apollinaris*, 14 (1941), pp. 291-92.
Giacomo Violardo

III. Obblighi morali. 1. *Obblighi del confessore e del parroco*. – La dissoluzione di unioni coniugali, anche se radicalmente viziate, non avviene senza grandi inconvenienti. Ad evitare i quali i pastori ed i direttori di anime devono fare il possibile per giungere alla c. dei matrimoni sotto la forma, secondo i casi, o di c. semplice o di sanazione *in radice*: il parroco è a ciò tenuto da un dovere di ufficio, il confessore da un dovere di carità.

2. *Obblighi dei coniugi*. – E i coniugi sono tenuti a convalidare il loro matrimonio? Occorre vedere innanzi tutto se la nullità del matrimonio è imputabile ad ambedue i coniugi, ad uno soltanto o a nessuno dei due. Se la responsabilità è comune o non esiste, esiste solo un obbligo di carità nei coniugi, di uno verso l'altro, a rimediare con la c.; ma poiché la carità non obbliga con grave incommodo, quest'obbligo può facilmente venire a cadere.

Se invece la responsabilità è di uno solo o perché ha simulato e perché ha indotto con timore l'altra parte al matrimonio o per qualsiasi altra ragione, non v'è dubbio che egli sia tenuto per giustizia a convalidare il matrimonio, qualora dalla sua dissoluzione provengano all'altra parte danni irrimediabili. Se invece la riparazione dell'ingiuria può avvenire in altro modo; secondo alcuni il pseudo-coniuge colpevole sarebbe ugualmente tenuto alla c., poiché le legge presta i suoi favori a chi ha subìto l'ingiuria, non a chi la compie, secondo altri no, perché l'obbligo di riparazione scaturisce tutto dall'ingiuria fatta che in ipotesi può essere altrimenti riparata, anche fuori del matrimonio.

Il D'Annibale si associa ai primi, se il matrimonio è già stato consumato, ai secondi nell'ipotesi contraria (I. D'Annibale, *Summula theologiae moralis*, 5ª ed., III, Roma 1908, p. 414, n. 486).

Nel periodo che va dalla constatazione dell'invalidità del proprio matrimonio fino alla c., i presunti coniugi si trovano nella condizione di persone non sposate e da questa considerazione vanno tratte tutte le norme per regolare la loro vita nel periodo di passaggio.

a) Se il matrimonio è certamente invalido ed ambedue i presunti coniugi conoscono la nullità, devono astenersi dagli atti matrimoniali. Se uno soltanto di loro ne è edotto, deve avvertirne l'altra parte, e se per qualsiasi ragione non lo può fare, deve cercare un pretesto per astenersi dagli atti coniugali. Tuttavia se la donna venisse forzata a questi atti sotto gravi minaccie, potrebbe mantenersi in atteggiamento passivo, purché non vi sia pericolo di consenso.

Anzi, se il matrimonio fosse nullo per qualche impedimento di diritto ecclesiastico, alcuni autori dicono che in questo caso di gravissimo incomodo l'impedimento cesserebbe in base al noto principio *lex ecclesiastica non obligat cum gravi incommodo*, e così il matrimonio stesso sarebbe senz'altro convalidato (cf. A. Lehmkuhl, *Theologia moralis*, 2ª ed., Friburgo 1910, n. 1053).

b) Se il matrimonio è dubbiamente valido, occorre distinguere: α) Se il dubbio è negativo, non va preso in considerazione; se è positivo e fondato, occorre un'indagine per scoprire la verità. Durante l'indagine, se tutti e due sono incerti, devono astenersi dagli atti propri del matrimonio, per non esporsi a pericolo di fornicazione; se è uno solo che dubita, egli può solamente prestarsi passivamente agli atti, ma non può prendere l'iniziativa; β) Se, espletata l'indagine, rimane il dubbio, il matrimonio è da ritenersi valido anche in fòro interno per il noto principio del *favor matrimonii* (can. 1014): conseguentemente non occorre ricorrere alla c. e gli atti matrimoniali diventano leciti.

Nel momento della c. del matrimonio, i coniugi devono essere in stato di grazia, perché allora l'unione diventa vero matrimonio, e perciò, trattandosi di fedeli, vero Sacramento.

Bibl.: È la stessa sopra riportata o nel corpo dell'articolo. In particolare, cf.: G. Kiselstein, *La revalidation des mariages*, in *Revue ecclés. de Liège*, 13 (1921-22), pp. 69-83; J. Haring, *Eine interessante Ehesanation*, in *Theologisch-praktische Quartalschrift*, 93 (1940), p. 145; B. Timlin, *Convalidation of an invalid marriage*, in *The Homiletic and Pastoral Review*, 41 (1941), pp. 621-26; J. Sanchez Santos, *De sanatione in radice*, in *Christus*, 11 (1946), pp. 219-21; L. Bender, *Convalidation du mariage*, in DDC, IV, coll. 541-51; F. M. Cappello, *De matrimonio*, 5ª ed., Torino 1947, p. 812, n. 808; p. 842, n. 842. Pietro Palazzini

CONVENTO. - Denominazione usata spesso, in senso volgare ed improprio, per significare in genere una casa religiosa (v. CASA RELIGIOSA). In senso stretto e specifico indica la casa o comunità religiosa di un Ordine regolare, ossia di una religione a voti solenni, non monacale. Si riferisce in modo speciale alle case o comunità religiose degli Ordini mendicanti.

In origine il termine fu usato nel senso di adunanza (*conventus*) di monaci. Passò quindi ad indicare, nelle fonti canoniche, tanto il collegio dei religiosi costituiti in corpo morale (c. 2, X, 3, 10; c. 6, X, 3, 35; c. 6, III, 14, in VI; c. 1, III, 10, *in Clem.*, ecc.), quanto, più tardi, il luogo o edificio (*Conventualis locus*) destinato ad abitazione dei medesimi (c. 2, X, 3, 35; c. unic., V, 6, in VI; c. 3, V, 8, *in Clem.*, ecc.).

Passa talvolta come sinonimo di monastero e di cenobio, dai quali però differisce in quanto questi termini corrispondono più propriamente a case o comunità di monaci e di monache.

Il c., così concepito, è sempre *domus formata*, ma non sempre viceversa. Oltre il concetto di *domus formata*, infatti, il c., per essere strettamente tale, esige in più l'erezione canonica specifica al riguardo e il pieno vigore, in atto, della regolare osservanza, segnatamente dell'ufficio corale, e della vita comune: requisiti, che possono anche non sussistere in una comunità anche se d'altronde, per il numero dei componenti, risulti *domus formata*. Tale è il concetto che, fino dagli antichi statuti monacali (p. es., quelli dei Cluniacensi) attraverso specialmente la legislazione degli Ordini mendicanti, ha caratterizzato il termine di *conventus* o *conventualis locus*.

Quanto alla personalità giuridica, di cui gode ogni c. canonicamente eretto (can. 536 § 1), si disputa se si tratti di personalità morale collegiale (corporazione) o non collegiale (fondazione): forse è da riconoscere nel caso una personalità mista o complessa, dato che la comunità dei religiosi costituisce persona morale collegiale a sé, potendo sussistere al di fuori e indipendentemente dalla *summa bonorum*.

Bibl.: C. D. Du Cange, s. v. in *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, II (1937), p. 582; R. Molitor, *Religiosi iuris capita selecta*, Ratisbona 1909, n. 131 sgg. p. 229 sgg.; L. M. Simeone, *De condicione iuridica parvarum domorum religiosorum*, Padova 1942, p. 50 sgg. e passim. Zaccaria da San Mauro

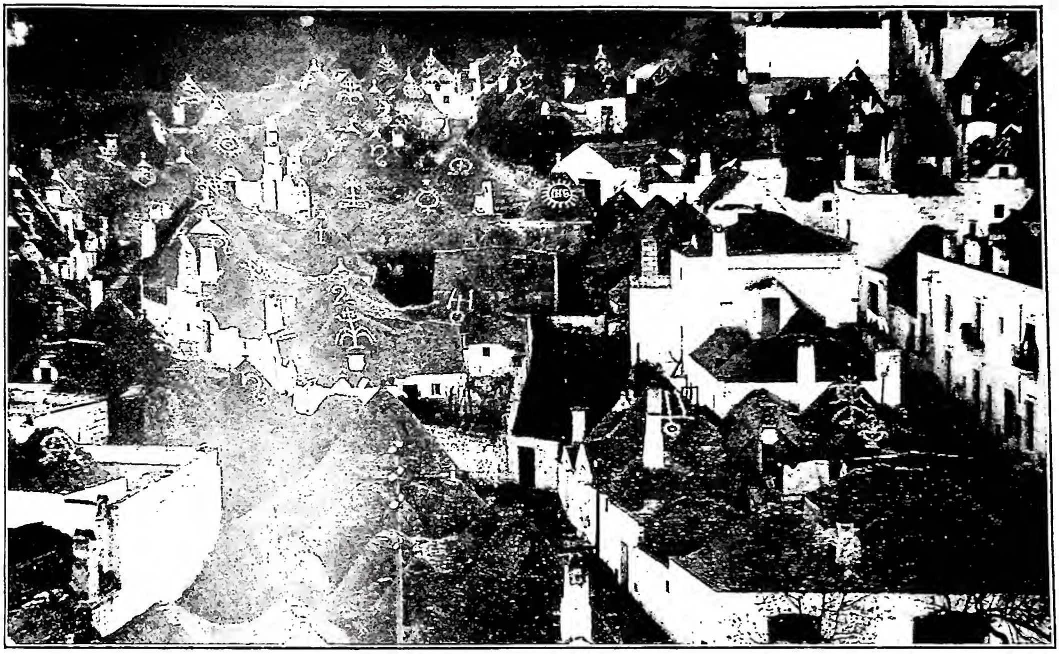
CONVENTUALI: v. FRATI MINORI CONVENTUALI.

CONVENUTO: v. PROCESSO.

CONVENZIONE di SETTEMBRE. - Atto diplomatico italo-francese firmato a Parigi il 15 sett. 1864 al fine di trovare un componimento, se non altro temporaneo, per l'ardua questione romana. Nacque dalla tortuosa diplomazia di Napoleone III e dal desiderio sincero dei moderati italiani, che, sulla scorta di indirizzi intravisti già dal Cavour, volevano acquistar tempo per unire il paese nello spirito e nell'amministrazione. D'altro canto il fallimento dei tentativi ideali, dell'estate del '64 per risolvere la questione veneta, necessariamente spronava il gabinetto Minghetti alla ricerca di un *modus vivendi* qualsiasi quanto a Roma, mentre Napoleone III sentiva sempre più il bisogno di uscire dai contrasti nei quali s'era messo fino dal 1849, con il condurre di pari passo due politiche contraddittorie: quella decisamente liberale e quella filo-pontificia o cattolica.

L'Italia s'impegnava a non invadere il territorio pontificio, ridotto al solo Lazio, e ad impedirvi anche con le armi qualunque tentativo insurrezionale; la Francia a richiamare gradatamente le sue milizie dallo Stato del Pontefice entro il termine massimo di due anni. Inoltre il Governo italiano non si opponeva alla costituzione di un esercito pontificio, anche di volontari d'ogni paese; avrebbe iniziato trattative per accollarsi la quota del debito pubblico dei territori ex-ecclesiastici annessi e con protocollo segreto di garanzia doveva trasferire, una volta approvata dal Parlamento la C. stessa, la capitale ove meglio credesse, in sostanza da Torino a Firenze.

Come era a prevedersi, la C. non accontentò nessuno, e se ne interpretarono gli articoli, stesi in forma, del resto, assai elastica, nel modo che a ciascuno più faceva comodo. Ma intanto il Papa, che pur vi aveva in giuoco grandi interessi, fu l'ultimo a saperne qualcosa e non mancò di esprimere tutto il suo giusto risentimento anche attraverso i passi diplomatici dell'Antonelli, dai quali emerge che le direttive della politica vaticana al riguardo furono quelle del più assoluto riserbo. L'ambasciatore a Roma De Sartiges s'ebbe dal Segretario di Stato netto rifiuto di prendere nota ufficiale



(fot. Ficarelli)

CONVERSANO – Trulli di Alberobello.

del relativo dispaccio di notifica e secca interruzione di ogni discussione al riguardo. In una protesta ai nunzi, il 19 nov., l'Antonelli faceva poi rilevare l'inconsistenza delle assicurazioni francesi e i pericoli a cui la S. Sede restava esposta per le prevedibili nuove complicazioni.

In Francia ed altrove molti giustamente sospettarono che la C. non fosse che un elegante pretesto per lasciare di nuovo, come nel 1859-60, il Pontefice in balia delle mire unificatrici e laicizzatrici italiane. A Vienna ci si limitò a rilevare con qualche ironia, che la C. avrebbe probabilmente avuto lo stesso valore del famoso trattato di Zurigo. La violenta reazione dell'opinione pubblica francese trasse nuova esca dalle conferme offertele da troppi fra i novatori italiani più violenti, meno disciplinati o semplicemente poco abili. I giornali della penisola affermarono chiaramente che Firenze non sarebbe stata che una tappa verso Roma. Il Gabinetto francese ne fu colpito in pieno e protestò.

Per evitare uno scandalo si ricorse d'ambo le parti ai sottintesi, ma questi presto sfumarono, quando per i moti di piazza a Torino, dovuti al dolore ed al risentimento per il trasporto della capitale, cadde il gabinetto Minghetti che fu dal re sostituito con il Lamarmora; e più ancora quando si dovette sottoporre il documento alle Camere per la ratifica. Firenze apparve sempre più come una capitale provvisoria, mentre a Roma ci si riprometteva di andare in ogni modo, salvo che con l'aperta violenza. Visconti Venosta, ministro degli Esteri, tenne a dire che il problema non era risolto, ma avviato ad una soluzione. Lanza, ministro degli Interni, sostenne che, privato delle baionette straniere, il potere temporale non poteva lungamente resistere. Lamarmora rilevò che si poteva avanzare lentamente, ma tornare indietro mai. Contro l'esecuzione della C. insorse Garibaldi, al quale fece degna eco con violente, fantastiche esagerazioni presso l'accesa opinione pubblica il Mazzini. Unico a far sentire una voce davvero sensata e prudente fu Massimo D'Azeglio, cercando di dimostrare l'impossibilità d'ogni forzata coesistenza dei due poteri in Roma, ma solo per deferenza venne ascoltato. Così malgrado lo spirito e la lettera della C., il paese s'avviava verso l'occupazione della contesa città (1870).

BIBL.: P. Balan, *Continuazione alla storia universale della Chiesa cattolica dell'abate Rohrbacher*, II, Torino 1879, pp. 639-727; P. De La Gorce, *Histoire du second Empire*, V, Parigi 1894-1901, pp. 244-63; M. Minghetti, *La C. di s.*, Bologna 1899; R. De Cesare, *Roma e lo Stato del Papa dal ritorno di Pio IX al 20 settembre*, II, Roma 1907, pp. 248-50; P. Silva, *La C. di s. secondo nuovi documenti*, in *Nuova ant.*, 1913, III, pp. 275-94; M. Rosi, *Storia contemporanea d'Italia*, Torino 1914, pp. 334-36; E. Clerici, *Pio IX, vita e pontificato*, Milano 1927, pp. 247-48; P. Dalla Torre, *L'anno di Mentana*, Torino 1938, pp. 3-12; A. C. Jemolo, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, ivi 1948, pp. 244-46. Paolo Dalla Torre

CONVERSANO, DIOCESI di. - Suffraganea di Bari, forse sorta nell'antica *Norba*; fu colonia romana, quindi municipio, poi occupata prima dai Bizantini e in seguito dai Goti. Misura 650 kmq.; conta 18 parrocchie servite da 95 sacerdoti diocesani e 15 regolari; ha una popolazione di 100.000 ab., tutti cattolici (1948).

L'origine della diocesi di C. non è anteriore al sec. VII. I più antichi documenti, che peraltro riguardano l'abbazia di S. Benedetto, rimontano al sec. IX, ma è verosimile che l'erezione della sede vescovile sia avvenuta durante il dominio longobardo, allorché la cittadina divenne un *castrum* compreso nel ducato di Benevento. Sono dunque da escludersi i primi due vescovi della serie dell'Ughelli: Simplicius del 487 e Hilarius del 501; l'uno essendo il prodotto di leggende e l'altro da assegnarsi a Tempsa dei Bruzi e non a C. Degli altri prelati sono degni di menzione: Sasso, sotto il cui episcopato il celebre monastero di S. Benedetto, al quale nel 1087 Goffredo, nipote del Guiscardo, aveva donato il vico Castellano (o di Castellana), fruisce di numerosi privilegi da parte di Pasquale II (1110); e Casio o Cafisio, che

(da A. Vinaccia, Monumenti medioevali in terra di Bari, I, Bari 1915, p. 168, fig. 45)
CONVERSANO - Chiesa di S. Caterina (sec. XIII).

prese parte al Concilio del 1179. Sotto il vescovo Stefano, cistercense (1266), una certa Dameta Paleologo, congiunta dell'imperatore di Costantinopoli, cacciata dalla Romania con altre compagne, ottenne il citato monastero e poco dopo da Gregorio X tutti i privilegi precedentemente concessi, compresa la giurisdizione episcopale sul popolo e sul clero di Castellana.

Si crearono così due diocesi in una, determinando una situazione che, qualche secolo dopo, generò una continua tensione tra il vescovo di C. e il clero di Castellana da un parte e il diritto abbaziale dall'altra. Tuttavia solo nel 1810, con decreto del napoleonide Murat, confermato con bolla *De ulteriori* da Pio VII, venne abolito tale privilegio. Un altro presule infine, Romolo de Valenti (1561-79), è ricordato come uno dei padri del Concilio di Trento; Casimiro Gènnari, poi cardinale, che in C. iniziò il suo periodico (1882-97) il *Monitore ecclesiastico* (v.).

Il monumento più interessante è la Cattedrale romanica (metà sec. XIII), rinnovata negli ultimi decenni del '300 e poi quasi distrutta dall'incendio del 1913. Restano i muri perimetrali e la facciata con il portale lombardo, la cui lunetta ha una Madonna tra due angeli. Oltre all'antica abbazia di S. Benedetto con la chiesa omonima e il piccolo chiostro con motivi musulmani, sono da segnalare i frammenti di affreschi trecenteschi della gotica chiesa di S. Maria dell'Isola e la singolare chiesetta duecentesca di S. Caterina fuori le mura a pianta poligonale con quattro absidi radiali, motivo tipico dell'architettura siriaca.

BIBL.: Ughelli, VII, p. 700; Lanzoni, I, p. 302; S. Simone, *La cattedrale di C.*, Bari 1878; G. A. di Tarsia Morisco, *Memorie stor. di C.*, Mantova 1881; D. Morea, *Chartularium Cupersanense*, Montecassino 1892; P. Toesca, *Storia dell'arte italiana*, I, *Il medioevo*, Torino 1927, p. 687; Cottineau, I, col. 365; D. Vendola, *Rationes decimarum Italiae, nei secc. XIII-XIV, Apulia, Lucania, Calabria* (*Studi e testi*, 84), Città del Vaticano 1939, p. 82; D. Morea-F. Muciaccia, *Le pergamene di C.*, Trani 1942.

Pasquale Testini

CONVERSI: v. RELIGIOSI.

CONVERSIONE. - Voce derivata dal latino *convertere* (voltare, rivolgere), che nel linguaggio teologico significa generalmente ritorno dell'anima traviata a Dio, e quindi passaggio dallo stato di peccato (*aversio a Deo*) allo stato di grazia (*conversio ad Deum*). In questo senso la c. coincide con la giustificazione (v.), che si verifica anche in un cristiano credente ma peccatore, che riacquista la Grazia.

Più propriamente la c. va intesa come prima conquista della fede e conseguentemente della santificazione, oppure come riconquista della fede perduta. Si tratta dunque di passaggio dall'ateismo o anche da religioni false alla vera fede, che è quella di Cristo e della sua Chiesa. Si tratta ancora di passaggio di cristiani dissidenti (scismatici, protestanti, apostati, eretici) al cattolicesimo che è nella Chiesa romana. In tutte queste categorie l'incredulità o la carenza della fede vera sono di frequente per se stesse una colpa (salvo i casi d'ignoranza invincibile o di anomalia psichica), e in ogni modo espongono l'uomo a più grave pericolo di peccato, tenendolo fuori del cristianesimo integrale, in cui abbondano gli aiuti soprannaturali per elevare e corroborare lo spirito fiaccato dal peccato originale. Pertanto a tutti coloro che sono fuori della Chiesa incombe *oggettivamente* il dovere di convertirsi; il quale però *soggettivamente* non s'impone se non nella misura della coscienza delle proprie responsabilità di fronte al problema della fede e della salvezza. Chi ha almeno il dubbio di stare fuori di strada deve cercare, deve pregare per trovare.

Ma la c., secondo la dottrina cattolica, non è frutto di sforzi umani; essa è sempre di carattere soprannaturale e però esige un intervento divino. Il Concilio di Trento, sess. VI, cc. 5-6-7 (Denz-U, n. 797 sgg.), descrive dettagliatamente la c. dell'adulto dallo stato di peccato allo stato di santificazione. Anzitutto c'è una preparazione, che è frutto di una cooperazione tra Dio che illumina e muove e l'uomo che docilmente acconsente, mentre potrebbe resistere (c. 5). In particolare la c. s'inizia con un atto di fede, che è adesione dell'intelletto alla verità rivelata da Dio, sotto l'impulso di una Grazia eccitante. Poi l'anima così illuminata si riconosce peccatrice e, fidando nella misericordia divina e nei meriti di Cristo, ha un moto di odio contro il peccato e di amore verso Dio (c. 6). A questa preparazione succede la giustificazione che consiste nella remissione dei peccati e nella santificazione o rinnovazione interiore per l'infusione della Grazia la quale s'inserisce nell'anima come un principio formale di santità (c. 7).

Il Concilio non ha inteso di determinare così l'ordine cronologico delle fasi della c., ma soltanto di indicarne i coefficienti principali, che agiscono lentamente o istantaneamente, in maniere diverse, secondo i misteriosi disegni di Dio e secondo le delicate condizioni della psicologia umana. La dottrina tridentina è anticipata da s. Tommaso, che raccoglie e sintetizza le voci della tradizione divina nella *Sum. Theol.*, 1ª-2ªᵉ, qq. 112-13, dove traccia accuratamente l'itinerario della c. dalla preparazione sotto l'influsso della Grazia attuale fino all'infusione della Grazia santificante, che coincide con la remissione del peccato. Due principi tien fermi s. Tommaso quanto alla preparazione: l'iniziativa di Dio nell'opera della c. e la subordinata cooperazione del libero arbitrio umano. Pur non avendo piena conoscenza del semipelagianismo (v.), già condannato dal II Concilio di Orange (529), il s. Dottore ne confuta l'errore fondamentale, che consisteva nell'attribuire all'uomo stesso l'inizio della sua fede e quindi della c. S. Tommaso, sulla traccia di s. Agostino, spiega il celebre aforisma « *Facienti quod in se est Deus non denegat gratiam* », nel senso che Dio stimola l'uomo (con la Grazia preveniente) a prepararsi alla Grazia santificante. E Dio chiama e stimola tutti.

Le esperienze dei grandi convertiti confermano sostanzialmente quanto insegna la Chiesa. Pur nella varietà degl'itinerari si rileva costantemente il carattere soprannaturale del movimento dello spirito che va verso Dio e il momento decisivo della c. è sempre una intuizione, un raggio di fede veramente intel-

lettuale, da cui ha inizio il nuovo orientamento e la nuova vita. Risulta così giustificata l'espressione tradizionale : *Fides initium salutis* (v. FEDE; GIUSTIFICAZIONE).

BIBL.: A. De Vega (che fu al Concilio di Trento), *De iustificatione doctrina universa*, Colonia 1572 (a cura di s. Pietro Canisio); C. Bos, *La psychologie de la croyance*, Parigi 1905; J. H. Newman, *Psychologie de la foi*, trad. H. Bremond, ivi 1907; Ph. Mainage, *Introduction à la psychologie des convertis*, ivi 1913; id., *La psychologie de la conversion*, ivi 1915; id., *Les témoins du renouveau catholique*, ivi 1917; A. von Ruville, *Retour à la Sainte Eglise*, ivi 1927; J. Didiot, s. v. in DFC, I, coll. 697-705; H. Gros, *La conversion de st Augustin*, Parigi s. a.; A. Oddone, *Le vie di Dio nelle c.*, in *Civ. Catt.*, 1940, IV, pp. 184-196; H. Bouillard, *Conversion et Grâce chez st Thomas d'Aquin*, Parigi 1944, su cui però cf. L.-B. Gillon, *Théologie de la Grâce*, in *Revue thomiste*, 47 (1947), pp. 603-12; A. Dal Covolo, *La psicologia dell'incredulo alla luce del IV Evangelo*, Milano 1945.
Pietro Parente

CONVITTO : v. EDUCAZIONE.

CONVITTO ECCLESIASTICO di TORINO. - Istituzione formativa del clero torinese e subalpino, dove i giovani sacerdoti (l'iscrizione è obbligatoria per quelli dell'arcidiocesi), prima di iniziare la loro vita apostolica, si dedicano per un biennio allo studio pratico della teologia morale e pastorale. L'idea di creare una casa, dove raccogliere i giovani sacerdoti che dal 1738 in poi erano tenuti per un triennio a frequentare le « conferenze » di teologia morale pratica o presso l'università o presso il seminario, era già stata ventilata da vari arcivescovi di Torino, ma senza risultato; dopo la restaurazione monarchica (1814), il servo di Dio Pio Brunone Lanteri in unione con il teologo Luigi Guala, concretò un progetto al riguardo, ma neppure lui poté venirne a capo (1816-17). Vi riuscì in sua vece il Guala, che nel nov. del 1817 poteva finalmente aprire il tanto desiderato c. La sua sede fino al 1870 era nell'ex convento di S. Francesco d'Assisi; dal 1870 sino ad oggi si trova presso il santuario della Consolata. Il c. raggiunse il suo massimo splendore sotto la direzione di s. Giuseppe Cafasso. Dopo un periodo di soppressione fu ricostituito dal servo di Dio G. Allamano.

BIBL.: [A. P. Frutaz], *Positio super introductione Causae et super virtutibus... Pii Brunonis Lanteri* (*S. Rituum Cong. Sectio hist.*, 63), Città del Vaticano 1945, pp. 30-32, 199-221; G. Usseglio, *Il teologo Guala e il c. e. di T.*, Torino [1948]. L'autore si è servito della precedente opera in un modo strano e anche scorretto.
A. Pietro Frutaz

CONVIVIUM. - Rivista bimestrale di lettere, filosofia e storia fondata a Torino nel 1929 da Carlo Calcaterra, Paolo Ubaldi e Luigi Stefanini.

Si propone in modo particolare lo studio di questioni di letteratura e filosofia, antica e moderna, di critica storica, nonché l'esame di opere di scrittori stranieri che abbiano particolare interesse per l'Italia. Pubblica profili di poeti, artisti, filosofi, filologi e critici dell'ultimo sessantennio. È corredata di ampie recensioni, commenti, notizie e materiale bibliografico. Nel 1949 si è iniziata una nuova serie. Giuseppe Graglia

CONVOCAZIONI (CONVOCATIONS). - Sono così chiamate nella Chiesa anglicana le riunioni ecclesiastiche della Camera alta (vescovi) e della Camera bassa (clero inferiore). Con le debite riserve possono considerarsi come la continuazione dei sinodi ecclesiastici provinciali in uso in Inghilterra prima dello scisma. Dal 1885 a tali riunioni partecipa, quale corpo consultivo, anche una Camera di laici.

Le c. hanno poteri molto limitati a causa della soggezione della Chiesa anglicana all'autorità del re anche in materia di fede e di disciplina. Spetta al re convocarle; in realtà fino alla controversia di Bangor (v.) del 1717 furono convocate saltuariamente. Dopo, vennero interrotte fino al 1852, quando furono di nuovo ristabilite, ferma restando sempre la proibizione di promulgare qualsiasi decreto o canone senza il permesso del re.

BIBL.: J. Wayland Joyce, *Handbook of the Convocation of Provincial Synods of the Church of England*, Londra 1887; S. L. Ollard, *Convocation*, in *A Dictionary of English Church history*, Londra 1912, pp. 140-45.
Camillo Crivelli

CONVULSIONARI DI SAN MEDARDO. - Complesso di fatti paranormali, verificatisi, durante il sec. XVIII, a Parigi, nel piccolo cimitero attiguo alla chiesa di S. Medardo, sulla tomba del diacono Pâris, o con le sue reliquie o con la terra del suo sepolcro.

Il diacono Francesco Pâris, ardente giansenista, morto a soli 37 anni, lasciando fama di pietà austera verso di sé, ma comprensiva e misericordiosa verso gli altri, vi era stato seppellito sui primi di maggio del 1727, e subito, il giorno stesso dei funerali, sarebbe avvenuta alla sua tomba una guarigione strepitosa, seguita da parecchie altre, secondo L.-B. Carré de Montgeron (*La vérité des miracles, opérés par l'intercession de M. de Pâris, démontrée contre l'archévêque de Sens* [Utrecht 1737]), che da scostumato e incredulo si era convertito a nuova vita sulla tomba del diacono e divenne il più ardente difensore dei pretesi « miracoli ». Parecchie delle guarigioni erano state accompagnate da convulsioni; anzi quest'aspetto divenne presto preponderante, aprendo così il secondo periodo detto dei c. E c. si mostrarono non soltanto i malati, ma anche i pellegrini; e non solo più alla tomba, ma anche nelle case private. A sollievo dei poveri pazienti si inventò tutta una serie di *secours* o « mezzi di alleviamento », che si dividevano in due classi : *piccoli* (pugni, calpestamenti, stiracchiamento con bende robuste, come se si trattasse di un aculeo, delle membra e del corpo) e *grandi* (colpi violenti di randello, di maglio, di martello sul petto, sul ventre, sullo stomaco della vittima, supplizio della ruota, crocifissioni, spade inutilmente puntate e premute sul corpo) inflitti fino a tanto che il paziente diceva di sentirsi sollevato. Altri, invece, emettevano urla, si contorcevano, spiccavano salti, arrotavano i denti con gli occhi fuori dell'orbita, o camminavano sulla brage (incombustibilità) o restavano sospesi in aria (levitazione); altri ancora lanciavano profezie o pretendevano, pur essendo laici e donne, di esercitare le funzioni sacerdotali. La maggior parte dei c. erano donne.

Un proclama del re Luigi XV, del genn. 1732, fece sbarrare le porte del cimitero; un altro del 17 febbr. 1733 vietò ai c. di darsi in spettacolo al pubblico e nelle case private; ciò non ostante il fenomeno durò fin quasi alla Rivoluzione Francese.

Mentre i nemici della Chiesa si servivano di quei fatti per gettare il ridicolo e lo scherno sui miracoli genuini del cristianesimo, i giansenisti accesi li portavano come altrettanti veri prodigi, operati da Dio per dimostrare la santità del suo servo Pâris e la verità della sua dottrina. Così che da Parigi il fenomeno si propagò in vari luoghi e diede origine a varie sètte (*vaillantistes, augustinistes, fareinistes*).

Chi voglia portare un giudizio equo intorno a questo complesso di fatti, deve seguire le norme di una sana critica, lontana ugualmente dai due estremi : tutto negare o tutto accettare. Ora : 1) parecchi di questi fatti si debbono a trucchi e finzioni, come confessarono coloro stessi, che si erano prestati al gioco; 2) altri abbondano di esagerazioni evidenti e grossolane dovute al fanatismo di adepti giansenisti : occorre quindi vagliarli accuratamente in tutte le loro circostanze; 3) altri ancora sono dovuti alla suggestione o ad un fascino contagioso che si propaga facilmente tra le masse (esempi ovvii : il ballo di s. Vito, i dervisci danzanti) o si spiegano naturalmente mediante crisi isteriche o epilettoidi, con i fenomeni di paralisi e anestesia, che le accompagnano; 4) restano finalmente altri gruppi di fatti,

che sembrano sfuggire a qualsiasi spiegazione naturale. Però, posto tutto quello che essi contengono di stravagante, grottesco, indecente, che sa di sudicio o di vera e propria immoralità, non è possibile attribuirli in alcun modo all'intervento di Dio, perché urtano contro i suoi attributi e contro tutto quello che si sa del suo modo di agire e di diportarsi. Essi convengono invece con quanto la storia riferisce delle prestigiosità diaboliche (Simon Mago, stregoni, ecc.).

Bibl.: P. F. Matthieu, *Histoire des miracles et des convulsionnaires de St-Médard*, Parigi 1864; J. de Bonniot, *Le miracle et ses contrefaçons*, 5ª ed., ivi 1895, pp. 226-32; P. Guagnol, *Le jansénisme convulsionnaire*, ivi 1911; G. F. Waffelaert, *Convulsionnaires*, in DFC, I, coll. 705-13; Pastor, XV, pp. 745-51.
Celestino Testore

CONWELL, Henry. - Secondo vescovo di Filadelfia, n. a Moneymore, Londonderry, nel 1745, m. ivi il 22 apr. 1842. Sacerdote nel 1776, parroco di Dungannon e vicario generale di Armagh; il 26 nov. 1819 fu nominato vescovo di Filadelfia. Nonostante l'età avanzata assunse con entusiasmo il compito affidatogli, ma non riuscì a porre fine alle discordie, che agitarono la diocesi.

La chiesa di S. Maria, allora cattedrale, era stata assegnata arbitrariamente dai soci fondatori al rev. William Hogan, che non godeva buona fama fra i fedeli. Il 12 dic. il C., in base alle disposizioni legislative americane, che non contemplavano certe ingerenze nelle nomine del clero, lo dimise e richiamò come vicario generale William V. Harold, domenicano, che l'Hogan aveva allontanato; il che peggiorò la situazione al punto che nel maggio del 1821 i fondatori chiusero la chiesa al vescovo e al clero, constringendoli a trasferirsi in quella di S. Giuseppe.

Più tardi i dissidenti progettarono un accordo da sottoporsi al giudizio delle autorità di Roma, che lo respinsero, perché contrario al decoro e al prestigio della Chiesa. Mentre il C. era a Roma, per dare giustificazione del suo operato, a Baltimora, dove si era riunito il primo Concilio provinciale, si riesaminò la questione e si propose che fosse nominato un coadiutore e amministratore nella persona di Francis Patrick Kenrich. Roma, d'accordo col C., dette la sua approvazione; C. tornò a Filadelfia nel 1830, e vi trascorse i suoi ultimi anni in solitudine e preghiera.

Bibl.: J. G. Shea, *History of the Cathol. Church in the U. S.*, III, Nuova York 1890; J. F. Loughlin, in *Cath. Enc.*, IV, pp. 349-50.
Gabriella de Stefano

CONZA. - È l'antica *Compsa*, nel paese degli *Hirpini*. Passata dal romano al dominio goto, bizantino, longobardo, nel 1076 entra a far parte del regno normanno. La prima notizia della Chiesa di C. è del 743; ad un sinodo romano tenuto in quell'anno sottoscrive il vescovo Pelagio; ma è molto probabile che fosse anteriore.

Nel *Martirologio geronimiano* al 30 ott. si legge in *Comsa Maximi*, ma si tratta di un martire il cui nome è strettamente legato con Cuma in Campania, dove la tradizione medievale agiografica e martirologica localizza il culto di Massimo. Verso la fine del sec. x, C. è semplice vescovado. Il 12 luglio 989 papa Giovanni XV decreta che il vescovo di C. sia consacrato dall'arcivescovo di Salerno. Il 20 luglio 1908 compare la prima testimonianza della dignità arcivescovile di C.; Salerno ne era la primaziale. Con una costituzione apostolica del 30 sett. 1921 l'arcidiocesi di C. fu smembrata; dei 24 paesi che prima le appartenevano ne rimasero 11; 13 furono assegnati alla diocesi di Campagna, immediatamente soggetta alla S. Sede.

C., pur conservando i suoi diritti e privilegi di chiesa metropolitana, fu unita alla diocesi di S. Angelo dei Lombardi e Bisaccia fondata nel sec. xii, il cui Ordinario prende il titolo e l'onore di arcivescovo di C. e vescovo di S. Angelo, Bisaccia e, attualmente, Lacedonia (unita *ad personam*). C. conta 40.000 anime; S. Angelo 30.000; Bisaccia 17.000; i sacerdoti sono, rispettivamente 40, 30, 16 (1948). A Materdomini (Caposele) esiste un collegio dei pp. Redentoristi, ove morì s. Gerardo Maiella, oggi santurio, meta di numerosi pellegrinaggi.

Bibl.: Ughelli, VI, pp. 797-829; Cappelletti, XX, pp. 513-534; Eubel, I, p. 210; II, p. 134; III, p. 191; V. Acocella, *Storia di C.*, I: *Il gastaldato e la contea fino alla caduta della monarchia sveva*, Benevento 1927; II: *La contea dalla dominazione angioina al vicereame*, Napoli 1946; Lanzoni, p. 266; P. Fr. Kehr, *Italia Pontificia*, VIII, Berlino 1935, pp. 346-55; M. Inguanez, L. Mattei Cerasoli, P. Sella, «*Rationes decimarum Italiae*» *nei secc. XIII-XIV* (*Studi e Testi*, 97), Città del Vaticano 1942, pp. 365-368.
Domenico Mallardo

COOK, vicariato apostolico delle isole. - La evangelizzazione delle isole C. ebbe inizio nel 1894 per opera dei Picpusiani, ostacolata dai protestanti, che vi si erano stabiliti fin dal 1821. La prima chiesa fu benedetta in Avarua il 25 dic. 1896.

La missione rimase interrotta durante la guerra mondiale del 1914-18. Fino al 1922 le C. facevano parte del vicariato apostolico delle isole Tahiti, da cui furono distaccate il 27 nov. di quell'anno per formare la prefettura apostolica delle isole C. e Manihiki, la quale l'11 ag. 1926 prese l'attuale denominazone e il 12 febbr. 1948 fu elevata a vicariato apostolico.

Su di una popolazione di ca. 15.000 ab., i cattolici sono 1377, catecumeni 28, e gli altri quasi tutti protestanti. I catechisti sono 21. Le stazioni primarie 9, le secondarie 6. Nelle 6 scuole elementari si educano 425 alunni. Vi si stampa il periodico *Torea* con 500 esemplari. Anche in quelle isole il comunismo si agita. Dopo l'ultima guerra l'emigrazione verso la Nuova Zelanda causa la perdita di molti cattolici.

Bibl.: GM, p. 345; MC, pp. 161-62; Arch. di Prop. Fide, *Prospectus status missionis*, pos. prot. n. 4197/48; AAS, 40 (1948), pp. 355-56.
Saverio Paventi

COOPERAZIONE. - I. La c. al male o al peccato. 1. *Nozione e divisioni*. – C. etimologicamente si riallaccia al verbo latino « cooperor = simul operor » e dà subito l'idea di concausa.

La c. si può avere nel bene e nel male: in ambedue i casi suppone sempre l'atto esterno, o almeno la comunicazione ad altri delle proprie intenzioni.

Per c. però i teologi moralisti intendono solo la complicità nella colpa altrui o l'aiuto, anche solo negativo, prestato ad altri nel commettere un'azione peccaminosa.

Sotto il nome di c. non viene quindi propriamente lo scandalo, perché, mentre lo scandalo provoca la colpa di altri, la c. nel peccato altrui si aggiunge ad esso e in genere lo presuppone.

La c. può rivestire la forma di comando, di consiglio, di approvazione e lode del male. Si può essere cooperatori al male con il silenzio, la non resistenza, l'occultamento, la partecipazione positiva all'azione, il patrocinio, il favoreggiamento, che può avere numerosi aspetti. Si parla propriamente di c., quando l'azione od omissione del cooperatore ha un carattere secondario nei confronti di un agente principale; ma si è soliti parlare di c. anche nei confronti dello stesso agente principale. Spesso in pratica non è facile distinguere tra scandalo e c. al peccato, specie quando la c. si attua sotto forma di consiglio.

La c. può essere *positiva* o *negativa*, a seconda che si tratti di azione o di omissione. I cooperatori positivi, complici nella colpa o *fisicamente* o *moralmente*, possono in forma maggiore o minore dare il loro concorso all'esecuzione o a modo di autore principale, di induttore o di semplice coadiutore. Si può concorrere all'azione cattiva o *direttamente* (socio) o *indirettamente* (partecipe). La c. diretta, secondo che concorra più o meno direttamente all'azione, si chiamerà *prossima* o *remota*.

Questo rapporto di prossimità maggiore o minore si deve intendere, trattandosi di problemi morali, non già nel senso di distanza materiale da calcolarsi in base al numero di membri intermedi, ma secondo l'importanza che l'azione accidentale riveste di fronte a quella capitale, che è il peccato dell'altro.

Di grande rilievo è la distinzione tra c. *formale* e *materiale*. La c. è formale, quando abbraccia anche il peccato, consentendo ad esso; rimane invece puramente materiale, quando ripudia il peccato in sé e consiste in un'azione accidentale in rapporto più o meno prossimo con il peccato altrui. Chi, ad es., liberamente tiene la scala su cui sale il ladro, coopera formalmente al furto: chi lo fa costrettovi da una grave minaccia, fa un atto puramente materiale.

La c. può essere formale o *esplicitamente* per intenzione stessa dell'agente, o *implicitamente* quando, anche senza l'intenzione del cooperatore, l'azione di lui per natura sua è ordinata a servizio del peccato altrui e non ammette un fine buono.

2. *Malizia della c.* – La c. formale è doppiamente peccaminosa, perché oltre al consenso al peccato altrui, comprende in più una colpa contro la virtù della carità ed a volte anche contro quella della giustizia. È dunque sempre ed in tutti i casi vietata.

Una c. materiale che sia con l'atto peccaminoso in una relazione così stretta, che solo per essa l'azione diviene possibile, è da equipararsi alla c. formale implicita. Se invece la c. materiale sta in rapporto più largo con l'azione principale, può essere lecita, purché esistano alcune condizioni: l'azione del cooperatore, non prossima, deve in sé essere lecita o almeno moralmente indifferente, deve avvenire per motivi seri in modo che il rifiuto di essa appaia moralmente impossibile; non si deve inoltre in nessuna maniera approvare il peccato dell'altro.

L'esistenza di queste condizioni deve essere accertata nei singoli casi con un giudizio molto ponderato, che tenga conto di tutte le circostanze. Soprattutto i motivi che scusano la c. devono essere tanto più gravi, quanto maggiore è il peccato a cui, sia pure materialmente, si dà occasione, quanto maggiori probabilità si hanno che, astendosi il cooperatore materiale dall'azione, l'altro non pecchi; quanto più stretta sia la relazione all'atto peccaminoso, e minore sia la necessità o il diritto di porre l'atto o l'omissione che è poi c. materiale.

Trattandosi qui di necessità spirituale del prossimo, si devono tener presenti ancora i principi che regolano questa materia e vedere quello che uno è tenuto a prestare secondo il grado di necessità spirituale del prossimo.

La c., remotamente congiunta con l'azione principale, che facilmente, mancando uno, può essere prestata da un altro, è da ritenersi lecita, se non intervenga lo scandalo. Una c. remota, non necessaria, è lecita anche per un incomodo mediocre. Una c. più vicina, o una c. remota, ma necessaria è lecita per grave incomodo. L'evitare un male maggiore è da ritenersi sufficente causa scusante in caso di c. materiale. Cooperare materialmente ad un peccato grave, in tali condizioni, che l'aiuto prestato abbia un nesso notevole con l'azione principale o peggio ancora sia ad essa indispensabile, non è lecito se non per un grave incomodo proprio, il quale deve essere gravissimo, se si verificano le due cose insieme, o se ne consegue un grandissimo danno ai terzi. Se poi questo terzo è la Chiesa o lo Stato, la c. materiale può essere del tutto illecita per esigenze superiori del bene comune.

La c. indiretta è lecita, quando si tratti di prevenire un incomodo proprio ugualmente grande, perché la carità non esige di evitare un danno altrui a così alto prezzo.

Tuttavia i genitori, superiori ed altri aventi speciali obblighi, soggiacciono in proposito ad oneri più gravi degli altri.

Casi di c. al peccato possono presentarsi a tutte le categorie. Sono più esposti però le persone di servizio, che hanno un contratto di locazione di opere; i commercianti e i pubblici esercenti, in particolare, per il loro continuo contatto con il pubblico; gli editori, i tipografi, i giornalai e gli scrittori; gli imprenditori di teatro o di cinema, e più ancora la gente del teatro e del cinema; gli osti o gli albergatori; i professionisti ed in particolare i medici, i magistrati ed i giudici; gli uomini di governo, e deputati, cui è commessa la potestà legislativa ed i loro elettori. Di tutti costoro e dei casi più singolari si parla alle singole voci.

Va solo qui notato che questa, della c. al male, specie la c. materiale è una grave questione che presenta tanti svariati aspetti di difficile soluzione, ed è tuttavia di quotidiana applicazione. Non solo i tardivi teologi moralisti, se ne preoccuparono e ne scrissero, ma fin dai primi tempi questioni del genere tennero impegnati i Padri e gli scrittori cristiani. Basti ricordare Tertulliano, che in proposito ebbe delle tesi piuttosto rigide (cf. il *De corona*), Clemente Alessandrino e s. Agostino (*In Ps.* 18, e 2, 13; *Serm.*, 88, 19).

Problemi che angustiavano i primi cristiani tornano ad affacciarsi anche oggi nel mondo missionario e fuori, sulla liceità, ad es., per un cristiano di fabbricare statue e immagini degli dèi, i loro templi, ecc.: lo stesso si ripeta per i cattolici nei confronti degli eretici. E il magistero ecclesiastico continua a pronunziarsi uniformemente, valutando i singoli casi in base ai principi esposti (S. Congregazione di Propaganda Fide, 8 genn. 1851; S. Officio, decreti 14 genn. 1818, 15 marzo 1848, 31 genn. 1872, 26 marzo 1885, 26 luglio 1888, 15 giugno 1889, 12 dic. 1898) e combattendo l'indifferentismo odierno, che vorrebbe considerare con occhio uguale verità ed errore.

Molti nuovi casi di c. hanno creato le legislazioni laiche moderne per magistrati, funzionari, ecc., nell'applicazione, ad es., di leggi sul divorzio (v.), sulla scuola laica (v. SCUOLE), sulla confisca di beni ecclesiastici (v. USURPAZIONE). Spesso le questioni sono rese ancor più ardue dal sopravvenire di speciali condizioni di dipendenza o dalla posizione economica delle persone in questione. Al lume dei principi esposti la coscienza del cristiano dovrà orientarsi, quando manchi un più diretto intervento del magistero ecclesiastico.

3. *C. al danno.* – I principi che regolano il risarcimento dei danni intercorsi in tema di c. proibita spettano alla dottrina della restituzione (v.). La materia della c. illecita forma a volte oggetto di particolari sanzioni in fòro esterno, ed allora la c. al peccato diventa c. al delitto (v. sotto). Per le interferenze tra c. ed occasione di peccato, v. OCCASIONE DI PECCATO.

Oltre il danno materiale, c'è spesso il danno spirituale, come conseguenza della c. Anche questo è da ripararsi nei limiti del possibile, e ciò per giustizia, quando si tratti di persone che per ufficio dovevano provvedere all'incremento spirituale di quell'anima che invece danneggiarono con la c.; o di persone che usarono mezzi ingiusti o formalmente cooperarono all'ingiuria. Del resto la carità esige, e in caso di scandalo assolutamente, che il danno si ripari nei limiti del possibile.

BIBL.: Oltre ai testi di teologia morale, cf. E. Waffelaert, *Etude sur la coopèration au mal surtout en matière politique et religieuse*, 2ª ed., Bruges 1892; A. Sleumer, *Die Mitwirkung zur fremden Sündle*, Limburg a. d. L. 1907; B. Oietti, s. v. in *Synopsis rerum moralium et iuris pontificii*, 3ª ed., Roma 1912, coll. 1390-1407, nn. 1600-15; E. Dublanchy, s. v. in DThC, III, coll. 1762-70; O. Schilling, *Theologia moralis*, II, Rottemburg 1940, pp. 322-31, nn. 362-63; G. Frassinetti, *Compendio della teologia morale di s. Alfonso M. de' Liguori*, 11ª ed., tratt. IV, *Del primo precetto del decalogo*, cap. 2, diss. 5ª: *sulla c. al peccato*, Torino 1944, pp. 124-36; St. Willelms, *De restitutione facienda pro damnificatione materialiter iniusta*, in *Collationes Brugenses*, 38 (1948), pp. 14-22; id., *De variis modis cooperandi ad lesionem iuris*, *ibid.*, pp. 101-105; id., *De restitutione facienda a cooperatoribus negativis*, *ibid.*, pp. 105-11; id., *De restitutione facienda per mandatum aut iussionem*, *ibid.*, pp. 186-91; id., *De restitutione facienda a cooperatore consulente-consentiente-palpone-receptante*, *ibid.*, pp. 278-88; id., *De restitutione facienda a cooperationibus positivis stricto sensu*, *ibid.*, pp. 362-69; W. I. King, *Moral aspects of dishonesty in public office*, Washington 1949, pp. 96-97, 105, 109, 144.

Pietro Palazzini

II. La c. nel delitto. – Si ha c. o concorso in un reato, quando questo è opera di due o più persone (concorrenti o complici).

I concorrenti si dicono: *a*) *principali* o *secondari* (questi, anche complici in senso stretto), a seconda dell'influenza che la loro opera ha avuto sull'esecuzione del reato (il criterio di distinzione non è costante nella dottrina e nelle legislazioni); *b*) *materiali* o *morali*, secondo che hanno svolto un'attività fisica o soltanto morale per il compimento del reato (il concorso morale può consistere nel mandato, nel comando, nella coazione, nell'istigazione, nel consiglio).

Non si ha concorso nel caso in cui più persone si accordano per commettere un reato e poi questo non sia commesso (neanche tentato); e parimenti nel caso in cui taluno istiga un altro a commettere un reato, senza che poi l'istigato compia o almeno tenti di compiere il reato. In alcuni casi l'accordo o l'istigazione, non seguiti da effetto, possono peraltro costituire essi stessi un reato.

Ugualmente non si ha c. nel reato, quando taluno, senza alcuna intesa precedente al reato, aiuta l'autore di questo a sfuggire alle ricerche dell'autorità, o ad assicurarsi il profitto del reato (favoreggiamento), oppure fa l'apologia del reato commesso (apologia di reato), o partecipa al profitto del reato (ricettazione).

Mentre il vigente Codice penale italiano (artt. 110-119) stabilisce che tutti i concorrenti nel reato soggiacciono alle pene stabilite per l'autore, salvo talune eccezioni, il CIC invece gradua la responsabilità e la pena, secondo l'entità dell'opera svolta.

Stabilisce infatti che, salvo che vi sia per taluno qualche circostanza aggravante o attenuante, hanno pari responsabilità penale, e quindi soggiacciono alla pena stabilita dalla legge per l'autore del reato: 1) tutti i coautori del reato (e ciò anche nei cosiddetti reati bilaterali, quali l'adulterio e l'incesto, o in quelli collettivi, quali la cospirazione) e i mandanti; 2) gli istigatori e gli altri complici, se senza il loro concorso il reato non sarebbe stato commesso (cann. 2209 §§ 1-3, 2231). Hanno invece responsabilità attenuata, e sono quindi puniti con pena minore, tutti i complici la cui opera non è stata determinante, quelli, cioè, senza il cui concorso il reato sarebbe stato ugualmente commesso (cann. 2209 § 4 e 2231). Tali regole, com'è ovvio, non si applicano nei casi in cui la legge preveda come figura distinta di reato qualche forma di complicità (can. 2331).

Sono poi puniti con pena minore, o anche vanno esenti da pena, quei complici che, prima che il reato sia commesso, hanno ritrattato rispettivamente in modo parziale o totale il loro concorso (can. 2209 § 5).

Coloro che prestano opera negativa, limitandosi cioè a non impedire il reato, quando avrebbero l'obbligo di impedirlo, sono soggetti a responsabilità e quindi a pena proporzionata alla gravità dell'obbligo (can. 2209 § 6).

Anche il CIC, conformemente ai principi del diritto penale moderno, esclude che siano considerati casi di concorso nel reato il favoreggiamento, l'apologia, la ricettazione (can. 2209 § 7). L'istigazione, nel caso che non abbia effetto, è equiparata al reato tentato (can. 2212 § 3).

Bibl.: V. Manzini, *Trattato di diritto penale italiano*, II, Torino 1933, pp. 406-94; Wernz-Vidal, VII, pp. 126-47 e 211; I. Chelodi-P. Ciprotti, *Ius canonicum de delictis et poenis*, 5ª ed., Vicenza-Trento 1943, pp. 16-18. Pio Ciprotti

COOPERAZIONE e COOPERATIVE: v. mutualità.

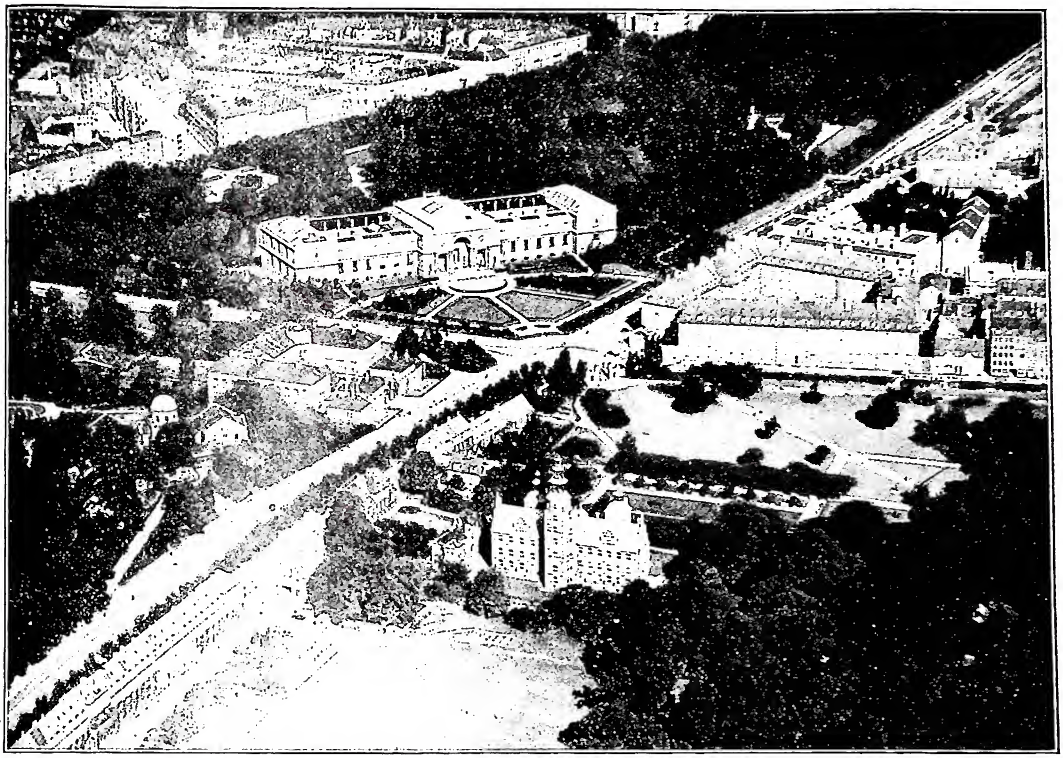
COOPERAZIONE MISSIONARIA. - I fedeli possono cooperare alla propagazione della fede con la preghiera, con le offerte e con il promuovere le vocazioni all'apostolato.

Le opere di c. m. pontifice devono essere promosse in modo prevalente. Esse sono l'Unione missionaria del clero, la P. O. della propagazione della fede, la P. O. di s. Pietro Apostolo per il clero indigeno, la P. O. della Santa Infanzia. Ciascuna di queste opere ha una propria organizzazione centrale che è coordinata dal punto di vista direttivo e amministrativo. L'Unione missionaria del clero è unicamente diretta a interessare il clero all'apostolato missionario mentre le altre opere raccolgono offerte e prescrivono brevi preghiere. È pontificia anche la « Consociatio mulierum et puellarum catholicarum pro missionibus » fondata nel 1903 a Coblenza, che però ha carattere locale.

Oltre alle opere pontifice vi sono numerose altre iniziative per aiutare le missioni. Qui saranno indicate solo le principali e raggruppate in opere di preghiera e di aiuto materiale e intellettuale. Opera di preghiera è l'Apostolato della preghiera, che dal 1928 all'intenzione generale aggiunge ogni mese un'altra particolare intenzione missionaria. Tra le opere di aiuto materiale si deve elencare la Colletta dell'Epifania per l'antischiavismo, instituita da papa Leone XIII con la cost. *Catholicae Ecclesiae* del 20 nov. 1890 e nel 1919 raccomandata da Benedetto XV, con lo scopo di raccogliere offerte nella festa dell'Epifania per le missioni africane. Il Sodalizio di s. Pietro Claver ha lo scopo di procurare la stampa di libri missionari e di raccogliere offerte specialmente per le missioni africane. L'Opera Apostolica per il corredo del missionario è nata in Francia nel 1838, sviluppata poi in Europa e America. Le opere di assistenza medica hanno un duplice fine, quello di dare ai missionari e alle suore un insegnamento teorico e pratico di assistenza medica e chirurgica e anche di facilitare alle missioni l'acquisto di materiale sanitario. Corsi del genere sono istituiti nelle Università di Lovanio, Lilla, Rotterdam, Friburgo, Parma, Georgetown a Washington e nell'Istituto cattolico di Parigi e in quello di Würzburg. In Roma il Sovrano Militare Ordine di Malta ha aperto la scuola internazionale di medicina e chirurgia d'urgenza per i missionari come pure il Gruppo di assistenza sanitaria alle missioni, che riceve elargizioni in denaro o materiale sanitario. A Milano funziona pure l'Unione missionaria medici italiani (U.M.M.I.). Degna di essere ricordata è la M.I.V.A., cioè la « Missions-Verkehr Arbeitsgemeinschaft » fondata dal p. Schulte con lo scopo di fornire alle missioni i mezzi di locomozione terrestre, nautica e area. Dopo un primo rigoglioso sviluppo è cessata di esistere e solo rimane la sezione svizzera. Durante la guerra lo stesso p. Schulte diede vita ad un'opera simile: « Wings of Mercy », che ebbe un'esistenza effimera.

Anche le opere di c. intellettuale sono molto numerose e varie secondo i paesi. Si ricorda la Conferenza romana per le Missioni africane (v.).

Nella c. m. tra gli studenti, i cattolici sono stati preceduti dai protestanti degli Stati Uniti, che nel 1888 diedero vita allo « Students Voluntary Movement ». Verso la fine del secolo scorso in Germania si ebbero iniziative cattoliche del genere, che si svilupparono anche in Austria sotto varie forme di Leghe missionarie. In Belgio è fiorente la « Pro Apostolis », l'A.U.C.A.M. (v.), che ha il suo duplicato fiammingo. Negli Stati Uniti è assai sviluppata la « Catholic Students Mission Crusade », e in Francia lavorano con successo le associazioni: « Les amis des Missions », la « Ligue Missionnaire des Etudiants » e l'« Ad Lucem » cioè l'Associazione dei laici universitari e missionari. Le Leghe missionarie



(per cortesia della Legazione di Danimarca in Roma)
COPENAGHEN - Veduta aerea. Castello di Rosenborg che racchiude le collezioni Reali e il museo dell'Arte dello Stato.

degli studenti sono pure sviluppate in Svizzera, Olanda e Spagna.

In Italia la Lega missionaria studenti (L. M. S.), che ha un proprio bollettino : *Gentes*, funziona dal 1927. Fra gli studenti universitari fin dal 1931 la F.U.C.I. (Federazione universitaria cattolica italiana) compie una vasta attività missionaria. Inoltre l'Unione missionaria del clero ha cercato di interessare i maestri all'ideale missionario e di far inserire nel catechismo un capitoletto missionario. Recentemente i padri della Pia Società di s. Francesco Saverio di Parma hanno dato vita al Centro educazione missionaria (C. E. M.) che nella mente dei promotori dovrebbe portare alla realizzazione di un più vasto movimento missionario tra le classi colte.

BIBL.: Pio de Mondreganes, *Misionologia*, 2ª ed., Madrid 1947, pp. 222-73; P. Champagne, *Manuel d'action missionnaire*, Ottawa 1947, pp. 375-537. Saverio Paventi

COORTE. - Gruppo di soldati (ca. 600), formanti la decima parte di una legione romana.

Nel Nuovo Testamento il termine (σπεῖρα, *cohors*) non sempre è usato in senso strettamente tecnico. Gesù viene catturato da una c., secondo *Io.* 18, 3; è da intendersi una piccola aliquota del presidio (così pure in *Mt.* 27, 27; *Mc.* 15, 6). In *Act.* 10, 1 è ricordata la c. della quale faceva parte il centurione Cornelio; in *Act.* 27, 1 la *c. augusta*. La prima sembra fosse la c. *II italica*, la cui presenza nella Siria ci è attestata da altre fonti (cf. Pauly-Wissowa, IV, col. 304). La seconda doveva pure trovarsi di stanza in Siria, come testimonia un'iscrizione della Batanea e la relazione del suo comandante con il famoso P. Sulpicio Quirinio. Angelo Penna

COPENAGHEN (KØBENHAVN). - Etimologicamente « porto di mercanti », sede reale e governativa, città capitale e sede del Vicario apostolico della Danimarca (v.). Conta 617.000 ab. e, se si aggiungono i sobborghi, la cifra sale a 843.277. Situata a 37 m. s. m. nella parte orientale della fertilissima isola di Seeland, di fronte alla costa svedese, domina l'Öresund ed è una delle più belle città dell'Europa settentrionale, di aspetto lagunare per i numerosi canali che l'attraversano.

Come centro abitato viene ricordata fin dal 1043, quando esisteva nel luogo un villaggio di pescatori detto Havn (=porto), in latino *Hafnia*. Nel 1165 il vescovo Axel di Roskilde vi costruì un castello. Nel 1479 venne fondata l'Università. È il maggior porto della Danimarca con un movimento di ca. 6 milioni di tonnellate; molto efficenti sono anche i cantieri navali, le fabbriche di macchine, guanti, porcellana (nella città ha sede una Reale manifattura di porcellane), tessuti, alcool, conserve alimentari e zuccherifici. Grande il movimento bancario e borsistico. C. è collegata con linee regolari di navigazione con il Baltico, il Mar del Nord, l'Islanda, l'America e l'Asia Orientale. Gli abitanti che rappresentano il quinto della popolazione danese sono distribuiti nei tre comuni di C. vera e propria: Christianshaven, Frederiksberg e Gjentofte. La parte antica della città è sull'isola Amager; i quartieri hanno palazzi, giardini e ampie strade. Tra gli edifici monumentali, il palazzo Municipale, il palazzo Amalienborg, la torre Rotonda, la Borsa, il palazzo dei Principi, la chiesa di Federico, il castello di Rosenborg, una importante biblioteca, l'accademia per le Arti e il Ny-Carlsberg Museum.

BIBL.: J. M. Thiele, *Thorvaldsen i Köbenhavn*, 2 voll., Copenaghen 1851-56; C. Bruun, *Köbenhavn*, ivi 1887-1901; E. Löffler, *Dänemarks Natur und Volk*, ivi 1905; C. Holland, *Denmarks*, Londra 1927; H. Jones, *Denmark*, ivi 1927; R. Luzi, *Danimarca e Islanda*, Roma 1941. Maria Luisa Rondini

COPERNICO, Niccolò. - Astronomo e canonico, n. il 19 febbr. 1473 a Thorn (Torun) nella Prussia occidentale da Niccolò e Barbara Watzelrode; m. a Frauenburg il 24 maggio 1543. Si applicò, dopo gli studi classici, anche alla filosofia ed all'astronomia nella Università di Cracovia, dove lo si trova nel 1491. Seguì ad Ermland lo zio Luca Watzelrode quando questi vi fu nominato vescovo.

In questo tempo tradusse le lettere di Teofilatto Simocatta: primo libro greco tradotto in latino nel paese bagnato dalla Vistola. Nel 1497 ricevuti gli Ordini minori, fu nominato canonico di Frauenburg (diocesi di Ermland); ma nel frattempo era passato in Italia (1496); aveva studiato teologia e diritto canonico a Bologna ed a Ferrara, frequentando anche le lezioni di Domenico Maria Novara, astronomo di valore. Tenne nel 1500 lezioni di astronomia alla Sapienza di Roma; finalmente a Padova il 31 maggio 1503 ebbe la laurea in diritto. Si applicò anche alla medicina ed infatti esercitò quest'arte in patria, dove lo si trova nel 1505. Con pochi e modesti strumenti si creò una specola a Frauenburg sopra una torre presso la Cattedrale, ed alternò le sue osservazioni astronomiche con i diversi negozi cui dovette attendere come canonico. Dallo studio sulla precessione degli equinozi, cui l'aveva iniziato il Novara, e sulla questione della Pasqua, egli fu portato alla revisione di tutte le dottrine riguardanti i moti celesti. Verso il 1530 incominciò a stendere l'opera sua capitale: *De revolutionibus orbium coelestium libri sex* alla quale aveva fatto precedere un *commentariolus* esplicativo. Ne ebbero notizia il card. domenicano Niccolò Schönberg nel 1536 il quale lo approvò, e Giovanni Gioachino Retico nel 1539 il quale ne pubblicò un compendio; ma la stampa fatta a Norimberga non fu pronta che nel 1543 ed il C. fu appena in tempo di vederne i primi esemplari quando fu sorpreso dalla morte. Il C., il quale fu sempre un fedele cattolico, volle dedicare l'opera sua a Paolo III, appassionato cultore di scienze astronomiche; però essa comparve preceduta da una prefazione del luterano Andrea Osiander con la quale si voleva far intendere che il C. aveva proposto il sistema suo come una pura e semplice ipotesi; i luterani infatti pensarono subito che esso fosse in contrasto con la Bibbia.

Come è noto, il C., in opposizione al sistema astronomico di Tolomeo, allora universalmente accettato nelle scuole, che metteva la terra al centro dell'universo, sosteneva il sistema eliocentrico che metteva come centro il sole, intorno al quale la terra con il suo satellite roteava insieme con gli altri pianeti. Non essendosi ancora scoperto da Keplero che le orbite dei pianeti erano elissi e non circoli, il sistema del C. presentava delle difficoltà, ma era assai più semplice e persuasivo che non il complicatissimo sistema tolemaico. Però il sistema del C. incontrò da principio un favore assai limitato; l'opera sua fu stampata a Norimberga nel 1543 dal fedele discepolo Retico e ad Amsterdam da Niccolò Müller nel 1614 e nel 1630, e poi non più sino al 1854 ed al 1873 (a Lipsia sul manoscritto originale). Anche in Italia passò quasi ignorata sino a quando il Galilei se ne fece sostenitore dando al sistema con le sue scoperte nuovi appoggi e chiarificazioni. - Vedi tav. XVIII.

Bibl.: J. Czynski, *Kopernik et ses travaux*, Parigi 1847; K. I. Polkowski, *Zywot Kikolaja kopernika* (Vita di Copernico), Gniezno 1873; F. Hipler, *Spicilegium Copernicanum*, Braunberg 1873; A. Müller, *N. C., der Altmeister der neuen Astronomie*, Friburgo in Br. 1898 (trad. it., Roma 1902); C. Bricarelli, *G. Galilei. L'opera, il metodo, le peripezie*, Roma 1931; G. Horn d'Arturo, s. v. in *Enc. Ital.*, XI (1931), p. 318. Per altra bibl. cf. l'introduzione di E. Rosen ai *Three copernican treatises*, Nuova York 1939. Pio Paschini

(*da Album Nikolaja Kopernika, Varsavia 1873*)
Copernico, Niccolò - Ritratto inciso in rame da J. Falck.

COPPÉE, François-Edouard-Joachim. - Poeta francese, n. a Parigi il 12 genn. 1842, m. ivi il 23 genn. 1908. Membro dell'*Académie française* dal 18 dic. 1884. Collaboratore dapprima del *Parnasse*, giornale letterario d'indirizzo classicheggiante, il C., dotato di squisita sensibilità e di facilità nella versificazione, pur sempre sorretta da un vigile senso di dignità artistica, si orientò decisamente verso la poesia d'argomento intimo. Divenne così il più noto e acclamato esponente di un genere che aveva già attratto Victor Hugo, il Sainte-Beuve, il De Maistre, non senza rivivere, in qualche lirica, ispirazioni di tono più caldo, che fanno pensare al Baudelaire, benché il mondo morale del C. abbia saputo mantenersi ben altrimenti sano ed elevato.

Nel 1868 pubblicò i versi delle *Intimités*, nel 1872 *Les humbles*, raccolta di bozzetti e di effusioni liriche soggettive. Seguì l'*Arrière-saison* (1887), forse la sua migliore raccolta di versi, certo la più diffusa e imitata in Italia (L. Stecchetti) e in Francia (F. Jammes).

Numerose le produzioni teatrali del C., ed alcune notevoli: *Le Passant* (1869), commedia in un atto in versi, di ambiente fiorentino della Rinascenza, ridotta poi da G. Targioni-Tozzetti e G. Menasci in melodramma (*Zanetto*, musica di P. Mascagni); *Le Luthier de Crémone* (1876); *Severo Torelli* (1883) dramma in 5 atti in versi che si svolge a Pisa nel 1494 (tradotto da E. Panzacchi); *Le Pater* (1890), dramma la cui rappresentazione fu interdetta per misure ministeriali nel 1889; *Pour la couronne* (1895), altro dramma in 5 atti di ambiente balcanico, ecc.

Il lungo travaglio dello spirito del C., vòlto alla ricerca di Dio attraverso le mutevoli apparenze del mondo contingente e l'insoddisfazione che lascia il piacere terreno, trovò eletta espressione nelle commosse pagine de *La bonne souffrance* (1898), testimonianza giustamente famosa del suo ritorno alla pratica cattolica, e, con questa opera in prosa che anche artisticamente è la migliore, il C., che già aveva additato quali suoi autori preferiti l'Esmenard, il Lebrun, lo Chenodollé, entrava a far parte degli scrittori della grande corrente spiritualista alla quale si ricollegano il Brunetière, Lo Huysmans e lo Joergensen.

Opere: Molto utili per la biografia del C. sono le *Lettres à sa mère et à sa soeur* (1869-73) pubbl. da J. Monval nella *Revue des deux mondes*, 8 (15 luglio 1911), pp. 376-404, e quelle alle stesse (1862-1908), edite a cura del medesimo da J. Lemerre (Parigi 1914). L'edizione completa delle Opere, in 4 voll. in 8°, con illustrazioni di De Styrbech e Robaudi, uscì a Parigi s. d. per i tipi dello stesso editore.

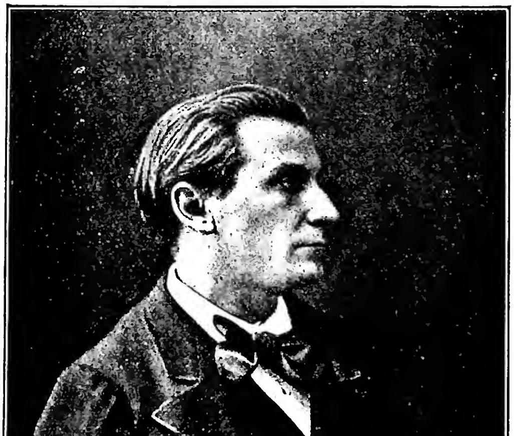
BIBL.: L. Etienne, *La poésie et les poètes de la nouvelle génération*, in *Revue des deux mondes*, 1869, IV, pp. 710-37; F. Brunetière, *Les poètes contemporains. La poésie intime, ibid.*, 1875, IV, pp. 684-97; M. De Lescure, *C., l'homme, la vie et l'oeuvre*, Parigi 1889; L. A. Gauthier - Ferrières, *C. et son oeuvre*, ivi 1908; P. Bourget, *Pages de critique et de doctrine*, I, ivi 1910, pp. 268-82; H. Schoen, *F. C., l'homme et le poète*, ivi 1910; E. M. Vargin, *F. C., il poeta degli umili*, Roma 1921; F. Jammes, *Leçons poétiques*, Parigi 1930, pp. 99-108; L. Lemeur, *La vie et l'oeuvre de F. C.*, ivi 1932; E. Henriot, *Poètes français de Lemar à Valéry*, Lione 1946, pp. 188-94. Maria Sabucchi

COPPI, ANTONIO. - Storico, n. il 22 apr. 1783 in Andezeno (Torino), m. il 26 febbr. 1870 a Roma. Studiò lettere e filosofia nel Collegio di Chieri. Desideroso di entrare nella Compagnia di Gesù che, sebbene soppressa, continuava ad esistere sotto altro nome, si recò a Roma, ma non poté esservi accolto. Si diede quindi allo studio della giurisprudenza e soprattutto della storia.

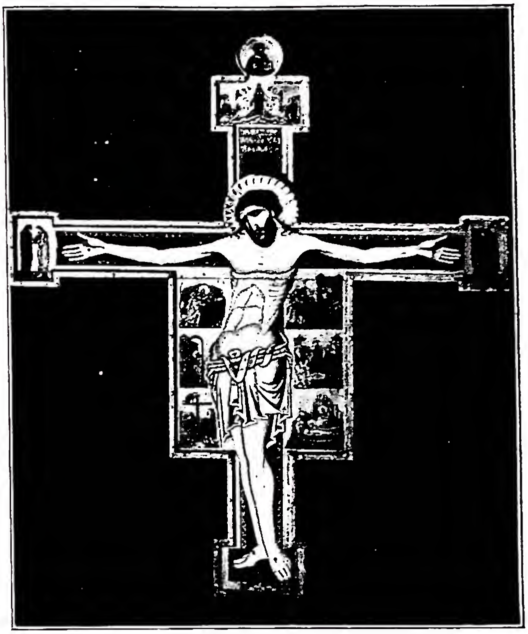
Concepì pertanto l'idea di continuare gli *Annali d'Italia* del Muratori dal 1750 in poi. La pubblicazione, iniziata nel 1848, fu condotta a termine nel 1867, in 14 voll., più due indici, e giunge sino al 17 marzo 1861. Il C. ebbe di tanto in tanto anche incarichi di carattere politico. Così nel 1831 fu invitato a compilare un progetto di miglioramenti del governo pontificio sulla base del *Memorandum* delle grandi potenze. Agli inizi del pontificato di Pio IX fece parte del consiglio di censura sulla stampa e fu annoverato dal Papa fra i cento consiglieri che dovevano costituire la magistratura municipale di Roma.

BIBL.: F. Sclopis, *A. C.*, in *Atti della R. Accademia delle Scienze di Torino*, 5 (1869-70), pp. 607-11; Anon., *A. C.*, in *Archivio storico italiano*, 11 (1870), pp. 241-44. Silvio Furlani

COPPIERE DI SUA SANTITÀ: v. FAMIGLIA PONTIFICIA.



(*da G. Ferrières, F. Coppée et son oeuvre, Parigi 1908*)
COPPÉE, FRANÇOIS-EDOUARD-JOACHIM - Ritratto.



(*fot. Alinari*)
COPPO di MARCOVALDO - *Crocifisso* - San Gimignano, museo Civico.

COPPO di MARCOVALDO. - Pittore fiorentino. Fatto prigioniero dai senesi durante la battaglia di Montaperti (1260), dipinse, per riscattarsi dalla prigionia, *la Madonna del Bordone* per la Chiesa dei Servi di Siena (1261). Il 22 luglio 1265 l'Opera di S. Jacopo di Pistoia pagava a C. l'affrescatura di una parete della cappella di S. Jacopo nella Cattedrale e la doratura delle tavole di un « testavangelo » lavorato da Pace di Valentino orafo senese. Andati distrutti gli affreschi di S. Jacopo e altre opere, ad eccezione del *Crocifisso* dipinto ca. il 1275, ora conservato nella sacrestia della Cattedrale, e che la più recente critica tende ad assegnare interamente al figlio Salerno, vengono concordemente attribuite a C. la grande *Croce dipinta con Storie della Passione* nel museo di S. Gimignano, per la quale si propone una datazione verso il 1250, e una tavola con la *Madonna e il Bambino* nella chiesa dei Servi di Orvieto, la quale seguirebbe la *Madonna del Bordone*. Una robusta plasticità ottenuta mediante dense ombre fumose che incisivamente sottolineano le astratte sigle formali e i grafismi della tradizione bizantina, conferendo loro una intensità espressiva e drammatica del tutto nuova, caratterizza lo stile di questo grande maestro e ne fa il più significativo ed alto precedente fiorentino della pittura di Cimabue.

BIBL.: P. Bacci, *Documenti toscani per la storia dell'arte*, II, Firenze 1912, pp. 1-35; O. Siren, *Toskanische Maler im XIII. Jahrhundert*, Berlino 1922, pp. 25 sgg.; G. Sinibaldi e G. Brunetti, *Pittura ital. del Duecento e Trecento*, Firenze 1943, pp. 185-207; G. Coor-Achenbach, *A Visual Basis for the Documents relating to C. di M. and his son Salerno*, in *The Art Bulletin*, 28 (1946), pp. 233-47; R. Longhi, *Giudizio sul Duecento*, in *Proporzioni*, 2 (1948), pp. 13 e 41-42; E. Garrison jr., *Italian Romanesque Painting*, Firenze 1949, passim. Enzo Carli

COPTI. - Il nome c. deriva dal greco Αἰγύπτιοι di cui gli Arabi fecero *Qibṭ*.

SOMMARIO: I. Storia religiosa. - II. La letteratura della Chiesa copta - III. Le versioni copte della Bibbia. - IV. Teologia. - V. Liturgia e rito. - VI. Arte.

I. STORIA RELIGIOSA. – Di una Chiesa copta si può parlare propriamente soltanto dopo il Concilio di Calcedonia (451). Nel monofisismo si manifestò anche la lotta del popolo egiziano contro lo straniero greco. Ma questa opposizione nazionale degli Egiziani contro i Greci si fece sentire già prima; così, p. es., s. Atanasio nella sua lotta contro l'arianesimo, propagato allora in gran parte da Greci, trovò appoggio presso i monaci dell'alto Egitto, che erano le guide spirituali del popolo egiziano. Anche il vescovo alessandrino Teofilo, ingaggiato in polemiche contro la sede rivale di Costantinopoli, fu aiutato dai monaci egiziani. Quest'antitesi si manifestò più forte che mai nella controversia intorno al monofisismo (v.), che diede occasione al nascere della Chiesa nazionale egiziana, ossia la Chiesa copta separatasi dalla Chiesa universale per abbracciare il monofisismo.

Dioscoro, vescovo di Alessandria, era stato condannato e deposto dal Concilio di Calcedonia per i suoi errori monofisiti. Il governo di Bisanzio impose, contro la volontà del popolo e con la forza, l'elezione di un vescovo ortodosso, Proterio, ucciso nel 457 in un tumulto popolare. A suo successore fu eletto il monofisita Timoteo Eluro, il quale tre anni più tardi fu esiliato per far posto ad un ortodosso, Timoteo Salofaciolo. Il monofisismo mantenne sempre la preponderanza in Egitto, nonostante che il governo bizantino insediasse dei vescovi ortodossi. I monofisiti chiamarono i loro avversari, perché seguaci dell'imperatore, βασιλικοί (da βασιλεύς), il quale nome sopravvisse nella forma di origine araba melkiti (ar. *malakijjah*). La forza dell'opposizione indusse l'imperatore Zenone a fare un tentativo di riconciliazione, sacrificando praticamente il Concilio di Calcedonia. Acacio, patriarca bizantino, compose una formola di fede intermedia chiamata *Henotikon*, redatta in forma di lettera al clero egiziano. Sulla base di quella formola si fece un accordo e il patriarca monofisita Pietro Mongo fu riconosciuto come unico capo legittimo della Chiesa di Egitto. Anche quando a Costantinopoli, dopo la morte dell'imperatore Anastasio e l'arrivo al potere di Giustino (518), l'ambiente diventò sfavorevole al monofisismo, l'eresia conservò tutto il suo potere in Egitto. Il governo imperiale non osò imporsi. Il capo del monofisismo nella Siria, Severo, vescovo di Antiochia, si rifugiò in Egitto. Senonché Giustiniano cominciò dal 538 a prender misure energiche anche contro i monofisiti egiziani. Il patriarca alessandrino Teodosio fu fatto prigioniero a Costantinopoli. Nel 550 vi fu in Alessandria un massacro di monofisiti che respingevano il Concilio di Calcedonia. Tutte le chiese furono consegnate agli ortodossi. Ufficialmente esisteva soltanto la gerarchia melkita. Di fatto però il popolo riconosceva in gran parte l'episcopato monofisita. Nel sec. VI divisioni interne indebolirono la forza dei monofisiti egiziani. I radicali (giulianisti) lottavano contro i moderati (severiani).

Fino all'invasione dei Persiani in Egitto (617) predominò ufficialmente l'ortodossia. Gli occupanti però, durante i 12 anni del loro dominio, riconobbero soltanto la gerarchia monofisita. I tentativi poi dell'imperatore Eraclio per riconciliarsi i monofisiti per mezzo del monotelismo (v.) non riuscirono a guadagnare i più radicali. Il patriarca monofisita Beniamino si ritirò dinanzi al monoteleta Ciro; ma quando gli Arabi penetrarono in Egitto ritornò dal suo nascondiglio con grande giubilo della popolazione.

(*per cortesia del p. H. Raes*)

COPTI - Sacerdote copto in paramenti liturgici.

Gli Arabi diedero quasi tutte le chiese ai c. monofisiti. L'ortodossia, che si appoggiava sui funzionari bizantini, crollò quasi del tutto. Gli Arabi in un primo tempo favorirono i c., i quali ebbero libertà di culto e formarono nello Stato musulmano, imbevuto dalle idee coraniche, quasi uno Stato interno, con il loro patriarca come capo religioso e civile, con la loro legislazione e con tribunali propri. I c. conservarono influenza nell'amministrazione civile che gli Arabi lasciarono in un primo tempo immutata. Presto però cominciarono le vessazioni da parte dei musulmani. L'ineguaglianza sociale tra cristiani sottomessi e musulmani dominanti e le alte imposte che gravavano sui cristiani causarono col tempo molte apostasie. Verso la fine del sec. VII le « conversioni » dei c. all'islām diventarono per gli stessi musulmani troppo frequenti, perché in tal maniera venivano a mancare le imposte. Nel sec. IX i cristiani non erano più in maggioranza nell'Egitto, mentre al momento dell'invasione i c. erano 6 milioni dinanzi a truppe arabe poco numerose. Nel sec. XIV era già raggiunta l'odierna proporzione, cioè i c. non erano più che una decima parte della popolazione totale. Le tasse gravavano talmente sui c. che questi più di una volta si ribellarono contro gli occupanti; così specialmente nel sec. VIII. Le sommosse furono crudelmente represse. Delle persecuzioni cruente si ebbero anche talvolta, specialmente sotto il califfo fāṭimida al-Ḥākim (996-1020) e sotto i Mamelucchi nel sec. XIV. L'occasione di queste persecuzioni era di solito il rancore dei musulmani contro i funzionari statali c. e contro il loro influsso che si pretendeva eccessivo. Non pochi c. apostatarono in queste persecuzioni, ma molti ebbero il coraggio di subire la morte.

Uno dei più gravi mali della Chiesa copta era la simonia del clero, spiegabile con le altissime tasse che

sopra esso gravavano. Non mancarono però gli sforzi per rimediarvi, come risulta dai decreti dei capi della Chiesa, p. es. dei patriarchi Cristodulo (1047-77), Cirillo II (1078-92) e Gabriele II (1131-45). Nel sec. XII un sacerdote di nome Marco ibn Qanbar (ca. 1135-1208) fece un tentativo di riforma, cercando tra l'altro di introdurre la confessione auricolare e di sopprimere la circoncisione. Falliti però i suoi tentativi, passò dai melkiti. L'epoca della dominazione dei Mamelucchi (dalla metà del sec. XIII fino all'inizio del sec. XVI) fu molto dura per la Chiesa copta; così anche lo fu più tardi quella dei Turchi ottomani, specialmente per la cupidigia dei pascià. Ciò spiega perché la comunità copta si riducesse sempre più, fino a raggiungere nel principio del sec. XIX il punto più basso: ca. 100.000 fedeli. Finalmente il governo di Muḥammad ʿAlī (1805-49) portò ai c. tempi migliori e libertà religiosa. Nel sec. XIX il numero dei c. aumentò considerevolmente, anche per l'aumento della popolazione. Oggi sono ca. 900.000 fedeli. Per la situazione attuale è caratteristica anzitutto la forte discrepanza fra i laici progrediti e l'alto clero conservatore ad oltranza. La divergenza cominciò verso la fine del secolo scorso, quando nel 1874 i laici fondarono una associazione per la riforma della Chiesa, domandando di partecipare alla direzione delle scuole, all'amministrazione dei beni e all'elezione dei dignitari ecclesiastici. Fu formato un « Consiglio laico » per sostenere questo programma. Il patriarca Cirillo V (1874-1927) vi si oppose recisamente. Il « Consiglio laico », appoggiato dal governo, dichiarò nel 1892 sospeso il patriarca, il quale si ritirò in un monastero e lanciò l'interdetto contro la città del Cairo. Finalmente il patriarca, vincitore con il sostegno del popolo, ritornò in città (1893). Venne soppresso il « Consiglio laico », che soltanto nel 1922 risorse a nuova vita. In occasione dell'elezione di un nuovo patriarca nel 1928 il governo si immischiò, nominando semplicemente più della metà degli elettori. Le difficoltà continuano tuttora.

L'organizzazione interna della Chiesa copta è assai differente da quella delle Chiese « ortodosse ». Il patriarca governa la Chiesa secondo un regime propriamente monarchico, assistito da un consiglio di 4 vescovi eletti da lui. Esistono attualmente 18 diocesi nella Chiesa copta. Ca. 1000 sacerdoti esercitano le loro funzioni in 600 chiese. Il clero in massima parte è privo di formazione scientifica, benché esista un seminario nel Cairo, purtroppo fortemente influenzato dai protestanti. Anche generalmente parlando, su tutta la Chiesa copta si fa sentire notevolmente un tale influsso. Il monachismo, un tempo tanto fiorente, è oggi, dopo 13 secoli di oppressione musulmana, molto decaduto. Rimangono pochi monasteri, con un numero complessivo di 100-150 monaci. Ancora oggi il Governo musulmano favorisce ben poco i c., i quali, come cristiani, si trovano in uno stato di inferiorità. Ciò spiega il fatto doloroso che ogni anno ca. 500 c. passano all'islām.

I c. cattolici. – I missionari francescani, che dal sec. XVI lavorano stabilmente in Egitto, riuscirono a convertire una parte dei c. monofisiti alla fede cattolica. Nel 1739 per la prima volta un vescovo – quello di Gerusalemme, di nome Atanasio, residente nel Cairo – si convertì al cattolicesimo e fu nominato nel 1741 da Benedetto XIV vicario apostolico dei c. cattolici, allora in tutto ca. 2000. Ma poiché egli non seppe decidersi a romperla con i dissidenti, la S. Sede nominò invece di lui come vicario generale Giusto Maraghi, ex alunno del Collegio di Propaganda (1747). Soltanto nel sec. XIX i c. cattolici si potevano diffondere con una certa libertà. Leone XIII diede loro nel 1895 una gerarchia propria. Quattro anni più tardi fu nominato anche un loro patriarca, Cirillo Macario, il quale apostatò nel 1908 cagionando gravissimi disturbi nella comunità cattolica. Negli ultimi decenni, dopo la prima guerra mondiale, i c. cattolici hanno fiorito notevolmente. P. es.: dal 1927 al 1937 il numero dei fedeli è salito da 29.000 a 47.000. Oggi essi sono 63.000, con 85 sacerdoti e 70 chiese. Il 9 ag. 1947 l'amministratore del patriarca fu nominato patriarca di Alessandria e fu creata anche una nuova diocesi, quella di Assiut, oltre quella di Minia, già fondata nel 1938.

II. La letteratura della Chiesa copta. – 1. *In lingua copta.* – La letteratura copta è molto meno ricca che, p. es., quella siriaca. Le manca assai la forza produttrice e in grande parte si riduce a traduzioni dal greco. Ma principalmente nella poesia vi sono anche delle opere originali.

Nella lingua copta bisogna distinguere tre dialetti dell'alto e medio Egitto: il ṣaʿīdico, cioè il più importante che finì per soppiantare gli altri, l'aḫmīmico e il fajjūmico, e poi il più recente dialetto del Delta del Nilo, il boḥajrico, che diventò lingua letteraria verso la fine del sec. VI o il principio del VII ed è oggi la lingua liturgica della Chiesa copta. Dopo il sec. XIII anche nel dialetto boḥajrico non fu scritto quasi più niente di originale e dal XVI il copto diventò lingua morta.

La letteratura copta fu opera dei monaci dell'alto Egitto. Il primo scrittore c. fu Pacomio (prima metà del sec. IV). Grandi meriti per le lettere copte ebbe « il monastero bianco », di cui il secondo abate, Scenute da Atripe (m. nel 451) è stato il più importante scrittore copto. Il primo monumento della lingua copta oggi conosciuto è una traduzione della Bibbia fatta in ṣaʿīdico verso la metà del sec. IV. Non pochi libri apocrifi, intorno specialmente alla vita di Cristo e degli Apostoli, furono tradotti in copto. La stessa sorte ebbe una grande parte della letteratura canonistica dei primi secoli. Nessuna altra letteratura cristiana ha una così grande percentuale di traduzioni come quella copta propriamente teologica. Prima del Concilio di Calcedonia vennero tradotti i grandi Padri greci. Poi i capi del monofisismo: Dioscoro e Severo di Antiochia. Quel poco che resta di originale nella letteratura copta è nato dalle necessità della vita monacale e dall'attività apostolica. Qui sono da citare le regole monastiche di s. Pacomio e le sue lettere; inoltre le regole, discorsi e lettere di Scenute in lotta coi resti del paganesimo e dell'arianesimo. Quanto poi alla prosa narrativa, sono degni di menzione le vite dei santi e gli atti dei martiri, come la vita di Scenute scritta dal suo discepolo Bēsā.

Nella poesia sono più numerose le opere originali copte. Sono conservati frammenti di una descrizione poetica della Passione di Nostro Signore scritti in fajjūmico, opera destinata probabilmente all'uso liturgico nella Settimana Santa. Verso la fine del sec. X fiorì la poesia anche in ṣaʿīdico, creando tra l'altro un considerevole numero di inni pasquali e di canti in onore dei santi. Tutti i libri sapienziali e molti altri soggetti biblici furono pure trattati in maniera poetica.

2. *In lingua araba.* – La letteratura araba dei c. è più vasta e più varia che quella di altri cristiani orientali. La letteratura originale in arabo comincia presso i c. nel sec. X e raggiunge il suo apogeo nel XIII. Già nel sec. VIII la S. Scrittura era stata tradotta almeno parzialmente dal copto in arabo. La letteratura propriamente teologica si inizia con traduzioni. P. es. gli scritti di Scenute ebbero una versione parziale in arabo. Il primo scrittore originale in arabo che abbia una certa importanza è Severo Abū 'l-Bašr ibn al-Muqaffaʿ, vescovo di Ašmūnajn (sec. X), che scrisse tra l'altro un *Libro dei concili* comprendente in 4 capitoli una sintesi della storia del cristianesimo. Nell'ultima parte viene descritta la storia dei primi quattro concili e la loro dottrina. Nel suo *Libro dell'esposizione*, Severo dà al popolo istruzione religiosa sui dogmi fondamentali della fede e sulla pratica della vita cristiana. Probabilmente verso la fine del sec. XII e agli inizi del XIII visse Pietro Severo al-Ǧamīl, vescovo di Maliǧ, autore del *Libro del levare* (del sole), contro le eresie, e del *Libro della dimostrazione*, ossia apologia del cristianesimo nella sua forma monofisitica. Sugli altri autori dogmatici v. sotto.

La letteratura canonistica (v. anche COLLEZIONI CANONICHE), è di speciale importanza per i c. che avevano, sotto la dominazione musulmana, tribunali propri. Una collezione sistematica dei canoni, un *Nomocanon*, fu compilato da Michele vescovo di Damietta (m. dopo il 1208). Quanto alla storiografia è importante anzitutto il già citato Severo di Ašmūnajn, autore di una storia dei patriarchi di Alessandria che va fino al patriarca Filoteo (976-1000) e fu più tardi continuata prima fino al sec. XII e posteriormente fino al 1740.

BIBL.: E. Renaudot, *Historia patriarcharum Alexandrinorum Iacobitarum*, Parigi 1713; E. L. Butcher, *The story of the Church of Egypt*, Londra 1897; A. Baumstark, *Die christlichen Literaturen des Orients*, Lipsia 1911; C. Kopp, *Glaube und Sakramente der koptischen Kirche*, Roma 1932; R. Strothmann, *Die koptische Kirche in der Neuzeit*, Tubinga 1932; M. Khouzam, *L'illumination des intelligences dans la science des fondements*, Roma 1941; G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, II, Città del Vaticano 1947; J. P. Trossen, *Les relations du Patriarche copte Jean XVI avec Rome (1676-1718)*, Lussemburgo 1948; Corpus Scriptor. Cristian. Oriental.: *Script. coptici*, *Script. arabici*. Guglielmo de Vries

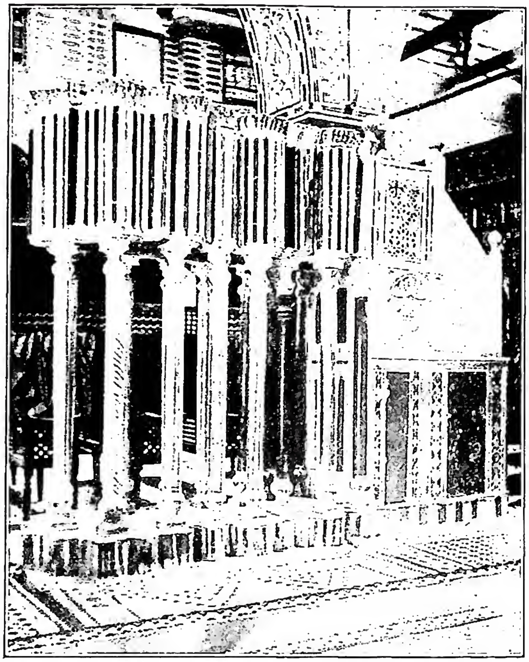
III. LE VERSIONI COPTE DELLA BIBBIA. – Tra le versioni della Bibbia nelle lingue orientali hanno grande importanza per la critica testuale le versioni copte.

I documenti superstiti ci mostrano come in ciascuno dei dialetti copti finora conosciuti (ṣa'īdico, boḥajrico, aḫmīmico, fajjūmico, menfitico e subaḫmīmico) esistessero delle versioni della Bibbia. Tali versioni purtroppo sono giunte a noi allo stato frammentario. Il maggior numero di frammenti appartiene ai dialetti ṣa'īdico e boḥajrico, ma grande importanza ha pure quel che resta dei dialetti aḫmīmico e subaḫmīmico.

Non si hanno documenti positivi per assegnare alle versioni copte della Bibbia un *terminus a quo*. Risulta però dalle testimonianze della storia ecclesiastica che durante il sec. III le S. Scritture erano diffusissime presso i cristiani di tutta la valle del Nilo, i quali erano per lo più di bassa condizione sociale ed ignari della lingua greca. La stessa ellenizzazione dell'Egitto aveva avuto minori progressi nella media ed alta valle del Nilo, ove invece il cristianesimo aveva prosperato grandemente, come attestano i documenti riguardanti la persecuzione di Decio. Si può quindi con morale certezza affermare che nel sec. III i cristiani d'Egitto usassero delle versioni della Bibbia nei dialetti locali. Anzi Eusebio, in *Hist. Eccl.*, VI, 1, porta a ritenere che tali versioni dovessero esistere già verso la fine del sec. II. A proposito della persecuzione (202-11) di Severo, afferma che Alessandria era la grande arena ove gli atleti di Cristo venivano portati da tutto l'Egitto e dalla Tebaide: quindi i cristiani della Tebaide, per la maggioranza ignari del greco, dovevano usare i libri della Bibbia, per lo meno i principali, tradotti nel loro dialetto. Ci sembra perciò lecito ritenere che la versione della Bibbia nei dialetti copti, benché certamente non compiuta tutta di seguito e nello stesso tempo, ma sorta via via che se ne manifestava la necessità per uso dei fedeli, abbia avuto i suoi inizi nella seconda metà del sec. II per essere poi portata a compimento durante il sec. III.

Da quanto sopra, è facile dedurre l'antecedenza della versione ṣa'īdica su quella copta. Il Delta fu la prima regione dell'Egitto ad essere evangelizzata, ma la popolazione del Delta, essendo fortemente ellenizzata, non poteva sentire così impellente la necessità di una versione della Bibbia nel dialetto locale, e se anche gli strati più bassi della popolazione, che d'altronde dovevano essere analfabeti, erano del tutto ignari del greco, era agevole per essi avere spiegati a viva voce nella loro lingua i pochi passi biblici indispensabili alla loro istruzione catechetica.

Invece nell'alto Egitto, ove l'ellenismo era poco penetrato ed il greco era probabilmente conosciuto solo da funzionari e mercanti, era difficilissimo per quella popolazione avere una facile spiegazione nella loro lingua del testo delle S. Scritture, donde la necessità di procedere a versioni del testo greco nel dialetto locale (ṣa'īdico, ed altri dialetti del medio Egitto ben presto da esso assorbiti).

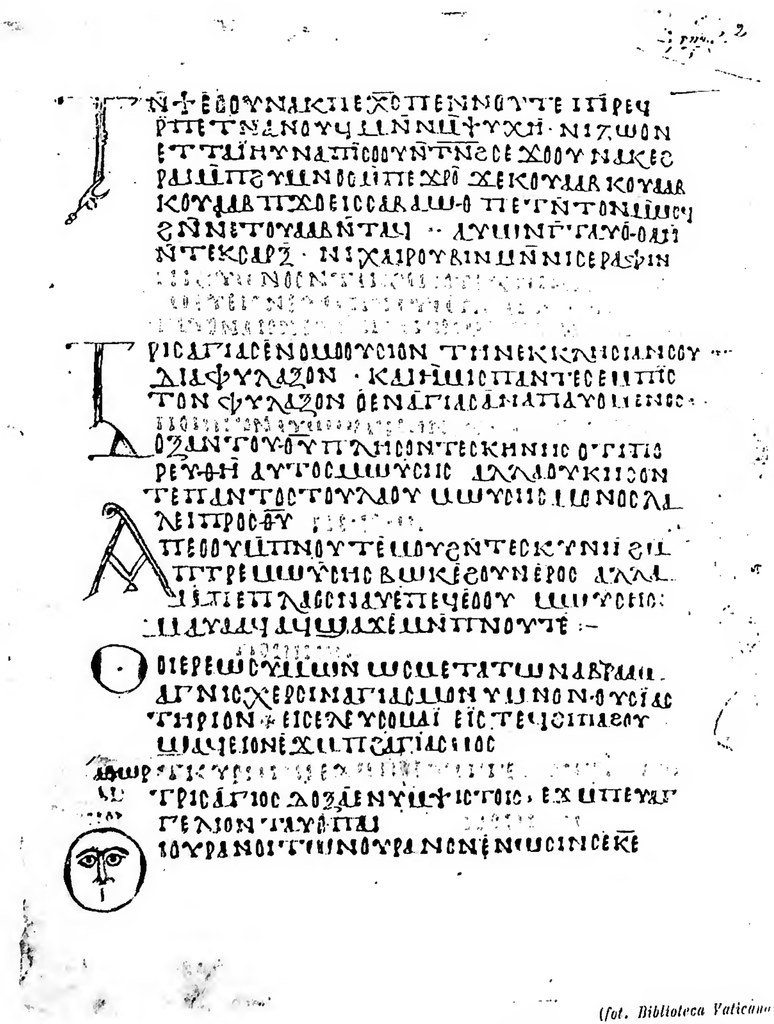


(*per cortesia del p. H. Raes*)
COPTI - Ambone della chiesa copta di el-Mo'allaqah al Cairo.

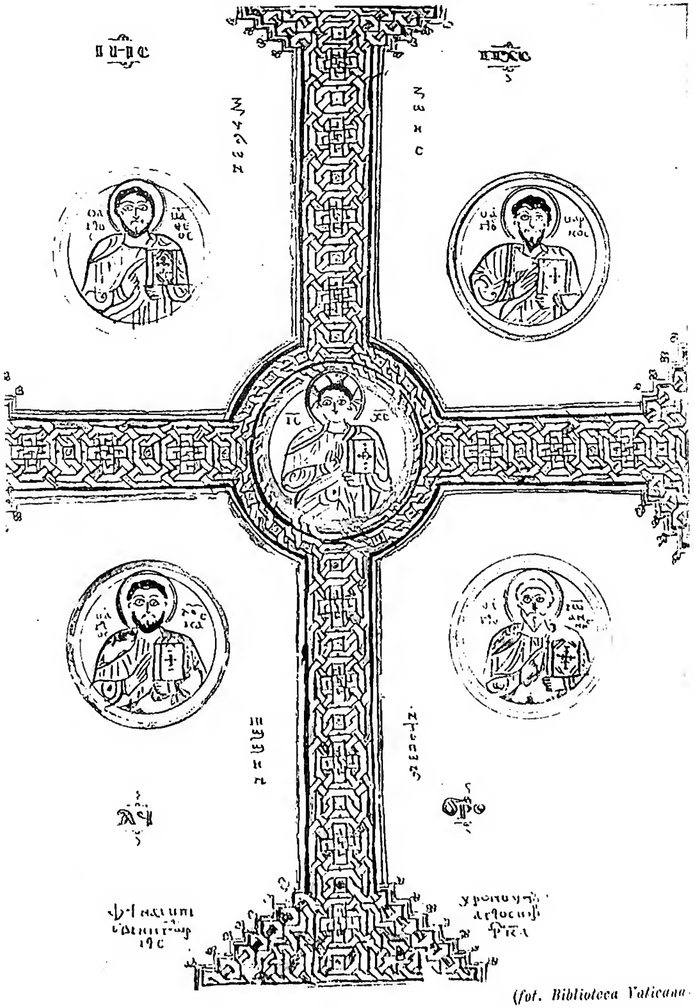
H. Hyvernat invece (*Etude sur les versions coptes de la Bible*, in *Revue bibl.*, 6 [1897], pp. 63-75) sostiene la anteriorità della versione boḥajrica, considerando che il Delta è stata la prima regione a ricevere l'Evangelo e basandosi sull'osservazione del Lightfoot confermata dal Sanday (*Appendices ad Novum Testamentum*, app. III, p. 182 sgg.) che la versione del Nuovo Testamento nel dialetto boḥajrico, presenta nel suo stato primitivo un testo più puro senza le aggiunte *occidentali* che invece figurano nella versione ṣa'īdica. A questa osservazione non pare debba darsi un peso eccessivo, soprattutto per la deficenza di studi critici completi sulle versioni copte della Bibbia (*Revue bibl.*, 48 [1939], p. 318, inizio della nota firmata B. C.). Si avverta inoltre che le versioni copte, eseguite come sono state per utilità pratica dei fedeli e non già per uso liturgico o scientifico, sono state condotte oltre che l'una indipendentemente dall'altra per i vari dialetti, su manoscritti greci di recensione differente a seconda dei vari libri, e che spesso la versione di uno stesso libro offre lezioni concordanti ora con i manoscritti greci di una data recensione, ora con quelli di un'altra, ora con il testo ebraico; talora lezioni particolari fanno pensare, più che a revisioni successive condotte su manoscritti greci di differente recensione, ad una provenienza da esemplari greci a noi non pervenuti.

Di fronte ad un tale stato di cose e con studi critici finora solo parziali, sembra troppo affrettato concludere per una priorità della versione boḥajrica su quella ṣa'īdica, rinnegando senz'altro la considerazione di carattere storico sopra esposta, come anche concludere per qualunque affermazione di carattere generale.

Anzi il fatto che nelle versioni ṣa'īdiche abbondino i termini greci là dove il boḥajrico ha il corrispondente copto, denota a favore del ṣa'īdico una caratteristica di antichità. Infatti più si sale verso l'epoca del dominio romano in Egitto e più il greco è diffuso nella valle del Nilo e da esso la lingua locale trae buona parte del suo vocabolario. Quando invece nei secoli successivi aumenta l'attrito tra Egiziani e Bizantini, e le mutue relazioni divengono sempre più rare, la lingua indigena sente sempre più forte la necessità di sosti-



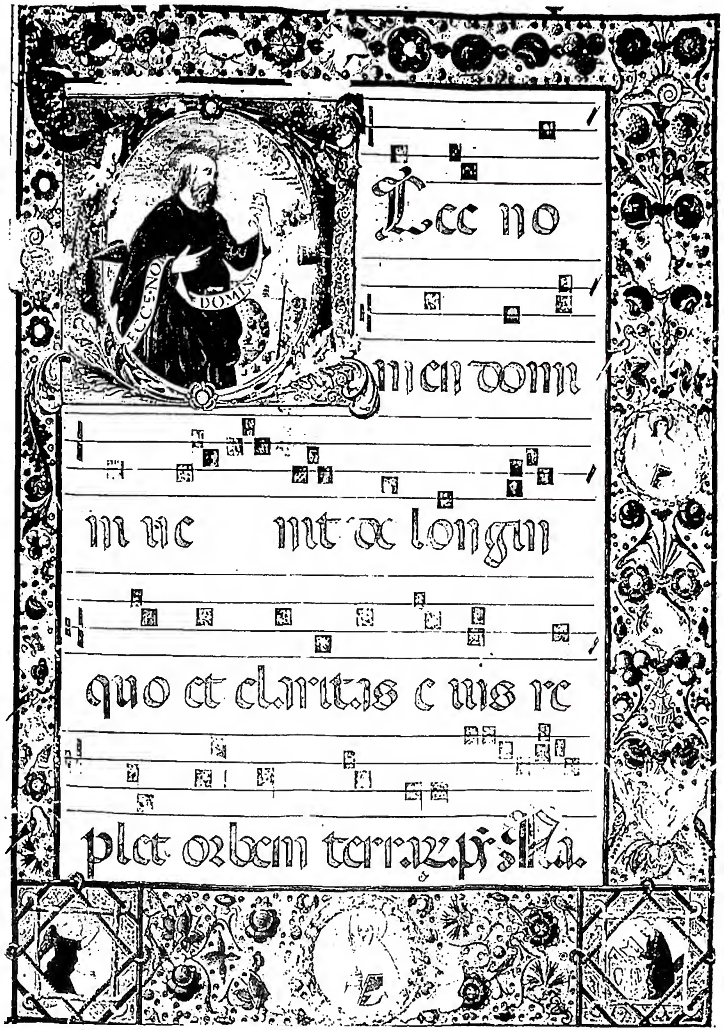
(fot. Biblioteca Vaticana)



(fot. Biblioteca Vaticana)

A sinistra: PARTE DELL'UFFICIO DEI 4 ANIMALI INCORPOREI (sec. IX-X) - Biblioteca Vaticana, Borg. copto 109, cassetta 24, f. 103.
A destra: CROCE CON FIGURA DI CRISTO E GLI EVANGELISTI (1204-05) - Biblioteca Vaticana, copto 9, f. 20 v.

(fot. Alinari)



(fot. Gab. fot. naz.)

A sinistra: ANNUNCIAZIONE. Iniziale miniata di Corale, scuola senese della seconda metà del sec. xv - Pienza, Museo. *A destra:* PAGINA MINIATA DI CORALE (sec. xv). Antifona per la Iª Domenica di Avvento (*Is.* 30, 27) - Badia di Monteoliveto.

tuire ai termini stranieri gli equivalenti copti. Se quindi il traduttore ṣaʻīdico, al contrario del traduttore boḥajrico, non ha inteso la necessità di rendere con il termine copto quei termini greci che i suoi lettori avrebbero potuto facilmente intendere (cf. F. M. Abel, in *Revue bibl.*, 32 [1923], p. 304), ciò sta a favore della sua maggiore antichità.

La versione copta del Nuovo Testamento nei dialetti boḥajrico e ṣaʻīdico è stata edita da G. Horner, *The coptic version of the N. T. in the northern dialect*, 4 voll., Oxford 1898-1905; id., *The coptic in the southern dialect*, 7 voll., ivi 1911-24. Il solo testo boḥajrico di questa versione è stato ristampato al Cairo nel 1934 dai c.

Il Vecchio Testamento è stato edito solo allo stato frammentario in opere diverse. Cf. A. Vaschalde, *Ce qui a été publié des versions coptes de la Bible*, in *Revue bibl.*, 28 (1919), pp. 220-43, 513-31; 29 (1920), pp. 91-100, 241-58; 30 (1921), pp. 237-46; 31 (1922), pp. 81-88, 234-58; id., in *Le Muséon*, 43 (1930), pp. 409-31; 45 (1932), pp. 117-56; 46 (1933), pp. 299-313; W. Grossouw, in *Studia catholica*, 1932-33, pp. 325-53.

Principali edizioni di frammenti: *Ṣaʻīdico*: P. De Lagarde, *Aegyptiaca*, Gottinga 1883; A. Ciasca-J. Balestri, *S. Bibliorum fragmenta copto-sahidica Musei Borgiani*, Roma 1885-1904; G. Maspéro, *Fragments de la version thébaine de l'A. T.*, in *Mémoires de la Mission archéol. franç. au Caire*, 1892, pp. 1-296; W. Budge, *The earliest known Coptic psalter*, Londra 1898; H. Thompson, *A Coptic palimpsest*, Oxford 1911; W. Budge, *Coptic Biblical Texts*, Londra 1912; W. H. Worrel, *The Proverbs of Salomon in Sah. Copt.*, Chicago 1931.

Boḥajrico: H. Tattam, *Duodecim Proph. Min. in lingua aegyptiaca*, Oxford 1836; id., *Prophetae Maiores in dialecto linguae aegyptiacae memphitica*, ivi 1852; I. Bardelli, *Daniel copto-memphitice*, Pisa 1849; M. G. Schwartze, *Quatuor Evangelia*, 2 voll., Lipsia 1846-48; id., *Psalterium in dialectum copticae linguae memphiticam translatum*, ivi 1853; P. De Lagarde, *Der Pentateuch koptisch*, ivi 1867; A. Bsciai, *Liber Baruc prophetae*, Roma 1870; E. Porcher, *Le livre de Job*, in PO 18 (1924); O. H. Burmester e E. Dévaud, *Psalterii versio memphitica e rec. Pauli De Lagarde (1875)*, Lovanio 1925; id., *Les Proverbes de Salomon. Texte bohaïrique*, Vienna 1930.

Fajjūmico: E. Chassinat, *Fragments de manuscrits coptes en dialecte fayoumique*, in *Bulletin de l'Inst. franç. d'arch. or.*, 1902, pp. 171-206; W. Till, *Koptische Chrestomathie für den Fayumischen Dialekt*, Vienna 1930; id., *Wiener Faijumica*, in *Le Muséon*, 49 (1936), pp. 169-217.

Aḫmīmico: P. Lacau, *Textes coptes en dialectes achmimique et sahidique réédités* (in *Bull. de l'Inst. fr. d'arch. or.*, 8 [1911], pp. 43-109); C. Wessely, *Duodecim Prophetarum Minorum versionis achmimicae codex Rainerianus*, Lipsia 1915 (con i paralleli boḥajrici, ṣaʻīdici, e la versione latina); W. Till, *Die achmimische Version der zwölf kleinen Propheten* (*Coptica*, 4), Copenhagen 1927.

Subaḫmīmico: H. Thompson, *The Gospel of St. John according to the earliest Coptic manuscript*, Londra 1924.

Si è già accennato alla mancanza di studi critici completi sulle versioni copte della Bibbia (cf. *Revue bibl.*, 48 [1939], p. 318). In generale si può affermare che nella versione ṣaʻīdica il Vecchio Testamento risente l'influenza delle esapli (Isaia, Proverbi, Ecclesiaste, Ezechiele), Daniele segue Teodozione, e la versione di Giobbe ci ha conservato il testo puro dei LXX prima di Origene. Il Nuovo Testamento nelle Epistole paoline segue di preferenza i manoscritti della recensione alessandrina, mentre nei Vangeli si accorda preferibilmente con i manoscritti della recensione occidentale, sebbene a volte abbia delle lezioni perfettamente concordanti con la versione boḥajrica (condotta su manoscritti di recensione alessandrina) ed abbia a volte anche delle lezioni sue proprie. Nella versione boḥajrica il Nuovo Testamento concorda nel complesso con i manoscritti greci più antichi, nonostante le aggiunte che la critica ritiene non figurassero nello stato primitivo. Da ciò che resta delle versioni della Bibbia negli altri dialetti non è facile poter concludere con sicurezza se esse siano del tutto indipendenti le une dalle altre o provengano dalla versione ṣaʻīdica. È da augurarsi che possa vedere la luce una edizione critica per quanto possibile completa che dia maggiore sicurezza e solidità ai relativi studi di critica.

Bibl.: A. Ciasca, *S. Bibliorum fragmenta Copto-Sahidica M. Borg.*, II, Roma 1889, prefazione; A. Schulte, *Die koptische Übersetzung der vier grossen Propheten*, Münster in W. 1893; id., *Die koptische Übersetzung der kleinen Propheten*, in *Theologische Quartalschr.*, 76-77 (1894-95); A. Hebbelynck, *Inventaire sommaire des mss. coptes de la bibl. Vaticane*, in *Miscellanea Fr. Ehrle*, V, Roma 1924, pp. 35-82; H. Thompson, *The Coptic Version of the Acts of the Apostles and the Pauline Epistles*, Londra 1932; M. A. Böhlig, *Untersuchungen über die koptischen Proverbientexte*, Stoccarda 1936; I. L. Koole, *Studien zum koptischen Bibeltext*, Berlino 1936; W. Grossouw, *The Coptic Versions of the Minor Prophets. A contribution to the study of the Septuagint*, Roma 1938. Francesco Pericoli Ridolfini

IV. Teologia. – 1. *Sguardo generale.* I primi scrittori ecclesiastici della Chiesa copta si dedicarono a tradurre nelle lingue nazionali, e cioè nella lingua ṣaʻīdica prima ed a partire dal sec. VI nella lingua boḥajrica, i libri della S. Scrittura, numerosi apocrifi del Vecchio e Nuovo Testamento ed opere dei ss. Padri, nominatamente di s. Atanasio, Teofilo di Alessandria, s. Basilio, s. Gregorio Nazianzeno, s. Gregorio Nisseno, s. Giovanni Crisostomo e Severiano di Gabala, ai quali si aggiungono i padri del monofisismo, Dioscoro Alessandrino e Severo di Antiochia.

Per arrivare ai trattati teologici propriamente detti, si deve scendere fino al sec. X, se prescindiamo da quel poco che si è conservato degli scritti del patriarca monofisita Timoteo Eluro (m. ca. 477): alcuni passi conservatici dai suoi avversari ed i suoi opuscoli trovati da Lebon in versione siriaca. Il primo autore copto è il vescovo di Ašmūnajn Severo Abū 'l-Bašr Ibn al-Muqaffaʻ (sec. X): secondo Abū 'l-Barakāt, compose 26 opere contro i musulmani, gli ebrei, i melkiti ed i nestoriani; ma di esse non sono rimaste se non due: la refutazione di Saʻīd Ibn Baṭrīq (il patriarca melkita di Alessandria, Eutichio) e la *Spiegazione dei fondamenti della religione*. Severo aprì la strada ai teologi posteriori: Giovanni Ibn Severo, Ibn Kolajl, Michele Metropolita di Damietta, Pietro Maligense nel sec. XII, nel seguente i tre fratelli Abū 'l-Farağ, Abū 'l-Faḍā'il ed Abū Isḥāq Ibn al-ʻAssāl, e nel XIV Abū 'l-Ḥajr Ibn aṭ-Ṭajjib, Abū 'l-Barakāt Ibn Kubr e Jaḥjā Ibn Abī Zakarijjā' detto comunemente Ibn Sabbāʻ, delle cui opere si parla sotto queste voci.

Segue un lungo periodo di silenzio. Ma a differenza di altre Chiese monofisite, la Chiesa copta conobbe un risveglio della letteratura ecclesiastica alla fine del sec. XIX. Per non parlare della stampa di antichi trattati, in questa epoca troviamo Ibrāhīm Rafā'ī aṭ-Ṭūḫī, autore di un libro sul monofisismo, i monaci del convento di Barāmūs, che pubblicarono nel 1894 un volume contro i c. uniti, il Qomos (superiore) Filoteo Ibrāhīm, autore di una esposizione catechetica della fede e di una refutazione della dottrina cattolica, il Qomos Giovanni Salāmī. Ad essi seguì Macario, il quale essendo patriarca copto cattolico scrisse in favore della fede romana; dopo la sua defezione (1908) compose nel 1912 il libro *La Constitution divine de l'Eglise*, edito dopo la sua morte a Berna nel 1922.

A prescindere da quest'opera, tutta la letteratura teologica copta è stata redatta in lingua araba e predilige la polemica; polemica a dire il vero più calma quando si tratta di ribattere i musulmani al potere, più accesa quando si indirizza contro gli altri gruppi cristiani rappresentati nell'Egitto. La teologia copta antica subisce certamente l'influsso della filosofia, ma si mantiene indipendente per ciò che riguarda il dogma. Soltanto nell'epoca moderna, forse per l'atteggiamento di forte opposizione contro Roma, tende sempre di più a confondersi con la teologia bizantina dissidente

Il sacerdote copto cattolico Michele Khouzam diede nel 1941 un riassunto delle opinioni teologiche dei c. sulla base della *Illuminazione delle intelligenze* di Ibn aṭ-Ṭajjib e della *Lampada della tenebra* di Abū 'l-Barakāt. Il pensiero dei c. moderni è stato esposto da R. Strothmann e da G. Kopp. Noi dobbiamo contentarci di accennare ad alcune questioni più rilevanti.

2. *Dottrina monofisita.* – *a*) *Gesù Cristo.* Maillet nel 1735 disse dei c. che essi sono « les plus obstinés dans les erreurs ». Certamente essi rimangono attaccatissimi alla memoria del patriarca Dioscoro, condannato nel Concilio di Calcedonia insieme ad Eutiche. Nondimeno possiamo asserire che il monofisismo dei c. non è stato mai il monofisismo rigido di Eutiche, ma il monofisismo mitigato o nominale, chiamato comunemente severianismo. Si parla, è chiaro, del monofisismo ufficiale, senza negare che l'uno o l'altro, principalmente tra i monaci, aderisse al monofisismo reale, come l'anacoreta Samuele nel sec. IX.

(per cortesia del p. H. Raes)
COPTI - Interno della chiesa di el-Mo'allaqah al Cairo.

Ma già il patriarca Timoteo Eluro nella seconda metà del sec. V prende decisa posizione contro Eutiche ed insegna che in Cristo, anche dopo l'unione, rimane tutta l'essenza o sostanza dell'umanità, mercé la quale l'Emmanuele è secondo la carne consustanziale alla Vergine Madre di Dio, benché non sia lecito parlare di *due nature* perché ciò comporta necessariamente le *due persone* di Nestorio, data l'identità tra i concetti di *persona* e di *natura singolare*. Questa dottrina si ripete in molti altri luoghi: p. es. nella epistola pasquale del patriarca Sanuzio (sec. IX) ed in un'altra del patriarca Mena (sec. X) che esclude ogni distruzione, mistura o corruzione delle nature unitesi in Cristo. La medesima sentenza, come anche il medesimo pregiudizio contro la formola calcedonese sospettata di nestorianesimo, troviamo all'inizio del nostro secolo nelle opere del Qomos Filoteo.

b) *S.ma Trinità.* – Gli autori antichi si contentano di provare con argomenti scritturistici – ai quali aggiungono altri di indole filosofica – l'unità della natura divina e la Trinità delle persone. La questione tanto dibattuta tra Bizantini e Latini rimane estranea ai c., i quali continuano ad adoperare il Simbolo niceno, dove si dice soltanto: « (Crediamo) nello Spirito Santo », senza l'aggiunta del niceno-costantinopolitano: « che procede dal Padre ». I moderni però ammettono la sentenza foziana e fanno proprie le argomentazioni dei Bizantini contro il *Filioque*, riportate esattamente da Filoteo Ibrāhīm e Giovanni Salāmī.

c) *I Sacramenti.* – In questo campo è da segnalare come specificamente copta la controversia sulla confessione auricolare, suscitata nel sec. XII. Le vessazioni che affliggevano allora la Chiesa di Egitto resero così difficile il trovare dei sacerdoti o ieromonaci, che si introdusse l'abuso della cosiddetta *confessione sopra il turibolo*, senza manifestare i propri peccati. Il sacerdote Marco Ibn Qanbar insorse contro questa consuetudine, la quale trovò un validissimo difensore nel metropolita di Damietta Michele e nei patriarchi Giovanni V (1146-67) e Marco III (1167-1180). Ma già nei secc. XIII e XIV gli autori non sono d'accordo; mentre Abū 'l-Barakāt è ancora favorevole all'uso copto, Abū Isḥāq Ibn al-Assāl e Ibn Sabbā' difendono la necessità della confessione auricolare, che finì per prevalere, tanto che i moderni neppure conservano un'eco lontana delle dispute antiche in seno alla loro Chiesa.

d) *Primato romano.* – I c. antichi non trovarono difficoltà nell'ammettere il primato di s. Pietro. Ibn Sabbā', per citarne solo uno, scrive: « I nostri padri gli Apostoli sono stati edificati sulla pietra, che è Pietro, capo universale »; parole tanto chiare, che il recente editore Marcos Guirguis si è creduto in dovere di cambiarle in queste altre: « Cristo edificò la Chiesa sulla pietra della Confessione dei ss. Apostoli ». Ma se si tratta del primato del romano pontefice, non troviamo espliciti testimoni; a meno che vogliamo prendere come espressione del sentimento dei c. le parole con le quali l'abate Andrea, capo della delegazione copta, salutò il Concilio di Firenze: « Tu sei [parla ad Eugenio IV] Dio sulla Terra, e Cristo [ed il di lui vicario], tu sei il successore di Pietro ed il padre, il capo ed il dottore della Chiesa universale ». Se questa dichiarazione sembra dettata dalle circostanze del concilio, non si può però nascondere che i c. hanno mantenuto i cosiddetti canoni niceno-arabici, uno dei quali, il 44, insegna esplicitamente il primato romano.

Questa la sentenza antica. I moderni rigettano ogni primato, tanto quello dei romani pontefici, come anche quello di s. Pietro, sulla falsariga degli scrittori bizantini, il cui influsso è patente nel trattato di Filoteo Ibrāhīm contro i cattolici.

BIBL.: G. Graf, *Ein Reformversuch innerhalb der koptischen Kirche*, Paderborn 1923; M. Jugie, *Monophysite (Eglise copte)*, in DThC, X, coll. 2251-2306; C. Kopp, *Glaube und Sakramente der koptischen Kirche* (*Orientalia christiana*, 75), Roma 1932; R. Strothmann, *Die koptische Kirche in der Neuzeit*, Tubinga 1932; M. Khouzam, *L'illumination des intelligences dans la science des fondements*, Roma 1941. Maurizio Gordillo

V. LITURGIA E RITO. – Il rito copto, detto pure alessandrino o egiziano, è il rito di lingua greca nato in Egitto e più specialmente in Alessandria, che, tradotto in copto, divenne nel sec. V, dopo il Concilio di Calcedonia, la liturgia propria della Chiesa monofisita di Alessandria; il rito dei fedeli rimasti ortodossi si bizantinizzò. È seguìto oggi dai monofisiti d'Egitto e dai fedeli che si sono uniti alla Chiesa cattolica; ebbe un influsso decisivo sul rito etiopico. Dal greco furono tradotte in copto l'anafora di s. Marco, di origine alessandrina, che prese il nome di s. Cirillo; quella di s. Basilio, che diventò l'anafora normale, e di s. Gregorio Nazianzeno, che indirizza tutte le sue preghiere a Gesù Cristo; queste due ultime, venute dall'Asia Minore, differiscono dalla prima per il posto delle orazioni di intercessione. Anche dell'ufficio divino e di parecchi tropari abbiamo l'originale greco, ed in molte cerimonie una notevole serie di formole sono conservate in lingua greca, come il *Kyrie eleison* nel rito latino.

Ai primi tempi della Chiesa monofisita si riferiscono in genere le opere, o, più spesso, frammenti di opere liturgiche scritte nel dialetto ṣa'īdico. Notiamo i frammenti.

di anafore tradotte da H. Hyvernat (*Fragmente der altcoptischen Liturgie*, in *Röm. Quartalschrift*, 1 [1887], pp. 330-45; 2 [1888], pp. 20-26) e passate in parte nelle anafore siriache di Timoteo e di Severo di Antiochia; poi l'anafora di s. Matteo edita da A. M. Kropp e altre notate da A. Baumstark e da L. Th. Lefort; una Messa del sec. VI conservata col rito battesimale nel *Testamentum Domini* arabico; finalmente, diverse benedizioni, come quelle dell'acqua nel giorno dell'Epifania. Una unificazione nel rito copto avvenne verso il sec. IX perché i manoscritti liturgici uscirono quasi unicamente dal monastero di S. Macario di Wādī en-Naṭrūn, e perché il patriarca di Alessandria era regolarmente eletto fra i monaci di questo monastero; così si spiega che il dialetto boḥajrico, proprio di questa regione, divenne l'unica lingua liturgica. Verso la metà del sec. XII un sacerdote, Marco ibn Qanbar, si sforzò di riformare la Chiesa richiamando i fedeli all'uso della confessione auricolare, della comunione frequente e di altre pratiche religiose; la gerarchia si oppose al movimento, ed egli stesso passò alla Chiesa melchita. Allo stesso secolo appartiene il patriarca Gabriele II, riformatore e moderatore di alcune cerimonie. Un altro patriarca Gabriele del sec. XIV diede la redazione definitiva del *Rituale*. Dello stato della liturgia di quel secolo ci informa ottimamente la *Lampada della tenebra* di Abū 'l-Barakāt ibn Kubr, della quale tradusse lunghi estratti L. Villecourt, (*Les observances liturgiques et la discipline du jeûne dans l'Eglise copte*, in *Le Muséon* 36 [1923], pp. 249-92; 37 [1924], pp. 201-80; 38 [1925], pp. 261-30). Per il sec. XVII si consulterà con profitto Abudacnus, un c. che descrive la fede ed i riti del suo popolo (*Historia jacobitarum seu Coptorum*, 1675) e I. M. Vansleb, un osservatore curioso, simpatico, ma non sempre ben preparato (*Histoire de l'Eglise d'Alexandrie*, Parigi 1677). Nel secolo seguente appaiono a Roma la collezione dei libri liturgici copti editi da R. Tuki: *Messale* (1736); *Breviario* (1750); *Pontificale e Eucologio* (1761-62); *Rituale* (1763); *Theotokia* (1764). Dalla fine del sec. XIX in poi i dissidenti e i cattolici hanno fatto l'edizione, talvolta lussuosa, dei loro libri liturgici.

1. *Lingua*. – La liturgia alessandrina usò dapprima la lingua greca; ben presto per le lezioni, e nel sec. V per il resto, essa fu eseguita in copto, prevalentemente nel dialetto ṣa'idico che, nel sec. IX, lasciò quasi interamente il posto al dialetto boḥajrico. Ma già dopo l'invasione araba (sec. VII) il popolo dimenticò sempre più la sua lingua nativa; nel sec. XIII non si scrisse quasi più niente di nuovo in boḥajrico e nel XVI la lingua copta sparisce dalla vita ordinaria. Anche nella liturgia prevalse l'arabo ed oggi i libri liturgici presentano un testo bilingue copto e arabo, frammischiato qua e là con una formola greca, vestigio della lingua originaria.

2. *Messa*. – La parte precedente le lezioni è molto sviluppata: essa comprende, oltre la preparazione delle oblate, anche l'Offertorio che non si ripeterà più dopo il Vangelo. All'altare il sacerdote fra i pani che gli vengono presentati ne sceglie uno, lo prende in mano, l'involge in un velo e fa le sue commemorazioni; poi, tenendolo sopra il suo capo e preceduto dal diacono che tiene l'ampolla del vino, fa con i chierici una solenne processione intorno all'altare; deposto il pane sulla patena e messo il vino e l'acqua nel calice, dice fra alcune preghiere anche quella dell'Offertorio e copre le oblate. Segue una cerimonia particolare del rito egiziano, una assoluzione recitata dal sacerdote assistente: «... che i vostri servitori di questo sacrificio, il sacerdote, il diacono, il clero, tutto il popolo e la mia indegnità siano assolti dai loro peccati per l'opera (letter.: per la bocca) della S.ma Trinità, della Chiesa una, santa, cattolica, apostolica, dei dodici Apostoli... (sono nominati altri santi), del Papa, del nostro vescovo e per opera della mia indegnità...». L'incensazione dell'altare, del santuario e della chiesa conclude questa prima parte della Messa. La seconda comprende, oltre ai canti, quattro lezioni prese tutte dal Nuovo Testamento: s. Paolo, Epistole cattoliche, gli Atti e il Vangelo; sono lette prima in copto e poi in arabo. Nella preghiera dopo il Vangelo si trova un accenno ai catecumeni, prova che anticamente qui finiva la Messa dei catecumeni. La Messa dei fedeli, come nei tempi antichi, principia con la grande litania che contiene qui la domanda così opportuna per l'accrescimento delle acque del Nilo. Poi il sacerdote recita l'orazione del velo, mostrando così che nei tempi antichi in quel momento egli si avvicinava all'altare per fare l'Offertorio; lo stesso rivelano le tre orazioni solenni, particolari del rito egiziano; sono domande per la pace della Chiesa, per la gerarchia e per la comunità dei fedeli; dall'Offertorio antico rimane in quel momento l'incensazione, e, dopo la recita del Simbolo, il lavabo. Quando il diacono invita i fedeli a darsi la pace, essi si danno la mano gli uni con gli altri, e poi ciascuno bacia la propria mano. Dopo un ammonimento del diacono, il sacerdote comincia la grande preghiera eucaristica. Essa è interrotta, nell'anafora di s. Cirillo, dalla orazione di intercessione che si dice nelle altre due, come nel rito bizantino, armeno e siro, dopo l'epiclesi. Al momento della Consacrazione le parole del sacerdote sono sottolineate da esclamazioni di fede del popolo: «sacerdote: *Egli prese il pane nelle sue mani immacolate* – popolo: *Amen*; – sacerdote: *e lo benedisse* – popolo: *Amen*; – sacerdote: *e lo santificò* – popolo: *Amen, Amen, Amen. Noi crediamo, e noi confessiamo, noi glorifichiamo*; – sacerdote: *questo è il Corpo mio...* – popolo: *Crediamo che veramente è così*. Lo stesso dialogo si ripete alla consacrazione del vino. E le preghiere dell'anafora si succedono: l'anamnesi, l'epiclesi, l'intercessione dei santi (eccetto nell'anafora di s. Cirillo) per i vivi e per i defunti, la dossologia conclusiva. La frazione del pane consacrato, come la fanno i dissidenti, è una cerimonia complicatissima. Il popolo dice il *Pater noster*, riceve ancora una assoluzione e dopo l'Elevazione col *Sancta sanctis*, l'intintura e l'immistione, professa magnificamente la sua fede nell'Eucaristia. La Comunione si fa, dai dissidenti, prima col pane e poi col calice, dai cattolici col solo pane. Col ringraziamento, la benedizione e il *Pater noster* che tutto il popolo recita con le mani levate verso il cielo, terminano i riti del santo sacrificio.

3. *Battesimo*. – L'unzione del corpo del battezzato è separata dal Battesimo stesso per la lunghissima benedizione dell'acqua. Questa benedizione che esige l'infusione dell'olio semplice, dell'olio dei catecumeni e del sacro crisma, è una cerimonia costruita sul modello della Messa; essa comprende quattro lezioni, litanie, le tre orazioni solenni, il Credo, il bacio di pace, il Prefazio, il *Sanctus*, le diverse parti dell'anafora. Durante la triplice immersione il sacerdote pronunzia in prima persona la formola: *Ego te baptizo...*

4. *Penitenza*. – Nessun libro liturgico dei dissidenti contiene il rito della Penitenza. Esiste però in pratica. Fra le preghiere preparatorie di questo Sacramento si recita il *Miserere*, il *Credo*; la formola deprecativa è quella della Messa; il rituale dei cattolici però l'ha precisato: invece del semplice: «Concedici la remissione dei nostri peccati», egli mette il singolare: «Concedigli la remissione dei suoi peccati»; e aggiunge: «Sia assolto dalla S.ma Trinità, Padre Figlio e Spirito Santo e per la mia indegnità».

5. *Ordinazione sacerdotale*. – Essa ha conservato delle preghiere molto antiche. I cattolici hanno creduto necessario aggiungere la *traditio instrumentorum* e l'unzione col sacro crisma.

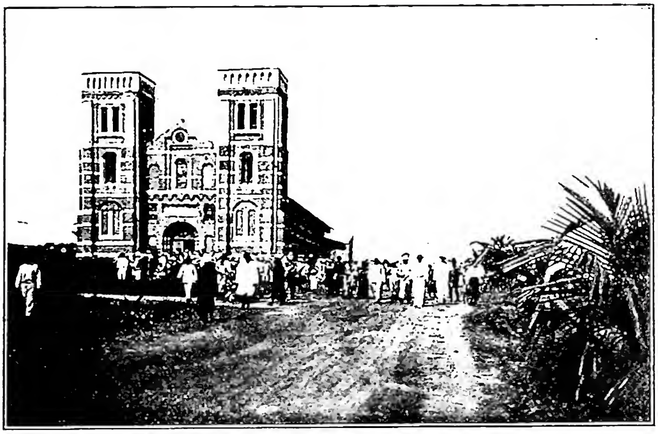
6. *Anno ecclesiastico*. – I c. contano sette grandi feste del Signore: Annunziazione, Natività, Battesimo, Olivi, Resurrezione, Ascensione e Pentecoste; e sette feste minori: Circoncisione, il Primo Miracolo, l'Ingresso al tempio, la Cena, la Domenica di s. Tommaso (prima dopo Pasqua), l'Ingresso in Egitto, la Trasfigurazione. Festeggiano molti santi particolari ed hanno ogni mese una commemorazione di s. Michele al 12, di Maria S.ma al 21 e della Natività di Nostro Signore al 29.

7. *Ufficio Divino*. – Esso comprende le ore seguenti: del mattino, terza, sesta, nona, vespro, completorio, preghiera del velo, che è un ufficio privato, il notturno, che comprende tre parti. Ciascuna ora comincia, secondo la tradizione pacomiana, con la recita di dodici salmi, segue una lezione e inni diversi. Questi inni si chiamano *psalli*, e,

se sono indirizzati alla Madonna, portano il nome di *theotokia*, se ai santi di *doxologia*. *Theotokia* si chiama anche quell'ufficio particolare che si canta nel mese che precede la Natività del Signore in onore della sua Madre. Il Breviario dei cattolici ripete ogni giorno, eccetto nel tempo pasquale, lo stesso ufficio, in mancanza di un libro contenente le parti variabili del temporale e del santorale.

BIBL.: Oltre i diversi scritti citati, W. E. Crum, *Monophysiten*, in *Realenc. für prot. Theol. u. Kirche*, XII, p. 810 e la bibl. sull'Egitto cristiano dello stesso autore in *Egypt Explorat. Fund Archeol. Report.*; H. Hyvernat, *Egypte* (*Liturgy*), in *Cath. Enc.*, V, p. 361, descrive il contenuto dei libri liturgici. M. Jugie, *Monophysites*, in DThC, X, coll. 2251-2306; E. Renaudot, *Liturgiarum Orientalium*, I, Francoforte 1847; H. Denzinger, *Ritus orientalium... in administrandis sacramentis*, Würzburg 1863; S. C. Malan, *Original Documents of the Coptic Church*, Londra 1872; M. B. Evetts, *The rites of the coptic Church*, ivi 1888 (traduzione del Battesimo e del Matrimonio); F. E. Brigthman, *Liturgies Eastern and Western*, Oxford 1896; G. Horner, *The service for the consecration of a church and altar according to the Coptic Rite*, Londra 1902; M. B. Evetts, *Le rite de la prise d'habit*, in *Rev. Orient chrét.*, 2 (1907), pp. 60, 130, 311; John Marquis of Bute, *The Coptic Morning Service*, Londra 1908; L. Villecourt, *Le rite copt e de la profession monacale pour les religieuses*, in *Bessarione*, 7 (1910), pp. 35, 309; M. Chaîne, *La consécration et l'épiclèse dans le Missel copte*, in *Rev. Orient chrét.*, 17 (1912), pp. 225-43; De Lacy O' Leary, *The Difnar* (*Antiphonarium*), 3 voll. senza traduzione, Londra 1926, 1928, 1930; L. Villecourt, *Le livre du Chrême*, in *Le Muséon*, 41 (1928), pp. 49-80; J. H. Hanssens, *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus*, II-III, *De Missa*, Roma 1930-32; R. M. Woolley, *Coptic Offices*, Londra 1930, traduzione dei riti sacramentali; C. Kopp, *Glaube und Sakramente der koptischen Kirche*, Roma 1932; O. H. E. Burmester, *The Office of Genuflection on Whitsunday*, in *Le Muséon*, 24 (1934), pp. 205-57; dello stesso autore si trovano sui testi dell'Ufficio divino copto e sui canoni liturgici emanati dai diversi patriarchi copti un bel numero di articoli originali pubblicati in *Le Muséon*, 1932, 1933, 1936, in *Orient. christ. periodica*, 1935, 1936, 1937 e nel *Bulletin de la Société d'arch. copte*, 1938, 1939. In questa ultima rivista molti altri articoli riguardanti il rito copto di J. Muyser e di Yassa Abd al-Massih; L. Badet, *Chants liturgiques des Coptes, notés et mis en ordre*, Cairo s. d. (litografia).

Alfonso Raes



(fot. Fides)

COQUILHATVILLE - Cattedrale (sec. XX).

VI. L'ARTE. – Sebbene, come sopra è chiarito, copti siano detti gli egiziani che dopo la conquista araba dell'Egitto si mantennero cristiani, e che di una Chiesa copta si possa parlare solo dopo la metà del V sec., i limiti cronologici dell'arte cristiana, generalmente detta copta, vengono posti nel II sec. Tale arte è collegata a quelle forme tipiche dell'ambiente egiziano, che solo in parte, e propriamente in Alessandria, rientrano nel ciclo ellenistico delle grandi metropoli orientali. Le quali vanno nettamente distinte dalle manifestazioni artistiche che si osservano nella valle del Nilo ove prevalgono le tendenze e le visioni proprie della popolazione indigena. V. a questo proposito la voce : EGITTO, *Archeologia cristiana*. - Vedi tav. XIX. *

COQUILHATVILLE, VICARIATO APOSTOLICO di. - L'appellativo deriva da Coquilhat, nome del fondatore della città di C. (Congo belga), attualmente centro principale, che ha ca. 25.000 ab., di cui alcune centinaia sono Europei. È situato sulla linea dell'equatore.

Il territorio del vicariato ha una superfice di kmq. 185.775, è paludoso e boscoso, percorso longitudinalmente dal fiume Tshuapa, che ha una rete di affluenti e costituisce un buon mezzo di comunicazione. Gli abitanti, nel 1948 sono ca. 424.000 di razza bantu *Nkundo-Mongo*, che esercitano l'agricoltura, *Elinga*, disseminati lungo i fiumi e dediti alla pesca, *Batswa*, pigmei, in numero di ca. 50.000 che vivono di caccia, hanno l'idea d'un Dio unico detto *Njakomba* o *Mbombianda*, ma fanno sacrifici agli spiriti (*elima*) e alle anime dei morti (*bokali*). L'evangelizzazione del territorio fu intrapresa nel 1894 dai Trappisti belgi. L'11 febbr. 1924 la parte superiore di esso fu eretta in prefettura apostolica con il nome di Tshuapa e affidata ai Missionari del S. Cuore di Gesù della provincia belga. Per salvare l'opera compiuta dai Trappisti, che avrebbero dovuto tornare in patria per ordine dei loro superiori, fu dato ad essi il permesso di passare ai Missionari del S. Cuore di Gesù, e il loro territorio fu aggiunto a quello della prefettura di Tshuapa, la quale, il 28 genn. 1926, ebbe mutato il nome in quello di C. Il 27 apr. 1927 subì una rettifica di confini con il vicariato apostolico di Léopoldville; il 3 genn. 1931 ne fu distaccata in parte la missione *sui iuris* di Bikoro, ora prefettura apostolica; quindi, dopo una rettifica di confini del 1° marzo 1931 con la prefettura apostolica di Basankusu, ora vicariato apostolico, il 22 marzo 1932 fu elevata a vicariato apostolico. Nel 1948 si avevano cattolici 79.155, catecumeni 5765; protestanti 58.000; maomettani 76; pagani ca. 280.000; sacerdoti indigeni 1, missionari esteri sacerdoti 52, fratelli laici 16 e 5 indigeni; seminaristi 21; suore 97, di cui 1 indigena; catechisti 376, maestri 231, maestre 7, medici 1; stazioni missionarie principali 6, secondarie 350; chiese 32, cappelle 226; ospedali 12, con 550 letti; dispensari 15; lebbrosari 5 con 1622 ricoverati; scuole elementari 140 con 8800 alunni, secondarie 14 con 332 alunni. Vi sono numerose associazioni di Azione cattolica e una tipografia, che stampa due periodici l'uno di 1150 l'altro di 475 copie.

BIBL.: AAS, 16 (1924), pp. 153-54; 18 (1926), pp. 215-16; 19 (1927), p. 305; 23 (1931), pp. 328-29, 374-75; 24 (1932), p. 300; GM. p. 263; P. Jans, *Où en sommes-nous au Congo?*, in *Annales de N.-D. du Sacré Coeur*, 47 (Borgerhout-Anversa 1936), pp. 78-81; MC, pp. 87-88; Arch. di Prop. Fide, *Relazioni del vicariato di C.*, pos. nn. prot. 4301/35, 4273/48.

Carlo Corvo

CORALE. - I. CANTO. – Nell'uso corrente, il vero canto c. o liturgico è il canto gregoriano (v. CANTO). Prende anche il nome di « c. » il canto polifonico, ma non propriamente, perché il solo canto gregoriano è il canto obbligato nei cori, quindi c. della Chiesa. Si può anche dire c. in senso lato, il canto in stile moderno, quando, come nella polifonia, non domina la forma solistica.

Nel c. gregoriano il ritmo è libero e la modalità diatonica, mentre in altri casi può, senza oltrepassare le leggi liturgiche, colorire la linea melodica con il cromatismo moderato.

Il c. protestante, che prende forma speciale con la riforma luterana, contrasta col c. cattolico, e specialmente col gregoriano, sia per il testo, di solito in lingua volgare e a diverse voci, e di struttura simmetrica, sia per il cammino

delle voci e nelle clausole, le quali di solito stabiliscono la forma costantemente quadrata delle composizioni. Così anche il tema, benché a volte preso dal c. gregoriano, viene trasportato e inquadrato alla misura corale, staccando ogni membro di frase, con pause o silenzi obbligati, rompendo così la fraseologia musicale del gregoriano.

Gregorio N. Suñol

II. Libro. – Diconsi c. i grandi volumi formati da fogli di pergamena posti sui leggii nei cori delle chiese e contenenti, con le debite annotazioni musicali, le antifone da cantare appunto in coro.

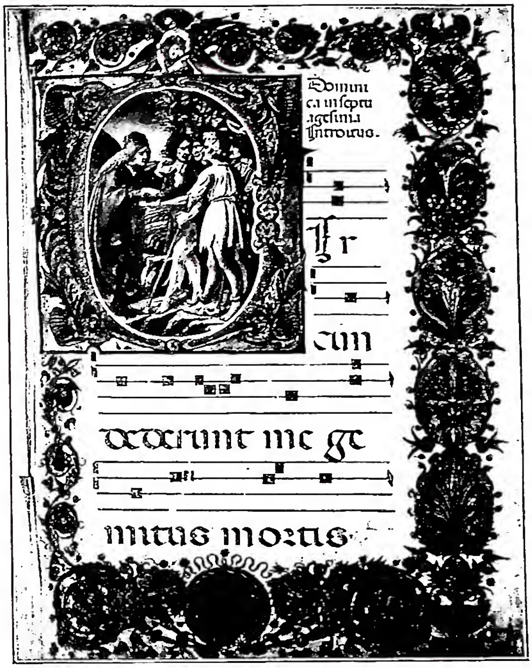
Largamente prodotti durante il XIV, il XV e il XVI sec. ebbero iniziali miniate ma, in genere, non illustrazioni vere e proprie. Tuttavia anche quelle miniature, per la stessa grandezza dei volumi e quindi delle iniziali, e per l'uso costante al quale i c. venivano sottoposti, raramente ebbero grandi pregi d'arte o di finezza. A Siena nel Duomo, a Pienza nella Cattedrale, a Ferrara pure nella Cattedrale, a Milano nel S. Ambrogio e in genere nelle grandi chiese degli ordini monastici si conservano notevoli raccolte di c. per la cui decorazione v. anche le voci: ANTIFONARIO; CODICE; GRADUALE; SALTERIO; MINIATURA. - Vedi tav. XX. Emilio Lavagnino

CORALLO. - La lavorazione del c. per usi artistici fu caratteristica dei popoli del bacino del Mediterraneo fin dai tempi più antichi. Sebbene non si abbiano dati sufficenti per stabilire dove essa si manifestò, si può constatare tuttavia, per lo meno con gli accenni letterari, che essa fu esercitata in Grecia in epoca alessandrina, e in Italia durante le civiltà indigene e nel periodo romano (ne son prova alcuni rinvenimenti nei pressi di Bologna, ad Arna, in Campania e a Roma stessa).

Nel medioevo e nel Rinascimento non si dové molto

(fot. Alinari)

Corale - Introito della Messa della Purificazione (2 febbr.) con scene riferentisi alla festa. Pagina di c. miniata da Sano di Pietro (sec. XV) - Siena, Libreria Piccolomini.



(fot. Alinari)

Corale - Introito della Messa della Settuagesima con scena riferentesi alla parabola degli operai della vigna. Pagina di c. miniata da Liberale da Verona (sec. XV) - Siena, Libreria Piccolomini.

usarla dato che non v'è alcuna traccia superstite negli scavi e nelle testimonianze delle fonti. Nell'età barocca, aderendo con le sue peculiari possibilità decorative alle esigenze del gusto corrente, il c. fu invece largamente adoperato e specialmente nelle cosiddette arti minori.

Merita un particolare ricordo la scuola di Trapani, che ha prodotto opere di indubbio interesse come i ricchi paliotti d'altare, crocifissi, reliquiari, ostensori, calici e piviali barocchi, finemente decorati in c., che si conservano nel museo Pepoli di quella città, nel museo Nazionale di Palermo e a Monreale. È recente l'incremento dato alle scuole artigiane di Torre del Greco (Napoli) per la produzione di lavori in c., sia per oggetti religiosi che per decorazione delle oreficerie. Vedi tavv. XXI-XXII.

Bibl.: A. Salinas, *Un paliotto di c. nel museo di Palermo*, in *Bollettino d'arte*, 1911, pp. 437-38; A. de Foelkersan, *Il c. e la sua applicazione nell'arte*, in *Starye Gody*, 1 (1914), nn. 20-30.

Giovanni Carandente

CORANO. - Il nome più comune del libro sacro dei musulmani.

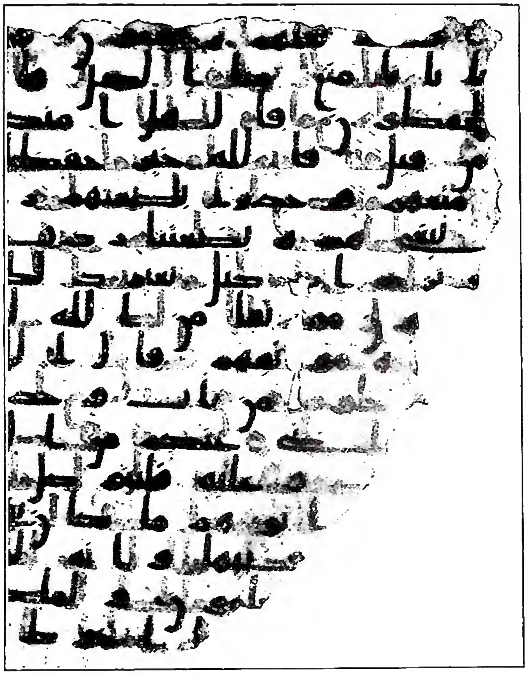
Sommario: I. Nome. - II. Il C. opera di Dio. - III. Autore. - IV. Redazione. - V. Contenuto. - VI. Divisioni. - VII. Lingua. - VIII. Commentari, testo, traduzioni.

I. Nome. – *al-Qur'an*, deriva dalla radice *qr'*, che significa « leggere », « declamare ad alta voce ». *Qur'ān* significa quindi in primo luogo « declamazione », poi « recitazione » salmodiata di brani della rivelazione, poi tali brani stessi o anche il complesso di tutte le rivelazioni del profeta Maometto, ed infine il libro che noi chiamiamo C. Secondo molti studiosi (F. Schwally, G. Wellhausen, Horovitz, ecc.) si tratterebbe, nelle sue accezioni particolari, di un prestito dal siriaco *qerjānā* « lectio », dalla stessa radice. Nel C. stesso la parola *qur'ān* è usata come termine tecnico per le singole rivelazioni ed anche (17, 107; 25, 34) nel senso di rivelazione complessiva.

Sinonimi di *qur'ān* sono *al-kitāb* (« il libro » per eccellenza), *furqān* « distinzione » (fra il bene e il male) o « salute », « vittoria » (in questa accezione semantica derivato dal siriaco), *ḏikr* « ammonizione », *al-muṣḥaf* « il libro », « il codice », ed altri meno comuni.

II. Il C. opera di Dio. – I musulmani tutti considerano il C. opera non di Maometto ma direttamente di Dio e, a differenza di quanto insegna ad esempio la Chiesa cattolica sull'ispirazione (v.) delle Scritture, ritengono la rivelazione coranica « discesa su Maometto » per mezzo dell'arcangelo Gabriele, che gliela dettò da una « ben custodita tavola » (*al-lawḥ al-maḥfūẓ*) conservata in cielo. Pertanto tutto nel C. è diretta parola di Dio e citando un qualsiasi passo coranico si dice: « disse Iddio altissimo... ». Il C. stesso ammette tuttavia che il prototipo celeste è disceso in chiara lingua araba sul profeta Maometto in un lasso di tempo determinato e che anche le rivelazioni precedenti (Tôrāh, Vangelo ecc.), corrotte da cristiani ed Ebrei, rappresentano pur esse una versione del libro celeste. Comunque man mano la distinzione tra prototipo celeste e C. scompare. Specialmente su due questioni riguardanti il C. i teologi musulmani hanno sparso fiumi d'inchiostro. Una è quella dell'inimitabilità del libro sacro (*i'ǧāz*). Il C. è, secondo la teoria ortodossa sunnita, il massimo miracolo (*mu'ǧizah*) del profeta, com'è del resto detto esplicitamente nel C. stesso: « se anche si riunissero gli uomini e i geni (*ǧinn*) per produrre qualcosa di simile a questo C., non potrebbero, anche se gli uni aiutassero gli altri » (27, 90; v. anche 11,16). Tuttavia nella storia religiosa dell'Islām si trova più di un caso di empi che vollero imitare il C., come, p. es., secondo certe tradizioni, il famoso poeta al-Mutanabbī (m. nel 955), ed è ben nota l'acuta dichiarazione attribuita al grande poeta scettico Abū 'l-'Alā al-Ma'arrī (m. 1058), che avrebbe detto a proposito di un suo C.: « lasciate che sia polito per quattro secoli dalle lingue degli uomini nelle moschee e poi ne riparleremo! ». Il mu'tazilita an-Naẓẓām affermò che il C., se anche lo è per il contenuto, non è miracoloso affatto per il suo stile e che, teoricamente, se non fosse per l'impedimento di Dio, gli uomini avrebbero potuto benissimo produrne uno pari ad esso in bellezza letteraria. Naturalmente anche tale affermazione è ritenuta eretica; e così anche a proposito della seconda questione, l'affermazione, propria specialmente dei mu'taziliti, che il C. sia *creato*, quindi un corpo e, ragionano gli avversari, teoricamente tramutabile perfino in uomo od animale. Invece secondo la dottrina ortodossa sunnita il C. è « increato ». Il principe dei teologi sunniti al-Ġazzālī (v.) compendiosamente dichiara: « Il C. è leggibile con la lingua, scrivibile in volumi e conservabile nei cuori; pur tuttavia è eterno, sussistente nell'essenza di Dio, né è passibile di separazione e divisione per il suo trasferimento nella memoria degli uomini e nelle pagine dei codici ». « Ciò che sta fra i due piatti del volume è la parola di Dio » dichiarerà definitivamente l'ortodossia più rigida.

III. Autore. – Per chi non accetti il dogma islamico è evidente essere Maometto (v.) l'autore del celebre libro, oggetto della venerazione di quasi 400 milioni di esseri umani. Non ugualmente facile è stabilire scientificamente come, quando e fino a qual punto Maometto abbia prodotto il C. Nel C. stesso si trova in due passi (7, 156 e 158) applicato a Maometto il misterioso aggettivo *ummī*, che la maggioranza dei dotti musulmani interpreta nel senso di « analfabeta » prima della rivelazione divina (per buona parte



(fot. Enc. Catt.)

Corano - Parte di un frammento coranico in carattere cufico (sec. VII) - Biblioteca Vaticana, cod. Arab. 1605, frg. 16.

degli studiosi europei significherebbe « laico », « popolare »; per il Nallino significa « nazionale », « arabo »). Inoltre nel C. stesso si parla di visioni (43,5 sgg.: visione di Gabriele a distanza di due archi; 81, 23: Gabriele è visto sull'« orizzonte chiaro ») sempre accompagnate da rivelazioni acustiche: questa prevalenza dell'acustica, della « parola » sulla visione fantastica sembra essere una caratteristica dello spirito religioso semitico (si confrontino le teofanie bibliche, p. es., con le fantastiche visioni delle leggende indù). La tradizione o *ḥadīṯ* che narra la prima rivelazione discesa su Maometto, parla della grande figura dell'Arcangelo che rimaneva persistente sulla rètina del profeta da qualsiasi parte dell'orizzonte egli si voltasse; mentre i passi 72,1 e 73,1, con la relativa tradizione che presenta il profeta preso da accessi di febbre e gridante « copritemi! », mostrano la esplicita e – sembra – sincera convinzione del profeta di non essere lui a inventare ma una forza estranea a suggerirgli le parole (53, 3-4; 75, 16-18). Tutti questi dati della tradizione islamica e del C. stesso fanno pensare, almeno per alcune parti del libro (tutti i passi sopracitati sono meccani), ad una sincera buona fede del profeta nel ritenersi non autore ma rivelatore di proclami divini, al fatto che Maometto non scrisse in alcun modo ciò che proclamava ma lo conservò nella memoria, ed infine ad una frammentarietà nelle rivelazioni (17, 107; 76, 23; 25, 34) comprovata dalla tradizione islamica, secondo la quale l'ordine delle rivelazioni non corrisponde all'ordine attuale del libro. Dalla tradizione si può inoltre abbastanza chiaramente dedurre che i brani del C. venivano almeno in parte scritti da segretari del profeta su varie materie (ossa piatte, foglie di palma ecc.) e raccolte solo dopo la sua morte. Prova evidente che nei primi tempi il tutto era affidato alla memoria è 87, 6: « ti faremo declamare e tu non dimenticherai se non ciò che Dio vorrà »; mentre l'accenno a un *ḫaṭṭ al-waḥj* (« scritto della rivelazione ») in una poesia del panegirista di Maometto Ḥassān b. Ṯābit, sembra comprovare appunto quel che sopra si è detto. Comunque, se è certo che il C. è nel suo insieme e sostan-

zialmente autentica opera di Maometto, pare difficile attribuire a lui stesso l'ordine dei versetti nei capitoli più lunghi, senza parlare dell'ordine generale dei capitoli; come anche è ben possibile che non derivi letteralmente dalla bocca del profeta *tutto* il contenuto dell'attuale C. Già alcuni puritani *ḫāriğiti* (v.) negavano a torto l'autenticità del cap. 12 (la *sūrah* di Giuseppe), per loro troppo frivola e profana; mentre gli sciiti ritenevano che fossero stati fatti sparire dal C. importanti passi fra cui due interi capitoli (la *sūrah* delle due luci o *an-nurajin* e quella *al-walājah*), pur usando essi attualmente in mancanza di meglio il *textus receptus* sunnita. I tentativi degli studiosi occidentali (De Sacy, Weil ecc.) di negare l'autenticità di alcuni passi dell'attuale C. paiono anch'essi piuttosto deboli. Più probabile è che qualche passo autentico delle rivelazioni di Maometto non sia stato accolto per varie ragioni nel C. di ʿUṯmān (v. sotto; sembra strano, p. es., il fatto che il C. attuale non contenga nessun nome di avversari di Maometto, appartenenti a influenti famiglie meccane in seguito convertite); ma nel complesso ben si può chiamare Maometto autore del C. Merita un cenno la teoria, corrente per secoli in campo cristiano (s. Pascasio ed altri) e obbiettivamente confutata dal Marracci, secondo la quale il C. sarebbe stata opera del non meglio identificato monaco nestoriano Sergio o Baḥīrā, che lo avrebbe dettato al giovane pastore Maometto allo scopo di nuocere al cattolicesimo. Tale teoria non era nuova perché il C. stesso ci dice (16, 105; 25, 5) che accuse simili facevano i miscredenti al tempo del profeta stesso. È abbandonata invece dai più seri studiosi moderni l'idea, condivisa dal Marracci, di una ispirazione diabolica del C.: l'inglese Muir ne fu uno degli ultimi più autorevoli rappresentanti. Per quanto riguarda il periodo di composizione del libro nulla vieta di dar ragione *grosso modo* alla tradizione musulmana, che la pone nei ventitré anni che intercorrono tra la prima rivelazione (posta nel 609: il primo passo rivelato sarebbe stato 96, 1-5 o 74, 1 sgg.) e la morte del profeta (632). L'apparente contraddizione con il passo 97, 1 che circoscrive la rivelazione del C. alla famosa e misteriosa « notte del *qadr* » è facilmente evitata dalla tradizione musulmana, la quale spiega che in quella notte il C. arabo discese dalla celeste « tavola ben custodita » al più basso dei cieli (*as-samā' ad-dunjā*), dal quale fu man mano rivelato al profeta da Gabriele.

IV. Redazione. – La recensione attuale del C. è dunque, sia secondo la tradizione musulmana che secondo la più comune opinione dei dotti occidentali, posteriore alla morte del profeta (632). Secondo la più diffusa tradizione fu Abū Bakr, il primo califfo, per consiglio di ʿOmar, che ordinò a Zajd b. Ṯābit, segretario di Maometto, di radunare tutto quello che del libro sacro si trovava scritto o affidato alla memoria. Zaid ordinò i capitoli per ordine di lunghezza e questi furono alla morte di Abū Bakr affidati a Ḥafṣah, una delle mogli del profeta. Inviatine esemplari in diverse province ed essendosi il testo alquanto corrotto, il terzo califfo ʿUṯmān (644-55), per evitare discussioni sull'autenticità dei vari testi, avrebbe incaricato quattro dotti, fra i quali lo stesso Zajd, di scrivere un certo numero di esemplari autorizzati e distruggere tutti gli altri. Secondo informazioni forniteci da testi musulmani (il *Fihrist* di an-Nadīm e l'*Itqān* di Sujūṭī) la redazione preʿuṯmānica di Ibn Masʿūd mancava del primo e dei due ultimi capitoli, mentre quella di Ubajj ne aveva due piccoli in più: le sūre aggiunte o tolte sono tutte eulogie e preghiere che non hanno nulla di specificatamente islamico. Ambedue le recensioni differivano notevolmente da quella ʿuṯmānica per l'ordine delle sūre. Sembra inoltre che esistessero, al momento della raccolta, dei piccoli gruppi di capitoli già sentiti come unità. Non generalmente accettata l'ipotesi del Casanova e di A. Mingana secondo i quali il C. avrebbe trovato la sua sistemazione attuale solo per opera di al-Ḥağğāğ al tempo del califfo ommiade ʿAbd al-Malik (685-705), epoca in cui pare sia però avvenuta una revisione e fissazione del testo. Tuttavia per varie ragioni (imperfezioni della scrittura araba di allora, negligenza dei copisti ecc.) continuarono e continuano ad esistere delle varianti nel testo sacro, per lo più, ma non sempre, di scarsa importanza. L'ortodossia risolse la questione, d'accordo con una tradizione non ben chiara secondo la quale il C. sarebbe stato rivelato in sette *aḥruf* (« lettere »), termine cui si attribuì il significato di « versioni », dichiarando ugualmente ortodosse le letture prima di dieci e poi di sette celebri dotti scelti arbitrariamente. Attualmente le due versioni autorizzate in uso sono quella cufense, usata in Egitto e nei paesi ad oriente di questo, e quella medinese usata nel resto del mondo musulmano.

V. Contenuto. – Sul contenuto del C. ben si può ripetere quel che scriveva nel sec. xvii il Marracci: « Vix dici potest quid determinate contineat Alcoranus: est enim miscella et farrago innumerarum rerum » (*Prodr.*, I, Roma 1691, 225). È interessante notare che nel C. stesso (3,5) si ammette che nel libro « vi sono versetti fermamente stabiliti che sono la base del libro ed altri ambigui » e si accusano gli inclini al male di dare più importanza agli ambigui, tuttavia anch'essi rivelati da Dio. Questa è una delle prime distinzioni che i musulmani fanno nel contenuto del C.: *mutašābih*, « ambiguo » e *mutaḥakkim*, « solido ». La materia è da essi per lo più divisa in *aḥkām* (« sentenze », parte giuridica e normativa), *qiṣaṣ* (« storie », parte leggendaria) e *mawāʿiẓ* (« parenesi », « esortazioni »), il tutto spesso mescolato inestricabilmente. Fra gli *aḥkām* vi sono, ma in una forma slegata che darà poi molto da fare ai commentatori, precetti sulla preghiera, sul digiuno, sul pellegrinaggio, sul matrimonio, sulla divisione dell'eredità, sul diritto penale ecc. La parte leggendaria contiene, oltre ai racconti biblici talvolta travisati (p. es., Maria madre di Gesù è confusa con Maria sorella di Aronne), leggende di origine talmudica o cristiano-apocrifa (p. es., i sette dormienti di Efeso) e profana (la leggenda di Alessandro Magno e del misterioso Ḫiḍr); la parte parenetica ha dei brani forse tra i più belli del C., nei capitoli più antichi, esortanti al monoteismo, alla penitenza, e dipingenti gli orrori dell'« ora percuotente », cioè della fine del mondo e del giudizio universale. Anche il protagonista del testo varia molto spesso: ora Dio parla in prima persona, ora parla Maometto, ora Gabriele discorre col profeta, ora critiche vengono messe in bocca ai suoi avversari. Particolarmente interessante è il fatto che i musulmani stessi, a cominciare dal profeta, si accorsero di vere e proprie contraddizioni fra un passo e l'altro del libro sacro e vi rimediarono applicando il loro concetto, un po' antropomorfistico ma robustamente personalista della divinità, e affermando (2, 100; 16, 103) che Dio può abrogare uno o più versetti. Esistono interi trattati su questa questione detta dell'« abrogante e l'abrogato » (*an-nāsiḫ wa 'l-mansūḫ*). Un tipico esempio di evoluzione progressiva nei precetti di Allāh è quello della proibizione del vino. In 16, 69 esso è ancora permesso, anzi citato a prova della generosità di Dio; in 2, 216 « vi è più male che bene »; in 4,46 si raccomanda ai fedeli di non fare la preghiera in stato di ubriachezza; in 5, 92 il vino è abominio e opera di Satana. Uno sguardo a queste citazioni basta a rendere plasticamente il disordine cronologico dell'attuale redazione del C. Disordine nel quale un commentatore musulmano come ar-Rāzī scorge una coerenza d'origine sovrumana (non si dimentichi il profondo senso islamico della personale arbitrarietà del Divino). Del resto bisogna, nello studio del C., spogliarsi della propria mentalità di europei moderni: probabilmente un ordinamento non molto migliore avremmo trovato in un C. redatto personalmente da Maometto.

VI. Divisioni. – L'attuale C. è, esteriormente parlando, diviso in 114 capitoli (*sūrah*, pl. *suwar*, termine sulla cui etimologia non si è d'accordo) di molto varia lunghezza (da 3 a 286 versetti), disposti, come si è detto, in ordine appros-

simativo di lunghezza, salvo la prima *sūrah*, una breve e bella preghiera. Ogni *sūrah* è divisa in un certo numero di versetti più o meno lunghi detti *ājah*, pl. *ājāt* (lett. « segni », « miracoli », cf. ebr. *'ôth*), la cui divisione e numerazione variano secondo le scuole. All'inizio si trova la formola *Bismi 'llāhi 'r-raḥmāni 'r-raḥīm* (« in nome di Dio clemente e misericordioso »); fa eccezione la *sūrah* nona, probabilmente perché unita da principio all'ottava. In 29 sūre, subito dopo la formola succitata, si leggono numerose lettere come, p. es., *khj's* ecc. Né i dotti musulmani né i dotti occidentali sono riusciti, malgrado sagaci sforzi, a darne una spiegazione definitiva. Fra le poche ipotesi che non si sono proposte è quella, non del tutto improbabile ove si ammetta la situazione paranormale del profeta al momento delle rivelazioni, che si tratti di voci o grida senza senso, simili a quelle dei glossolali di tutti i tempi, che sarebbero state raccolte con religiosa cura e più o meno grande precisione dagli ascoltatori. Ogni *sūrah* ha un nome, non originario, salvo forse qualche eccezione, dal profeta stesso, nome che è un accenno a qualche cosa o avvenimento o vocabolo significativo contenuto nella *sūrah* stessa. Meno importanti, tarde e variabili secondo i paesi, le divisioni più ampie del C. in 30 *ǧuz'* e 60 *ḥizb* per la recitazione salmodiata, le regole della quale formano una « scienza » ausiliaria. Dal punto di vista del luogo dove furono rivelate, le sūre furono distinte sin da antico in *meccane*, cioè rivelate o « discese » nel periodo meccano dell'attività del profeta (609-22) e *medinesi*, rivelate dopo l'Egira (622-32). Già i trattati islamici di coranologia forniscono un rudimentale metodo critico di distinzione: laddove si dice « o voi che avete creduto! » si tratta di una *sūrah* medinese; meccane sono quelle in cui il profeta si rivolge ai suoi interlocutori con le parole « o gente! ». Molte altre divisioni spesso esteriori e meccaniche si trovano nei trattati musulmani (sūre o versetti rivelati in viaggio, di giorno, di notte ecc.), su cui non vale la pena di soffermarsi. I trattati dànno anche un più o meno attendibile elenco dei titoli delle sūre in ordine cronologico: le prime, meccane, essendo in genere più corte, si trovano verso la fine del libro. Il migliore, anche se non assolutamente certo, ordinamento cronologico delle sūre coraniche è quello frutto delle pazienti e acute indagini di T. Nöldeke nella sua *Geschichte des Qor'ans*. Si osservi che perfino le stesse sūre più lunghe non formano spesso cronologicamente un'unità.

VII. Lingua. – La lingua del C. è *'arabī mubīn*, arabo chiaro (26, 195), lingua che il profeta sembra aver posseduto alla perfezione in tutta la sua ricchezza. Gli studiosi hanno discusso e discutono, scartata l'idea che Maometto abbia « composto » il C. in un dialetto popolare accomodato poi alla *koiné* araba letteraria, sui rapporti della lingua del C. con quella della poesia classica preislamica.

Il C., opera unica nella letteratura araba, è fra i più intraducibili libri della letteratura mondiale. Come molti grandi artisti, Maometto aborriva i poeti di professione, questi esseri che « scorrazzano per ogni valle e dicono ciò che non fanno » (26, 225-26), ed era particolarmente sensibile alle accuse di essere « un poeta folle » (37, 35) ripetutamente fattegli dai Meccani. Tuttavia, con la sua opera di entusiastico rinnovamento della vita spirituale del popolo, fu un vero « artista rivoluzionario », dando un colpo mortale al conchiuso ed elaborato classicismo verbale della poesia preislamica e lasciando nella ritmica prosa dei migliori brani delle sūre meccane forse l'unico monumento di « arte romantica » (la parola va presa *cum grano salis*) delle letterature d'Oriente. Unico, perché lo stile coranico non trovò, per il carattere di sacertà del libro, imitatori. Malgrado questo, l'entusiasmo e il *pathos* del C., che come ben scrisse il modernista musulmano indiano Sir Muḥammad Iqbal (m. 1938), accentua piuttosto l'*azione* che l'*idea* anche trasposti su un piano puramente religioso, furono fra le più importanti componenti in gioco nello sviluppo delle varie letterature islamiche.

Lo stile del C. varia notevolmente secondo le epoche: una chiara distinzione, avvertita perfino da chi lo legga in traduzione, si può fare fra lo stile meccano e quello medinese. La forma delle più antiche sūre meccane sembra risentire l'influenza dei vaticini degli indovini (*kāhin*) arabi-preislamici. Sono brevi, commossi passi in più o meno regolare prosa rimata (*saǧ'*), preceduti talvolta da strani giuramenti come « Per il fico e per l'ulivo! Per la mattina avanzata! Per la notte quando s'abbuia! Per il doppio e il semplice! Per il veniente di notte! ». L'espressione è estremamente dinamica, rari i passi continuamente narrativi. Tipica delle sūre medinesi è invece la maggior lunghezza dei versetti, nei quali la rima diviene puro mezzo esteriore e meccanico di legamento; l'espressione è pacata e talvolta goffa, abbondano le norme giuridiche. Sono fra i passi letterariamente peggiori del C. pieni di ripetizioni e di argomentazioni ingenue, pur non mancando in taluni di essi una certa maestosa solennità, come nel noto « versetto del Trono » (2, 256) ed altri. Il passaggio fra i due stili avviene evidentemente attraverso gradi intermedi: le sūre del secondo periodo meccano abbondanti di storie di profeti sono già diverse da quelle del primo. Abbastanza frequenti in tutto il C. le comparazioni, alcune molto belle (v. p. es. 77, 30-33); in molte di esse Iddio parla dei fenomeni della natura come mezzi per impartire insegnamenti morali: isolato per il suo simbolismo mistico il singolare « versetto della luce » (24,35). Malgrado tutto, anche ad una prima lettura, non si può non notare che una stessa impronta personale pervade tutto il libro. Ben si potrebbe dire che la miglior prova non certo della divinità ma dell'autenticità del C. è l'unità sostanziale e l'unicità del suo stile. L'influenza dello stile del C., letto, riletto e meditato giornalmente in arabo da tutti i pii musulmani, è stata incalcolabile, seppur non esattamente misurabile, in tutte le manifestazioni culturali dei popoli islamici, che ne sono stati, anche i più lontani dagli Arabi, fortemente semitizzati.

VIII. Commentari, testo, traduzioni. – Il C. possiede, come è facile immaginare, una enorme quantità di commentari, detti *tafsīr*, fra i quali celeberrimi quelli di Ṭabarī (m. 923), ortodosso e tradizionalista, in ben 30 voll.; di Zamaḫšarī (m. nel 1144) tendenzialmente mu'tazilita (v. sopra); di ar-Rāzī (m. nel 1209); di al-Bajḍāwī (m. nel 1291) aš'arita; infine, più maneggevole e usitatissimo, quello « dei due Ǧalāl » (*tafsīr al-ǧalālajn*) cioè di Sujūṭī (m. 1505) e di Maḥallī (m. 1459).

Ottima introduzione alle « scienze coraniche » musulmane è l'*Itqān fī 'ulūm al-Qur'ān* di Sujūṭī stesso.

Buonissimo ed elegante testo arabo del C. è quello stampato in Egitto per ordine del Re Fu'ād (Cairo 1923). Universalmente usata in Europa l'edizione del Flügel (Lipsia 1841 e più volte stereotipata), riprodotta da L. Bonelli in *Il C. arabo con tavole di concordanza...*, Milano 1937.

L'ortodossia vieta generalmente le traduzioni del C. in lingue straniere. In recenti (1925) discussioni in Egitto e Turchia si notò una attenuazione di questo divieto, del resto basato solo su alcune tradizioni. La prima traduzione europea fu quella di Pietro il Venerabile, abate di Cluny (1092-1156) pubblicata solo nel 1543 dall'umanista svizzera T. Buchmann (Bibliander). Fra le recenti traduzioni occidentali forse la migliore scientificamente è quella italiana del Bonelli (1ª ed., Milano 1929; 2ª ed. migliorata ivi 1940). La migliore francese è quella di M. Kasimirski (Parigi 1840 e poi ristampata). Ne è attualmente in preparazione una con le sūre disposte cronologicamente, di R. Blachère. Ottima la traduzione inglese di E. H. Palmer (Oxford 1880, poi 1900 e 1928). Buona la tedesca di Henning (Lipsia 1901).

Non va inoltre dimenticata la grande opera di L. Marracci (*Alcorani textus universus*, Padova 1698) in due grossi volumi. Il secondo contiene il testo e la traduzione latina, il primo il *Prodromus ad Refutationem Alcorani*, molto ricco di accurate citazioni di autori arabi (ed. più corretta del solo *Prodromus* quella precedente di Roma, 4 voll., 1691). La traduzione del Marracci, benché in vari punti superata, può ancora essere consultata utilmente.

Una utile antologia coranica per chi non si senta di affrontare una lettura integrale è V. Vacca, *Antologia del C.*, Firenze 1944.

Bibl.: Oltre le opere già citate nel testo e la bibl. della voce Islamismo si veda l'art. *al-Kur'ān* di Fr. Buhl in *Handwörterbuch des Islam*, Leida 1941; M. Guidi, s. v. in *Enc. Ital.*, XI (1931), pp. 348-49; Th. Nöldeke, *Geschichte des Qorans*, Gottinga 1860 (2ª ed. rifatta da Schwally e continuata da G. Bergsträsser e O. Pretzl, in 3 voll., ivi 1909-38, fondamentale); R. Blachère, *Introduction au Coran*, Parigi 1947.

Alessandro Bausani

« **COR ARCA LEGEM CONTINENS** ». - Inno delle Lodi nella festa del Cuore di Gesù. Il cuore è la sede dell'amore; Gesù ci mostra nel suo cuore, colpito dalla lancia, le ferite dell'amore, dalle quali sono usciti l'acqua e il sangue che hanno lavato l'umanità dal peccato. L'inno data dal 1847, e solo 10 anni dopo Pio IX lo incluse nel Breviario romano.

Bibl.: C. Albin, *La poésie du Bréviaire romain*, Lione s. d., p. 277; G. Bossi, *Gli inni del Breviario romano, versione ritmica*, Roma 1919, p. 111; A. Mirra, *Gli inni del Breviario romano*, Napoli 1947, p. 139. Silverio Mattei

CORAZZINI, Sergio. - Poeta, n. a Roma il 6 febbr. 1886, m. ivi il 18 giugno 1907. Gli stessi amici che lo confortarono durante la vita, ne curarono dopo la morte l'edizione delle *Liriche* (v. raccolta definitiva a cura di F. M. Martini, Napoli 1935).

Questi amici militavano nel cenacolo di *Cronache latine* (1905-1906) rivista intonata a quel sentimento sconsolato e deserto che venne poi definito *crepuscolare*. Il C. vaga attraverso una poesia di ispirazione melanconica che riflette motivi del Pascoli e del D'Annunzio e più ancora di Verlaine, Laforgue, Samain, Jammes, Maeterlinck. Alcuni motivi della fede gli sono talora presenti nelle *Liriche* specialmente in quelle come *Dolore*, *Cappella in campagna*, motivi che tuttavia non riescono a risolvere la sua ansiosa ricerca di una pace e di una certezza religiosa.

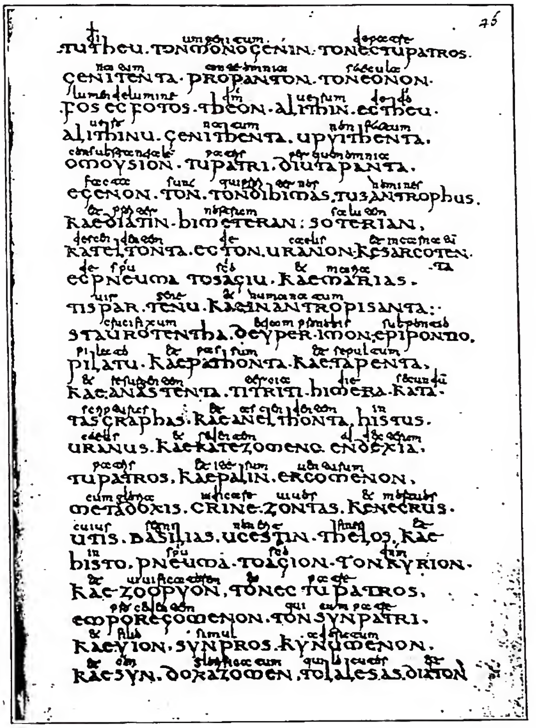
Bibl.: G. Cuchetti, *Un antesignano dei crepuscolari: S. C.*, Venezia 1929; G. Petronio, *I crepuscolari*, Firenze 1937, pp. 13-28; P. Pancrazi, *Scrittori italiani dal Carducci al D'Annunzio*, Bari 1943, p. 256 sgg; G. Varanini, *Note su S. C.*, in *Humanitas*, 3 (1948), pp. 700-707; F. Donini, *Vita e poesia di S. C.*, Torino 1949. Giovanni Fallani

CORBAN (ebr. *qorbān*, gr. κορβᾶν; volg. *corban* e *corbona*). - In ebraico c., come il suo corrispondente accadico *qurbānu*, vuol dire « offerta » o, secondo l'etimologia, « presentazione di un dono a Dio » (cf. *Lev.*, 2, 1. 4; 7, 13; 9, 7. 15; *Num.* 7, 3; *Ez.* 40, 43): il vocabolo si trova solo nei tre libri citati, ossia nella legislazione riguardante il culto. Esso fu anche grecizzato ed usato da Flavio Giuseppe (cf. *Antiq. Iud.*, IV, 73).

Nel mondo rabbinico c. venne anche a significare la formola di giuramento, con la quale si dichiarava che un dato oggetto od animale era consacrato a Dio. Pronunziata una tale formola, la materia del voto diveniva inservibile per usi profani. Dal Vangelo (*Mc.* 7, 11) sappiamo che spesso simile promessa era emessa da figli ingrati, che così interdicevano ai genitori l'uso di oggetti desiderati. Tale abitudine era propri adei giudei. Flavio Giuseppe, infatti, nota che presso i Tiri non erano riconosciuti i voti o giuramenti « c. » (*Contra Ap.*, II, 175). Per estensione si chiamò c. anche il luogo o recipiente che custodiva le offerte in denaro; era in pratica il tesoro del Tempio (*Mt.* 27, 6; Flavio Giuseppe, *Bell. Iud.*, II, 175).

Bibl.: K. H. Rengstorf, Κορβᾶν, in G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum N. Test.*, III, Stoccarda 1938, pp. 860-66. Angelo Penna

CORBIE. - Cittadina situata presso la confluenza dell'Encre con la Somme, a 15 km. da Amiens, nel dipartimento della Somme, in Piccardia (Francia). Clotario III (657-61) con sua madre Batilde vi fondarono un'abbazia *in honore sancti Petri et sancti Pauli principum apostolorum et sancti Stephani protomartiris*, come si legge nel diploma stesso di fondazione, il quale contiene anche i privilegi subito ricevuti, come l'immunità e l'esenzione. Fu sottoposta a Luxeuil dall'abate Waldeberto, e da Luxeuil ebbe i primi volumi. La chiesa del monastero venne consacrata nel 667 dal vescovo Bertefredo. Un diploma di Chilperico II in data 29 apr. 716 si riferisce ai lavori della biblioteca monastica. L'abbazia ottenne privilegi dai papi Benedetto III (855-58) e



(fot. Enc. Catt.)

Corbie - Tipo di scrittura di C. del sec. viii. - Fol. 46 del *Sacramentarium Gelasianum* contenente il simbolo niceno in greco e in latino - Biblioteca Vaticana, cod. Regin. 316.

Niccolò I (858-67). Crebbe il suo prestigio nel periodo carolingio; vi fu tenuto prigioniero e vi morì (774) Desiderio, re dei Longobardi. Grande celebrità raggiunse la scuola monastica di C. con il nono abate s. Adelardo il quale inviò un gruppo di suoi monaci in Vestfalia, dove l'imperatore Ludovico il Pio fondò il monastero benedettino di Corvey o Nuova C. (diocesi di Paderborn).

Nel 1137 un incendio distrusse gli edifici monastici che vennero però subito ampiamente ricostruiti.

Filippo Augusto (1165-1223) dotò C. d'una carta comunale. Nel 1550, decadendo l'abbazia, furono nominati abati commendatari; essa però rifiorì dal 1618 quando venne incorporata nella nuova Congregazione benedettina di S. Mauro.

Il 15 ag. 1636 C. fu occupata dagli Spagnoli e ripresa poi da Luigi XIII il 14 nov. dello stesso anno. Luigi XIV (1638-1715) fece abbattere le fortificazioni della città. La biblioteca corse pericolo d'essere confiscata e allora la Congregazione di S. Mauro decise il trasferimento a St-Germain-des-Prés; ca. 400 manoscritti vennero deposti a Parigi, fondo sangermanense (nn. 11504-14231). Verso il 1791 un segretario dell'ambasciata russa, Pietro Dubrowski, fece sottrarre da St-Germain-des-Prés una cinquantina di manoscritti latini, tra i quali venticinque dei migliori; tutti andarono nella biblioteca imperiale di Pietroburgo. Nel 1790 l'abbazia venne soppressa; l'anno seguente quattrocento volumi furono inviati ad Amiens, nella biblioteca municipale, 75 entrarono nel 1803 nella biblioteca Nazionale di Parigi. Dopo la soppressione, parte degli edifici abbaziali venne demolita e oggi restano soltanto alcune mura della recinzione, una porta monumentale, un pozzo, avanzi di edifici del sec. xviii; la chiesa di S. Stefano è divenuta parrocchiale.

La storia della biblioteca di C. fu riassunta da L. Delisle (*Recherches sur l'ancienne Bibliothèque de C.*, Parigi 1861; id., in *Le Cabinet des mss. de la bibliothèque Nationale*, II, ivi 1874, pp. 104-41, 427-40). Nel sec. VIII lo *scriptorium Corbiense* aveva monaci anglosassoni che usavano la scrittura insulare, specie nelle abbreviazioni (W. Lindsay, *The old Script of C., its abreviation symbols*, in *Revue des bibliothèques*, 22 [1912], pp. 405-29).

Già il Mabillon aveva classificato un tipo caratteristico di scrittura di C., con il nome di « lombardica », che il Traube mutò in « scrittura antica di C. »; due codici di questo tipo però vengono datati tra gli aa. 810-20. In seguito vennero messi in evidenza altri tipi, sempre del sec. VIII. Di questi il più antico, il *tipo b*, è quello offerto da un gruppo di codici della prima metà del sec. VIII (E. A. Loew, *Studia palaeographica*, Monaco 1910, p. 36; S. Tafel, *Un type français de minuscule précarolingienne*, in *Revue Charlemagne*, 2 [1912], pp. 105-15; A. Wilmart, *L'index liturgique de St-Thierry*, in *Revue Bénédictine*, 30 [1913], p. 439, n. 1); un altro tipo detto dell'abate Leutcario (751-68) offre caratteristiche sia della semionciale che della minuscola (P. Liebaert, *Some early script of che C. scriptorium*, in *Palaeographia Latina*, 1 [1922], p. 62). Il tipo detto dell'abate Mordranno (772-80) presenta lettere rotonde e regolari come la minuscola carolina; celebre è la Bibbia oggi nella biblioteca municipale di Amiens (mss. 6, 7, 9, 11, 12), fatta scrivere dal detto abate (cf. Ph. Lauer, *La réforme carolingienne de l'écriture latine et l'école calligraphique de C.*, in *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles lettres*, 13 [1924], p. 19). Da ricordare anche il *tipo e-n* (sec. VIII), e il *tipo a-b* (prima metà del sec. IX). Il Lindsay ha voluto distinguere un *tipo a*, che si riduce però a una varietà della merovingica. Pare che sulla scrittura di C. abbia esercitato un certo influsso, nel sec. VIII, la beneventana (per la scrittura di C. si veda anche la voce CAROLINA, SCRITTURA: *scritture precaroline*).

Studi più recenti nello scrittorio di C. sono quelli compiuti da O. Dobiache-Rojdestvenskaia (*Un codex insulaire des VIIe-IXe siècles à C.*, in *Bulletin de l'Académie des sciences de l'U.R.S.S. Classe des Humanités*, Leningrado 1930, pp. 183-95; id., *Questions corbéiennes*, in W. Stach e H. Walter, *Studien zur lat. Dichtung des M. A., Ehrengabe für Karl Strecker*, Dresda 1931, pp. 18-28). La stessa autrice ha poi dato una trattazione sistematica dei manoscritti dello *scriptorium Corbiense* oggi nella biblioteca di Leningrado con il suo studio: *Histoire de l'atelier graphique de C. de 651 à 830 reflété dans les manuscrits de Léningrad* (in *Académie des sciences de l'U.R.S.S.*, 2ª serie, fasc. XLIII (Leningrado 1934).

L.W. Jones infine ha riassunto nel 1947 tutta l'attività della scuola di C. (*The scriptorium of C.*, in *Speculum*, 22 [1947], pp. 191-204).

Lo *scriptorium* fiorì ancora nel sec. IX, come lo dimostra il sacramentario di Rodrado dell'853 (in quel secolo uno dei più famosi scolari di C. fu Pascasio Radberto, m. nell'865), e continuò la sua attività fino al sec. XIII come attestano i cataloghi dei suoi manoscritti.

Il più antico catalogo del sec. XI, frammentario, comprende 45 numeri (*Cod. Vat. Lat. Reginensis*, 520), il secondo, anteriore alla fine del sec. XI si trova nel ms. Phillips 1865 nella biblioteca reale di Berlino; il terzo, del principio del sec. XIII, è il più completo. Con la decadenza del monastero però la biblioteca venne più volte defraudata di molti suoi manoscritti; durante il sec. XVI alcuni finirono in altre biblioteche, come Berlino, Leyda (*Philippici* 1669, 1735, 1776, 1865; e *Lat.* 30), Oxford (*Canonici*, script. eccl. 112), Parigi (*Bibliothèque Nationale*; fondi De Thou, Dupuy, Notre-Dame nella Bibliothèque Nationale, ora lat. 5730, 6796, 8051, 8777, 17655, 18311, 18315), e al Vaticano (*Cod. Vat. Lat.* 340 e *Vat. Regin.* 133).

Dai cataloghi citati e dai manoscritti esistenti si può avere un'idea della ricchezza e della importanza della biblioteca corbeiense, la quale comprendeva manoscritti biblici, calendari, martirologi, sacramentari, messali, antifonari, evangeliari, lezionari, libri di ore e breviari, vite di santi, rituali, libri obituari, letteratura liturgica, manoscritti musicali ecc.

BIBL.: D. Grenier, *Histoire de la ville et du comté de C. (des origines à 1460)*, Parigi 1910; A. Wilmart, *C. (manuscrits liturgiques de)*, in DACL, III, II, coll. 2913-58; E. Lesne, *L'économie domestique d'un monastère au IXe siècle d'après les statuts d'Adalhard abbé de C.*, in *Mélanges d'histoire offerts à F. Lot*, Parigi 1925, pp. 385-420; Cottineau, I, 868-70. Enrico Josi

CORBINIANO, santo. - Vescovo, uno degli evangelizzatori della Germania, n. a Châtres-Arpajon presso Melun sotto il regno di Clotario III, verso il 670. Giovane, si ritrasse a vita solitaria in una capanna della sua regione natale. Andato a Roma nel 710 per ritirarsi presso le basiliche, ch'erano i massimi segni della fede cui aveva dedicato la sua vita, ebbe da papa Costantino l'ordine di predicare la parola di Dio in Francia e in Germania.

Gregorio II lo inviò in Baviera, che divenne il centro del suo apostolato largamente fecondo. Aveva già ricondotto sulla via dell'onore il duca Grimoaldo, allorché si stabilì a Frisinga, non ancora eretta a diocesi. Vi soffrì persecuzioni, che lo trassero, fino alla morte di Grimoaldo, nel Tirolo. Ritornato nella sua chiesa di Frisinga, vi moriva nel 725 (secondo altra tradizione nel 730). Il suo culto si diffuse nel sec. VIII e in quello successivo. Festa l'8 sett. Arbeo o Aribone, vescovo di Frisinga, ne raccolse la vita (ed. S. Riezler, in *Abhandlungen d. Bayr. Akad.*, 18 [1889], pp. 219-72; B. Krusch, in MGH, *Scriptores Rerum Merovingicarum*, VI, pp. 497-635).

BIBL.: C. Meichelbeck, *Historia Frisingensis*, Monaco 1724, 1729; *Acta SS. Septembris*, III, Anversa 1750, pp. 281-96; J. Kröss, *Die Heiligen u. Seligen Tirols*, I, Vienna 1910; A. M. Zimmermann, in *Jahresber. d. Bayer. Benedektinerak.*, 3 (1924), pp. 1-19; *Martyr. Rom.*, p. 387. Pier Fausto Palumbo

CORBLET, JULES. - Sacerdote, n. a Roy (Somme) il 16 giugno 1819, m. a Versailles il 29 apr. 1886.

Fondò nel 1857 la *Revue de l'art chrétien*, che diresse fino al 1871; tra le sue principali pubblicazioni, oggi criticamente superate, si ricordano: *Manuel d'archéologie nationale* (Parigi 1852); *Vocabulaire des symboles et des attributs dans l'iconographie chrétienne* (ivi 1877). Di particolare interesse è la sua *Histoire dogmatique, liturgique et archéologique du sacrement du Baptême* (2 voll., ivi 1881-82).

BIBL.: Hurter, V, col. 1739. Enrico Josi

CORBOLI-BUSSI, GIOVANNI. - Prelato e diplomatico, n. ad Urbino il 29 sett. 1813, m. a Roma il 9 luglio 1850. Era figlio di Curzio e di Costanza dei marchesi Sommi di Cremona. Compì i primi studi in patria, presso il Collegio dei nobili retto dai Gesuiti. Nel 1839 gli fu conferita la prelatura Bussi, fondata nel 1707 da mons. Giovanni Giuseppe Bussi, e secondo gli obblighi di fondazione prese lo stemma e il cognome Bussi. Il 30 sett. 1840 ascese al sacerdozio, e non tardò in Roma a dar saggio delle sue belle qualità, con dissertazioni apologetico-storiche, ricordate con lode negli *Annali di scienze religiose*, e come segretario della Società per l'assistenza degli orfani del colera del 1837. Nominato quindi a diversi uffici, il 24 giugno 1845 veniva promosso a segretario della S. Congregazione Concistoriale e del S. Collegio.

Dopo la visita dello zar Niccolò I a Gregorio XVI, il C.-B. venne incaricato di trattare, insieme con i plenipotenziari russi conte Bloudoff e A. Bouténeff, sugli aggravi cha la Chiesa cattolica soffriva nei paesi soggetti alla Russia. Frutto di lunghi e laboriosi negoziati fu il Concordato concluso il 22 luglio (3 ag.) 1847. Nella sede vacante dopo la morte di Gregorio XVI (1° giugno 1846), come segretario del S. Collegio esercitò funzioni di segretario di Stato, e il nuovo pontefice Pio IX (eletto il 16 giugno) lo confermò nel medesimo ufficio: ma sulla fine dello stesso mese di giugno, creata la speciale temporanea Congregazione di Stato, ne affidò a lui la carica

di segretario. Pio IX fu subito attratto dal fascino del giovane prelato, che non tardò a diventare il suo uomo di fiducia. Come segretario della straordinaria Congregazione di Stato, questi cooperò ad elaborare il programma di riforme del nuovo pontificato (amnistia, strade ferrate, finanze, tribunali, milizie), assisté alle sessioni che si tennero dal 1° luglio al sett. 1846 e ne redasse i verbali. Preparò il decreto di amnistia, che fu pubblicato il 16 luglio 1846 e ne scrisse l'editto.

Il 24 luglio 1847 veniva nominato segretario della S. Congregazione degli Affari ecclesiastici e il 13 ag. dello stesso anno aveva la delicata missione di negoziare, presso le varie corti d'Italia (esclusa l'Austria), una lega doganale, che si sarebbe dovuta convertire in politica. Ottenne pronta adesione dalla Toscana e dopo difficili trattative anche dal Piemonte; ma a Modena trovò il terreno già occupato dall'Austria. Il duca Francesco V, dopo avere sfruttata la cooperazione del C.-B. per sistemare gli affari vertenti fra lui e la Toscana per il possesso di Fivizzano, rifiutò l'adesione alla lega e licenziò in malo modo i negoziatori. Secondo il concetto del C.-B. la lega avrebbe dovuto obbligare l'Austria a stabilire nel Lombardo-Veneto « una sovranità indipendente », di interessi e di cuore italiana (A. Manno, p. 238).

Senza perdersi d'animo per tale disdetta, egli esplicò tutta la sua attività, a Firenze, nel suo ritorno da Modena, e poi a Roma, al fine di spianare il terreno ad una « lega italica » difensiva e politica. A questo fine Pio IX, dopo essersi giovato dell'opera intelligente del C.-B. per la compilazione dello *Statuto*, che pubblicò il 14 marzo 1848, lo incaricò di una nuova missione in Lombardia, al quartier generale di Carlo Alberto, con istruzioni di chiedere un prestito e di persuadere il re sardo a partecipare ad un congresso dei principi italiani per la lega, al fine di portare la guerra contro l'Austria, che si combatteva in Lombardia, in un piano veramente nazionale, sì da rendere possibile anche al Papa di prendervi parte. Ma data l'inflessibile ostinazione del Piemonte, Pio IX si credette in dovere di por fine a tanti equivoci, cui dava luogo tale indecisione, con la celebre allocuzione del 29 apr., con cui dichiarava che non era mai stata e che non era sua intenzione di muover guerra all'Austria. Al quartier generale di Carlo Alberto la presenza del C.-B. era intesa come un segno di adesione del Papa alla guerra; e, benché ciò non fosse secondo le istruzioni, egli non volle smentire la falsa supposizione, per timore di peggio (« ... io non combatto questa supposizione – scriveva il 18 apr. al Papa – perché io verrei in sospetto di operare contro l'intenzione di V. S., o se fossi creduto sincero, farei perdere a V. S. gli Italiani senza riguadagnarle i Tedeschi »). Dopo l'allocuzione venne perciò a trovarsi in una situazione estremamente penosa, esposto a critiche e a sospetti. Se ne partì quindi precipitosamente dal quartier generale, e chiese a Pio IX di essere esonerato dalle cariche che rivestiva, per ritirarsi a vita privata. Ma il Papa non volle privarsi della sua collaborazione.

Nella seconda metà del 1848, benchè nominato membro dell'alto consiglio legislativo (13 maggio), preferì rimanere appartato, e limitò la sua attività, come segretario della S. Congregazione degli Affari ecclesiastici, nell'àmbito religioso. Collaborò col Rosmini al suo progetto di confederazione italiana. Durante la dimora di Pio IX a Gaeta, mantenne con il Papa un assiduo affettuoso carteggio, dolente, per la ormai declinante salute, di non poter trovarsi al suo fianco : ma adempì per suo incarico uffici ed opere di somma fiducia. Rimase affezionato a Pio IX fino alla morte, e dedicò le ultime forze a dettare memorie, pubblicate da A. Manno insieme con i carteggi, per giustificarne la condotta politica dalle malevole e interessate accuse di storici di parte. La salma, insieme con quella della madre, riposa nella chiesa della Concezione in Roma.

BIBL.: L. C. Farini, *Lo Stato romano dall'anno 1815 al 1850*, Firenze 1853; G. Moroni, *Dizionario di erudizione storico-eccles.*, LXXXVI, Venezia 1856, pp. 229-33 (famiglia B. di Urbino) e indice generale; A. Manno, *L'opinione religiosa e conservatrice in Italia dal 1830 al 1850 ricercata nella corrispondenza e confidenze di mons. G. C. B.* (*Biblioteca di Storia italiana recente*, 3), Torino 1910; F. Gentili, *I preliminari della lega doganale e il protesoriere Morichini*, in *Rassegna del Risorgimento*, 1 (1914), p. 563 sgg.; id., *I negoziati per la lega doganale a Modena e Napoli*, in *Rivista d'Italia*, 18 (1915), pp. 899-935; A. Boudou, *Le St Siège et la Russie*, I, Parigi 1922, pp. 471-556 (Concordato con la Russia); C. Spellanzon, *Storia del Risorgimento e dell'unità d'Italia*, III, Milano 1933 sgg., pp. 7 sgg., 68 sgg., 644 sgg.; IV, ivi 1938, pp. 187 sgg.; A. M. Ghisalberti, *Nuove ricerche sugli inizi del pontificato di Pio IX e sulla Consulta di Stato*, Roma 1939; R. Moscati, *Appunti e documenti sui rapporti austro-napoletani alla vigilia del '48*, in *Annuario del R. Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea*, 4 (1940), pp. 93-162 (la lega doganale a Napoli); P. Pirri, *La missione di mons. C. B. in Lombardia e la crisi della politica italiana di Pio IX (apr. 1848)*, in *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, 1 (1947), pp. 38-84; id., *La politica unitaria di Pio IX dalla lega doganale alla lega italica*, *ibid.*, 2 (1948), pp. 183-214. Pietro Pirri

CORDARA, Giulio Cesare. - Gesuita, n. ad Alessandria di Piemonte il 16 dic. 1704, m. ivi, il 6 marzo 1785. Dedicatosi agli studi letterari, dopo un periodo di insegnamento in vari collegi, ebbe affidata la continuazione della storia, in latino, della Compagnia di Gesù, già iniziata e proseguita per vari volumi dai pp. F. Sacchini e J. Jouvancy; colto poi dalla soppressione dell'Ordine (1773), tornò in patria e vi continuò fino all'estremo la sua arte di scrittore.

La sua produzione in italiano e in un latino cesariano squisito è molto abbondante; storia, biografia, poesie, satire, drammi; le satire, soprattutto, sollevarono molto scalpore per tutto il sec. XVIII; ma le due opere più importanti sono : *Historiae Societatis Iesu pars VI* (2 voll., che abbracciano tutto il generalato del p. Muzio Vitelleschi [1615-33]; dei quali il I fu edito a Roma nel 1750; il II, lasciato incompiuto, fu condotto a termine e pubblicato dal p. P. Ragazzini [ivi 1859]) e *De suis ac suorum rebus, aliisque suorum temporum usque ad occasum Societatis Iesu commentarii*, pubblicati postumi, prima ad estratti da vari, poi integralmente da G. Albertotti e A. Faggiotto (Torino 1933). Da quest'opera il C. stesso aveva stralciato i tratti e i capitoli concernenti la soppressione dei Gesuiti e, collegatili opportunamente, ne aveva formato come un lavoro a parte : *De suppressione Societatis Iesu commentarii*, editi da G. Albertotti (Padova 1923). Nella *Historia* si trova maggior eleganza che nei suoi predecessori, ma minore senso critico; nei *Commentarii* insieme con molte preziose notizie di sé, dei confratelli, dei tempi, l'autore appare incostante e incoerente, e pur mostrando per gli episodi dolorosi dell'Ordine uno spirito di comprensione, non sempre pronuncia sulle persone e sui fatti giudizi equanimi; il suo spirito bizzarro lo spinge anzi al paradosso e non di rado all'aperta contraddizione. Vanno anche accennate, per la ricchezza di notizie e di giudizi sulle opere e sui personaggi del tempo, le sue lettere, parte delle quali pubblicate da G. Albertotti.

BIBL.: Sulla vita e sugli scritti, v. l'*op. cit.* di G. Albertotti e A. Fagiotto, *Introduzione*, con bibl., pp. V-XXVI e G. Albertotti, *Lettere di G. C. C. a Francesco Cancellieri (1772-85)*, Modena 1912. Inoltre : Sommervogel, II, coll. 1411-32; E. Rosa, *G. C. C. nella sua vita e nelle sue lettere*, in *Civ. Catt.*, 1913, IV, pp. 453-70; id., *Gli ultimi anni di G. C. C. e documenti sulla soppressione dei Gesuiti*, *ibid.*, 1927, III, pp. 540-50; Pastor, XVI, II, pp. 163-67. Celestino Testore

CORDEMOY, Géraud de. - Filosofo e storico francese, n. a Parigi ca. il 1620, m. ivi, l'8 ott. 1684. Nell'opera *Discernement de l'âme et du corps* (Parigi 1666), traendo ispirazione dal dualismo cartesiano della *res extensa* e della *res cogitans*, egli, arriva a negare ogni vera attività sia all'anima che al corpo senza l'intervento di Dio come vera causa di tutti i fenomeni. Tale dottrina, sviluppata da A. Geulincx, può considerarsi come la prima enunciazione dell'occa-

sionalismo, benché il Malebranche non conoscesse i suoi due precursori.

Come storico, il C., divenuto precettore del Delfino per opera del Bossuet, iniziò per il discepolo una *Histoire de Charlemagne*, che poi diventò una *Histoire de France depuis le temps des Gaulois et le commencement de la monarchie jusqu'en 787*, pubblicata postuma dal figlio Louis in 2 voll. (Parigi 1685).

BIBL.: H. Höffding, *Storia della filosofia moderna*, vers. it., I, Torino 1926, p. 195. Giovanni di Napoli

CORDOBA, ARCIDIOCESI di. - Città e arcidiocesi nella Repubblica argentina sul Rio Primero. Nel 1700 fu trasferito a C. il vescovato di Tucumán. La sede restò vacante dal 1819 al 1830 e dal 1841 al 1858; fu suffraganea di Buenos Aires.

Il papa Pio XI la eresse ad arcidiocesi il 20 apr. 1934, con suffraganee La Rioja e Rio Cuarto.

Si estende per 114.460 kmq., comprendendo gli Stati di C. e di La Rioja. Ha una popolazione di 1.112.000 ab., dei quali 985.000 cattolici; conta 86 parrocchie con 403 chiese, 156 sacerdoti diocesani e 195 regolari; un seminario (1948). La Cattedrale è dedicata a Maria S.ma Assunta e a s. Pietro.

Altre chiese notevoli in C. sono quelle di S. Domenico che contiene il santuario di N. Signora del Rosario, detto la Madonna del Miracolo; di N. Signora della Mercede, di S. Teresa di Gesù, di S. Caterina da Siena, di S. Francesco, di S. Rocco. La città di C. venne fondata il 6 luglio 1573 da Luis Jeronimo de Cabrera.

Nel 1613 i Gesuiti crearono in C. il collegio S. Francesco Saverio che il papa Gregorio XV eresse ad Università maggiore di S. Carlo. Il vescovo di Tucumán Fernando de Trejo y Sanabria lasciò all'Università tutti i suoi beni. Attigua al collegio fu eretta una chiesa e una stamperia. Oggi l'Università è nazionale.

La popolazione è dedita specialmente all'agricoltura e all'allevamento del bestiame. Gli Italiani vi sono molto numerosi.

BIBL.: Anon., s. v. in *Enc.-Eur.-Am.*, XV, pp. 610-21. Enrico Josi

CORDONI, BARTOLOMEO da CITTÀ DI CASTELLO, beato. - Minore osservante della provincia umbra, n. nel 1471 da nobile famiglia, m. presso Tunisi nel 1535, probabilmente il 10 (o 9) ag. Fu allievo a Firenze del Poliziano; sposatosi, ebbe due figlie, ma dopo la morte della moglie si fece francescano nel convento di S. Maria degli Angeli (maggio del 1504). Assisté gli appestati a Terni (1526) e a Gubbio (1527). Missionario nel Marocco (1534), fu percosso per la fede; l'anno seguente animò i Crociati di Carlo V nell'assalto alla fortezza della Goletta (Tunisi), difesa dai barbareschi. Per l'eminenza delle sue virtù fu venerato come beato.

Il suo discepolo teologo Ilarione Pighi di Borgo S. Sepolcro, con l'approvazione del card. Grimani, pubblicò postuma (Perugia 1538) l'operetta mistica *De unione animae cum supereminenti lumine*, scritta in forma di dialogo, parte in latino e parte in italiano. Il cappuccino Girolamo da Molfetta, che ne curò una 2ª edizione: *Dialogo della unione spirituale de Dio con l'anima, dove sono interlocutori l'amor divino, la sposa anima et la ragione humana* (Milano 1539), con l'approvazione dell'inquisitore di Milano. In seguito venne messo in circolazione un foglio volante stampato, in cui con figure geometriche si insegnava un nuovo modo di pregare, tratto dall'epilogo, per opera probabilmente d'altro autore. Il S. Uffizio condannò (8 marzo 1654) libro ed epilogo. Furono tuttavia ristampati a Venezia nel 1593 e nel 1598 (?), con falsa indicazione dell'autore: fra' Bartolomeo da Castello, cappuccino; nuova condanna del S. Uffizio (29 genn. 1600, pubblicata il 7 ag. 1603), ed ancora nel febbr. del 1647 si riparla di un « libricciuolo »: *Dialogo abbreviato dell'unione spirituale di Dio con l'anima*. Per queste censure il *Dialogo* è tuttora all'Indice.

Il C. fa una profonda e fervida analisi dell'amore divino, che porta l'anima all'unione e alla trasformazione in Dio; dei mezzi o vie per raggiungerla: umiltà, fede, Eucaristia, rinnegamento di sé, Grazia infusa, dono dell'amore; delle operazioni dell'anima fissata nell'amore. Attinge dai SS. Padri e dagli scolastici, ma soprattutto da Jacopone da Todi e da Ubertino da Casale. Protesta la sua totale adesione al giudizio della Chiesa; il primo editore rileva l'opposizione di alcuni confratelli alle dottrine del pio maestro; quelle, ad es., dell'esaltazione della fede rispetto alle opere, della Messa continua che l'anima amante celebra in Cristo, dell'« ispirazione » tra Dio e l'anima per cui essa genera e offre il Cristo al Padre, le quali potevano prestarsi, in una atmosfera di sovvertimento dottrinale protestante, a interpretazioni equivoche; i reali abusi, inoltre, indotti dall'« Epilogo », provocarono la condanna. Di questa non s'accorsero l'annalista Giuseppe da Cannobio ed il bibliografo Bernardo da Bologna, che attribuiscono l'opera a Girolamo da Molfetta, confondendolo probabilmente col celebre predicatore e polemista Giacomo da Molfetta.

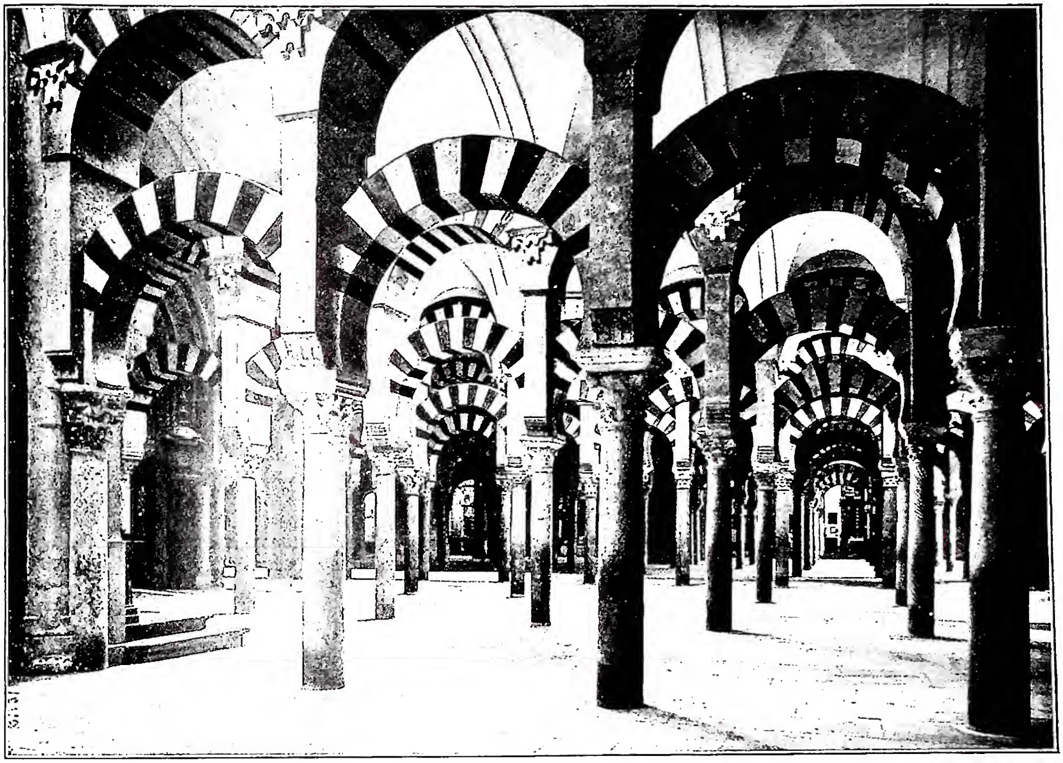
BIBL.: G. Oddi, *La Franceschina*, II, Firenze 1932, pp. 456-73; L. Jacobilli, *Vite dei santi e beati dell'Umbria*, I, Foligno 1647, pp. 381-85; Giuseppe da Cannobio, *Annali dell'Ordine dei Minori cappuccini, appendice al t. III*, II, Milano 1744, p. 88; Bernardo da Bologna, *Bibliotheca scriptorum Ord. Min. capuccinorum*, Venezia 1747, p. 120; *Analecta iuris pontificii*, II, Roma 1857, coll. 2632-33; G. B. Sbaraglia, *Supplementum et castigatio ad scriptores trium Ord. S. Francisci*, I, 2ª ed., Roma 1908, p. 118 (fa diventare cappuccino il C., seguito da A. Teetaert, s. v. in DHG, VI, coll. 992-93; cf. *Collectanea Franc.*, 8 [1938], pp. 463-64); N. Santinelli, *Il b. B. C. e le fonti della sua mistica*, Città di Castello 1930; A. Pellizzari, in *La Rassegna*, 39 (1931), pp. 145, 280; *Index librorum prohibitorum iussu Pii XI*, Città Vaticano 1938, p. 40. Ilarino da Milano

CORDOVA, DIOCESI di. - Città, capoluogo di provincia e diocesi della Spagna nell'Andalusia; la *Corduba* dei Romani nella *Betica* (*Hispania ulterior*). Essendo questa città così fiorente nei primi secoli dell'impero è da supporre che ricevesse ben presto la religione cristiana.

I martiri di C. sono così ricordati da Prudenzio: « Corduba Acisclum dabit et Zoillum tresque coronas » (*Peristephánon*, IV, 19-20). Il *Martirologio geronimiano* ricorda al 18 nov. il martire Aciscło; due manoscritti aggiungono la nota « hac die rosae ibidem colligantur ». L'iscrizione incisa nella colonna di Carmona (sec. VI) di lui dice: « domni Aciscli » (E. Hübner, *Inscriptiones Hispaniae Christianae*, Berlino 1871, n. 374). Dal calendario dell'a. 961 risulta che s. Acisclo aveva tre chiese in C., l'una sul suo sepolcro, « in ecclesia Carceratorum », l'altra apparteneva ai lavoranti la pergamena, la terza era nel monastero di Armila (M. Ferotin, *Le « Liber ordinum » en usage dans l'Eglise visigothique et mozarabe d'Espagne*, Parigi 1904, p. 487). Zoillo è indicato al 27 giugno dal *Martirologio geronimiano*, dai calendari mozarabici e dai libri liturgici (M. Ferotin, *op. cit.* pp. 568-69). Il martire fu sepolto « in vico Cris »; venne poi traslato in città « in ecclesia vici Tiraceorum ».

S. Vittoria, ora compatrona di C., appare per la prima volta insieme con s. Acisclo nel prologo dell'antifonario di León che è dell'a. 1066 (E. Florez, *España Sagrada*, Madrid 1747-75, V, pp. 288-303).

Le « tres coronae » sono i martiri Fausto, Gennaro e Marziale, che il *Martirologio geronimiano* segna al 13 ott.; nell'iscrizione di Carmona hanno il titolo di « dominorum trium »; un'altra, dell'a. 622, dice « tres fratres sanctos retinet quos Cordoba passos » (E. Hübner, *op. cit.*, n. 363). Il calendario dell'a. 961 indica la loro sepoltura in una basilica fuori città « in vico Turris ». Nell'interno esisteva un'altra chiesa in loro onore, menzionata da s. Eulogio (*Memoriale Sanctorum*, II, 9: PL 115, 776). Su s. Eulogio di C. v. J. Pérez de Urbel, *San Eulogio de Córdoba*, Madrid 1928.



(fot. Anderson)

CORDOVA - Interno della Moschea, iniziata nel 785, ampliata nel sec. X, trasformata in Chiesa nel 1523.

Si cita il nome di Severo, vescovo di C., nella seconda metà del sec. III, ma nulla di certo è noto; invece è celeberrimo nella storia della Chiesa l'apostolato del grande Osio, confessore della fede, il quale assistette al Concilio di Elvira (ca. 300) e fu presidente e legato papale nel I Concilio ecumenico celebrato a Nicea nel 325 contro gli ariani; ebbe anche la presidenza nel Concilio di Sardica (342 o 343). Morto Osio centenario a Sirmio nel 357, dopo sessanta anni di glorioso pontificato, ebbe per successore Igino, o Adigino, il primo impugnatore dell'eresia priscilliana secondo la testimonianza di Sulpicio (ma passò poi al partito contrario, ciò che gli valse la scomunica e l'esilio), e anche avversario dei luciferiani. In alcuni cataloghi dei vescovi spagnoli si dànno come successori di Igino i vescovi Gregorio ed Isidoro, nonostante alcune difficoltà ancora non risolte; certamente nell'a. 504 un prelato di detta diocesi si chiamò Stefano, e fu presente nel Concilio Romano tenuto in quell'anno da papa Simmaco. Nel periodo del dominio ariano dei Visigoti niente si sa della diocesi e dei suoi vescovi; nel Concilio II di Toledo del 588, dove fu proclamata la conversione totale del popolo spagnolo con il suo sovrano Clodoveo, appare di nuovo un vescovo di C. con il nome di Agapio, il quale sottoscrisse pure nel I Concilio di Siviglia dopo s. Leonardo. Durante il governo del vescovo Zaccheo successe l'invasione dei Mori (711), i quali fecero di C. la capitale del loro regno durante parecchi secoli; i cristiani ebbero allora molto da soffrire e non pochi furono i martiri, principalmente sotto il re 'Abd ar-Raḥmān II (ca. 824). In occasione della persecuzione provocata dallo zelo di alcuni cristiani fu riunito in C. un concilio nell'a. 852, in cui si proibì la presentazione spontanea al martirio. Poco dopo sotto il vescovo Sauli si tenne un altro concilio per l'estinzione di uno scisma tra i fedeli della città; il suo successore Valenzio ne celebrò un terzo (ca. 862). Conquistata C. dal re s. Ferdinando nel 1236, fu ristabilita la sede episcopale, dopo quasi tre secoli di vacanza, sotto il vescovo Lupo de Fitero. Allora fu trasformata in chiesa la grande moschea che era stata iniziata nel 785 da 'Abd ar-Raḥmān; vi erano state impiegate colonne di monumenti romani della città; era stata ampliata nell'a. 961 da al-Ḥakam II. La trasformazione venne eseguita nel 1593 da Hernan Ruiz, che sul minareto eresse la torre campanaria. Altre chiese notevoli sono: S. Marina, S. Lorenzo, S. Nicola de la Villa, S. Andrea, S. Agostino, S. Paolo, S. Marta, il Crocifisso, S. Michele, costruita sul luogo dove era la sede del Senato all'età romana, la chiesa di S. Giacomo eretta sul circo romano; le chiese di Tutti i Santi sul teatro, di S. Nicola sul tempio di Apollo, della Trinità sul tempio di Bacco. Le comunità monastiche si allontanarono da C. durante l'accanita persecuzione araba dell'a. 852. La chiesa di S. Michele de Escalada fu costruita da monaci di C. che ivi si erano rifugiati nel 914 (Gomez Moreno, *Iglesias Mozarabes*, Madrid 1919, pp. 141-61; V. Lamperez, *Historia de la Arquitectura cristiana española*, I, Madrid 1930, p. 256). Santuari insigni della diocesi sono quelli della S.ma Vergine de la Sierra, fondato nel sec. XIII; della S.ma Vergine de Araceli in Lucena (festa 8 sett.), fondato nel 1600; della S.ma Vergine de Luna Pozoblanco (festa nella domenica di Pentecoste); di N. Signora de Guia in Alcaracejos.

Di origine romana è in C. il grande ponte sul Guadalquivir (lungo m. 240 a 16 arcate), deturpato nel periodo arabo. Il ponte era difeso *ab antiquo* da un fortilizio, la Calahorra.

La diocesi è suffraganea di Siviglia, ha una estensione di 15.097 kmq., 126 parrocchie, 195 sacerdoti dio-

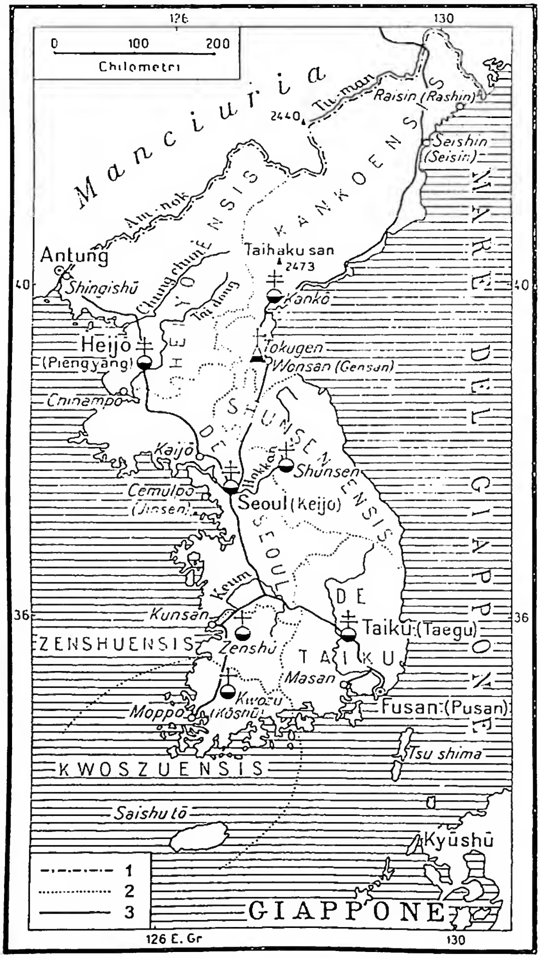
cesani e 90 regolari; su 995.150 ab., 995.000 cattolici (1948). Patroni della diocesi sono s. Acisclo e s. Vittoria.

Bibl.: E. Florez, *España sagrada*, X-XI, Madrid 1753-1792; J. Gomezi Bravo, *Catalogo de los obispos de C.*, Cordova 1778; *Anuario religioso español*, Madrid 1947, pp. 369-70.

Enrico Josi-Giuseppe Pou y Marti

CORE (ebr. *qōraḥ*= « calvizie »). - Il più noto dei personaggi biblici di questo nome, il primo dei quali è un figlio di Esaù (*Gen.* 36, 5. 14), è un contemporaneo di Mosè (*Ex.* 6, 21. 24; *I Par.* 6, 37), della famiglia di Levi, di cui era pronipote. C. promosse una ribellione nel deserto contro Mosè (*Num.* 16, 1 sgg.). A quanto sembra, fu una reazione contro l'istituzione del sacerdozio aronnitico (v. ARONNE).

C. si fece l'esponente del malumore dei vari discendenti di Levi contro Aronne della medesima tribù, perché consacrato insieme ai figli sacerdote con diritto ereditario, mentre gli altri leviti erano dichiarati inservienti subordinati nelle funzioni del culto. Parteciparono alla rivolta anche alcuni discendenti di Ruben, i quali, ripensando forse alla primogenitura originaria del loro progenitore, ora non gradivano l'ascendente di Mosè e di Aronne della tribù di Levi. Fra i rubeniti figurano in prima linea come



Corea - 1. Confini di Stato; 2. Confini di circoscrizione ecclesiastica; 3. Ferrovie.

complici Dathan e Abiron (*Num.* 16,1). I rivoltosi subito organizzarono un culto diverso da quello prescritto da Mosè, probabilmente con l'intenzione di restaurare pratiche precedenti alla riforma. Nella lotta ideologica Dio intervenne direttamente a favore di Mosè, facendo inghiottire dalla terra spalancatasi i ribelli (*Num.* 16, 25-34). L'episodio rimase famoso nella tradizione ebraica (oltre il racconto particolareggiato di *Num.* 16,1-50, cf. *Ps.* 105, 17; *Deut.* 11,6; *Eccli.* 45, 22; *Sap.* 18, 20-25; *Iud.* 11).

Dal tremendo castigo furono preservati i figli di C. La loro discendenza ebbe un posto onorifico nelle funzioni rituali nel Tempio salomonico (cf. *I Par.* 9, 19; 26, 1.19). I coriti sono ricordati fino al tempo di Iosaphat (*II Par.* 20, 19). Essi erano prevalentemente cantori (cf. *I Par.* 6, 37). Una serie di salmi (41. 43-48. 83. 84. 86. 87) viene attribuita a loro.

Bibl.: E. Palis, s. v. in DB, II, coll. 969-72; G. Richter, *Die Einheitlichkeit der Geschichte von der Rotte Korah*, in *Zeitschr. für alttest. Wiss.*, 39 (1921), pp. 128-37; E. Gillischewiski, *Die Geschichte von der « Rotte Korah »*, in *Archiv für Orientforschung*, 3 (1926), pp. 114-18.

Angelo Penna

COREA. - I. Geografia. – In giapponese Chōsen (freschezza del mattino). Penisola dell'Asia orientale che si protende tra la Manciuria e l'arcipelago giapponese, alla latitudine dell'Italia meridionale. Un potente bastione naturale (Chang-paik; 2750 m. nel Paikto-san) la separa al N. dalla Manciuria ed una lunga dorsale montana (Taihaku, massima altezza m. 2473) la percorre in tutta la sua lunghezza. Ad una costa unita, alta e importuosa ad E., si oppone ad E. ed a S. un litorale articolato, frangiato d'isole, sul quale sboccano ampie pianure, irrigate da fiumi. Il clima risente in misura relativamente scarsa l'influenza del mare: Keijo (Seoul), alla latitudine di Catania, ha la media temperatura annua di Parigi. Le piogge aumentano da N. a S., dove giungono ad un massimo di 1500 mm. annui.

La C. è paese agricolo (riso, orzo, frumento, cotone). Le foreste occupano quasi 3/4 della superfice territoriale. L'allevamento (bovini, suini, pollame) è cospicuo, e più ancora la bachicoltura e la pesca. Le risorse minerarie (oro, carbone, ferro, grafite, arsenico, piombo, rame, tungsteno, ecc.) non sono adeguatamente sfruttate.

Sopra una superfice di 220.788 kmq. vivono (1940) 24 milioni di ab. (densità : 110 a kmq.) di cui ca. mezzo milione giapponesi e 40 mila stranieri. Keijō, la capitale tradizionale, nel 1946 contava 1,1 milioni di ab.; Fusan, il nodo più importante per le comunicazioni col Giappone, 400 mila; Heijō (Pyeng-yang), la capitale della C. settentrionale, 286 mila; Taikyu, 269 mila; Jinsen (Chemulpo) 216 mila ecc. La grande maggioranza dei Coreani professa lo sciamanesimo (appena 1/7 sono buddhisti e forse non più di 80 mila scintoisti). C'è una stima ufficiale del 1° marzo 1947 che dà i cristiani in numero di 666.000.

Possesso cinese fino alla guerra cino-giapponese (1895), la C. venne riconosciuta come protettorato giapponese dopo il 18 nov. 1905, e annessa al Giappone il 22 ag. 1910. Con la seconda guerra mondiale avrebbe dovuto riacquistare la propria indipendenza. Intanto la C. settentrionale (a N. del 38° di lat.; 124 mila kmq. con 8,2 milioni di ab.) costituisce una repubblica popolare di tipo sovietico, secondo è stato imposto dall'occupazione russa; il resto (96 mila kmq. con 14,6 milioni di ab.) è sotto controllo statunitense.

Bibl.: L. Nocentini, *Materiali per la geografia della C.*, in *Rendic. R. Acc. Lincei, Classe scienze morali stor. e filol.*, 5ª serie, 5 (1896), pp. 111-38, 234-59; A. Hamilton, *Korea*, Londra 1904; S. Genthe, *Korea, Reiseschilderungen*, Berlino 1905; A. Ireland, *The new Korea*, Nuova York 1927; H. B. Drake, *Korea of the Japanese*, Londra 1930; I. W. Bayler, *The Geography of Chosen*, in *Economic Geography*, 7 (1931), pp. 238-51; E. C. Wagner, *Korea, the old and the new*, Nuova York 1931.

Giuseppe Caraci

II. Evangelizzazione della C. – La storia missionaria della C. s'iniziò con il battesimo di Pietro Ri Seung-houn-i a Pechino nel 1784. Durante l'occu-

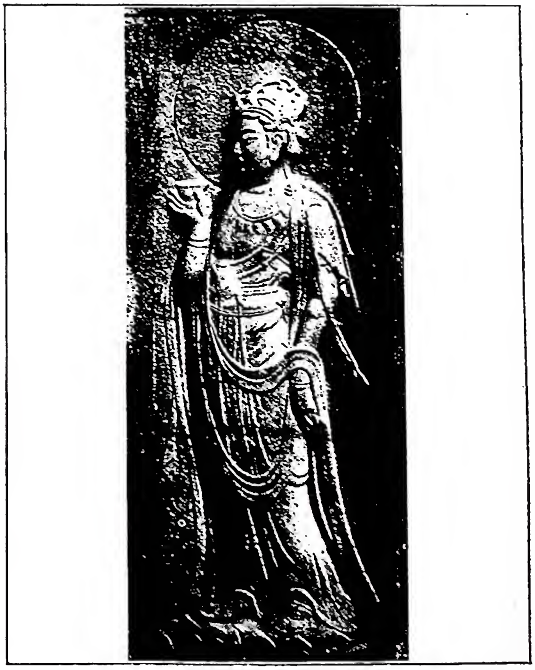
(*da F. M. Trautz, Le Japon, Berlino 1921*)
COREA - Veduta sul fiume Daidò - Pgongyang.

pazione giapponese dal 1592 al 1599, probabilmente da soldati cristiani, furono battezzati fanciulli moribondi; non si sa nulla però di fondazione di cristianità. Schiavi coreani, trasportati nel Giappone, fattisi cristiani furono martirizzati nella grande persecuzione del sec. XVII. Tra i martiri giapponesi beatificati nel 1867 nove erano coreani. Tutti i tentativi di penetrazione del sec. XVII sia dal Giappone, sia dalla Cina e da Manila fallirono dinanzi alla chiusura ermetica del paese, interrotta unicamente dall'annua ambasceria alla corte di Pechino di cui la C. era vassalla. Per tale via libri cristiani pervennero in C. quali primi missionari.

Nel 1777 alcuni letterati coreani, tra cui Pick-i, cominciarono a studiare questi libri. Pick-i incaricò Ri-Seung-houn-i, membro della legazione del 1783, di mettersi in relazione con i missionari. Ri fu battezzato a Pechino dal p. Jean Joseph de Grammont ex-gesuita e, tornato in patria, battezzò Pick-i e Kouen Il-sin-i, fervidi propagatori della nuova fede. È vero che Pick-i apostatò nella persecuzione ben presto scoppiata come pure Pietro Ri nel 1789, dopo che il vescovo di Pechino Alessandro de Gouveia (1751-1808) dichiarò invalida la gerarchia introdotta da Ri e illecite talune cerimonie simili a quelle cinesi. Ma il sacerdote cinese Giacomo Tsiu, giunto nella C. nel 1795, trovò ca. 4000 cristiani e alla sua morte nel 1801 il numero era salito a 10.000 ca. Nella persecuzione del 1801 Tsiu con più di 300 cristiani morirono martiri. Nel 1802 fu emanato un decreto anticristiano che durò fino al 1882. Dal 1801 al '34 la cristianità coreana rimase di nuovo senza sacerdoti.

Tuttavia essa perdurò e nel 1811 e poi nel 1825 chiese sacerdoti da Pechino e da Roma. Nel 1831 fu eretto il vicariato apostolico di C. e mons. Barthélemy Bruguière della Società per le Missioni estere di Parigi (1792-1835), coadiutore del Siam, fu nominato vicario apostolico. Non riuscì mai a penetrare nel suo vicariato e morì nel 1835. Il sacerdote cinese Pacifico Ryou invece poté penetrarvi nel 1834. Negli aa. 1836 e 1837 i due missionari Pierre-Philibert Maubant (1803-39) e Jacques-Honoré Chastan (1803-39) e il nuovo vicario apostolico Laurent-Joseph-Marius Imbert (1796-1839) poterono segretamente entrare e organizzare la missione, morendo martiri tutti e tre nel 1839 (beatificati nel 1925). Di nuovo la cristianità rimase per sei anni senza sacerdoti. Nel 1845 mons. Jean Joseph Ferréol (1808-53), successore di mons. Imbert, e il missionario Marie Nicolas Antoine Daveluy (1818-66) aiutati dal primo sacerdote coreano Andrea Kim, educato a Macao, riuscirono ad entrare nella missione. Kim fu martirizzato nel 1846 (beatificato nel 1925). Fortunatamente mons. Ferréol (m. nel 1853) e il suo successore Siméon-Francois Berneux (1814-66) con il coadiutore Daveluy e altri missionari, giunti colà segretamente, poterono lavorare fino al 1866 elevando il numero dei cristiani a ca. 23.000. Nel 1866 rincrudì la persecuzione: i due vescovi, 7 missionari e più di 10.000 cristiani ne furono vittime. I 3 superstiti missionari dovettero rifugiarsi fuori del paese. Di nuovo dunque la cristianità rimase senza sacerdoti fino al 1876 ed agli anni seguenti in cui dei missionari del seminario di Parigi vi entrarono di nascosto. Mons. Félix Clair Ridel (1830-84) e il missionario Victor Marie Deguette (1848-89) furono presi, e in seguito all'intervento del governo francese non furono uccisi ma espulsi.

Dal 1882 i trattati commerciali con il Giappone, gli Stati Uniti e vari Stati europei aprirono il paese al commercio. Il trattato con la Francia 1886-87 ottenne pure una certa libertà per le missioni. Negli anni successivi il numero dei cristiani salì fino a 77.000 (nel 1910) nonostante le continue difficoltà. L'annessione del paese al Giappone nel 1910 la pose nelle medesime condizioni di quel paese. Nel 1888 le prime suore, Soeurs de St-Paul de Chartres arrivarono in C. per l'educazione degli orfani. La tipografia esistente già prima nel Giappone (nel 1880 e 1881 aveva pubblicata una grammatica coreana e un vocabolario) fu trasportata nella C. Un seminario fu eretto nel 1892 in Ryang-saun presso Seul e



(*da O. Fischer, Die Kunst Indiens Chinas und Japans, Berlino 1928, p. 398*)
COREA - Bodhisattva. Rilievo dell'VIII sec., dal tempio della Terra presso Keishn.

(da A. Eckardt, Geschichte der koreanischen Kunst, Lipsia 1929, tav. 16, fig. 118)
COREA - Pagoda di Seoul (1085 d. C.).

così la formazione del clero indigeno progredì felicemente.

Fino al 1909 i missionari del seminario di Parigi erano stati soli ad evangelizzare la C. Nel 1909 arrivarono i Benedettini di S. Ottilia che eressero una scuola normale e una industriale a Seul e dal 1920 intrapresero anche la missione della C. settentrionale. Nel 1923 seguirono i missionari di Maryknoll e nel 1933 quelli di S. Colombano.

Il vicariato apostolico di C. fu diviso nel 1911 in 2 vicariati: Seul e Taiku, tutti e due affidati al seminario di Parigi. Il nord della C. fu staccato nel 1920 da Seul e affidato ai Benedettini di S. Ottilia come vicariato apostolico di Wonsan. Per i missionari di Maryknoll fu staccata nel 1927 da Seul la prefettura apostolica di Hpyang-Yang, dal 1929 con il nome di Peng-Yang, elevata a vicariato apostolico di Heijō nel 1939. Ai missionari di S. Colombano furono affidate nel 1937 la prefettura apostalica di Kwoszu o Koanju, distaccata dal vicariato apostolico di Seul. Nel 1940 il vicariato apostolico di Wonsan fu diviso: la parte meridionale rimase ai Benedettini come abbazia *nullius* di Tokugen o Tokwan, la parte settentrionale passò come vicariato apostolico di Kanto o Hancheung nelle mani del clero coreano, al quale già nel 1937 una parte del vicariato apostolico di Taiku era stata affidata come prefettura apostolica di Zenshu o Chonju. Nel 1949 fu creata la delegazione apostolica.

BIBL.: Ch. Dallet, *Histoire de l'Eglise de Corée*, 2 voll., Parigi 1874; [Dalmen], *Le Catholicisme en Corée. Son origine et ses progrès*, Hongkong 1924; Fl. Demange, *Centenaire de l'érection de la Corée en vicariat apostolique 1831-1931*, in *Revue d'histoire des missions*, 8 (1931), pp. 387-432.
Giovanni Rommerskirchen

III. ARTE DELLA C. – Tributaria della Cina, la C. fu per molti secoli legata a quella tradizione artistica, centrata essenzialmente sulle correnti della dinastia T'ang (secc. VII-X d. C.). Si rese poi indipendente e sviluppò forme originali che più tardi si trasmisero all'arte giapponese derivata in massima parte da quegli influssi.

Le costruzioni più significative della C. furono i templi, molti fra i più antichi, databili verso il sec. VII-VIII. Le loro forme caratteristiche sono improntate ad un fastoso ma leggiadro decorativismo che li distingue dai templi cinesi; sono anche notevoli le decorazioni pittoriche e scultoree degli interni. Fra i più celebri affreschi si ricordano quelli di *Donjō* (*Tamtjŭng*), nel tempio di *Hōryūji* presso Nara. I palazzi coreani ripetono invece lo schema tradizionale cinese. Esempi magnifici sono il *Kyŏng-pok-kung* e il *Chang-tŏk-kung* a Sŏul.

Interesse notevole presenta la scultura nella decorazione delle pagode di cui le più antiche risalgono al sec. VII, nelle tombe, e soprattutto nella statuaria buddhistica fra cui emerge la ricchissima serie nel *Tempio della Terra*, presso Keishū, del sec. VIII.

La ceramica fu esercitata in C. con sobrietà e compostezza di stile, e raggiunse sviluppi altissimi che molto giovarono alla ceramica giapponese.

BIBL.: A. Eckardt, s. v. in *Enc. Ital.*, XI (1931), pp. 387-90.
Giovanni Carandente

CORELLI, ARCANGELO. - Violinista e compositore, n. a Fusignano il 17 febbr. 1653, m. a Roma l'8 genn. 1713.

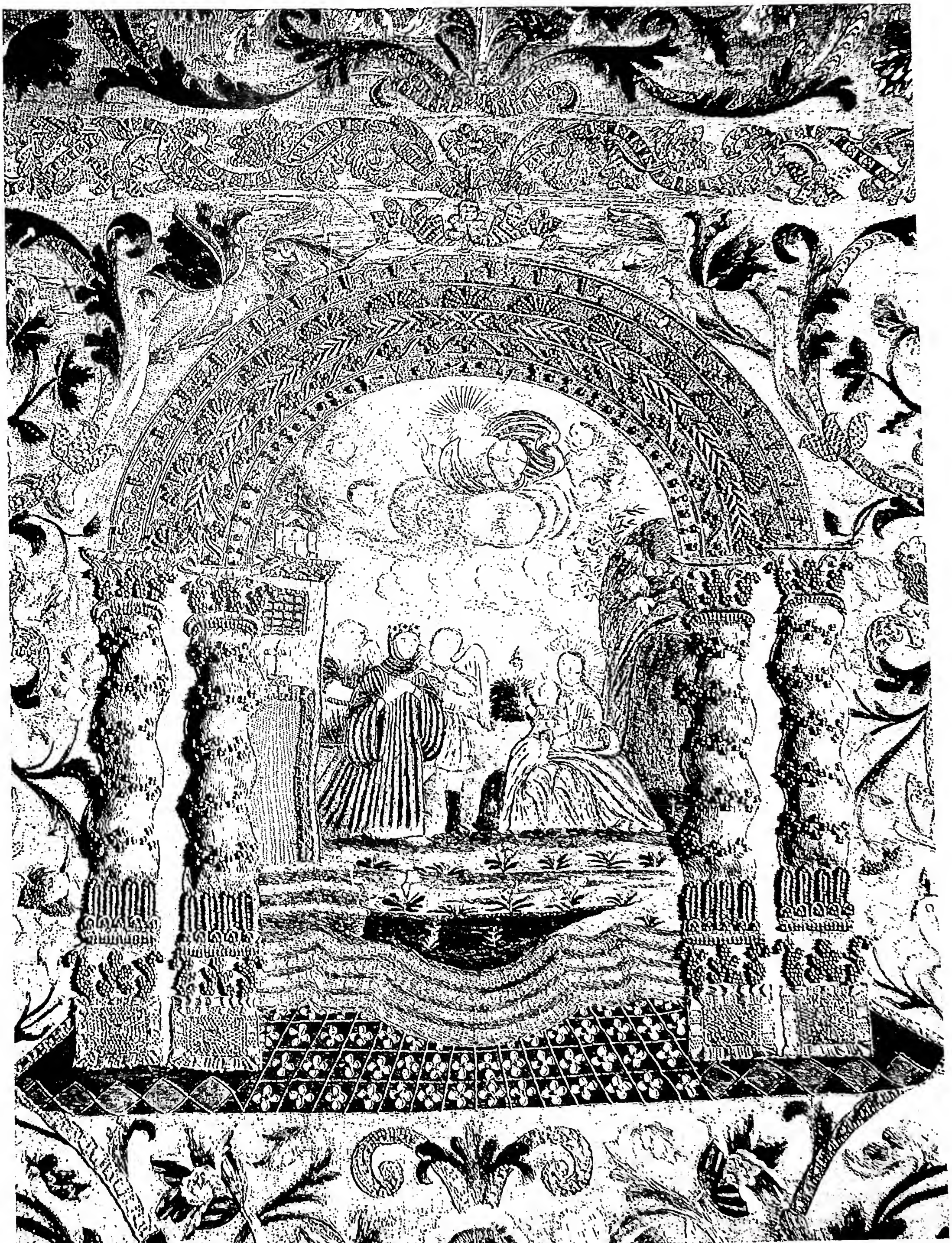
Nel 1677 fu accolto, a Roma, in casa del card. Pamphilj, quale maestro di musica; tre anni dopo passò al servizio del card. Ottoboni. Primo violinista, poi direttore dei concerti del palazzo della Cancelleria, fondò una celebre scuola da cui uscirono numerosi ed eccellenti alunni. Le sue composizioni, sei opere a stampa, comprendono sonate a tre: da chiesa 12, da camera 12 e 12 per violini e basso. L'opera 6 contiene il famoso « Concerto grosso ».

BIBL.: C. Piancastelli, *Fusignano ad A. C. nel 2° centenario della morte*, Bologna 1914; F. Vatielli, *Il C. e i maestri bolognesi del suo tempo*, in *Riv. mus. ital.*, 23 (1916), p. 173 sgg.; A. Cametti, *A. C. à St-Louis des Français à Rome*, in *Rev. musicale*, 3 (1922), n. 3; F. Torrefranca, *I 150 strumenti ad arco diretti da A. C.*, in *Riv. mus. it.*, 24 (1917), p. 501 sgg.
Francesco Coradini

CORELLI, MARIA. - Scrittrice inglese, figlia adottiva di Ch. Mackay, n. a Bayswater il 1864, m. a Stradford-on-Avon nel 1924.

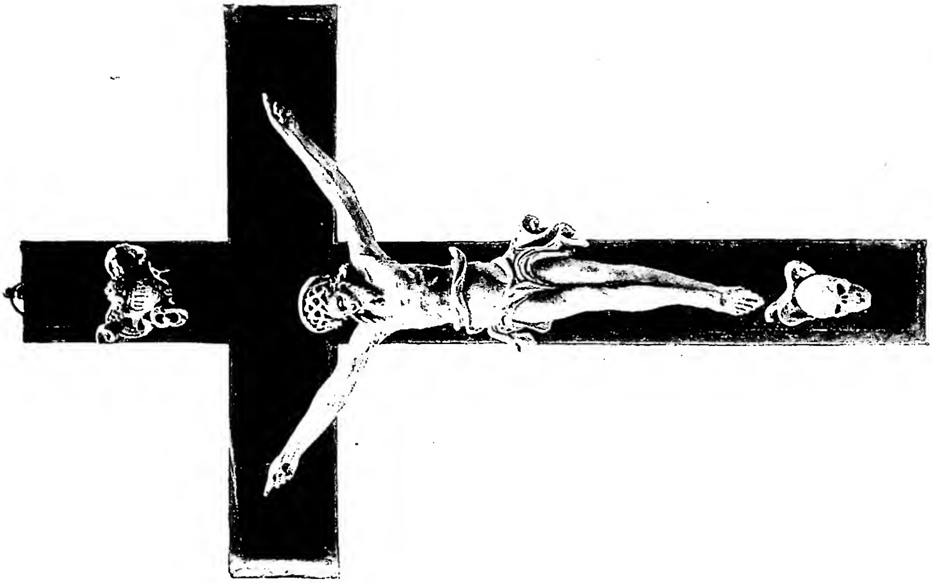
Scrisse molte opere, tra cui: *A Romance of two worlds* (1886); *Barabbas* (1893), melodramma sulla Passione di

(da R. Haas, Musik des Barocks, in H. Bucken, Handbuch der Musikwissenschaft, Potsdam 1932, tav. X)
CORELLI, ARCANGELO - Ritratto. Incisione di John Smith da H. Howard.



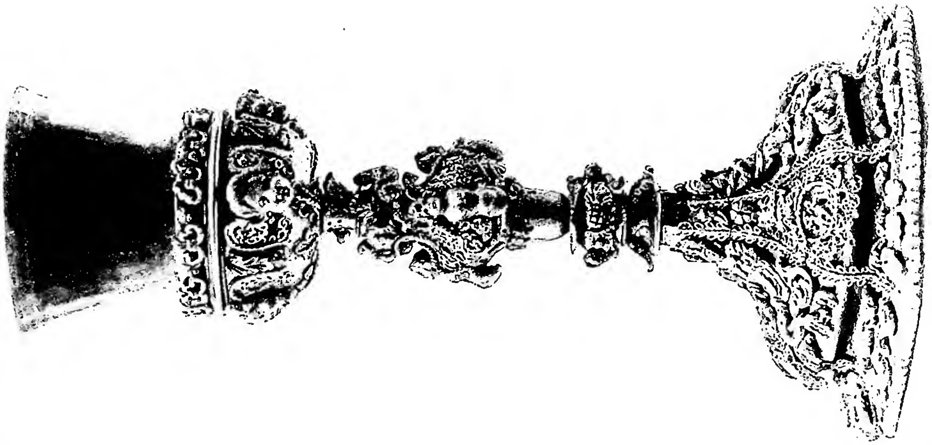
(fot. Lo Cascio)

S. ROSALIA IN ATTO DI VENERARE LA VERGINE, parte centrale di un paliotto in corallo e ricamo (sec. XVII) - Palermo, Museo Diocesano.



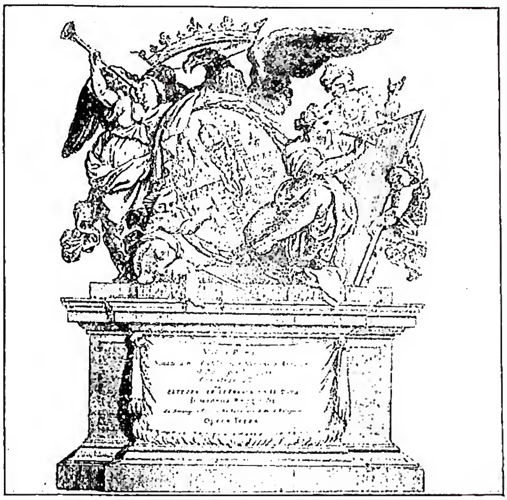
(fot. Lo Cascio)

CROCIFISSO IN CORALLO
(sec. XVIII) Palermo, Museo Nazionale.



(fot. Lo Cascio)

CALICE IN CORALLO
(fine del sec. XVII) - Palermo, Museo Nazionale.



(da R. Haas, Musik des Barocks, in E. Bücken, Handbuch der Musikwissenschaft, Potsdam 1932, p. 213)
CORELLI, ARCANGELO - Frontespizio dell'op. 3, Roma 1689. Incisione di N. Dovigny.

Cristo; *The mighty Atom* (1896), in cui protesta contro l'educazione areligiosa dell'infanzia; *The master Christian* (1900), invettiva contro il clero e le Chiese, specialmente romana e anglicana: la Chiesa dovrebbe riformare il suo credo su basi scientifiche e la sua etica su quelle socialiste.

BIBL.: B. Vyer, *Memoirs of M. C.*, Londra 1930; *The Cambridge Bibliography of English Liter.*, a cura di F. W. Bateson, III, Nuova York 1941, p. 541. Franco Costabile

CORENZIO, BELISARIO. - Pittore di origine greca, n. in Acaia in provincia di Lecce verso il 1560 e m. dopo il 1640. Sembra aver studiato col Tintoretto che in effetti imita nelle sue opere. Fu molto attivo a Napoli; di lui si ricordano, tra l'altro, i perduti affreschi della vòlta in S. Paolo Maggiore, quelli nel Gesù Nuovo, in S. Patrizio, in S. Martino, all'Annunziata e quelli della distrutta abbazia di Montecassino.

BIBL.: G. Sobotka, s. v. in Thieme-Becker, VII, p. 409 sgg.; A. De Rinaldis, *La pittura del '600 nell'Italia meridionale*, Firenze 1929, v. indice. Gilberto Ronci

COREPISCOPO. - Il c., o vescovo della campagna (da χώρα = contrada, e ἐπίσκοπος = vescovo), governava anticamente in Oriente una circoscrizione ecclesiastica rurale, sotto la dipendenza del vescovo della città.

I. IN ORIENTE. – La prima menzione dei c. vien fatta dal can. 13 del Concilio di Ancira in Galazia (ca. 314), che vieta loro di ordinare sacerdoti e diaconi, sia della campagna sia, meno ancora, della città, senza una previa autorizzazione scritta del vescovo. Il Concilio di Neocesarea nel Ponto, tenuto poco dopo (tra il 314 e il 325), e al quale presenziavano due c. di Cappadocia (cf. Mansi, II, 548), li paragona ai settanta discepoli del Signore (can. 14).

Il primo Concilio ecumenico di Nicea (325), in cui sedevano pure non meno di 14 c., volendo dare, nel can. 8, una sistemazione ai vescovi catari che volessero tornare all'unità cattolica, raccomanda al vescovo cattolico del luogo di conceder loro o il solo titolo onorifico di vescovo o, meglio ancora, di trovar loro un posto di c., di maniera che non vi siano due vescovi in una medesima città. L'opposizione ai c., che si manifesta già sin dall'inizio del sec. IV, ha il suo culmine nel Concilio di Antiochia in Siria, tenuto nel 341, o, forse, tra il 330 e il 332. Pur concedendo ai c., nel can. 8, di poter dare delle « lettere di pace » o commendatizie, nel can. 10 li ammonisce severamente di stare nei limiti della loro autorità: designati dal vescovo della città, non devono, sotto pena di deposizione, benché abbiano ricevuto l'ordinazione vescovile, ordinare sacerdoti o diaconi senza previa licenza del vescovo, ma si accontenteranno di costituire, nella loro circoscrizione, lettori, suddiaconi e esorcisti. S. Basilio si mostrerà ancora più severo: in una lettera ai suoi c. (LIV, *ad Chorepiscopos*: PG 32, 400-401), egli minaccia di ridurre allo stato laicale qualsiasi ministro inferiore che avessero costituito senza il suo consenso. L'ultimo colpo contro i c. in Oriente lo diede il can. 57 del Concilio di Laodicea (tra il 347 e il 381) che, ignorando i c., prescrive che vengano costituiti nelle contrade dei « periodeuti », specie di sacerdoti missionari direttamente dipendenti dal vescovo. La decadenza dei c. cominciò ben presto. Già nel Concilio di Seleucia (410), il can. 14 non ammette più che un solo c. per diocesi. Al Concilio ecumenico di Efeso (431), due c. soltanto sottoscrivono gli atti. A quello di Calcedonia (451), i c. non siedono più se non a titolo di procuratori dei loro vescovi. Il loro numero, che dovrebbe essere normalmente almeno uguale a quello dei vescovi, diminuisce ogni giorno di più. Una ultima menzione di loro si ha nel can. 14 del settimo Concilio ecumenico Niceno II (787), ove si riconosce ancora ad essi, come pure ai semplici egúmeni o abati dei monasteri, il diritto di ordinare, previa licenza del vescovo, i lettori. Ormai, il corepiscopato è una mera dignità onorifica, tanto che il celebre canonista bizantino del sec. XII, Teodoro Balsamone, trova ozioso di parlare ancora di un istituto «completamente desueto» (*In can. 13 Conc. Ancyr.*: PG 137, 1160).

Si è molto discusso anticamente se i c. fossero veri vescovi. Di giorno in giorno, però, gli scrittori tendono maggiormente a riconoscer loro un vero carattere vescovile. Si può dire che in Oriente, durante tutto il periodo in cui vigeva l'istituto, i c. godettero di un vero potere vescovile, pur limitato sempre più, nell'esercizio, dall'ingerenza del vescovo della città.

II. IN OCCIDENTE. – Le prime tracce di c. s'incontrano verso la metà del sec. V (Concilio di Riez, nel 439). Sono però casi rari, espedienti di carattere eccezionale che non sembrano aver avuto veruna relazione con il corepiscopato del sec. VIII.

Contrariamente a quanto accadde in Oriente, il c. in Occidente è, fin dalla sua apparizione, non un vescovo di campagna, ma un ausiliare del vescovo titolare della diocesi. I primi c. di questo tipo sono quelli che assunsero s. Willibrordo, vescovo di Utrecht, e s. Bonifazio, 735-38 ca., per aiuto nella loro opera missionaria. Nel 747, il papa Zaccaria, in una lettera a Pipino il Breve (MGH, *Epist.*, III, p. 481), li menziona e li considera veri vescovi, in base alle decisioni dei Concili di Antiochia e di Neocesarea. L'età d'oro dei c. di Occidente è il sec. IX: sono numerosi, reggono le diocesi spesso da soli, assistono ai concili con voto deliberativo. Ma già molte assemblee tentano di limitare i loro poteri. Anzi, si comincia a mettere in discussione la validità delle ordinazioni da loro fatte. Benché Rabano Mauro scrivesse un trattato, *De chorepiscopis* (MGH, *Epist.*, V, pp. 431-39), per sostenere il loro carattere vescovile, i concili, principalmente un Concilio di Meaux nell'845, vietano loro di conferire gli Ordini senza permesso del vescovo e minacciano di pene canoniche il vescovo che osasse delegare i suoi poteri al suo c. (MGH, *Capitul.*, II, p. 409). Una lotta più violenta, se non più leale, contro i c., è condotta senza tregua dai riformatori pseudo-isidoriani (847-52), allo scopo di rimettere in onore il prestigio dei vescovi e, più ancora, di sottrarre a questi l'occasione di affidare i loro poteri ai loro c. per darsi essi a una vita di gran signori. Mediante interpolazioni e falsi si affermò che i c. erano semplici sacerdoti. Nello stesso senso agirono i falsi capitolari e le false decretali. Ciò nonostante, papa Niccolò I sostenne ancora nell'864, in una lettera a Rodolfo, arcivescovo di Bourges, che i c. sono veri vescovi. Ma la tesi delle false decretali doveva

trionfare. Nel sec. X i c. sono già rari. Sussistono ancora in Irlanda fino al sec. XIII. In certe diocesi, come a Treviri e Colonia, il corepiscopato rimase ancora per lungo tempo un titolo onorifico. L'istituto dei c. ebbe un particolare sviluppo nella diocesi di Salisburgo (v.). Geograficamente il corepiscopato si limitò in Occidente alla Germania e ai paesi franchi; meno frequentemente, s'incontra anche in Inghilterra e in Irlanda. Sembra esser rimasto sconosciuto in Italia, Spagna e Africa settentrionale.

III. NELLE CHIESE ORIENTALI CATTOLICHE. - In quelle in cui esiste ancora il corepiscopato, i c., le cui attribuzioni tendono a identificarsi con quelle del vicario generale più che del vicario foraneo di Occidente, non sono più rivestiti del carattere vescovile. I Caldei conservano l'antica tradizione di non costituire per ogni diocesi che un solo c., al quale negano il potere di ordinare lettori e suddiaconi. Presso i maroniti, i c., ordinati dal solo patriarca, o per suo mandato, con l'imposizione delle mani, hanno il potere di cresimare, di consacrare i battisteri e di dedicare le chiese e gli altari, nonché, previa licenza del patriarca, di conferire anche gli Ordini minori. Presso i siri cattolici, il c., unico della diocesi, è la prima dignità nel clero. Presso i melkiti invece, il corepiscopato è attualmente l'ultimo dei titoli onorifici.

Nelle Chiese greche dissidenti, vengono onorati col titolo di c. i rettori di certe grandi parrocchie e i decani di un gruppo di parrocchie. In Russia, chiamavansi c. i vescovi ausiliari. La collezione canonica greca dei due monaci Agapios Leonardos e Nicodemos Agiorita, conosciuta sotto il titolo di Πηδάλιον (ed. Atene 1908, p. 140), osserva maliziosamente che « oggi, i così chiamati c. hanno un ben alto nome, ma nulla di potere ».

BIBL.: Scritti di carattere generale: Hefele-Leclercq, II, II, pp. 1197-1237; H. Leclerq, *Chorévêque*, in DACL, III, coll. 1423-52; J. Leclercq, *Chorévêques*, in DDC, III, coll. 689-95. Per l'Oriente: Fr. Gillmann, *Das Institut der Chorbischöfe im Orient*, Monaco 1903; N. Milaš, *Pravoslavno črnveno pravo*, trad. greca di M. Apostolopulos, Atene 1906, pp. 546-48; A. Coussa, *Epitome praelectionum de iure ecclesiastico orientali*, I, 2ª ed., Roma 1948, pp. 339-43. Per l'Occidente: M. H. Bergère, *Etude historique sur les Chorévêques*, Parigi 1905; J. Zeiller, *Le chorévêque Eugraphus. Note sur le chorépiscopat en Occident au Ve siècle*, in *Revue d'histoire ecclésiastique*, 7 (1906), pp. 27-32; Th. Gottlob, *Der abendländische Chorepiskopat*, Bonn 1928. Acacio Coussa

CORESI. - Diacono romeno, n. ca. nel 1525 e m. nel 1600, di famiglia italogreca venuta da Chios in Valacchia. È stato il padre della lingua religiosa e letteraria dei Romeni.

Dal 1560 al 1581, nella stamperia fondata dai luterani tedeschi di Braşov (Transilvania), aiutato da due sacerdoti romeni, pubblicò, insieme a 10 opere religiose in slavone, altre 6 in romeno (2 *cazanie*, un tetraevangelo, gli atti degli apostoli e una *psaltire*). Utilizzò in esse le vecchie traduzioni manoscritte dei due secoli anteriori, sorte, sembra, sotto l'influenza specialmente protestante. Tutti i testi religiosi e liturgici pubblicati in seguito hanno imitato questo modello, dando così alla lingua letteraria romena una singolare unità.

BIBL.: P. Haness, *Histoire de la littérature roumaine*, Parigi 1934, pp. 1-9; G. Calinescu, *Istoria literaturii române*, Bucarest 1941, p. 11. Federico Tailliez

CORESSION, GIORGIO. - Teologo greco dissidente, n. a Chios nel 1554 e m. verso il 1654. Frequentò le Università di Pisa e di Padova, esercitò la medicina a Livorno e, ritornato in patria, si diede a scrivere opere polemiche contro i latini. Fu diversamente apprezzato. Da alcuni fu ritenuto uomo erudito, da altri invece giudicato calunniatore volgare. Il Legrand cita i titoli di ben 63 opere di C. contro i latini.

BIBL.: L. Allatius, *De ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua consensione*, Colonia 1648, coll. 997-98; J. A. Fabricius, *Bibliotheca graeca*, XII, Amburgo 1740, pp. 116-17; E. Legrand, *Bibliographie hellénique...*, III, Parigi 1895, pp. 255-72. Angelo Audino

CORFINIO (SAN PELINO). - Sulla via Valeria nel paese dei Peligni. La *passio Pelini* o *Peligni* (BHL, 6620-21) fu composta da un falsario nel sec. XI che fa di Pelino un arcivescovo di Brindisi al tempo di Giuliano l'Apostata (360-63) e un martire di C. Pure del tutto leggendaria e dello stesso tempo è la vita di s. Panfilo (BHL, 6418-19) che sarebbe stato pure vescovo di C. L'unico certo è *Gerontius* tra gli anni 494-95 (Jaffé-Wattenbach, 648).

BIBL.: Lanzoni, p. 372. Enrico Josi

CORFÙ, ZANTE e CEFALONIA, DIOCESI di. - Secondo la tradizione, il Vangelo sarebbe stato predicato da Giasone, discepolo dell'apostolo Paolo (*Act.* 17, 5-9; *Rom.* 16, 21), a Corfù, che fu sede di un antico vescovato, elevato a metropoli nel 1310, e che ebbe tra i suoi pastori Marc'Antonio Barbarigo (v.) e il dotto Angelo Maria Querini, più tardi cardinale. Tra i monumenti sacri dell'epoca bizantina va ricordata la chiesa dei SS. Giasone e Sosipatro del sec. XII, quella di S. Corcira e di S. Spiridione, martirizzato sotto Diocleziano e presente al Concilio di Nicea.

Le diocesi di Zante e Cefalonia, anch'esse di antica origine (sec. IV), furono ricostituite quali vescovati latini nel sec. XIII e nel 1222 unite da Onorio III.

Dal 3 giugno 1919, queste due ultime furono a loro volta unite a quella di Corfù, dando origine alle diocesi riunite di Corfù, Zante e Cefalonia. Vi si trovano 3500 fedeli, 4 parrocchie e 7 sacerdoti.

BIBL.: E. Herman, *Korfu*, in LThK, VI, p. 206; C. da Terzorio, *Le missioni dei Minori cappuccini*, II, Roma 1914; Sp. K. Papageorgios, *Storia della Chiesa di Corcira dalle origini ad oggi*, Carpi 1920 (in greco). Mariano Baffi

CORGNA, ASCANIO della. - Fu valente capitano ed architetto militare, a capo delle milizie pontifice sotto Giulio III. Favorevole al partito imperiale ed avversario del card. Carlo Carafa, durante la guerra col duca d'Alba sotto Paolo IV, gli fu affidata la difesa di Velletri: accusato d'intelligenza col duca fu chiamato a Roma per scolparsi il 23 giugno 1556. Avvertito dal fratello cardinale che lo si sarebbe incarcerato, fuggì a Nettuno che consegnò ai Colonna, e poi a Napoli. Ebbe confiscati i beni che non gli furono restituiti neppure dopo la pace del 1557; ritornò a Roma solo dopo la morte di Paolo IV. S'acquistò fama nella difesa di Malta (1565), e diede preziosi consigli militari in occasione della battaglia di Lepanto. Ideò vari progetti di fortificazioni militari. M. nel dic. del 1571.

BIBL.: L. Bonazzi, *Storia di Perugia*, Perugia 1879; Pastor, VI, passim. Paolo Brezzi

CORGNA, FULVIO (GIULIO) della. - Cardinale, figlio di Francia e di Iacopa del Monte sorella di Giulio III, fratello di Ascanio, appartenne all'Ordine dei cavalieri di Malta, fu eletto vescovo di Perugia il 5 marzo 1550 dallo zio pontefice e tenne quella sede fino al 1553 e poi di nuovo dal 1564 al 1574; fu creato cardinale il 20 nov. 1551. Favorevole alla parte spagnola, fu incarcerato a Castel S. Angelo il 27 luglio 1556 per la protezione prestata al fratello Ascanio. Ebbe il vescovato di Albano il 5 maggio 1574, e passò a quello di Porto il 5 dic. 1580. M. in Curia il 2 marzo 1583 e fu sepolto a S. Pietro in Montorio.

BIBL.: L. Bonazzi, *Storia di Perugia*, Perugia 1879; Pastor, VI, passim. Paolo Brezzi

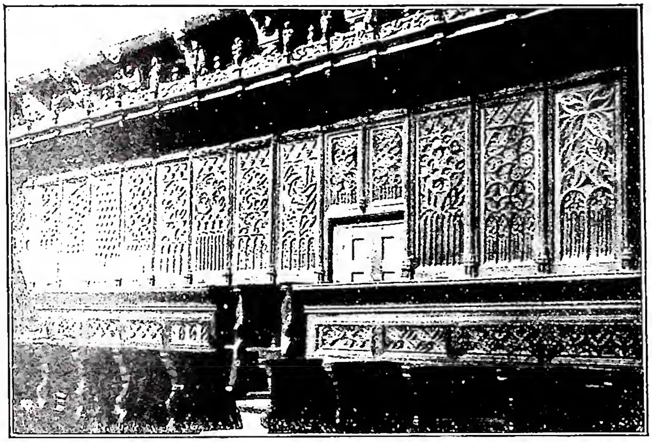
CORIA, DIOCESI di. - Città della Spagna, suffraganea di Toledo, situata ai confini orientali del Portogallo. Non si hanno notizie sulla vita religiosa

della diocesi e dei suoi vescovi fino al 589, cioè fino al Concilio III di Toledo, dove fu proclamata la conversione dei Visigoti e di tutto il popolo spagnolo alla fede cattolica.

Tra i 62 vescovi assistenti a quell'assemblea il vescovo Giacinto di C. firma per ultimo, ciò che fa supporre essere di recente consacrazione. A lui successe Elia, che sottoscrisse a Toledo nel 610 un decreto del re Gundemaro sulla Metropolitana cartaginese; dopo di lui governarono la diocesi Bonifacio I, Giovanni, Atula e Bonifacio II, che assistettero ai diversi Concili di Toledo. Durante il tempo di Pietro (713) C. fu occupata dai Saraceni, e così ne risulta una vacanza della sede per lo spazio di quasi un secolo e mezzo; anzi si può dire per oltre quattro secoli, giacché i vescovi Babila e Giacomo (860-915) avevano la residenza altrove. Con la riconquista della città nel sec. XIII e con il vescovo Iñigo Navarron si riapre la serie continua dei prelati coriensi. La diocesi ha una estensione di 9742 kmq. con 131 parrocchie, 176 sacerdoti diocesani e 17 regolari a servizio dei 249.518 ab. tutti cattolici (1949). Patrono è s. Pietro d'Alcantara.

BIBL.: J. Gomez Bravo, *Catálogo de los Obispos de Córdoba*, Cordova 1778; *Anuario religioso español 1947*, Madrid 1947, pp. 372-73.
Gius. M. Pou y Marti

CORI ANGELICI: v. ANGELO.



(*da J. R. Mélida, Catálogo monumental de España, Prov. de Caceres, s. a.*)
CORIA - Coro della Cattedrale (sec. XV).

CORIBANTI. - Divinità greche minori, forse preelleniche, originarie della Frigia. I Greci li dicevano o autoctoni, o figli dei Dattili Idei, o di Crono e Cibele, o di Elio e Atena, ecc. Furono spesso identificati con i Cureti (com'essi, infatti, predicevano il futuro ed avevano protetto Zeus contro Crono), con i Dattili e con i Cabiri. Si pretendeva operassero guarigioni miracolose. Il loro culto consisteva in danze orgiastiche : sacerdoti e iniziati, eccitati da danze ed urla selvagge, dal suono di cimbali, timpani e flauti, si ferivano fra loro. A Roma furono identificati con i Lari.

BIBL.: M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, I, Monaco 1941 (v. indice). Luisa Banti

CORINTI, EPISTOLE I e II ai. - Lettere indirizzate da s. Paolo ai fedeli della comunità di Corinto (v.), due delle quattro maggiori dell'epistolario paolino. Sono le più strettamente connesse con l'attività dell'Apostolo e con le vicende della comunità destinataria, nondimeno irte d'incertezze concernenti i fatti da cui esse (*II C.* particolarmente) sono state provocate.

Il primo periodo di lavoro apostolico di Paolo a Corinto, il periodo più lungo, va dal 50 o 51 al 52 o 53 d. C. Una maggiore precisione non è possibile, stante l'incerta data dell'incontro con il proconsole Giunio Gallione (v.) in Acaia, data da cui principalmente dipende la cronologia del secondo viaggio missionario e di buona parte della vita di Paolo.

L'Apostolo giungeva a Corinto dopo la dolorosa esperienza di Atene, che lo consigliava ad attenersi fermamente a quella che era stata, anche prima, la sostanza del suo apostolato : la rude predicazione dello « scandalo della Croce ». Per diciotto mesi lavorò a Corinto, prima di venire deferito al tribunale di Gallione. Le conquiste furono assai limitate nell'ambiente giudaico, ma numerose in quello pagano. Che non fosse, però, molto facile per questi convertiti di Corinto entrare nello spirito e nella disciplina della nuova religione, dovette ben capirlo Paolo nella sua prolungata permanenza in mezzo a loro, e ne ebbe conferma dalle notizie che gli pervennero durante il suo soggiorno ad Efeso, nel corso del terzo viaggio missionario.

I. PRIMA E. AI C.

SOMMARIO : I. Occasione. - II. Divisione e contenuto. - III. Data di composizione. - IV. Autenticità paolina.

Occorrerebbe anzitutto toccare la questione se questa sia stata veramente la prima lettera inviata da s. Paolo a quella comunità. Il problema è posto da *I Cor.* 5, 9-11, che oggi molti intendono nel senso che la *I C.* canonica sia stata preceduta da un'altra lettera, la quale aveva dato occasione all'equivoco di cui nel testo citato. I fedeli di Corinto avevano capito che Paolo proibisse ogni rapporto con qualsiasi categoria di fornicatori, e ciò era sembrato impraticabile in quella città dedita al vizio. Paolo, nella *I C.* canonica, vuole anche correggere questa interpretazione rigorista.

I. OCCASIONE. – *I C.* è stata provocata da informazioni poco rassicuranti pervenute a Paolo e da una serie di quesiti formolati dai fedeli di Corinto in una lettera inviata all'Apostolo per tramite di Stefana, Fortunato e Acaico. Le informazioni venivano in parte da « quelli di Cloe », cioè dai dipendenti di questa donna che doveva avere rapporti commerciali con Efeso, in parte dagli stessi delegati della comunità. Dai primi Paolo apprese che si formavano tra i fedeli delle fazioni, le quali si fregiavano dei nomi di lui, di Apollo e di Cefa (*I Cor.* 1, 12); ma non è escluso che anche Stefana, Fortunato e Acaico gli abbiano fornito particolari sulle discordie che affliggevano la loro comunità. I tre, però, potrebbero essere giunti a Efeso quando *I C.* era già in composizione, e a loro sarebbero dovute solo le informazioni su cui si fonda la lettera a partire dal cap. 5 : il caso gravissimo d'incesto, i litigi tra i fedeli, lo scandalo dei frequenti ricorsi ai tribunali pagani. Il resto sembra risposta alle domande rivolte a Paolo in una lettera della comunità (*I Cor.* 7, 1); ma è naturale che gli inviati abbiano contribuito a chiarire il senso e la portata delle questioni e dei dubbi che agitavano la loro Chiesa.

La seconda delle fazioni si denominava da Apollo (v.), che aveva lavorato con ardore a Corinto, mentre Paolo iniziava il suo lungo ministero efesino. Molti della comunità furono affascinati dalla parola fluida e forbita dell'alessandrino e dalla sua abilità nell'usare le Scritture. Quasi contemporaneamente dovettero affluire da Gerusalemme altri che si gloriavano del nome di Cefa, da loro decisamente

contrapposto a quello di Paolo. Questi meritava appena il titolo di apostolo; il suo insegnamento era monco, in quanto non faceva alcuna stima della legge data da Dio al suo popolo. Così, mentre coloro che si professavano « di Paolo » e « di Apollo », non uscivano dai limiti di un personalismo immune d'errori dottrinali, quelli che si autoproclamavano « di Cefa » erano, probabilmente, tinti d'errori giudaizzanti.

Qualcuno ha concepito la corrente di « quelli di Cristo » come la più perniciosa di tutte, in quanto, sotto il pretesto che Gesù ci ha emancipati dalla servitù della legge, avrebbe insegnato teorie libertine, come quelle tradotte in pratica dall'incestuoso di cui al cap. 5, da alcuni considerato quasi con un senso di orgoglio. Ma è molto dubbio che le parole « io poi di Cristo » (1, 12) costituiscano il motto di una fazione analoga alle altre menzionate. Paolo non la menziona più esplicitamente nel corso della lettera, e Clemente Romano, più tardi, ricorderà solo tre gruppi di faziosi.

Contro lo spirito di parte che minacciava di dilaniare la giovane comunità, per stigmatizzare la relazione incestuosa, correggere l'abuso del ricorso ai tribunali pagani, l'emancipazione delle donne nelle assemblee religiose, le intemperanze nella celebrazione della « cena del Signore », e, finalmente, per rispondere ai molteplici dubbi sollevati dai fedeli, Paolo ha scritto la *I C.*

II. Divisione e contenuto. – Più che secondo un piano logico, i diversi argomenti si succedono in *I C.* nell'ordine occasionale di presentazione.

Oltre i consueti prologo (1, 1-9 : saluto augurale ai fedeli, ringraziamenti a Dio) ed epilogo (16), due possono distinguersi (1, 10-6, 20 e 7, 1-15, 58).

1. *Correzione dei vizi e degli abusi* (1, 10-6, 20). – *a*) *Fazioni nella comunità di Corinto e loro condanna* (1, 10-4, 21). Denunciate e deplorate le fazioni in nome dell'unità da mantenersi in Cristo, capo della Chiesa (1, 10-17), viene illustrato il piano della sapienza divina, che ha scelto le persone e i mezzi più umili per le sue realizzazioni, a confusione dell'orgogliosa saggezza umana, in nome della quale si dividono faziosamente i destinatari (1, 18-31). Per questa sapienza divina, che si manifesta ai « perfetti », i lettori erano e sono tuttora immaturi, data la loro indole manifestamente carnale (2,1-3,4). Poiché i predicatori del Vangelo sono semplici cooperatori di Dio, ai quali vengono assegnati, nello stesso campo di lavoro, cómpiti diversi, i fedeli debbono guardarsi da indebite preferenze, né, a motivo di una vuota sapienza umana, entrare in vane competizioni (3, 4-13). Chiudono i seguenti punti : paterna ammonizione; scopo della missione di Timoteo; annuncio della visita di Paolo stesso (4, 14-21).

b) *Repressione di grandi disordini* (capp. 5-6). – La condanna e la punizione dell'incestuoso (5, 1-8) fornisce l'occasione di trattare dei pubblici peccatori, membra guaste della comunità, e di dissipare l'equivoco occasionato da una lettera precedente (5, 9-13). Evitare il ricorso ai tribunali pagani e, possibilmente, ogni lite fra fedeli (6, 1-11). Il motivo che impegna il cristiano a fuggire l'impurità è il fatto d'essere egli membro del corpo mistico di Cristo e tempio dello Spirito Santo (6, 12-20).

2. *Soluzione dei dubbi proposti dalla comunità e questioni particolari* (7, 1-15, 58). – *a*) *Matrimonio e verginità* (7, 1-40). Legittimità, diritti e doveri, indissolubilità del matrimonio cristiano e privilegio in favore del coniuge convertito alla fede (7, 1-24). La verginità è più nobile del matrimonio, ma non s'impone a nessuno (7, 25-40).

b) *Uso delle carni offerte agli idoli* (8, 1-11). – Quantunque sia lecito, in sé, mangiare le carni degli animali sacrificati agli idoli (v. idolotiti), dato che nulla sono quest'ultimi, tuttavia la saggezza (γνῶσις) cristiana impone dei riguardi per le coscienze meno illuminate (8, 1-13). Non si deve abusare della libertà; perciò Paolo stesso rinuncia ai privilegi inerenti all'apostolato; e ciò come contributo alla causa di Cristo, facendosi tutto a tutti, e sottoponendo il proprio corpo a quella severa disciplina che è condizione necessaria per conseguire la corona della vittoria (9, 1-10, 13). In pratica : non si può partecipare ai conviti sacrificali, cosa in contrasto con la partecipazione alla mensa del Signore; privatamente, invece, si possono mangiare anche le carni offerte agli idoli, salvo il caso che la carità, la quale ha da prevalere su tutto, non imponga di evitare lo scandalo dei deboli (10, 14-11, 1).

c) *Disciplina delle assemblee religiose* (11, 2-14, 40). – Le donne debbono parteciparvi col capo velato (11, 2-16). La cena eucaristica si celebri senza eccessi, offensivi per i fratelli poveri e irriverenti per gli augusti misteri (11, 17-34). I carismi sono tutti egualmente apprezzabili, considerando la loro fonte (lo Spirito Santo) ed il loro scopo (il profitto della comunità); ma, considerate le particolari funzioni, ve ne sono di più e di meno nobili, pur contribuendo tutti, come le varie membra del corpo, al bene comune (12, 1-31a). Sopra ogni dono carismatico sta la carità, principio animatore di tutto, senza di cui i più nobili carismi sono privi di valore. Essi, del resto, sono destinati a cessare nella vita futura, come cesseranno anche la fede e la speranza, mentre durerà eterna la carità (12,31b-13, 13). Da un confronto tra profezia e glossolalia, risulta che la prima è da preferirsi alla seconda (14, 1-33). Le donne tacciano nelle assemblee della comunità; e tutto proceda con decoro e con ordine (14, 34-40).

d) *Risurrezione dei morti* (cap. 15). – Ammessa la Risurrezione di Cristo, la quale è fondamento della nostra fede, non si può mettere in dubbio la possibilità che i morti ritornino alla vita. Il pegno della nostra risurrezione si ha nell'incorporazione a Cristo, capo dal quale le membra non possono venire separate (15, 1-34). Un complesso di analogie di ordine naturale illustra il modo della risurrezione. Il corpo sarà mutato da passibile in glorioso, come esige anche il pieno trionfo sulla tirannica dominazione della morte e del peccato (15, 35-58).

Nell'epilogo (cap. 16), suggerimenti pratici per la colletta (16, 1-4); annuncio di una prossima visita di Paolo a Corinto (16, 5-9); raccomandazioni a favore di Timoteo, di Apollo e degli inviati della comunità (16, 10-18); saluti, autenticazione dell'autore e augurio finale (16, 19-24).

III. Data di composizione. – La data più comunemente accettata è il 56, quando il lavoro di Paolo in Asia era già ben avviato e suscitava un'ostilità molto forte (16, 9); il che suppone un notevole periodo di dimora in Efeso. Nella primavera del 56 (alla Pasqua sembra accennare 5, 7; la Pentecoste non è lontana : 16, 8) terminava il secondo anno di lavoro in questa città e magnifiche prospettive si aprivano in Asia; ma si notavano anche reazioni incipienti, che dovevano poi sboccare nel tumulto degli argentieri (*Act.* 19, 23-40).

E. B. Allo (p. lxxxvi sgg.), sulle orme di F. Bachmann, pensa che *I C.* sia stata scritta nel 55, e più precisamente dopo i tre mesi di predicazione nella sinagoga, quando Paolo, voltosi ai pagani, intravvede la mèsse abbondante che potrà raccoglierne (*I Cor.* 16,8 sgg.). Ma Paolo non dice che la grande porta si sia aperta proprio al momento in cui egli scrive : il verbo da lui usato (ἀνέῳγεν) può indicare un fatto avvenuto in un passato anche remoto, del quale perdurano le conseguenze. Di più, nell'ipotesi che la « porta » si sia « spalancata » proprio allora, non si comprenderebbe perché Paolo progetti di rimanere ad Efeso soltanto fino alla Pentecoste, che non doveva essere molto lontana. Se il lavoro è, invece, ben avviato da tempo, si capisce che egli pensi di lasciare Efeso a breve scadenza, per tornare nella capitale dell'Acaia, donde venivano notizie poco rassicuranti. Tutto sommato, la data di primavera 56 o 57 sembra la più soddisfacente (cf. P. Benoit, in *Revue biblique*, 44 [1935], p. 610 sg.).

IV. Autenticità paolina. – L'autenticità paolina di *I C.* parrebbe non potersi mettere in discussione, tanto sono spiccate e inconfondibili le caratteristiche che ci rivelano la personalità di Paolo apostolo. Solo i radicali della scuola olandese hanno ardito di negare, in blocco, l'autenticità di questa come delle altre maggiori lettere paoline.

Accanto alle allusioni della Didaché e di s. Ignazio, si ha in s. Clemente Romano un richiamo chiarissimo a *I C.*, come lettera scritta da Paolo in circostanze analoghe a quelle in cui scrive il vescovo di Roma. Seguono s. Policarpo, s. Giustino M., la lettera a Diogneto, il Frammento muratoriano, s. Ireneo, Clemente Alessandrino, Tertulliano.

Le difficoltà sollevate per la bontà letteraria di *I C.* (così, forse, Paolo rispondeva tacitamente alla vanitosa presunzione dei suoi figlioli di Corinto) sfumano davanti alle innegabili somiglianze di lingua e di stile con quelli delle lettere ai *Galati* e *Romani* e, soprattutto, alla fondamentale armonia del contenuto. Inoltre, *I C.* è in perfetto accordo con la narrazione degli *Atti* (cf. *I Cor.* 4, 17 sgg. e 16, 5: *Act.* 19, 2. 21; *I Cor.* 1, 14: *Act.* 18, 8; *I Cor.* 3, 6: *Act.* 18, 27 sg.). Ma l'indizio interno forse più decisivo è la piena autorità con cui parla l'autore di *I C.*, autorità che non si poteva riconoscere ad altri che a Paolo, fondatore e padre di quella comunità.

II. Seconda e. ai C.

Sommario: I. Occasione e data di composizione. - II. Divisione e contenuto. - III. Autenticità paolina. - IV. Integrità.

I. Occasione e data di composizione. – Per comprendere bene i moventi di *II C.*, occorrerebbe risolvere alcuni punti molto discussi, e particolarmente: è stato Paolo a Corinto tra la prima e la seconda lettera? Inoltre, l'attività epistolare di Paolo a vantaggio di questa comunità si limita alle due lettere canoniche, oppure c'è qualche altro scritto ora perduto, oltre la probabile lettera precanonica di cui sembra far cenno *I Cor.* 5, 9-11?

Mentre in passato non si è pensato a una lettera intermedia tra *I* e *II C.*, e ben pochi hanno veduto in *I Cor.* 5, 9 un'allusione ad una lettera anteriore alla nostra prima canonica, i moderni sono generalmente propensi ad ammettere quest'ultimo punto, e molti ritengono pure che una lettera tra *I* e *II C.*, la lettera « dalle molte lacrime », sia indispensabile per rendersi ragione di buona parte del contenuto di *II C.* e dei vari atteggiamenti di Paolo nei confronti della comunità.

Tra i moderni incontra molto favore anche l'opinione di un soggiorno dell'autore a Corinto tra la prima e la seconda lettera canonica, soggiorno a cui doveva riferirsi la lettera scritta « con molte lacrime ». Pare infatti che la « terza » visita di Paolo, sulla quale torna ripetutamente *II Cor.* 12, 14; 13, 1, non possa spiegarsi con un duplice soggiorno prima di *I C.*: bisognerebbe ammettere che la punizione di un'offesa, connessa con una di queste visite, sia stata tenuta sospesa per alcuni anni; mentre vi si riferisce molto vivacemente *II C.*, come a fatto assai recente. Che si tratti ancora in *II C.* dell'incesto, di cui in *I Cor.* 5, 1-5, si tende ad escluderlo sempre più decisamente, soprattutto a motivo del carattere di ingiuria personale che riveste il grave fatto colpito in *II C.*

L'ipotesi tanto della lettera quanto del viaggio intermedio sembra abbastanza fondata. Paolo avrebbe lasciato per qualche settimana il campo di lavoro efesino, in seguito alle buone notizie portate a lui da Timoteo (troppo ottimista in questo caso), di ritorno da una missione a Corinto. Durante la rapida visita di Paolo sarebbe stata perpetrata quell'offesa che colpì non lui soltanto, ma anche la comunità (*II Cor.* 2, 5).

La lettera « dalle molte lacrime », che Paolo spedì di ritorno a Efeso, non fallì al suo scopo. Tito, dopo una successiva missione a Corinto, poté tranquillizzare Paolo sullo stato di quella comunità. L'incontro con Tito, così ardentemente sospirato da Paolo (*II Cor.* 2, 12 sg.; 7, 5 sg.), avvenne in Macedonia (probabilmente a Filippi) anziché a Troade, com'era prestabilito, a cagione dell'anticipata partenza di Paolo da Efeso, in seguito al tumulto degli argentieri.

Superato il periodo più doloroso nei rapporti tra Paolo e i fedeli di Corinto con il pieno riconoscimento, da parte della comunità, dell'autorità apostolica di lui e con l'esemplare punizione di chi aveva fatto l'« ingiuria », la *II C.* vuole essere, soprattutto, una lettera di riconciliazione tra padre e figli, nella quale l'Apostolo, a più riprese, manifesta liberamente il proprio affetto immutato. Così, in sostanza, fino a tutto il cap. 9; quantunque anche nei primi nove capitoli non manchino tratti polemici vigorosi, e talora aspri, diretti a dissipare gli ultimi malintesi e a sovvertire le mene ostinate dei perturbatori. Questi, benché molto meno ascoltati dai fedeli, continuavano a lanciare i loro strali velenosi contro Paolo, accusandolo, tra l'altro, d'incostanza e di leggerezza nel promettere ciò che poi non avrebbe potuto, o voluto, mantenere.

Ciò posto, non è difficile stabilire la data di composizione. I fatti da intercalarsi tra *I C.* (primavera del 56 o 57) e *II C.* (ritorno di Timoteo, viaggio di Paolo, missione di Tito e lettera intermedia [?], ritorno di Tito) dovettero prendere lo spazio di vari mesi, per cui siamo portati verso la fine del 56 (57), all'ultimo inverno del terzo viaggio missionario. Questa lettera e il soggiorno a Corinto, che le tenne dietro, dissiparono definitivamente le nubi che avevano pesato troppo a lungo sulla diletta comunità.

II. Divisione e contenuto. – Ancor più che per *I C.* è arduo tracciare uno schema logico di *II C.* Frutto di un momento di intensa passione, il più grave, forse, della vita apostolica di Paolo, è opera di getto spontaneo e impetuoso, e vi si alternano il dolore e la gioia, la dolcezza del padre e la severità del giudice, la depressione profonda e il coraggio ardimentoso, l'apologia personale e gli improvvisi e luminosi aspetti dogmatici, la preoccupazione di porre una pietra sul passato e le prospettive serene per l'avvenire. Bisogna seguire Paolo nel suo passare repentino da un pensiero e da un sentimento all'altro, dall'affettuosità più calma al tono aspro, e ritornare con lui su argomenti già prima toccati. Si rivive così, in qualche modo, il dramma interiore di questa lettera; la quale, più di ogni altra, ci rivela gli aspetti multiformi del temperamento di Paolo.

La divisione più usuale, secondo la prevalenza dell'argomento trattato, è in tre parti, precedute da un prologo e seguite da un epilogo.

Il prologo (1, 1-11) rispecchia le circostanze e lo stato d'animo di Paolo, che rende grazie a Dio per la liberazione da una prova gravissima, sopportata nell'interesse del ministero apostolico e dei fedeli.

1. *Spiegazioni sui precedenti di II C. ossia difesa generale dell'operato di Paolo* (1, 12-7, 16). – *a) Rapporti con la comunità dopo I C.* (1, 12-2, 17). Paolo fiducioso nel ritorno all'armonia di sentimenti, precisa che, non per leggerezza o incostanza, ma per indulgenza, ha sostituito con una lettera il viaggio preannunciato (1, 12-2, 4). Era doveroso punire chi aveva offeso la sua autorità apostolica; ma, dato che il colpevole si mostra pentito, non va escluso più oltre dalla vita religiosa della comunità (2, 5-11). Dopo aver detto che, preoccupato per le condizioni in cui versava la comunità di Corinto, ha rinunciato anche alle buone prospettive di apostolato che Troade gli offriva, Paolo traccia un abbozzo d'apologia con l'intento di dimostrare la propria fedeltà come ministro della parola evangelica (2, 12-17).

b) Autodifesa di Paolo (3, 1-7, 4). – Paolo esprime la sua fiducia ardimentosa, motivata dalla sublimità del ministero evangelico. La sua lettera vivente sono i suoi fedeli (3, 1 sgg.). A lui è stato affidato il ministero dello spirito, non della lettera (3, 4-11); e ciò lo dispensa dal ricorrere al « velo », come faceva invece Mosè, simbolo dell'inferiorità del Vecchio Testamento rispetto al Nuovo, manifesta rivelazione di Dio (3, 12-4, 6). C'è vivo contrasto tra la debolezza naturale degli apostoli e la forza e l'efficacia soprannaturale della loro missione. Sull'esempio di Cristo, essi affrontano ogni sacrificio e la morte stessa, fisso lo sguardo nella retribuzione futura (4, 7-5, 10). L'esempio di Cristo, che si è sacrificato per la salvezza di tutti, è motivo pressante a lavorare per la « nuova creazione » e per il « ministero di riconciliazione », per cui Paolo annienta quotidianamente se stesso (5, 11-6, 10). Non vivano i lettori alla maniera dei gentili! (6, 11-7, 1).

c) Rapporti fiduciosi con i fedeli (7, 2-16). – Paolo, tranquillo sempre sulla propria condotta verso i Corinti e orgoglioso di loro (7, 2 sgg.), per le buone notizie por-

tate da Tito è sollevato da profonda tristezza, e sente ristabilita la piena fiducia tra sé e la diletta comunità (7, 5-16).

2. *La colletta per i poveri di Gerusalemme* (8, 1-9, 15). – L'esempio dei fedeli di Macedonia, così generosi nella loro povertà, sproni quelli di Corinto a portare a termine ciò che da tempo hanno intrapreso (8, 1-15). Vengono elogiati Tito e i due inviati con lui per la colletta e per il bene della stessa comunità di Corinto. Non si mostrino i fedeli di Corinto da meno dei Macedoni! (8, 16-9, 5). Frutti della liberalità sono la benedizione di Dio e l'efficace preghiera dei beneficati (9, 6-15).

3. *Polemica con avversari dichiarati* (10, 1-13, 10). – *a*) *Aspetto negativo, ossia confutazione delle accuse* (10, 8-1, 18). Paolo non agisce secondo i dettami della prudenza carnale, ma animato dallo spirito di Cristo: forte da lontano e da vicino, per lettera e a voce (10, 1-11); né si gloria, come i suoi avversari, oltre misura, ma secondo una regola divina e nel Signore (10, 12-18).

b) *Aspetto positivo. A Paolo non mancherebbero motivi di gloriarsi, come non inferiore agli altri* (11, 1-12, 18). – Se c'è un'inferiorità di Paolo rispetto ai «superapostoli», è nell'avere rinunciato ai suoi diritti, per non essere d'aggravio alla comunità (11, 1-15). Né a lui mancano meriti e doni straordinari, controbilanciati però dal «pungiglione» infitto «nella carne», che gli fa conoscere praticamente come ogni dono venga da Dio; il quale sceglie per le sue opere deboli strumenti umani (11, 16-12, 20). Questa difesa dovrebbero farla piuttosto i fedeli di Corinto, per i quali Paolo ha già fatto tanto, ed è pronto a fare anche di più, a costo pure d'essere tanto meno ricambiato di affetto quanto più egli ama (12, 11-18). Nella prossima visita a Corinto Paolo procederà contro i colpevoli; spera, tuttavia, di non essere costretto a fare uso della pienezza dei suoi poteri apostolici (12,19-13,10).

Nell'epilogo (13, 11 sgg.), ultimi avvertimenti (11), due brevi affettuose frasi di saluto (12), solenne benedizione augurale (13).

III. Autenticità paolina. – Per le prove esterne si noti che *II C.* è stata usata, probabilmente, da s. Policarpo; vi si è ispirato l'autore della lettera a Diogneto; la citano Teofilo antiocheno e s. Ippolito. Sotto il nome di Paolo è allegata esplicitamente da Ireneo, da Clemente Alessandrino, da Tertulliano e dal Frammento muratoriano, per fermarci alle testimonianze più antiche. Che *II C.* sia meno citata non deve sorprendere, dato che essa è meno dottrinale e più personale. Di qui, però, quel complesso di indizi interni, che ha indotto la grande maggioranza dei critici, anche non cattolici, a riconoscervi il suggello inconfondibile di Paolo. Chi parla in modo così deciso e così imperativo ai fedeli di Corinto lascia capire, senza possibilità di dubbio, la sua posizione tutta particolare nei confronti della comunità, di cui è fondatore e padre, e, all'occorrenza, anche giudice. Nessun'altra lettera ci scolpisce con tanta forza il carattere di Paolo, l'impetuosità del suo sentimento, così facile a passare dallo slancio più vibrato alla depressione, e così ostinatamente attaccato ai suoi figli spirituali, anche quando questi mostrano freddezza, o addirittura ostilità verso di lui. *II C.* s'inserisce, inoltre, in maniera così stretta nel periodo più complicato dell'apostolato di Paolo, che a nessun falsario sarebbe stato agevole un tale sforzo d'inventiva, come nessun falsario avrebbe mai pensato a presentare Paolo nel quadro compromettente che ne fanno i suoi avversari.

Per questo solo i pochi radicali ricordati per *I C.* e qualche altro isolato hanno ardito intaccare l'autenticità di questa lettera, la più paolina fra le paoline.

IV. Integrità. – Per un certo numero di critici moderni *II C.* non sarebbe un'opera di getto, uno scritto unico, bensì un complesso di più lettere scritte in circostanze diverse, unite, poi, artificiosamente, ad opera di un redattore. Così, per limitarci ad uno dei più rappresentativi, C. Clemen (*Paulus, sein Leben und Werken*, I: *Untersuchung*, Giessen 1904, p. 85) vi ha ravvisato tre lettere: 1ª: 6, 14-7, 1; 2ª: 10, 1-13, 10; 3ª: 1,1-6, 13; 7, 2-9, 15; 13, 11-13.

Non è difficile difendere l'integrità di *II C.* fino a tutto il cap. 9, dimostrando l'infondatezza di questi smembramenti. Difficoltà più serie s'incontrano per i capp. 10-13, che parrebbero dovuti a uno stato d'animo profondamente diverso da quello delineato nei capitoli precedenti. Qui, in sostanza, è il fulcro della difficoltà. Tra le ipotesi emesse per risolvere questo, che è uno spinoso problema per l'impostazione storica e per l'interpretazione di *II C.*, s'è proposto pure di considerare questi quattro capitoli come la lettera «dalle molte lacrime», scritta da Paolo dopo il grave fatto lesivo della sua autorità apostolica. Ma pare che si possa spiegare in altro modo l'innegabile differenza che c'è nel tono di quest'ultima parte di *II C.*: l'asprezza improvvisa del linguaggio, talora addirittura caustico, la vivacissima ripresa polemica, che ci riportano a dolorosi retroscena nei rapporti tra l'Apostolo e la comunità. Si potrebbe, in ogni caso, supporre che notizie cattive fossero giunte nuovamente dall'Acaia durante la stesura della lettera, che poté anche essere fatta a intervalli. Spiritosa ma non seria è la battuta di H. Lietzmann (p. 138) che l'enigma possa spiegarsi con una notte insonne tra *II Cor.* 9 e 10.

Senza pretendere di risolvere il problema, si deve osservare che le accuse contro le quali Paolo polemizza sono, in complesso, le medesime trattate con più pacatezza nei capitoli precedenti. La differenza è più nel tono che nell'oggetto della polemica. Paolo potrebbe essere stato indotto da ragioni, per così dire, tattiche a riservare per la fine questo serrato attacco ai suoi avversari e l'energica richiesta di una decisa presa di posizione da parte della comunità. Una cosa è abbastanza chiara, che cioè, se c'è una parte di *II C.* scritta da Paolo senza le lacrime agli occhi, è proprio questa in cui si vorrebbe scorgere la lettera scritta «con molte lacrime».

La tradizione manoscritta non presenta traccia del preteso lavoro redazionale, di cui *II C.* sarebbe il risultato.

Bibl.: Tra gli antichi si distinguono i commenti ad ambedue le lettere di: s. Giovanni Crisostomo (PG 60, 9-610); Teodoreto (PG 82, 225-460); Ambrosiaster (PL 17, 193-358); Pelagio (ed. A. Souter, *Pelagius's Expositions of Thirteen Epistles of St. Paul.*, II, *Text and Apparatus criticus* [*Texts and Studies*, 9, II], Cambridge 1926, pp. 127-305); s. Tommaso d'Aquino (ed. Marietti, XVI, Torino 1924, pp. 220-524); G. Estio (ed. J. B. Holzammer, I, Magonza 1858, pp. 358-792; II, ivi 1859, pp. 1-211); C. a Lapide (ed. T. A. Crampon, XVIII, Parigi 1868, pp. 246-513); Bernardino da Picquigny (11ª ed. it. G. Castoldi, I, Monza 1940, pp. 213-392; II, ivi 1940, pp. 5-125).

Tra i moderni: R. Cornely, *Commentarius in S. Pauli Apostoli epistolas*, II: *Prior Epistola ad Corinthios*, Parigi 1890; 2ª ed. ivi 1909; III: *Epistolae ad Corinthios altera et ad Galatas*, ivi 1892; 2ª ed. ivi 1907; M. Sales, *La Sacra Bibbia. Nuovo Testamento*, II, Torino 1914, pp. 103-237; F. S. Gutjahr, *Die zwei Briefe an die Korinther*, in *Die Briefe des heiligen Apostels Paulus*, II, 2ª ed., Graz e Vienna 1921-22 (*I C.*); ivi 1917 (*II C.*); J. Sickenberger, *Die Briefe des heiligen Paulus an die Korinther und Römer*, in *Die heilige Schrift des Neuen Testamentes*, 4ª ed., VI, Bonn 1932, pp. 1-167; E. B. Allo, *Saint Paul. Première Epître aux Corinthiens*, Parigi 1934; id., *Saint Paul. Seconde Epître aux Corinthiens*, ivi 1937; J. Huby, *Saint Paul. Première Epître aux Corinthiens* (*Verbum Salutis*, 13), ivi 1946; P. C. Spicq, *Epîtres aux Corinthiens*, in *La Sainte Bible* di Pirot-Clamer, II, II, ivi 1948, pp. 161-399. Acattolici: A. Robertson-A. Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the First Epistle of St. Paul to the Corinthians*, in *The International Critical Commentary*, Edimburgo 1911; 2ª ed. ivi 1914; A. Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle of St. Paul to the Corinthians*, in *op. cit.*, ivi 1915; Ph. Bachmann, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther* (*Kommentar zum N. T.* di Th. Zahn, 7), 4ª ed., Lipsia 1936; id., *Der zweite Brief des Paulus an die Korinther* (*ibid.*, 8), 4ª ed., ivi 1922; H. Lietzmann, *An die Korinther I, II*, in *Handbuch zum N. T.*, 3ª ed., Tubinga 1931.

Per le questioni particolari: E. Golla, *Zwischenreise und Zwischenbrief. Eine Untersuchung der Frage, ob der Apostel Paulus zwischen dem ersten und zweiten Korintherbrief eine Reise nach Korinth unternommen und einen uns verlorengegangenen Brief an die Korinther geschrieben habe* (*Biblische Studien*, 20, IV), Friburgo in Br. 1922; T. W. Manson, *St Paul in Ephesus: The Corinthian correspondance*, in *Bulletin of the John Rylands Library*, 26 (1941-42), pp. 101-20, 327-41; L. Cerfaux, *L'Eglise des Corinthiens* (*Témoins de Dieu*, 7), Parigi 1947; R. Hundstorfer, *Die Adressaten des ersten Korintherbriefes. Eine Versuch, die Empfänger dieses Briefes näher zu bestimmen*, Kremsmünster 1948.

Teodorico da Castel San Pietro

CORINTI, epistole apocrife ai. - Breve lettera dei C. e risposta di Paolo (*III C.*) alquanto più lunga, suggerite, pare, rispettivamente da *I Cor.* 7, 1 e 5, 9.

A nome della comunità, Stefano, con altri anziani, informa Paolo circa l'attività di certi Simone e Cleobio, che predicano dottrine non mai udite dalla bocca di lui, contrarie, anzi, al suo insegnamento. Negano l'autorità dei profeti; la creazione e il dominio universale di Dio, cui sembrano contrapporre gli angeli nei rapporti con il mondo; la realtà dell'Incarnazione di Cristo e la risurrezione della carne. Affinché l'errore non metta radici, gli scriventi invocano un pronto intervento di Paolo. Questi risponde ribattendo punto per punto l'insegnamento dei falsi predicatori. Pensieri ed espressioni sono ricavati, in prevalenza, dalle lettere paoline.

La scoperta del testo copto degli *Acta Pauli* ad opera di C. Schmidt (*Acta Pauli aus der Heidelberger koptischen Papyrushandschrift Nr. 1 herausgegeben*, Lipsia 1904; 2ª ed. ivi 1905) ha dimostrato in maniera decisiva che le due lettere facevano originariamente parte degli *Acta* (v. PAOLO, ATTI APOCRIFI di). A farle considerare come testi a sé stanti e al loro credito ha contribuito il fatto che *III C.* è stata accolta, per un certo tempo, nel canone delle Chiese siriaca e armena; onde s. Efrem, con le lettere paoline, commenta anche queste due, la prima come preambolo alla seconda. Il contenuto, che ha colorito antignostico, suggerisce di porre tra il 160 e il 170 la data degli *Atti di Paolo*. Secondo Tertulliano (*De Baptismo*, 17: PL 1, 1328 sg.) sarebbero di un prete asiatico, che, per questo falso ispiratogli dall'amore verso l'Apostolo, fu privato della sua dignità. Cf. s. Girolamo, *De Viris ill.*, 17: PL 23, 651.

BIBL.: Per il testo copto: C. Schmidt, *op. cit.* nel testo; una versione tedesca del testo armeno e due recensioni latine furono pubblicate da P. Vetter, *Der apokryphe dritte Korintherbrief*, Vienna 1894; L. Vouaux, *Les Actes de Paul et ses lettres apocryphes*, Parigi 1913, pp. 248-75, testo latino e versione francese; E. Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen*, 2ª ed., Tubinga 1924, p. 207 sgg., (versione tedesca); M. R. James, *The Apocryphal New Testament*, Oxford 1924, p. 289 sgg.; K. Pink, *Die pseudo-paulinischen Briefe I*, in *Biblica*, 6 (1925), pp. 68-91; E. Amann, *Apocryphes du Nouveau Testament*, in DBs, I, col. 518 sg.

Teodorico da Castel San Pietro

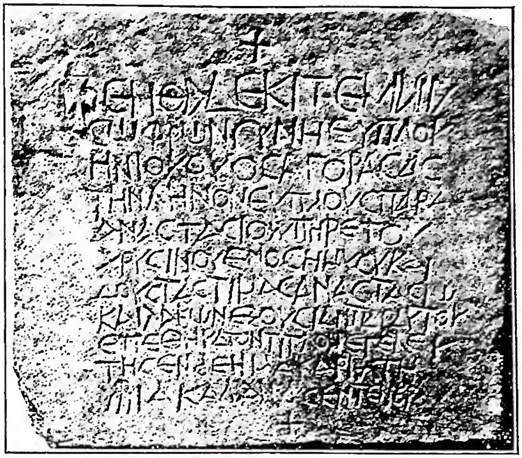
CORINTO (Κόρινθος, *Corinthus*). - Città del Peloponneso, capitale della provincia romana d'Acaia, celebre, oltre che per la ricchezza, lo splendore e la corruzione, per l'apostolato svoltovi da s. Paolo e per le lettere da lui indirizzate alla locale comunità cristiana.

In grazia degli scavi condotti dal 1895 in poi, prima dai Greci e quindi dagli archeologi americani, si sono grandemente arricchite le nostre conoscenze sulla C. preellenica e, soprattutto, ellenica e romana.

L'antica C. sorgeva ca. 7 km. a sud-ovest dell'attuale *Néa-Kórinthos*, a nord dell'Acrocorinto. Di questa cittadella, analoga all'acropoli d'Atene, poco ci hanno rivelato gli scavi; molto, invece, del resto della città. La C. romana è stata costruita quasi interamente su quella greca, di modo che ne è come la continuazione.

Già civilmente progredita nel sec. IX a. C. col salire dell'influenza macedone, divenne sede della « lega di Corinto ». Dopo il periodo fortunoso della « lega achea » (C. vi entrò nel 243), caduti in antecedenza gli altri collegati, anche C. finì sotto il giogo dei Romani. Questi si limitarono, in un primo tempo, all'occupazione dell'Acrocorinto (196 a. C.); poi, in seguito ad un tentativo di ribellione, la città fu assediata dal console L. Mummio, che ridusse a un cumulo di rovine l'ultimo simbolo della libertà greca (146 a. C.).

Ma la posizione geografica di C., che col suo istmo rappresentava un ponte tra il nord e il sud della Grecia, anzi tra l'Asia e l'Europa, era troppo importante perché vi potesse rimanere per sempre un campo di rovine. Infatti Cesare ne iniziò, un secolo dopo, la ricostruzione, chiamandola *Colonia Laus Iulia Corinthus* e stabilendovi, assieme allo scarso elemento greco, una colonia di veterani e di liberti, che, con il sopravvenire dei molti estranei appartenenti al mondo commerciale, diedero vita a una città non lontana, per ricchezza e corruzione raffinata,

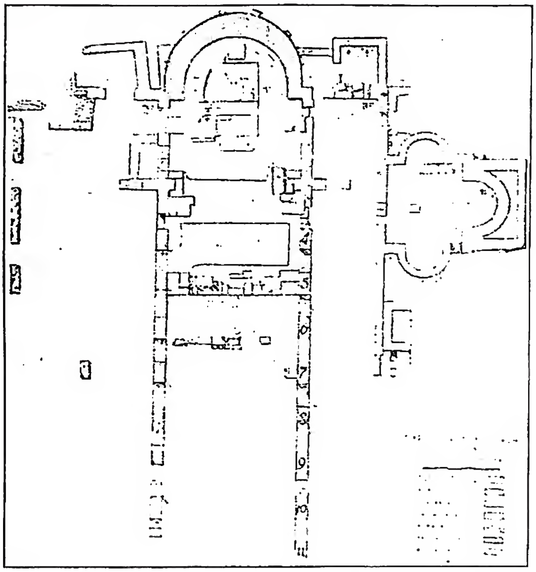


(*da American Journal of Archaeology, Concordia 1931, fig. 14, p. 110*)
CORINTO - Iscrizione funeraria cristiana (sec. VI), scoperta negli scavi del 1931.

dall'antica metropoli ellenica. Quando, meno di un secolo più tardi, Paolo vi iniziava il suo lavoro apostolico, C. era ridivenuta una città d'intensissimo traffico. I suoi due porti, uno sul golfo Saronico o di Egina (porto di Cencre), l'altro sul golfo di Patrasso o di C. (porto Lecheo) – onde alla città l'appellativo di διθάλασσος o ἀμφιθάλασσος (*bimaris*: Orazio, *Odi*, 1, 7, 2) – evitavano alle navi il lungo e pericoloso periplo del Peloponneso, sia con il sistema di scaricare in un porto e ricaricare nell'altro, sia trascinando le navi più piccole da un porto all'altro sopra il cosiddetto δίολκος (Strabone, VII, 2, 1).

A C., città di piaceri dispendiosi (di qui il proverbio « non tutti possono andare a C. »: cf. Orazio, *Epist.*, 1, 17, 36), convenivano, particolarmente in occasione dei biennali giochi istmici (vi allude *I Cor.* 9, 24-27?), i più facoltosi di Roma e dell'Impero. Come in passato, e più ancora, Afrodite, servita da oltre mille prostitute nel suo tempio sull'Acrocorinto (Strabone, VIII, 6, 20), era la dea sovrana di questa città, divenuta, oltreché una strana mescolanza di razze e di civiltà, un'immensa casa di corruzione; tanto da dare un significato infamante all'espressione « fanciulla corinzia » (Platone, *Rep.*, III, 404) e da far coniare il relativo verbo κορινθιάζομαι, « corintizzare », « vivere alla corinzia » (Aristofane, *Fragm.* 133).

In questo centro cosmopolitico d'intenso traffico, accanto ai Latini e ai Greci, non poteva mancare larga rappresentanza dei giudei. A questi, prima d'andare decisamente ai pagani (*Act.* 18, 4-7), Paolo indirizzò le proprie cure, come a coloro che avevano diritto di godere delle primizie del Vangelo. Fu un insuccesso. Tra i pagani, invece, che dovevano considerarsi assai più restii ad accogliere la « parola della Croce» (*I Cor.* 1, 18), si realizzava, in meno di due anni (50-52 o 51-53), ciò che Gesù aveva preannunciato a Paolo, al momento della rottura con la sinagoga di C., che in questa città Egli si riservava un popolo numeroso (*Act.* 18, 10). Ivi l'Apostolo lavorò con il braccio, per procacciarsi di che vivere, particolarmente prima che a lui giungessero i soccorsi dei buoni figli di Macedonia (*II Cor.* 11, 9); lavorò con la parola, in prevalenza tra i ceti umili, che furono i più docili al messaggio evangelico (*I Cor.* 1, 26); ebbe come punto di appoggio la casa di Tizio Giusto, un romano simpatizzante già prima per la religione d'Israele (*Act.* 18, 7); fu tratto dai giudei al tribunale del proconsole Giunio Gallione, il quale, accertatosi che si trattava di una questione puramente religiosa, se ne lavò le mani con ostentazione di disprezzo (*Act.* 18, 12-27).



(da *Atti del III Congresso Internazionale di arch. crist.*, Città del Vaticano 1937, p. 379)
CORINTO - Pianta della basilica cristiana (fine sec. IV, inizio sec. V).

Dopo quasi due anni di lavoro, veglie e preoccupazioni d'ogni sorta (anche da parte di altre comunità fondate in antecedenza), Paolo giudicò la Chiesa di C. sufficentemente formata, sì da potersene allontanare temporaneamente. C'erano, però, gravi residui degli antichi vizi con abusi e turbolenze, come ci fanno sapere le due lettere canoniche ai Corinti (v. CORINTI, EPISTOLE ai) e la lettera da Clemente Romano indirizzata alla stessa comunità circa un quarantennio più tardi.

BIBL.: Th. Lenschau, *Korinth*, in Pauly-Wissowa, *Suppl.*, IV, coll. 277-323; G. Porzio, *C.*, Lecce 1908; Autori vari, s. v. in *Enc. Ital.*, XI (1931), pp. 403-406; H. Leclercq, *Corinthe*, in DACL, III, II, coll. 2959-66; E. Le Camus, *Corinthe*, in DB, II, coll. 974-83; H. Clavier, *Corinthe*, in *Dict. Encyclop. de la Bible*, I, p. 236 sg.; E. B. Allo, *La Première Epître aux Corinthiens*, Parigi 1935, pp. X-XIII. Sugli scavi eseguiti a C. sotto la direzione della *American School of Classical Studies* di Atene, notevoli sono la collezione *Corinth*, pubblicata a Cambridge (Massachusetts) dal 1929 e i frequenti resoconti apparsi in *The American Journal of Archaeology*, specialmente 37 (1933), pp. 554-572; 39 (1935), pp. 53-75; 40 (1936), pp. 21-45, 466-84; 41 (1937), pp. 539-52; 42 (1938), pp. 362-70; 44 (1940), pp. 255-77, 592-600. Teodorico da Castel San Pietro

ARCHEOLOGIA. – Eusebio ricorda (*Hist. eccl.*, IV, 23) il vescovo Dionigi, che esercitò il suo zelo anche verso altre comunità mediante le lettere scritte alla Chiesa dei Lacedemoni, agli Ateniesi, a quei di Nicomedia, di Gortina e delle altre chiese di Creta, alla Chiesa di Amastris e a quelle del Ponto, agli abitanti di Cnossos; sua è poi la nota lettera al vescovo di Roma Sotero (166-75), nella quale dichiara che nei giorni di domenica la Chiesa di C. soleva leggere la prima lettera scritta ai Corinti dal papa Clemente. Il vescovo Perigene di C. era al terzo Concilio d'Efeso (431); il vescovo Pietro al quarto Concilio di Calcedonia.

I martiri di C., Leonida e compagni, figurano non solo nel *Martirologio siriaco* e nel *geronimiano* ma anche nella tradizione liturgica dei Greci; tutti presentano la data del 16 apr. (H. Delehaye, *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, Bruxelles 1902, p. 605).

Una basilica cristiana fu scoperta a C. negli aa. 1928-29 alla periferia della città attuale presso la porta Cenchries, luogo abitato in età giustinianea.

A destra della basilica a tre navi con *diaconicon* e protesi non absidate sta una cella trichora, che il de Waele identifica col *Martyrium*. Tutte le tombe erano state profanate e spogliate. Eretta forse verso la fine del sec. IV o all'inizio del sec. V. Monete del sec. XI e frammenti di scultura della stessa età fanno supporre che esistesse allora una seconda chiesa con pavimento di mattoni gialli di fabbrica corinzia. La chiesa rovinò nel sec. XIV con l'occupazione turca. Del celebre santuario d'Asclepio non fu trovato che uno strato di materiale bruciato con avanzi marmorei, lampade e monete del sec. IV. Si ritiene fosse stato demolito e incendiato dai cristiani i quali non occuparono l'area del tempio per sepolcri, ma solo quella adiacente.

Per le iscrizioni cristiane di C. cf. B. D. Meritt, *Greek Inscriptions 1896-1927 in Corinth's Excavations*, VIII, I, Cambridge 1931, n. 136 sgg. Un antico cimitero cristiano di C. è stato trovato presso la sorgente di Lerna; sono state rinvenute 315 tombe cristiane; le più antiche risalgono alla metà del IV sec.; le ultime sono in massa e sembrano appartenere al periodo dei rovinosi terremoti che funestarono C. nel VI sec. cioè prima del 542 e verso il 551 (F. J. de Waele, *The fountain of Lerna and early christian cemetery of Corinth*, in *The American Journal of Archeology*, 39 [1935], pp. 352-59).

C. è ora arcivescovato titolare.

BIBL.: J. de Waele, *Scoperte recenti di archeologia cristiana nella Grecia*, in *Atti del III Congresso internazionale di archeol. crist.*, Città del Vaticano 1934, p. 371. Enrico Josi

CORIO : v. KORIUM.

CORIPPO, FLAVIO CRESCONIO. - Già maestro di grammatica in un municipio d'Africa, si recò successivamente a Cartagine. Nel 549 o 550 pubblicò un poema epico in 8 libri, intitolato *Iohannis* o *De bellis Libycis*, in cui cantava le imprese compiute da Giovanni, *magister militum* dell'Africa, nella guerra dei Romani contro i Mauri, dal 546 al 548; l'VIII libro è incompiuto. Pare che il poema abbia guadagnato a C. un posto alla corte di Costantinopoli. Più tardi, ridotto in miseria, pubblicò, per ottenere aiuto dall'Imperatore, un panegirico di Giustino, in 4 libri.

La scelta del soggetto non è facile nel poema epico, che celebra episodi di storia contemporanea, tanto meno nel panegirico, in cui i primi 3 libri cantano i primi otto giorni dell'impero di Giustino, e il IV, incompiuto, tratta dell'assunzione al consolato del protagonista e delle feste che l'accompagnarono. L'autore considera dovere di poeta cristiano rifiutare la materia mitologica, mentre inserisce in più luoghi elementi cristiani, come preghiere a Dio, a Cristo, alla Vergine, e anche un breve compendio della fede cattolica. Artisticamente la sua importanza è ben ridotta, specialmente nel panegirico; ha invece un interesse notevole come fonte storica, per il racconto d'una fase della guerra e per le descrizioni dei caratteri e degli usi dei popoli mauri.

BIBL.: J. Partsch, in MGH, *Auctores Antiquissimi*, III, II. Studi: M. Schanz, *Geschichte der römischen Literatur*, VI, II, Monaco 1920, pp. 78-82; U. Moricca, III, pp. 222-28. Michele Pellegrino

CORK, DIOCESI di. - Nell'Eire (Irlanda), suffraganea di Cashel. Il nome deriva dal gaelico *corcach* (mercato).

L'origine della diocesi risale ai primi decenni del sec. VII quando s. Fionnbarr fondò un monastero e una scuola accanto al mercato presso l'estuario del fiume Laoi (inglese Lee). Questa fondazione diede origine alla città di C. S. Fionnbarr, primo vescovo e patrono della diocesi, ebbe fra i suoi successori

nell'episcopato il b. Taddeo Mac Carthy, m. nel 1492 a Ivrea in Piemonte, durante un viaggio di ritorno da Roma. Il culto a lui reso *ab immemorabili* fu confermato dalla S. Sede nel 1895.

Degli antichi monumenti cristiani della diocesi, i meglio conservati sono il monastero di Kilcrea e l'eremitaggio Gŭgán Barra, dove s. Fionnbarr si preparò alla sua missione futura. La diocesi in una superfice di 2847 kmq. comprende 35 parrocchie, 86 chiese, 12 comunità di religiosi, 150 sacerdoti diocesani e 140 regolari, 11 comunità di religiosi laici, 4 tra seminari e collegi ecclesiastici; 33 comunità di suore. Numerose scuole sono tenute dai Christian Brothers e dai Presentation Brothers. Nel 1948 i cattolici erano 167.200 in una popolazione di 175.200 ab.

BIBL.: J. Lanigan, *Ecclesiastical History of Ireland*, 4 voll., Dublino 1822; *Annales of the four Masters*, ed. J. O'Donovan, 7 voll., 2ª ed., Dublino 1856 (v. vol. VII, indice); W. M. Brady, *Records of C., Cloyne and Ross*, 3 voll., Dublino e Londra 1864; id., *Episcopal succession in England, Scotland and Ireland*, 3 voll., Roma 1876-77 (v. indice); J. Healy, *Ireland's ancient schools and scholars*, Dublino 1890, passim; G. Saroglia, *Il beato Taddeo Machar vescovo irlandese*, Ivrea 1895; *Journal of the C. Hist. and Archaeol. Society*, passim; I. F. Kenney, *Sources for the early history of Ireland*, I, Nuova York 1929, pp. 28, 40, 50, 55, 401-402, 742; P. Secton, s. v. in *Cath. Enc.*, IV, pp. 370-71; *Irish Catholic Directory and Almanach 1949*, Dublino 1949, pp. 279-90. Dionisio Mac Daid

CORMIER, Hyacynthe-Marie. - Domenicano, n. ad Orléans l' 8 dic. 1832, m. a Roma il 17 dic. 1916. Religioso dal 1856, dopo la professione fatta in Roma a S. Sabina (1859), fu maestro dei novizi; indi priore e provinciale di Tolosa (1855-73; 1879-82); poi assistente del generale (1891) e procuratore dell'Ordine (1896); dal 1904 al 1916 maestro generale.

Superiore soave ma fermo, mirò sempre a rinnovare fra i suoi e a mantenere le tradizioni e lo spirito migliore, e si prodigò instancabilmente al perfezionamento degli studi, pubblicando una nuova *Ratio studiorum*, erigendo a Friburgo un pensionato studentesco accanto all'*Albertinum*, e soprattutto fondando a Roma il collegio Angelico (1909). Edificante e prudente, si acquistò un nome come scrittore di agiografia e di ascetica. La sua causa di beatificazione fu introdotta con decreto del 22 giugno 1945.

Opere principali: *Quinze entretiens sur la liturgie dominicaine* (Roma 1913); *Instructions des novices* (Parigi 1880; vers. it. di G. Nivoli, 4 voll., Torino 1923-24), opera di contenuto non ristretto al suo Ordine, ma universale e adatto ad una efficace formazione spirituale per tutti; *Vie du p. Jandel* (ivi 1890); *Retraite fondamentale* (ivi 1893); *Trois retraites progressives* (ivi 1896); *Retraite ecclésiastique* (ivi 1903); tutte tradotte anche in italiano.

BIBL.: S. Szábo, *Il p. C.*, Roma 1934; F. Cayré, *Patrologie et histoire de la théologie*, III, Parigi 1944, pp. 344-45. Celestino Testore

CORNACCHINI, Agostino. - Scultore, n. a Pescia nel 1685 e m. a Roma poco dopo il 1740. Scolaro di G. B. Foggini, accolse il barocco nel suo aspetto pittorico ed un poco accademico, conservando sempre, come altri scultori toscani, una visione del tutto formale ed esteriore delle cose: è uno dei rappresentanti del marattismo della scultura.

Eseguì una statua di Clemente XI per il duomo di Urbino, a S. Pietro in Vaticano il *Carlomagno*, le acquasantiere (1725) e la statua di *s. Elia* (1727), nel duomo di Orvieto una *Natività di Maria* e gli *Arcangeli Michele e Gabriele* (1729), una *Natività di Maria* e una *Deposizione* a Superga, la statua della *Carità* nella cappella Corsini al Laterano, una statua di Clemente XII per Ancona ed infine, fra le sue opere più tarde, i busti dei cardd. D'Adda e Omodei nella sagrestia della chiesa di S. Carlo al Corso in Roma.

BIBL.: F. Noack, s. v. in Thieme-Becker, VII, pp. 419-20 (con bibl.); A. Riccoboni, *Roma nell'arte*, Roma 1942. Guglielmo Matthiae

CORNA DI CONSACRAZIONE. - In santuari, abitazioni, depositi votivi di età minoica a Creta furono trovati oggetti formati da due corna unite in

(*da W. Hager, Die Ehrenstatuen der Päpste, Lipsia 1929, fig. 36*)
Cornacchini, Agostino - Statua di Clemente XI. Urbino, Duomo.

basso da un braccio orizzontale. Sono spesso raffigurati nella glittica o sui vasi. Non sembra che fossero oggetto di culto, ma sorreggevano oggetti sacri o addetti al culto.

BIBL.: M. Nilsson, *The Minoan-Mycenean Religion and its survival in Greek Religion*, Oxford 1927, pp. 140 sgg.; L. Banti, *I culti minoici e greci di Haghia Triada (Creta)*, in *Annuario della R. Scuola archeologica di Atene*, nuova serie, 3-4 (1941-42), p. 58 sgg. Luisa Banti

CORNAGGIA-MEDICI CASTIGLIONI, Carlo Ottavio. - Senatore, n. a Milano il 6 dic. 1851, m. ivi il 10 apr. 1905. Deputato di Milano per le legislature XXII e XXIII, fu nominato senatore nel 1904. Laureatosi in giurisprudenza a Pavia, si dedicò subito ad attività politiche con l'aderire al movimento cattolico di cui fu una delle figure più rappresentative.

Fautore di un'alleanza con i liberali di destra, ricoprì molte cariche pubbliche a Milano, ove fu consigliere comunale, assessore, consigliere provinciale e presidente dell'ospedale Maggiore. Sconfitto alle elezioni per la XXIV legislatura, non si ripresentò. Fondò il giornale la *Lega lombarda*, fusa in seguito con *L'osservatore*.

BIBL.: A. Malatesta, *Ministri, deputati, senatori dal 1848 al 1922* (*Enc. biografica e bibliogr. ital.*, 43ª serie), Milano 1940, p. 284. Mario Zazzetta

CORNARO, Luigi (Alvise). - Apparteneva all'illustre famiglia dei Corner. N. a Venezia nel 1475 e m. a Padova l'8 genn. 1566. Appassionato per l'agricoltura e per l'idraulica, bonificò terreni incolti e stimolò l'attività bonificatrice della Repubblica veneta. In un campo, invece, variamente umanistico e arti-

stico protesse letterati e artisti, e costruì splendidi edifici e ville.

Ma la sua fama è raccomandata all'aver egli insegnato amabilmente agli uomini la bellezza e la felicità della vita sobria. A tale sobrietà doveva la salute ricuperata a 40 anni, dopo gravi sofferenze: e da allora divenne il paladino di una pratica di vita, che egli andò sempre meglio perfezionando proprio come un'opera d'arte, e che gli permise di vivere fino a età molto tarda in perfetta tranquillità e giovialità di spirito. Il succo di tale esperienza il C. raccolse in un breve trattato *Della vita sobria*, che pubblicò a 83 anni (Padova 1558), cui seguirono nel '61, '63, '65 (ivi) altri tre scritti dello stesso argomento. Tutti ebbero numerose edizioni e traduzioni fino ai nostri giorni e diffusero una luce di umana simpatia intorno alla cordiale figura dell'autore. Il quale vinse la sua battaglia non per essersi condotto dietro i lettori persuasi e convertiti dai suoi ragionamenti spesso sofistici, ma per aver loro offerta la testimonianza della sua verdissima vecchiaia, ritratta in una luce cristallina, con accento qua e là perfino poetico. Questo lirismo della bella operetta, a cui non nuoce una punta di civetteria ingenua, è il segreto più vero della sua validità artistica, oltre che umana.

BIBL.: Opere: L. C. e Leonardo Lessio, *L'arte di vivere a lungo. Discorsi su la vita sobria*, con pref. di P. Molmenti, Milano 1905; A. C., *Discorsi sulla vita sobria*, a cura di P. Pancrazi, Firenze 1942. Studi: A. Pompeati, *Saggi critici*, Milano-Roma-Napoli 1946, pp. 51-86. Arturo Pompeati

CORNEILLE, PIERRE. - Poeta tragico, n. a Rouen il 6 giugno 1606, m. a Parigi il 30 sett. 1684.

La sua biografia, scarsamente movimentata, offre il vigoroso profilo di un'intensa vicenda interiore. Allievo dei Gesuiti (1615-22), da una formazione classicamente e cristianamente improntata trasse la sua etica visione della vita. Iniziò la carriera forense, presto ritraendosene per seguire liberamente la vocazione poetica. A 30 anni rappresentò il *Cid* con trionfale successo. Accolto all'Accademia nel 1647, nel 1663 ebbe assegnata una regia pensione, a stento poi mantenutagli. Trascorse gli ultimi anni in solitaria tristezza, nel declino della fortuna.

Esordì nel 1630 con una commedia pastorale, *Mélite*, cui seguirono *Clitandre*, *La veuve*, *La Galerie du palais*, *La Place royale* e *La suivante*. La prima tragedia, *Médée*, dall'accentuato aggetto barocco, è del 1635. *L'illusion comique*, commedia del 1636, contempla con arguta compiacenza la vita dei comici.

Il ciclo della grande produzione tragica di C. si estende dal 1636 al 1642, ed è costituito da 4 opere, il *Cid*, l'*Horace*, il *Cinna*, il *Polyeucte*, le quali, per l'analogia dei caratteri formali e per l'alto valore sostanziale, costituiscono il « quadrilatero corneliano ».

La drammaticità del *Cid* è data dal contrasto, nell'animo della protagonista Ximena, tra l'amore per Rodrigo e l'onore, feritole dallo stesso con l'uccisione del padre.

Nell'*Horace* invece, di argomento classico, l'amore viene a trovarsi in contrasto con il dovere civico, e Camilla muore perché Roma viva. Il *Cinna*, pure di argomento classico, è imperniato sul magnanimo ondeggiamento dei sentimenti dell'imperatore Augusto.

Nel *Polyeucte* (dalla storia di s. Poliuto, riportata da un menologio bizantino), l'azione si svolge nella capitale dell'Armenia, sotto l'imperatore Decio. Paolina, figlia di Felice governatore romano d'Armenia, è data in sposa a Poliuto, signore armeno, e negata al cavaliere romano Severo, da lei amato, il quale è poi ritenuto morto nella guerra contro i Parti. Nel frattempo Poliuto si converte al cristianesimo. Ma Severo torna, e Poliuto rifiuta di sacrificare in un rito pagano approntato per il reduce trionfante, rendendosi passibile di morte. Il neofita, tentato di apostatare, resiste alla prova e si rassegna a perdere Paolina, la quale, spiritualmente affascinata dalla sua cristiana fermezza, anziché concedersi a Severo, gli chiede intercessione per Poliuto. Severo generosamente

(da E. Picot, *Bibliographie Cornelienne*, Parigi 1876)
CORNEILLE, Pierre - Ritratto inciso in rame (1644).

aderisce, ma le mene di Felice, ambizioso dell'imperiale favore, si contrappongono alla sua magnanima intenzione, e Poliuto affronta serenamente il supplizio.

Seguirono le tragedie *La mort de Pompée* (1643), *Rodogune* (1643), e l'*Héraclius* (1647), oltre all'arguta commedia *Le menteur* (1644). Il *Nicomède* (1651) e *Pertharite* (1652) segnano il declino del C., che in appresso, oltre a qualche tardiva ripresa drammatica di scarso interesse, si dedicò ad una versione in versi dell'*Imitazione di Cristo*, (1656) e dell'*Ufficio della Madonna* (1620) e dettò liriche per lo più di argomento sacro. Scrisse anche tre *Discours* sulle unità aristoteliche nel poema drammatico.

La figura del C. assume storico rilievo per le decisive innovazioni da lui apportate alle forme tradizionali della tragedia, sia con lo sceverarla da intrusioni di elementi comici, che col trasferirne l'essenza drammatica dalla esteriore fatalità di contrastanti eventi all'interiore urto di passioni e volontà, in una libera e consapevole dialettica morale.

Condotte in moduli incisi e severi, le tragedie corneliane non indulgono a calligrafiche compiacenze, ma tutti gli elementi serratamente convergono al momento risolutivo, nel quale il poeta più largamente respira, rivelando la sua dilezione per l'eroico, il suo spregio del fatuo, del banale; donde la sua ammirazione per i grandi uomini ed eventi politici del tempo. L'amore è per lo più rifiutato dal C., come elemento conturbante la serena determinazione, per la sua appartenenza ad un mondo istintivo sfug-

gente al dominio della ragione. L'essenza della concezione corneliana è nell'assoggettamento della passionalità al giudizio, mediante la volontà. I più alti motivi umani (la morte, la vanità delle cose, l'onore e il dovere) e sovrumani (la fede, il martirio) solennemente informano le tragedie del «quadrilatero», culminanti nella squisita compiutezza del *Poliuto*, ove la stoica eticità dell'*Horace* e la classica equanimità del *Cinna* si ravvivano e si sublimano alla luce della spiritualità cristiana.

BIBL.: Opere: *Oeuvres complètes*, ed. Ch. Marty-Lavaux, Parigi 1862-68. Studi: E. Picot, *Bibliographie cornélienne*, Parigi 1876 (aggiornata da P. Verdier e R. Pelay, ivi 1908); G. Lanson, *C.*, ivi 1898; M. Tastevin, *Les héroïnes de C.*, ivi 1924; G. Huszar, *La tragédie cornélienne devant la critique classique*, ivi 1927; B. Croce, *Ariosto, Shakespeare e C.*, Bari 1944, pp. 205-65; L. Cappello, *Politica e religione nelle tragedie di P. C.*, Roma 1935; W. Krauss, *C. als politischer Dichter*, Marburgo 1936; L. Batiffol, *Richelieu et C. La légende de la persécution de l'auteur du Cid*, Parigi 1936; G. Bellonci, *Roma nelle opere di C. e di Racine*, Roma 1938; A. Rousseau, *C. et Racine*, Friburgo in Br. 1941; L. Sorrento, *Significativi momenti della varia fortuna di P. C. nella critica della Francia moderna*, Milano 1942; O. Nadal, *Le sentiment de l'amour dans l'oeuvre de P. C.*, Parigi 1948; R. Zanghi, *Introduzione a «Cinna» di C.*, Torino 1948.

Romano Romani

CORNEJO PEDROSA, PIETRO de. - Teologo carmelitano, n. nel 1566 a Salamanca, m. ivi il 31 marzo 1618.

Nominato titolare di una delle cattedre di filosofia nell'Università di Salamanca nel 1596, difese alla presenza del re Filippo III la sua tesi di laurea ed ebbe il grado di maestro di teologia il 30 giugno 1600. Fu poi (1601-1607) professore di filosofia morale ed occupò (1607-1608) la cattedra di s. Tommaso, e dal 1608 fino alla morte quella del Durando. Fu uno dei migliori commentatori di s. Tommaso e fu tenuto in altissima stima anche da Paolo V, che lo ascoltava predicare in S. Pietro a Roma, e dal re Filippo che lo consultava in affari di grande importanza. I suoi commenti a s. Tommaso furono editi a Valladolid nel 1628-29 e più tardi a Bamberga nel 1671. Non va confuso con un suo omonimo, storiografo n. ca. il 1536.

BIBL.: Hurter, III, col. 394; C. de Villiers, *Bibl. Carm.*, 2ª ed., II, Roma 1927, coll. 566-68; P. Servais, s. v. in DThC, III, coll. 1864-65.

Ambrogio di Santa Teresa

CORNELIO. - Centurione romano, di stanza a Cesarea di Palestina, per diretto intervento di Dio convertito al cristianesimo e ammesso al battesimo da s. Pietro (*Act.* 10, 1 - 11, 8). Un angelo appare a C. e gli ingiunge d'inviare dei messi a Simon-Pietro, a Ioppe (*Act.* 10, 1-8). Pietro ha una visione simbolica e, mentre esita sull'interpretazione da darle, giungono gli inviati di C. che gli riferiscono quanto era accaduto a Cesarea. Lo Spirito Santo toglie ogni incertezza dall'animo di Pietro (*Act.* 10, 9-23). Questi a Cesarea ascolta il racconto di C., lo catechizza, e, dopo la discesa dello Spirito Santo manifestantesi con il dono delle lingue, fa battezzare lui e i suoi familiari (*Act.* 10, 24-48). Davanti alla comunità di Gerusalemme Pietro si giustifica d'avere ammesso alla Chiesa C. e i suoi, senza prima sottoporli alle osservanze mosaiche (*Act.* 11, 1-18).

La narrazione degli *Atti* è ricca di particolari e di quelle ripetizioni tipiche del raccontare semitico, che, mentre rivelano la fonte da cui attinge lo scrittore, ci dànno anche la sensazione dell'importanza che il fatto riveste per la storia della Chiesa primitiva. Si tratta, infatti, di una svolta decisiva, data per manifesto intervento di Dio. Col centurione C. comincia a entrare ufficialmente nella Chiesa quel mondo pagano, che gli Ebrei guardavano con cordiale disprezzo, e non ammettevano mai ad un piano di uguaglianza nella vita religiosa, anche quando, come nel caso di C., si trattava di coloro che volevano sinceramente avvicinarsi al popolo di Dio.

C. era uno di quei «cultori» del vero Dio (*Act.* 10, 2), dei quali c'erano varie sfumature; ma non doveva essere proselita (v.) propriamente detto. È più probabile che egli si distinguesse dagli altri pagani semplicemente per probità di vita e per notoria simpatia verso la religione d'Israele (*Act.* 10, 22). Che appartenesse alla *Gens Cornelia* è reso discutibile anche dal suo modesto grado di centurione. Egli non era, forse, che un discendente di liberti. L. Cornelio Silla, in una volta sola, emancipò oltre diecimila schiavi, i quali presero, perciò, il suo nome gentilizio (Appiano, I, 100).

C. era centurione in una coorte che s. Luca chiama «italica». Sulla presenza di tale coorte in Palestina all'epoca dei fatti (ca. il 40 d. C.) si è discusso molto. Una *Cohors II italica* era in Siria tra il 69 e il 157 d. C. (cf. E. Jacquier, *Les Actes des Apôtres*, Parigi 1926, p. 312), ma non risulta in maniera positiva per il periodo precedente. Tuttavia il silenzio delle fonti non prova che detta coorte o un suo distaccamento non si trovasse già a Cesarea prima del 69; senza contare che, come ha notato giustamente R. J. Knowling (*The Acts of the Apostles*, in *The Expositor's Greek Testament*, II, 3ª ed., Londra 1904, p. 250) un centurione dell'«italica» poteva trovarsi a Cesarea per qualche servizio imprecisato. Talora gli ufficiali romani venivano incaricati dai *socii* di Roma dell'addestramento dei propri soldati.

S. Girolamo (*Adv. Iovinianum*, I, 39: PL 23, 277) sembra considerarlo come iniziatore della Chiesa etnico-cristiana di Cesarea; mentre *Constit. Apost.*, VII, 46 (PG 1, 1049) lo fanno secondo vescovo di questa città, successore di Zaccheo. Un'altra tradizione (PG 114, 1293-1312) lo fa vescovo di Skepsis in Misia, dove sarebbe morto santamente dopo aver confessato la fede di Cristo. Festa il 2 febbr. secondo il Martirologio romano, il 13 sett. secondo i menologi greci.

BIBL.: A. Stein, *Cornelius*, in Pauly-Wissowa, *Suppl.* III, col. 258; E. Beurlier, *Corneille*, in DB, II, col. 1012 sg. Per la questione della coorte *italica*: W. M. Ramsay, *Was Christ born at Bethlehem?*, 3ª ed., Londra 1905, pp. 260-69; A. Wikenhauser, *Die Apostelgeschichte und ihr Geschichtswert*, Münster 1921, p. 314 sg.; T. R. S. Broughton, in F. J. F. Jackson-K. Lake, *The Beginnings of Christianity*, V, Londra 1933, p. 441 sgg.

Teodorico da Castel San Pietro

ICONOGRAFIA. - Col nome di C. venne chiamato da alcuni iconografi uno dei soldati che nella scultura paleocristiana, sin dalla fine del sec. III, figurano vicino alla sorgente che s. Pietro, come Mosé, fa scaturire dalla rupe. Caratterizzati come soldati romani dalla clamide che indossano e dal berretto rotondo (*pileus pannonicus*), essi di solito bevono alla sorgente prendendo l'acqua con le mani. In essi si riconoscono quel C., «centurio cohortis quae dicitur Italica», con i suoi compagni, che secondo gli *Act.* 10, 24 sgg., incontratisi con l'Apostolo, si fecero battezzare. Il bere l'acqua della fonte era espressione presso i primi cristiani equivalente a «farsi battezzare». La scena iconografica figura quindi il Battesimo e C. quale primo rappresentante dei gentili battezzati da s. Pietro. Si deve però osservare che non tutti gli studiosi sono d'accordo con questa identificazione: alcuni difatti persistono a vedere nei personaggi presso la sorgente semplicemente degli Ebrei.

BIBL.: E. Becker, *Das Quellwunder des Moses in der altchristlichen Kunst*, Strasburgo 1909; Wilpert, *Sarcofagi*, pp. 108-14, 116 sgg.

Luciano De Bruyne

CORNELIO, PAPA. - Il *Lib. Pont.* (I, p. 150), nella sua biografia lo dice «natione Romanus»; G. B. De Rossi lo ritenne più parente che cliente

(fot. Pont. comm. di arch. sacra)

CORNELIO, PAPA - Iscrizione sepolcrale del papa C. - Roma, cimitero di Callisto.

della « gens Cornelia ». Egli era prete quando venne eletto quale successore di Fabiano, dopo ca. 14 mesi di sede vacante, al principio di marzo dell'a. 251, mentre l'imperatore Decio aveva lasciato Roma per combattere i Goti. Appena eletto C. inviò lettere all'episcopato partecipando la sua nomina e Cipriano la notificò alla comunità di Cartagine (*Ep.* 45, 2). Il prete Novaziano che durante la sede vacante a nome del clero romano aveva scritto a s. Cipriano (*Ep.* 30 nella collezione ciprianea) e aveva dichiarato di non aspirare alla successione di Fabiano, appena vide assiso « intrepido » C. nella cattedra episcopale (*Cypriani Ep.* 55, 9) si fece eleggere vescovo da tre vescovi e tale comparve all'improvviso in marzo alla comunità di Roma, come se una catapulta – scrisse C. stesso al vescovo Fabio di Antiochia – « l'avesse scagliato in mezzo a noi » (Eusebio, *Hist. eccl.*, VI, 43, 7).

C. convocò a Roma nell'autunno 251 un Concilio, al quale parteciparono sessanta vescovi e un gran numero di preti e diaconi (Eusebio, *Hist. eccl.*, VI, 43, 2); in esso si confermarono le decisioni del Sinodo di Cartagine relative ai « lapsi » e si scomunicarono Novaziano e i suoi partigiani.

Eusebio riporta una parte della lettera inviata da C. al vescovo Fabio di Antiochia per comunicargli le deliberazioni del concilio; in essa viene per la prima volta elencata la composizione del clero della comunità di Roma; essa constava di quarantasei sacerdoti e di sette diaconi e sette suddiaconi, oltre al clero minore che comprendeva 42 accoliti e 52 fra esorcisti, lettori e ostiarii (Eusebio, *Hist. eccl.*, VI, 43, 11). Le spontanee offerte dei fedeli permettevano di sostenere giornalmente 1500 tra vedove e bisognosi. Nel giugno dell'a. 252 l'imperatore Gallo scatenò all'improvviso la persecuzione comminando ai vescovi l'esilio, come viene attestato dal vescovo Dionigi d'Alessandria (Eusebio, *Hist. eccl.*, VII, 1) e da s. Cipriano (*Ep.* 60, 2) dal quale si apprende che C. fu arrestato, ma appena tale notizia si propagò nella comunità di Roma molti fedeli accorsero e vollero accompagnarlo fino al tribunale, unendosi alla sua confessione, sì che il Papa ebbe « multos gloriae comites » e fu « dux confessionis fratribus » (Cipriano, *Ep.* 60,2).

C. venne condannato all'esilio in Civitavecchia, dove nel giugno dell'anno seguente 253 « cum gloria dormitionem accepit » (*Catalogo liberiano*). Le sue spoglie vennero traslate in Roma certamente dopo il 258 e deposte nella parte del cimitero di Callisto più vicina alla via Appia, in una regione approfondita, dentro una grande nicchia quadrangolare internamente intonacata, chiusa all'esterno in gran parte da un muro e per il resto da una lastra marmorea sulla quale fu inciso in un primo momento soltanto il nome e la sua dignità CORNELIUS EP (ISCOPUS), quindi vi si aggiunse a destra il titolo glorioso di MARTYR. È questa l'unica iscrizione in latino dei papi dei primi secoli.

Anche s. Cipriano chiama C. « beatum martyrem » (*Ep.* 61, 3): egli è il « sacerdos pacificus et iustus et martyrio quoque dignatione Domini honoratus » (*Ep.* 67, 6; 69, 3).

L'anonimo autore africano del trattato *Ad Novatianum* mette in rilievo l'esempio da lui dato « boni pastoris ».

La Chiesa di Roma celebrò non la data della sua morte e temporanea deposizione in *Centumcellae*, ma quella della sua definitiva deposizione in Callisto; essa coincise « eodem die, sed non eodem anno » (Gerolamo, *De viris illustribus*, 67) con la commemorazione del vescovo di Cartagine s. Cipriano, celebrata a Roma già nella prima metà del sec. IV in Callisto (*Depositio Martyrum*). Nel *Martirologio geronimiano*, sotto la data del 14 sett. si legge: « XVIII Kalendas octobres Romae via Appia in cimiterio Calesti Corneli episcopi » (cod. di Berna).

Il sepolcro di s. C. venne poi abbellito dal papa Damaso (366-84), con un carme in lettere filocaliane, di cui le sillogi non hanno tramandato il testo; di esso G. B. De Rossi rinvenne ca. la metà destra quando scoprì il sepolcro del Papa nel 1854. Al disotto della tomba stessa stava una seconda iscrizione assai mutila, che lo stesso De Rossi attribuì al papa Siricio (384-99). Più tardi le pareti adiacenti vennero decorate con le pitture dei santi C., Cipriano, Sisto II e Ottato vescovo. Il Wilpert le ha datate al tempo di Giovanni III (561-74). Sulle pareti dipinte e sulla stessa lastra sepolcrale del Papa, della quale il De Rossi riconobbe un frammento fin dal 1849 nel sopraterra, i pellegrini dei secc. VII-IX scrissero i loro nomi; davanti al sepolcro ardevano allora le lampade. Fra le iscrizioni rinvenute presso la cripta si ricordano una lastra di marmo contenente l'iscrizione di un ΜΑΞΙΜΟΥϹ Π Ρ (πρεσβύτερος) che è forse il presbitero Massimo confessore contemporaneo del Papa e quella di un tale Serpentius che acquistò il sepolcro dal fossore Quinto « ad sanctum Cornelium ».

BIBL.: G. B. De Rossi, *Roma sotterranea*, I, Roma 1864, p. 276 sgg.; G. Wilpert, *La cripta dei papi e la cappella di S. Cecilia*, ivi 1910, p. 13 sgg.; P. Franchi de' Cavalieri, *La persecuzione di Gallo in Roma*, in *Note agiografiche*, 6 (*Studi e Testi*, 33), ivi 1920, pp. 181-210; Fliche-Martin-Frutaz, II, p. 401; P. Styger, *Die Römischen Martyrergrüfte*, Berlino 1935, p. 185.

Enrico Josi

CORNELIO a LAPIDE (CORNELIS CORNELISSEN van den STEEN). - Celebre esegeta, n. a Bocholt (prov. belga di Limburg) il 18 dic. 1567, m. a Roma l'11 o 12 marzo 1637. Entrò nel 1592 nella Compagnia di Gesù, nel 1595 fu ordinato sacerdote, dal 1596 al 1616 fu professore di S. Scrittura a Lovanio e dal 1616 fino alla morte nel collegio Romano.

C. commentò tutta la S. Scrittura ad eccezione di due libri: *Giobbe* e i *Salmi*. Dei suoi commenti alla S. Scrittura furono da lui stesso editi: *Epistolae Divi Pauli* (1614); *Pentateuchus* (1616); *Ieremias* (1621) assieme a *Baruc* e *Lamentazioni*; *Ezechiel* (1621), *Daniel* (1621). Pubblicò poi il libro di *Isaia* aggiungendo una nuova edizione delle precedenti opere: *Quattuor maiores prophetae* (1622). Seguirono: *Duodecim minores prophetae* (1625); *Actus Apostolorum*, *Epistolae canonicae*, *Apocalypsis* (1621); *Ecclesiasticus I* e *II* (1633-34), *Proverbia* (1635). Furono pubblicati dopo la sua morte: *Ecclesiastes* (1638), *Cantica Canticorum* (1638), *Liber Sapientiae* (1638), *Evangelia* (1639) *I* (*Mt. e Mc.*), e *II* (*Lc. e Io.*), *Iosue*, *Iudicum*, *Ruth*, *IV Regum*, *I-II Paral.* (1642), *Esdras*, *Nehemias*, *Tobias*, *Iudith*, *Esther* (1645), *I-II Machabaei* (1645).

Edizioni nuove apparvero quando egli era ancora in vita. Tra quelle posteriori, merita speciale menzione l'edizione di Anversa (1681), in 10 voll. Gran parte delle opere di C. fu inserita da J. P. Migne nella sua collezione *Cursus S. Scripturae*, voll., V-XX, Parigi 1837-45.

Vi sono inoltre le due edizioni integrali di Malta (21 voll., 1843-51), e di Parigi (pure 21 voll., 1866), curata da A. Crampon (v.), che completò l'edizione aggiungendovi il commento di B. Cordier (v.) al libro di *Giobbe* e quello del card. Bellarmino ai *Salmi*. Dal 1912 nuove edizioni del commento dei Vangeli e di s. Paolo sono uscite a Torino a cura di A. Padovani. Il *Memoriale praedicatorum* è un estratto delle opere di C. a cura di J. M. Peronne (Parigi 1867). Più divulgato: *Les trésors de C. a L.*, a cura dell'ab. Barbier (4 voll., Parigi 1856; vers. it. 2ª ed., 10 voll., Parma 1900; nuova vers., 3 voll., Torino 1930).

Tutti ammirano la grande erudizione dell'autore, la scrupolosa diligenza e il luminoso ingegno con cui tratta le S. Scritture. Queste doti fanno sì che, nonostante siano sorte su l'uno o l'altro punto molte nuove questioni, ancor oggi i suoi magnifici volumi conservino autorità. Gli appunti che a lui si fanno sono di scarso rilievo; e poco incontrano le narrazioni aggiunte spesso alle interpretazioni bibliche.

BIBL.: Sommervogel, IV, coll. 1511-26; A. Baumgartner, *R. C.*, in *Stimmen aus Maria Laach*, 74 (1908, 1), pp. 357-70; R. Galdos, *De scripturisticis meritis P. Cornelii a L.*, in *Verbum Domini*, 17 (1937), pp. 39-44, 88-96, 146-52; Hurter, III, coll. 787-89. Cf. l'interessante giudizio di un non cattolico: G. Heinrici, s. v. in *Realencycl. für prot. Th. u. Kirche*, IV, pp. 289-91. Urbano Holzmeister

CORNELISSE, DOROTEO. - Teologo francescano, n. a Steenbergen (Olanda) il 21 sett. 1865, m. a Nimega il 31 dic. 1940. Compì con successo i suoi studi all'Ateneo di Propaganda Fide; indi tornato in patria insegnò teologia nel convento di Weert fino al 1903, poi passò professore al collegio di S. Antonio a Roma e dal 1913 al 1930 all'Ateneo Lateranense. Teologo ben informato, fedele allo scotismo, tenne nell'insegnamento un metodo rigido, quasi matematico. Fu consultore di varie Congregazioni romane.

Scrisse: *Tractatus de Deo Uno et Trino* (Quaracchi 1913), *Tractatus de Ecclesia* (manoscritto). Ristampò: *Assertiones centum I. Duns Scoti selectae a K. Katzenberger O. F. M.* (Quaracchi 1906).

BIBL.: Anon., *Necrologium D. C.*, in *Antonianum*, 16 (1941), pp. 197-98. Antonio Piolanti

CORNELIUS, KARL ADAM. - Storico tedesco, n. a Würzburg il 12 marzo 1819, m. a Monaco il 10 febbr. 1903. Dopo aver insegnato qualche tempo al liceo di Braunsberg, fu nominato, nel 1854, professore all'Università di Bonn e quindi, dopo due anni, a quella di Monaco. Nel 1870 defezionò dalla Chiesa per mettersi a capo del movimento dei vecchi cattolici suscitato da J. Döllinger, insieme con i suoi discepoli Druffel, Ritter, Stiéve.

Delle sue opere vanno ricordate particolarmente: *Die münsterischen Humanisten und ihr Verhältnis zur Reformation* (Bonn 1851); *Geschichte des münsterischen Aufruhrs der Wiedertäufer*, (2 voll., Monaco 1855-60); *Studien zur Geschichte des Bauernkrieges*, (ivi 1851).

BIBL.: *Der Grosse Brockhaus*, IV, Lipsia 1929, p. 232; Ph. Funk, s. v. in LThK, III, col. 48; A. De Gubernatis, *Dict. intern. des écrivains du jour*, I, pp. 695 sg. Emma Santovito

CORNELY, KARL JOSEPH RUDOLPH. - Esimio esegeta gesuita, n. a Breyell in Renania il 19 apr. 1830, m. a Treviri il 3 marzo 1908. Visse per 3 anni nel Libano, nel 1865-66 studiò a Parigi, dal 1867 al 1872 insegnò al collegio di Maria-Laach. Profugo quindi con i confratelli, dal 1879 al 1889 tenne con somma lode la cattedra di esegesi al collegio Romano (Università Gregoriana). Prima e dopo l'assunzione alla cattedra diresse il periodico *Stimmen aus Maria-Laach* (1872-1879); nel 1873 fondò un altro periodico: *Katholische Missionen*; nel 1885 iniziò a Parigi la pubblicazione del *Cursus Sacrae Scripturae*.

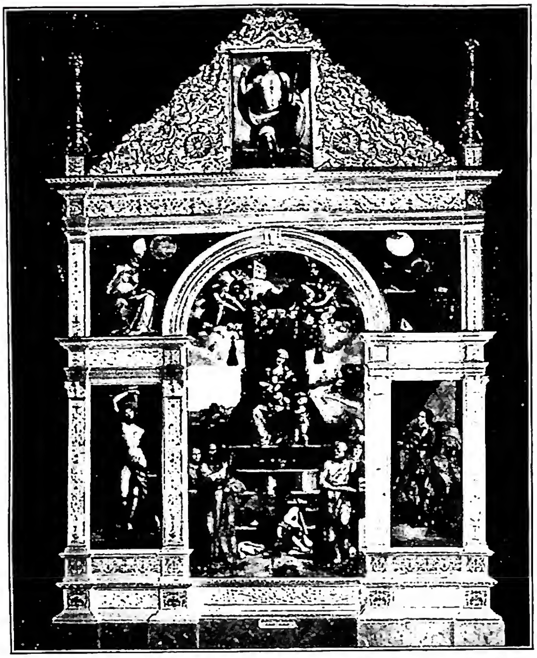
Oltre a due biografie di beati della Compagnia di Gesù, Carlo Spinola (1868) e Pietro Favre (2ª ed. Friburgo in Br. 1900), e alcune opere preparatorie (*Analysis*), tra il 1885 e il 1887 pubblicò la sua opera principale in tre volumi: *Historica et critica Introductio in Utriusque Testamenti libros sacros*. Pochi anni dopo (1894-97) apparve la 2ª ed. Ad uso delle scuole compilò un *Compendium Introductionis*, in cui condensava i suoi quattro grandi volumi; del *Compendium* curò egli stesso 5 edd. Altre 3 edd. del Compendio furono curate da Martin Hagen, e le successive (9ª-12ª) da A. Merk; ne esiste anche una versione francese di Mazoyer (Parigi 1907-1908). Il C. pubblicò infine importanti commenti alle quattro maggiori epistole paoline: *I Cor.* (1890, 2ª ed. 1909); *II Cor.* e *Gal.* (1892); *Rom.* (1896, 2ª ed. 1925); infine, insieme a F. Zorell, *In librum Sapientiae* (1910).

BIBL.: A. Baumgartner, *R. C.*, in *Stimmen aus Maria-Laach*, 74 (1908, 1), pp. 357-70; Hurter, V, coll. 1937-38; A. Merk, s. v. in DBs, II, coll. 153-55. Urbano Holzmeister

CORNICE. - La c., oltre che complemento decorativo di un oggetto e particolarmente di un dipinto, è anche, secondo una finalità più strettamente estetica, una riquadratura intesa a delimitarne il « campo di gravitazione » nello spazio, e ad insistere sulla realtà figurativa dell'opera. In architettura, essa è una membratura di coronamento di un organismo architettonico (v. ORDINI ARCHITETTONICI).

Le prime c. isolanti le icone bizantine erano per lo più di metalli spesso preziosi, partecipando più direttamente dell'oreficeria che dell'artigianato d'intaglio. L'uso delle c. lignee si affermò nel basso medioevo quando trittici, polittici, pale d'altare ebbero c. riccamente intagliate nello stesso legno sul quale poi il pittore dipingeva le sue figurazioni, sagome variabili secondo il modulo e il gusto della bottega, dell'artista o dello stesso committente. Durante il periodo gotico la c. si adattò allo stile internazionale vigente nell'architettura e fu ornatissima, con guglie, pinnacoli, ecc., e quasi sempre dorata. Talvolta la sagoma era ottenuta mediante l'applicazione di pastiglia sul legno e non furono rari i casi (specie nei polittici senesi e veneziani) di sculture a tutto tondo incluse nei piccoli tabernacoli e sui pilastrini che inquadravano gli scomparti dipinti. I grandi *retablos* spagnoli portarono all'estremo tale uso alternando nelle ricche cornici gli scomparti scolpiti a quelli dipinti.

Più semplici le linee delle c. rinascimentali, per lo più a sobrie decorazioni con motivi a ghirlande e festoni di fiori e di frutta; si introdusse anche l'uso delle c. rotonde,



(fot. Alinari)
CORNICE - C. dell'ancona dipinta da Dosso Dossi (sec. XVI). Ferrara, pinacoteca.

di cui si hanno celebri esempi in opere del Botticelli e di Michelangelo. Un tipo assai in uso a Venezia per tutto il Cinquecento fu quello detto sansoviniano con una decorazione a volute in alto e con cariatidi e festoni laterali.

Nel Seicento e Settecento la fastosità del barocco impose anche alle c. sagome ricchissime e complicate e la produzione fu assai vasta specie a Venezia, a Genova, e a Bologna, donde poi s'espanse nella Germania meridionale, in Spagna e in Francia; qui un ordinato sistema dispose un susseguirsi di forme, legate come le altre suppellettili al variabile gusto del tempo.

Nel secolo scorso le sagome furono ricondotte ad un minore impegno decorativo preparando così l'aspetto moderno che, abolito l'oro, ricorre piuttosto ad un semplice isolamento dell'opera dall'ambiente circostante. - Vedi tav. XXIII.

BIBL.: G. Lehnert, *Illustrierte Geschichte des Kunstgewerbes*, Berlino s. a.; W. Odom, *A History of Italian Furniture*, Nuova York 1920; F. Rossi, s. v. in *Enc. Ital.*, XI (1931), pp. 431-35.
Giovanni Carandente

CORNOLDI, GIOVANNI. - Gesuita, uno dei principali restauratori del tomismo in Italia, n. a Venezia il 29 sett. 1822, m. a Roma il 18 genn. 1892.

Disgustato delle dottrine filosofiche del suo tempo, anche di quelle che gli erano state insegnate al collegio Romano, si rivolse alla filosofia aristotelico-tomista. In una sua prima opera criticò il meccanicismo del p. S. Tongiorgi e il dinamismo del p. A. Secchi e ripropose la dottrina ilemorfica sulla costituzione dei corpi. Divenuto nel 1876 scrittore e poi rettore di *La Civiltà Cattolica*, difese sempre più apertamente, insieme con il Taparelli, le più genuine dottrine tomistiche. Fu il fondatore e l'anima delle due accademie tomistiche: l'*Accademia filosofico-medica di s. Tommaso* a Bologna, col suo periodico *La scienza italiana*, 1876-90, fusasi poi con *La scuola cattolica* di Milano nel 1891; l'*Accademia romana di s. Tommaso d'Aquino*, col suo periodico omonimo (1881-99), di Roma e di Bologna, e ne diresse le riviste scientifiche. Si mostrò deciso avversario dell'opera filosofica del Rosmini.

Opere principali: *Lezioni di filosofia ordinate allo studio di altre scienze*, Firenze 1872 (tradotte in francese, spagnolo, inglese, slavo e in latino con il titolo: *Institutiones philosophicae*); *Prolegomeni sopra la filosofia italiana e trattato dell'esistenza di Dio*, Bologna 1877; *Dei principi fisico-razionali secondo s. Tommaso d'Aquino*, ivi 1881; *Il rosminianismo sintesi dell'ontologismo e del panteismo*, Roma 1881; *La Divina Commedia di Dante Alighieri col commento*, Roma 1887; *Il sistema fisico di s. Tommaso*, ivi 1891.

BIBL.: Sommervogel, XI, coll. 114-20; Hurter, V, coll. 1491-1492; A. Masnovo, *Il neotomismo in Italia*, Milano 1923, p. 116; P. Dezza, *Alle origini del neotomismo*, ivi 1940, pp. 116-23.
Carlo Giacon

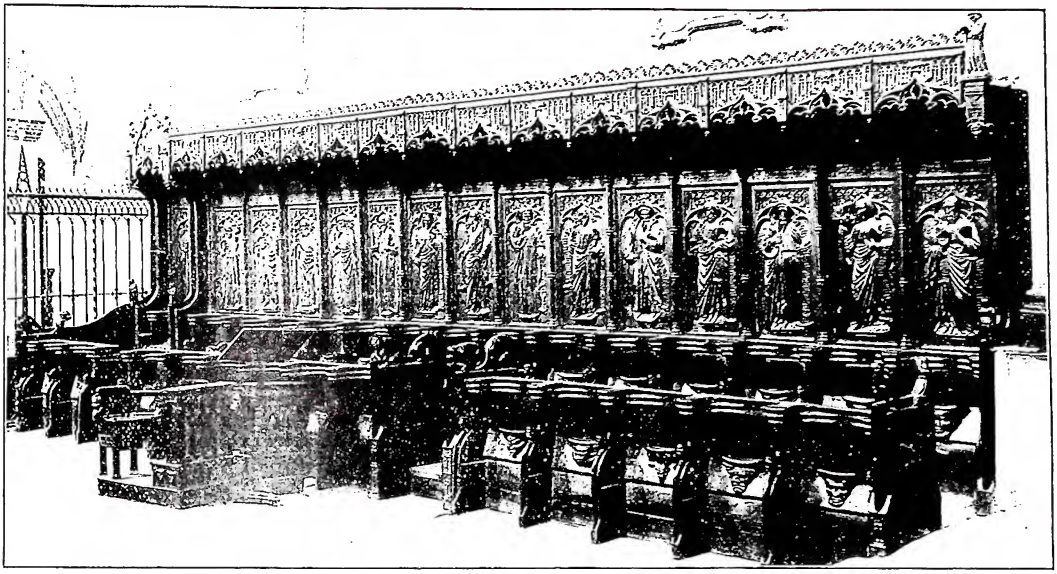
CORNOMÀNIA. - Festa popolare romana che aveva luogo nel pomeriggio del sabato *in albis* al Laterano alla presenza del papa e che poi continuava nelle singole parrocchie dell'Urbe.

Il nome c. (anche cornomannia) sembra derivi dalle parole *cornu* e μανία, frenesia delle corna, dall'aspetto frenetico che doveva assumere il ballo dei singoli mansionari che recavano in capo una corona cornuta. L'ipotesi ingegnosa del Mercati secondo cui tale nome deriverebbe da κορμός (tronco) e μανία non sembra convincente.

L'origine di questa festa sacro-profana non ci è conosciuta; se ne ha la prima testimonianza nel prologo premesso nell'876 al poemetto buffo satirico intitolato *Caena Cypriani* (v.) da Giovanni Diacono (cf. testo critico in A. Lapôtre, p. 319). Essa cessò sotto il pontificato di Gregorio VII «postquam expendium guerre crevit», come osserva Benedetto Canonico (cf. P. Fabre, p. 23) con probabile allusione alle lotte contro Enrico IV. La più antica descrizione di questa festa ci è stata conservata, sotto il titolo *De laudibus cornomanniae*, nel ms. di Cambrai 512 (sec. XII, 2ª metà) contenente il *Liber politicus* di Benedetto Canonico (1140).

Nel pomeriggio del sabato *in albis*, come si è detto, gli arcipreti delle diciotto diaconie, radunati clero e parrocchiani, si recavano al Laterano. L'arciprete era rivestito del piviale e il mansionario (sacrestano) di tunica o di camice con in capo una corona cornuta di fiori «coronatus corona de floribus cornuta» e in mano il finobolo, istrumento concavo di rame ornato di campanelli. Quando il popolo delle diciotto parrocchie o diaconie era radunato, il papa scendeva dal suo palazzo e andava a sedersi vicino alla «Follonia»; intanto gli arcipreti, disposti in cerchio clero e parrocchiani, davano inizio al canto delle «laudes cornomanniae», ossia ad acclamazioni, di cui si ha il testo in latino e in greco. Nel contempo il mansionario si metteva a ballare e a suonare il finobolo «cornutum caput reclinando». Terminati i canti, un arciprete saliva a ritroso su di un asino e quindi piegandosi all'indietro per tre volte tentava di prendere in un bacile, tenuto sulla testa dell'asino da un cubiculario, tre manate di soldi che restavano poi di sua proprietà. Seguiva da parte degli arcipreti e del clero l'offerta al papa delle corone con una curiosa eccezione: l'arciprete di S. Maria in via Lata offriva inoltre un volpacchiotto non legato, che naturalmente fuggiva, quello di S. Maria in Aquiro un gallo, e quello di S. Eustachio un piccolo daino. Gli arcipreti ricevevano un donativo dal papa e la festa terminava con la sua benedizione.

Di ritorno alla propria parrocchia (diaconia) il mansionario con un sacerdote accompagnato da due altre persone, recando seco acqua benedetta, fronde di lauro e pasterelle (nebulas), percorreva la parrocchia saltando e cantando. Il sacerdote benediceva le case, bruciava nei focolari le fronde di lauro e distribuiva le pasterelle ai bambini, mentre il mansionario cantava due versi incomprensibili: «Iaritan, Iaritan, Iarariasti, Raphayn, Iercoyn, Iarariasti». Ogni capo di famiglia dava poi la sua offerta.



(Gab. fot. naz.)

CORO - Lato sinistro degli stalli del c. della cattedrale di Aosta (metà sec. XV).

BIBL.: P. Fabre, *Le Polyptyque du chanoine Benoît*, in *Travaux et Mémoires des Facultés de Lille*, I (1889), 3ª memoria, pp. 1-36. L'ed. del *De laudibus* occupa le pp. 18-24 (seguono altri interessanti testi per le feste popolari del 1° genn., di carnevale, di mezza quaresima, e delle ottobrate); ed. critica di tutti questi testi in P. Fabre e L. Duchesne, *Le Liber Censuum*, II, Parigi 1905, pp. 171-74 (cf. I, ivi 1889-1910, pp. 107-13), condotta sui codd.: di Cambrai sopraricordato, Vallicelliano F. 73 del sec. XV, già pubblicato da G. Amati, in *Bibliografia romana*, I, Roma 1880, pp. CXLIV-VI (cf. pp. XXXVI-XXXIX) e Vat. lat. 5348 del sec. XV; A. Lapôtre, *Le souper de Jean Diacre*, in *Mélanges d'arch. et d'hist.*, 21 (1901), pp. 319, 345-348; S. Mercati, *Sull'etimologia del vocabolo cornomannia*, in *Rendiconti pont. accad. rom. d'arch.*, 4 (1926), pp. 279-89.

A. Pietro Frutaz

CORNOUAILLES, DIOCESI di: v. QUIMPER, DIOCESI di.

CORO. - Con il termine χορός i Greci designavano in origine l'insieme dei danzatori, che cantavano il ditirambo intorno all'ara di Dioniso; poi il termine passò ad indicare il canto, che accompagnava le danze; indi anche il luogo dove le danze avvenivano. Lo stesso avvenne parallelamente presso i cristiani. Il termine *chorus* comprese: il gruppo dei cantori, il canto sacro, il luogo dove i cantori eseguivano il loro canto.

I. CANTO. - Agli inizi il c. dei fedeli salmodiava e cantava in forma responsoriale o antifonale, cioè recitava i versetti dei salmi e intonava inni e cantici in lode di Dio rispettivamente rispondendo al *praecantor* (primo cantore) oppure alternando, sulla stessa recitazione o melodia, la propria voce a quella di un altro c. per terminare insieme all'unisono con un'acclamazione o una dossologia. Tuttavia il canto antifonale, o come suol dirsi più comunemente *corale*, si affermò soltanto alla fine del sec. III o al principio del IV nella Chiesa orientale, e dall'Oriente passò poi in Occidente; ma, derivato *ab antiquo* dalla sinagoga, dovette sussistere già all'epoca di s. Ignazio (principio del sec. II), crescendo poi d'interesse col crescere delle necessità liturgiche del cristianesimo dopo l'editto di Costantino (313). Ancora nel sec. III e nel IV s'affermò l'« innodia » (canto corale degli inni) come arma formidabile contro l'eresia che aveva per prima usato il medesimo mezzo assai atto a far presa sui fedeli per la sua semplicità strofica e la sua nuova più facile concezione ritmica (metrica accentuativa). Dopo la sistemazione definitiva data da s. Gregorio Magno, il canto corale iniziò la sua lenta e difficoltosa anche se alfine (sec. XI) vittoriosa penetrazione attraverso l'Europa. Ma nel sec. IX già si rivelarono i sintomi di una crisi della coralità che segnò l'inizio della decadenza della stessa musica religiosa. Le cause principali vanno ricercate da un lato nella pratica della « diafonia » e dei suoi sviluppi successivi (*discanto, contrappunto* e *grande polifonia*), dall'altro nell'introduzione degli strumenti, già iniziata (secc. VII-VIII) con l'uso dell'organo in chiesa. L'*organum* o diafonia (fine sec. IX), cioè l'assegnare a uno dei due c. le funzioni dell'organo strumento, seguendo la melodia principale in quarta o in quinta, rappresentò il primo passo verso una coralità più raccolta e aristocratica, che raggiungerà nelle forme successive una maggiore complessità e difficoltà di esecuzione. Nel discanto (v.) e nel contrappunto si cedette poi il posto a un numero limitato di cantori specialisti. Se si aggiunge che con le invasioni barbariche il popolo disimparò a parlare latino e quindi si allontanò dalla lingua liturgica dando origine a una fioritura di canzoni in volgare, ed inoltre che con il sopraggiungere dell'Umanesimo e del Rinascimento si accentuò il senso del profano, si avrà un quadro abbastanza completo delle condizioni in cui si venne a trovare l'arte corale religiosa fino al Palestrina (1525-1594). Il contrappunto passò dai Fiamminghi e dalla Francia a tutta l'Europa e sfociò nella grande polifonia che rappresentava in realtà un intensificarsi esteriore delle manifestazioni di fede religiosa ai danni generalmente dell'interiorità propria del primitivo canto cristiano monodico (*gregorianus* o *cantus firmus*) cui s'era mantenuta fedele la liturgia. Nel Palestrina tuttavia si ha ancora la dimostrazione di come si possa metter d'accordo la coralità polifona (diatonica) con le esigenze liturgiche della Chiesa, e, contemporaneamente a lui e anche prima, è lecito vedere i segni di un rinnovato spirito corale in G. Okeghem (restauratore dello stile chiesastico a sole voci in contrasto con l'uso, allora da tempo invalso, di sostegni e riduzioni strumentali), Josquin Des Prez, Orlando di Lasso, A. Willaert (che rinnovò a Venezia in S. Marco, i due c. antifonici alla maniera antica), A. e G. Gabrieli ecc. Man mano che ci si avvicina ai nostri tempi sempre più la musica corale confonde l'elemento religioso con il profano e invade soprattutto le sale da concerto e il teatro. C. di strumenti e c. di voci umane si bilanciano in importanza: perfino in Chiesa avviene lo stesso e il primo giunge a volte a sostituire addirittura il secondo,

(da R. Klapheck-W. Hege, Der Dom zu Xanten, Berlino 1930, p. 133)
CORO - Stallo di legno intagliato del c. del duomo di Xanten (sec. XIV).

mentre il termine viene usato indifferentemente a designare l'uno e l'altro. In G. Gabrieli l'apparato corale accompagnato dallo strumentale raggiunge anche, in certi momenti, niente meno che 16 voci; O. Benevoli (sec. XVII) riunisce l'imponente massa di voci divise in 12 c. con accompagnamento di piena orchestra sorretta da 2 organi. Il significato che aveva prima ogni singola parte di ciascun c. è divenuto ora cosa affatto secondaria e, mentre lo strumento si emancipa dal ruolo di accompagnamento e si sviluppa al massimo la musica completamente strumentale (secc. XVII e XVIII) e sinfonica (secc. XVIII-XIX), quella vocale si indirizza per lo più al melodramma (secc. XVIII-XIX). Da Bach il c. è ancora sentito in funzione di uno spirito religioso; ma in Beethoven e poi nei romantici in genere, come oggi nei contemporanei, quasi tutta la produzione corale interessa ora il sacro, ora il profano e li confonde insieme. Ciò nonostante, dalla metà dell'800, il movimento di restaurazione della musica sacra iniziatosi in Germania e penetrato successivamente in tutta Europa e negli Stati Uniti, ha riportato trionfalmente alla luce l'arte corale gregoriana e polifonica, oggetto di attento studio e di ripetute esecuzioni (L. Perosi, I. Pizzetti, A. Honneger, Z. Kodály).

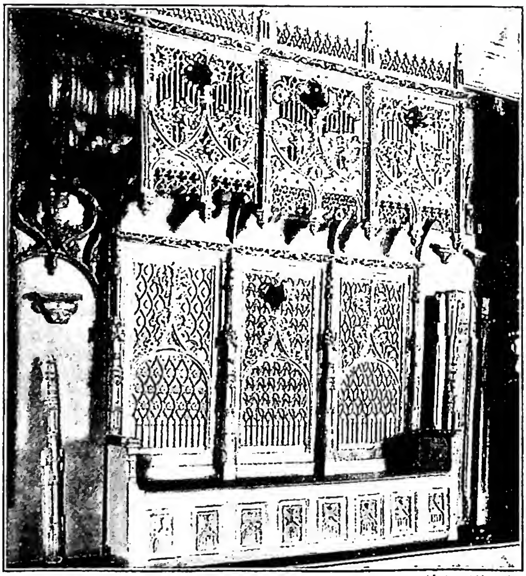
BIBL.: C. Weinmann, *Storia della musica sacra*, Torino 1908; L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, Parigi 1925; G. B. Katschthaler, *Storia della musica sacra*, 3ª ed., Torino 1926.

Renzo Bonvicini

II. LITURGIA E ARTE. – Per c. s'intende quella parte del presbiterio che sta, a seconda della posizione dell'altar maggiore, davanti o dietro il medesimo. Al c. è sempre riservata l'abside (v.); però il c. può trovarsi, per ragioni peculiari, anche in altro ambiente, come in cappelle laterali (c. invernale, c. estivo). Il c. è sempre munito di stalli o scanni dai quali il clero secolare o regolare prende parte alla liturgia. Gli stalli sono spesso da annoverarsi tra i più insigni prodotti dell'arte del legno. Il c. attuale riunisce in sé gli elementi dell'antico presbiterio e della *schola cantorum* (v.), dove si radunavano i cantori, ai quali oggi è riservata la cantoria (v.).

In Italia si hanno nel sec. XIV esempi importanti; così il c. del duomo di Orvieto, cominciato nel 1325, su disegno di Giovanni Ammannati, senese, ed eseguito da Lorenzo di Accorso, Giovanni Talini, Meuccio Nuti ed altri; gli stalli laterali del duomo di Siena (1363-97) di Francesco del Tonghio, del figlio Jacopo e di altri maestri; il c. di S. Domenico a Ferrara di Giovanni da Baiso. Del sec. XV datano: i c. del duomo di Pienza, ornato con archi gotici retti da colonnine tortili, quello della cappella del palazzo Pubblico di Siena, di Domenico di Niccolò (1428), intarsiato e intagliato con rappresentazioni allusive al *Credo*, ancora goticizzante; quello della chiesa inferiore di S. Francesco d'Assisi, di Apollonio di Giovanni Petrocchi di Ripatransone (1471), goticizzante, intagliato e intarsiato; quello di S. Maria Nuova a Perugia, intagliato nello stile gotico da Paolino da Ascoli e Giovanni da Montelparo (1456). Domenico Indivini da S. Severino è autore del c. della chiesa superiore di S. Francesco d'Assisi (1491-1501); Giangiacomo Genovese termina nel 1471 il c. di forme archiacute della cattedrale di Piacenza, derivato dall'arte di Giovanni da Baiso; i Canozzi da Lendinara intagliano il c. del duomo di Parma. E ancora si citano i c. del duomo di Reggio Emilia, della scuola di Giovanni da Baiso, quello di S. Prospero nella stessa città, quello di S. Sisto a Piacenza, di S. Zeno a Verona, dei Frari a Venezia, opera, come quello di S. Stefano in Venezia, di Marco da Vicenza. Echi dell'arte francese risuonano in Piemonte per tutto il sec. XV: insigne il c. della cattedrale di Aosta, di Giovanni Vion di Samoens e Giovanni di Chetro, i cui dossali sono ornati con bassorilievi rappresentanti apostoli, profeti e santi; parimenti notevole quello della collegiata di S. Orsola nella stessa città, di Pietro Mochet, ginevrino, con dossali ad ornati gotici e bassorilievi con apostoli e profeti, sedili e appoggiatoi con figurine di monaci, guerrieri, animali e scene di caccia. Si ricordano, ancora in Piemonte, i c. di S. Giovanni in Asti, del duomo di Susa, opera di Balbino di Suro da Pavia (1477), dell'abbazia di Staffarda, ora nel museo Civico di Torino.

La tarsia, che si è già trovata nel sec. XIV, prende largo sviluppo nel successivo, specialmente in Umbria e nella Toscana. Giuliano da Maiano e Domenico del Tasso decorano con santi e motivi ornamentali il c. del duomo di Perugia (1486-91);

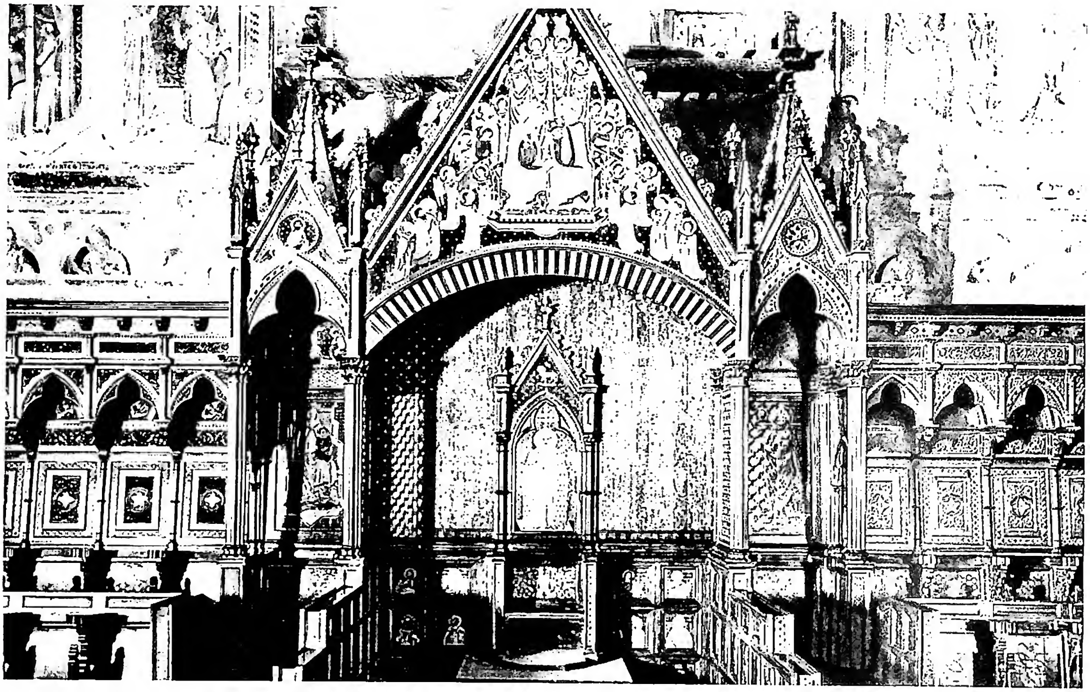


(fot. Alinari)
CORO - Frammenti del c. di legno intagliato dell'abbazia di Staffarda (arte francese del sec. XV) - Torino, museo Civico.

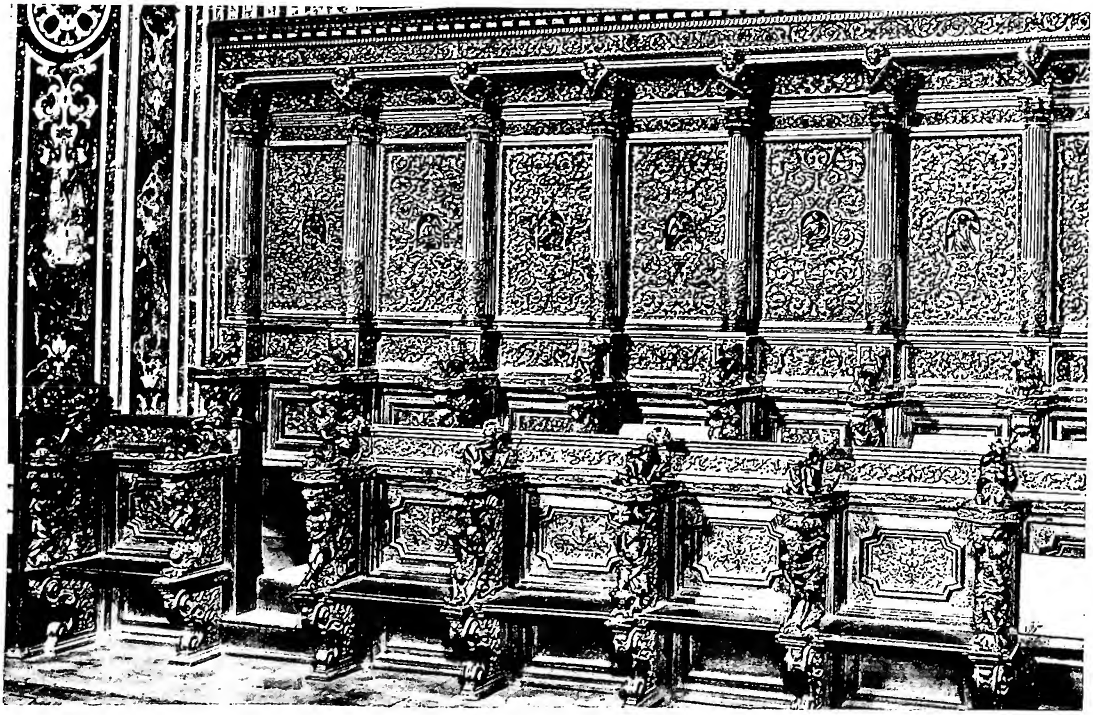
(fot. Alinari)

(fot. Alinari)

A sinistra: CORNICE A TIMPANO DI SCUOLA FIORENTINA della metà del sec. XV - Firenze, Galleria degli Uffizi. *A destra:* CORNICE DIPINTA, di scuola senese della fine del sec. XV - Siena, Pinacoteca.

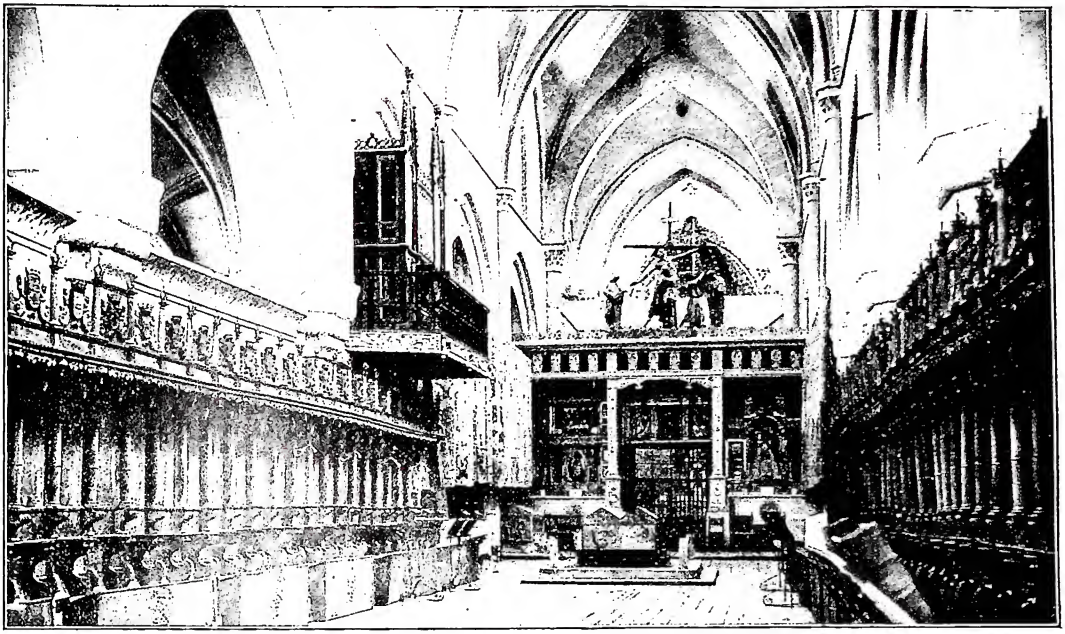


(fot. Alinari)



(fot. Alinari)

In alto: PARTE CENTRALE DEL CORO in legno intagliato e intarsiato (1414-31) del duomo di Orvieto. *In basso:* CORO IN LEGNO SCOLPITO, ora distrutto, della chiesa abbaziale di Montecassino. Opera di D. A. Colucci e allievi (fine sec. XVII) su disegno di A. Scappi.



(per cortesia dell'Ambasciata di Spagna presso la S. Sede)

CORO - C. della chiesa del monastero di las Huelgas (sec. XVI) - Burgos.

fra' Giovanni da Verona conduce a termine nel 1515 con arte mirabile l'intarsio degli stalli della chiesa di Monte Oliveto Maggiore, rappresentandovi uccelli, fontane, vedute, nature morte. E tarsie si trovano nella chiesa di Badia a Firenze, nella cattedrale di Todi, dove lavorano Antonio e Sebastiano Bencivenni da Mercatello, in S. Maria in Organo a Verona, nelle cattedrali di Genova e di Savona. Il c. della certosa di Pavia presenta intagli di Bartolomeo De Poli e intarsi di Pietro da Vailate con figure di santi; quello di S. Maria Maggiore in Bergamo, tarsie di Francesco Capodiferro su cartoni di Lorenzo Lotto (*Giuditta ed Oloferne*, *David e Golia*, *L'entrata nell'arca*, *Il passaggio del Mar Rosso*), del Moretto e di altri.

L'intaglio torna ad affermarsi vantaggiosamente sulla tarsia in S. Maria delle Carceri a Prato, in S. Pietro in Perugia, in S. Anastasia a Verona. Nella cattedrale di Siena sono di Bartolomeo Neroni, detto il Riccio, gli stalli centrali, nei quali si vedono aggiunte tarsie di fra' Giovanni da Verona, provenienti dalla distrutta chiesa di S. Benedetto.

E ancora si possono citare, nel Cinquecento, i c. di S. Sebastiano a Biella, di S. Giustina a Padova, di S. Giorgio Maggiore a Venezia, ecc.

Nel Seicento e nel Settecento i c. si fanno sontuosi e complicati secondo le comuni tendenze del tempo; si ricordano il c. nella cappella dei canonici in S. Pietro in Vaticano; quello, purtroppo distrutto, dell'abbazia di Montecassino di G. A. Coliccio, riccamente intagliato; quello di S. Domenico a Lucera, di Fabrizio Jannulo da Monopoli, che vi intagliò le figure di Cristo alla colonna e di santi nei dossali; quello della chiesa di S. Sigismondo a Verona, di G. Capra; della parrocchiale di Mosso S. Maria, con movimentata elegante ornamentazione; di S. Maria di Moncalieri, intagliato con raffinata eleganza. Tra gli intagliatori di questo periodo eccelle Andrea Fontoni da Rovetta, autore del c. della chiesa di Sorisole (Bergamo), con immagini di santi dentro nicchie e altre figure decorative.

Fuori d'Italia si ricordano gli stalli della cattedrale di Amiens, iniziati nel 1598; in Germania il c. del duomo di Ulma; nella Spagna quelli della cattedrale di Siviglia, di Nufro Sanchez e del fiammingo Dancart (ca. 1478), del duomo di Léon di Teodorico Tedesco (1481), della cattedrale di Palencia di Pietro di Guadalupa (1519), del duomo di Toledo di Rodrigo Alemán, dei Biguerny e di A. Berruguete; nel Portogallo gli stalli di S. Croce di Coimbra e della chiesa del convento di Belem.

Tra le opere moderne si possono citare gli stalli nella chiesa dell'Immacolata di Genova, intarsiati di avorio e di metalli. - Vedi tavv. XXIV-XXV.

BIBL.: E.-E. Viollet-le-Duc, *Dictionnaire raisonné de l'architecture*, Parigi 1867-69; V. Forcella, *La tarsia e la scultura in legno nelle sedie corali e negli armadi di alcune chiese di Milano e della Lombardia*, Milano 1896; G. Ferrari, *Il legno nell'arte italiana*, Milano s. d.; A. Midana, *L'arte del legno in Piemonte nel Sei e Settecento*, Torino s. d. Vincenzo Golzio

CORO, DIOCESI di. - Nella Repubblica del Venezuela. Eretta da Pio XI il 1° ott. 1922, questa diocesi fu già eretta una prima volta da Clemente VII il 21 giugno 1531, con la bolla *Pro excellenti praeeminentia*, e fu la prima sede vescovile del Venezuela. Ebbe una serie di 12 vescovi, finché il 7 marzo 1683, in esecuzione della *real cedula* del 20 giugno 1637, la sede vescovile venne canonicamente trasferita a Caracas.

L'attuale diocesi di C. comprende lo Stato di Falcon, che venne staccato dalla diocesi di Barquisimeto, e misura 24.800 kmq. Su 248.000 ab. il numero dei cattolici è di 245.580, divisi in 20 parrocchie, in cui lavorano 13 sacerdoti del clero secolare e 15 del regolare (1948). Nel seminario minore si educa un discreto numero di giovani, mentre gli studenti di teologia e filosofia vengono inviati al seminario maggiore di Caracas.

A C. si trovano alcuni dei monumenti religiosi di maggiore interesse del Venezuela. La Cattedrale, dedicata

a s. Anna, è la chiesa più antica della nazione; particolare rilievo meritano pure l'episcopio e il convento dei Francescani. Nella piazza di S. Clemente si trova una croce ricavata dall'albero « vera » (*guaiacum arborem*), alla cui ombra fu celebrata la prima Messa in suolo venezuelano.

BIBL.: N. E. Navarro, *Anales Eclesiásticos Venezolanos*, Caracas 1929 (v. indice). Pedro Gomez

COROLOGIA. - Con il termine c. (da χώρα, terra e λόγος, discorso) si designa lo studio della distribuzione geografica degli esseri viventi: si distinguono perciò una *zoogeografia* per gli animali ed una *fitogeografia* per le piante. Tale distribuzione e diffusione delle faune e delle flore dipende in primo luogo da *fattori attuali* od *ecologici*, cioè dall'esistenza attuale di adeguate condizioni climatiche e ambientali; essa dipende però anche da *fattori storici* o *geografici*, cioè dalle vicissitudini geologiche e climatiche attraversate dalla crosta terrestre lungo tutta la sua storia. Così, separazioni di continenti e di isole, avvenute in date ère geologiche, possono giustificare l'assenza o la presenza di determinati gruppi zoologici, a seconda dell'epoca in cui questi sono comparsi sulla terra; e cambiamenti di condizioni climatiche possono spiegare le riduzioni od i frazionamenti delle aree di diffusione in molte specie, che in passato avevano una distribuzione geografica più estesa. Anche l'azione dell'uomo può alterare notevolmente la distribuzione delle faune e delle flore.

BIBL.: J. G. Bartholomew, W. E. Clarke e P. H. Grimshaw, *Atlas of zoogeography*, Edimburgo 1911; R. Hesse, *Tiergeographie auf ökologischer Grundlage*, Jena 1924; L. Cuénot, *La génèse des espèces animales*, Parigi 1932; G. Cei, *Gli animali sulle terre e negli oceani*, Firenze 1946; G. Gola, G. Negri e C. Cappelletti, *Trattato di botanica*, 2ª ed., Torino 1946. Enrico Vannini

CORON. - Oggi Korōnē, città del Peloponneso, già sede di un vescovato greco, nominato per la prima volta nel Concilio di Efeso (431), e di un vescovato latino sotto la dominazione veneta (1206-1500). Decaduta sotto la dominazione turca (1500-1821), ha oggi soltanto ca. 2000 ab. I più celebri vescovi latini di C. furono s. Pietro (1359-63), Cristoforo Caratoni (1437-49) e Bartolomeo Lapacci (1549-57); i due ultimi furono molto attivi in favore del Concilio di Firenze (1438-45).

BIBL.: Eubel, I, p. 212; II, p. 138; III, p. 179; W. Miller, *The Latins in the Levant*, Londra 1908, passim; E. Gerland-V. Laurent, *Corpus notitiarum episcopatuum*, Costantinopoli 1936, p. 71. Giorgio Hofmann

CORONA. - Si chiama così una particolare forma di orazione, in cui si recitano, iterandoli, il *Pater* e l'*Ave Maria*, sulla guida di alcuni *granelli* uniti tra di loro, da una *funicella* o *catenella*, in modo di corona: sicché c. dicesi indifferentemente sia della particolare forma di preghiera, sia della materiale unione dei grani.

L'uso di recitare preghiere servendosi di una c. è antichissimo e risale ai pagani. Tra i cristiani, preferito spesso da anacoreti e monaci, si diffuse soprattutto all'epoca di s. Domenico, in cui per la c. del Rosario della B. V. furono richieste forma e benedizione speciale: numerose c. sorte quindi dalla pietà dei fedeli, furono così riconosciute dalla Sede Apostolica che, stabilite norme precise, le arricchì di particolari indulgenze.

Secondo le vigenti disposizioni canoniche i grani di una c. devono essere formati di materia solida (madreperla, alabastro, marmo, legno, vetro solido e compatto; e anche di stagno e di piombo, per le quali ultime materie non si concedono le indulgenze apostoliche). Poiché la benedizione è riferita solo ai granelli e non alla catenella di unione, le disposizioni non riguardano quest'ultima, la quale può essere indifferentemente di fil di ferro, d'argento, di cuoio o canapa.

(*fot. Alinari*)

CORONA - La « C. Ferrea » (ca. sec. VI) - Monza, Cattedrale.

La forma deve essere quella di una corona: e non di una fascia o cingolo o altro che comunque penda. I grani devono essere uniti tra di loro in gruppi di dieci, sette o tre, secondo l'uso o lo scopo delle singole c., per computare cioè la recita del numero stabilito di preghiere. Secondo precise dichiarazioni della S. Sede non è permesso sostituire i grani di una c. con anelli di argento o oro scolpiti o incisi; né sostituire i grani del *Pater*, con medaglie scolpite; né comunque con braccialetti, i quali pur potendo essere corredati di indulgenze, non servono tuttavia a sostituire la c.

Perché la c. possa ottenere l'indulgenza è necessario che sia benedetta. Le formole che sono nel *Rituale romano* (e nelle sue Appendici) sono generalmente facoltative, eccettuate quelle della c. del Rosario e della c. dei Sette dolori della B. V. M. per cui è richiesta una delle due formole prescritte, o la più lunga o la più breve. Per le altre, presentate sulla palma delle mani, basta un segno di croce del sacerdote che ne abbia la facoltà e la precisa intenzione di concedere l'indulgenza annessa. Se con l'andare del tempo uno o pochi grani vengono a mancare o a consumarsi, possono essere sostituiti con altri senza necessità di rinnovare la benedizione.

Le principali c., oltre quella del Rosario della Madonna formata di un grano maggiore per il *Pater Noster* e che divide cinque o dieci o quindici decadi di grani minori per le *Ave Maria*, sono le seguenti:

C. dei Crociferi: ha la stessa forma e si recita nello stesso modo del Rosario, ma senza l'obbligo di meditare i misteri gloriosi, gaudiosi o dolorosi. Alla recitazione di ogni *Pater* ed *Ave* è unita l'indulgenza di 500 giorni anche se non si recitino le intere decadi. La facoltà della sua benedizione spetta all'Ordine dei Canonici della S. Croce o Crociferi; ma può essere concessa dalla S. Penitenzieria agli altri sacerdoti, ed è una delle facoltà dei sacerdoti della Pia Unione del Clero per le missioni.

C. del Signore: 33 *Pater* in memoria dei 33 anni terreni di N. S. G. C., 5 *Ave* in memoria delle 5 piaghe del Divin Redentore e un *Credo* in onore dei ss. Apostoli. Essa, che è propria dell'Ordine dei monaci Camaldolesi, fu arricchita di speciali indulgenze da Leone X (18 febbr. 1516) e successivamente da altri pontefici.

C. di s. Brigida: composta originariamente di 6 decadi (ciascuna di 1 *Pater*, 10 *Ave*, 1 *Credo*) cui segue 1 *Pater* e 3 *Ave*, fu per concessione ridotta anche a 5 de-

cadi. Le indulgenze concesse dai pontefici ad ambedue le forme sono riconfermate dai *Rescritti* della S. Congregazione delle Indulgenze (16 genn. 1886 e 8 dic. 1887). Estinto l'Ordine di S. Brigida la facoltà di benedizione è passata agli abati o superiori dell'Ordine dei Canonici regolari del S.mo Salvatore; tuttavia essa è facilmente concessa dalla S. Penitenzieria anche ad altri sacerdoti.

C. dei Sette dolori della B. V. M.: 7 decadi (ciascuna di 1 *Pater* e 7 *Ave*) con aggiunte 3 *Ave* in onore delle lacrime della Vergine dolorosa, di cui devono essere meditati e pronunziati con la recitazione delle singole decadi i 7 dolori principali. È arricchita di indulgenze riconosciute nel Sommario della S. Congregazione delle Indulgenze in data 18 luglio 1877. La facoltà di benedizione appartiene all'Ordine dei Servi della B. V. M., ma è anch'essa concessa ad altri sacerdoti.

C. dei Sette gaudi della B. V. M.: come la precedente, divisa in 7 decadi (ciascuna di 1 *Pater* e 10 *Ave*) con l'aggiunta di altre due *Ave* per raggiungere il numero di 72 *Ave*; un ulteriore *Pater*, *Ave* e *Gloria* è recitato secondo le intenzioni del sommo pontefice. Con breve 4 dic. 1906 Pio X unì per i fedeli numerose indulgenze, legate però alla benedizione di un superiore o sacerdote di una delle tre famiglie francescane cui compete la facoltà di benedire questa c.

C. Angelica, o *in onore di s. Michele Arcangelo e dei 9 Cori angelici*: un granello maggiore che serve alla recitazione del *Pater* divide 9 gruppi di tre grani minori che servono per l'*Ave*; seguono 4 altri grani per ulteriori altri 4 *Pater*. Altre invocazioni speciali ai singoli Cori angelici sono richieste per lucrare le indulgenze concesse da Pio IX, in data 8 ag. 1851. La facoltà di benedizione è comune a tutti i sacerdoti che possono benedire oggetti sacri con annesse indulgenze.

BIBL.: *Decreta authentica S. Congr. Indulgentiarum*, Ratisbona 1883; P. Mocchegiani, *Collectio indulgentiarum, theologice, canonice ac historice digesta*, Quaracchi 1897; F. Beringer, *Die Ablässe, ihr Wesen und ihr Gebrauch*, Paderborn 1921; A. Gougnard, *Tractatus de indulgentiis*, Malines 1931; S. De Angelis, *De indulgentiis*, Asti 1946. Massimiliano Brandys

CORONA. - Molto frequenti nell'abbigliamento dei personaggi della famiglia imperiale o che avevano potestà d'imperio, fra i secc. V-VII, le c. erano costruite da una lamina metallica ma anche da varie piastre metalliche collegate tra loro per una migliore adesione al capo, o, addirittura, verosimilmente, da una

(*fot. Bildarchiv d. Ö. Nationalbibliothek*)
CORONA - C. del S. Romano Impero del tesoro imperiale di Vienna (primi del sec. XII).

(*da P. Koelner, Basel Zunftherrlichkeit, ein Bilderbuch der Zünfte und Gesellschaften, Basilea 1942, p. 33, fig. 21*)
CORONA - C., opera di Hans Rudolf Meyer (a. 1696). Basilea, museo delle Corporazioni.

striscia di cuoio con su applicate borchie, smalti, perle e pietre preziose fissate ad alveoli. Talvolta le c. erano anche adorne di fiori e foglie, come quelle recate in mano dai santi che avanzavano verso il trono del Redentore nei musaici della navata maggiore in S. Apollinare Nuovo a Ravenna (520-30), simili a quella che scende dal cielo a coronare la Vergine nel musaico del duomo di Parenzo (543-54). La c. di Giustiniano invece, quale appare nel musaico di S. Vitale (547), era formata da una fascia d'oro adorna di pietre e smalti e da una doppia fila di perle; l'altra poi che cinge il capo di Teodora era collegata ad un complesso copricapo con pendagli di perle.

Talvolta nel punto corrispondente al mezzo della fronte la c. aveva una borchia od uno smalto o una gemma che acquistava particolare evidenza sia per le dimensioni sia per la preziosità. Così nella c. del Teodosio di Barletta, in quella che cinge il capo di Onorio nel dittico di Anicio Probo nella cattedrale di Aosta, nell'altra che incorona il cosiddetto Carmagnola nella balaustra del S. Marco di Venezia. La quale ultima, a grosse borchie, doveva essere, appunto, formata da piastre metalliche snodate. Aspetto simile ha la c. che cinge il capo di s. Agnese nel musaico absidale nella chiesa a lei dedicata in Roma (625-38).

Non tutti gli studiosi concordano sulla datazione della cosiddetta « C. Ferrea », conservata nella cattedrale di Monza, che nell'interno ha una striscia di ferro, ricavata, secondo la tradizione, da un chiodo della Croce e all'esterno è tutta adorna di pietre incastonate e smalti eseguiti con una tecnica che sembra più antica del sec. VI ma disposti, gli smalti e le pietre, secondo un gusto non dissimile da quello che si riconosce proprio alle opere di oreficeria barbarica (v. BARBARICA, ARTE); tra le quali bisogna porre, nella stessa cattedrale di Monza, la c. detta di Teodolinda cui è appesa una croce un tempo unita ad altra c. inscritta con il nome di Agilulfo. La c. di Teodolinda fa gruppo con le altre del sec. VII rinvenute in Spagna nel santuario alla Fuente de Guarrazar presso Toledo, in parte, almeno, *ex voto*.

Il tipo della c. non sembra mutare nei secc. IX e X, ché simili se ne vedono in capo all'imperatore bizantino Leone VI nel musaico del nartece di S. Sofia (886-912) e simili, nella immaginazione del musaicita che decorò il vestibolo della stessa chiesa fra il 986 e il 994, ne ebbero gli imperatori Costantino e Giustiniano.

Con l'età romanica la c., simbolo di regalità, continua ad essere assegnata a tutti i potenti del cielo e della terra. Già nel sec. X cingeva il capo delle sante dipinte nell'abside della chiesetta di S. Sebastiano sul Palatino a Roma e quindi fra il sec. X e l'XI se ne vede cinto il capo della Filosofia nel musaico del pavimento del duomo di Ivrea

(*fot.* *Alinari*)
CORONATI, QUATTRO, santi - Il primo cortile e la torre campanaria (sec. XII) - Roma, chiesa dei SS. Q. C.

e quello del Cristo nella lamina bronzea con la crocifissione nel portale del S. Zeno di Verona. La quale ultima c. può somigliare ad una cinta turrita come il famoso lampadario di Hildesheim che è del sec. XI.

Infatti con il sec. XI le c. mutano di foggia, sia per il desiderio di novità, comune alle genti dell'età romanica, sia perché si vollero più vistose o imponenti a sempre meglio distinguere chi aveva la facoltà di cingersene il capo.

Così la c. di s. Stefano, dei re d'Ungheria, che è in parte opera bizantina del sec. XI e la c. detta di Carlomagno, oggi nella Schatzkammer di Vienna, lavoro d'arte siculo-bizantina, creata, forse, per l'incoronazione di Corrado II (1027), formata con piastre d'oro, pietre, smalti e filigrane, molto alta sul davanti e sormontata da una cresta pur essa incrostata di gemme.

D'altro canto gli elementi naturalistici introdottisi nella plastica, e di conseguenza nella oreficeria durante l'età romanica, accentuatasi poi nei secc. XII e XIII con il diffondersi del gusto gotico fanno sì che le c. si adornino ora soprattutto di elementi decorativi tratti dalla flora, e sono foglie e fiori quelli che stilizzati vi prevalgono. Così nella c. detta dell'imperatore Enrico II nel Residenzmuseum di Monaco e nelle immagini coronate scolpite da Wiligelmo e quindi dall'Antèlami a Parma e a Modena e nelle altre dipinte o scolpite durante quella età. E sono appunto gli elementi floreali, evolutisi durante i secc. XIII e XIV, che assumono l'aspetto dei gigli nelle c. che cinsero il capo dei re di Francia durante il '300, quali si vedono nella tavola dipinta da Simone Martini, oggi nella pinacoteca del museo di Napoli, raffigurante s. Ludovico di Tolosa che depone sul capo del fratello Roberto la c. regale. Il tipo si diffuse largamente e servì anche a cingere il capo di immagini sacre quali la Madonna di Acuto (Roma, museo del palazzo Venezia). Durante il sec. XV le c. assunsero spesso più modeste proporzioni e in genere furono formate da una striscia metallica con punte culminanti in una perla (es., quella che cinge il capo della regina di Cipro, Caterina Cornaro, nel ritratto di Gentile Bellini che è nel museo di Budapest).

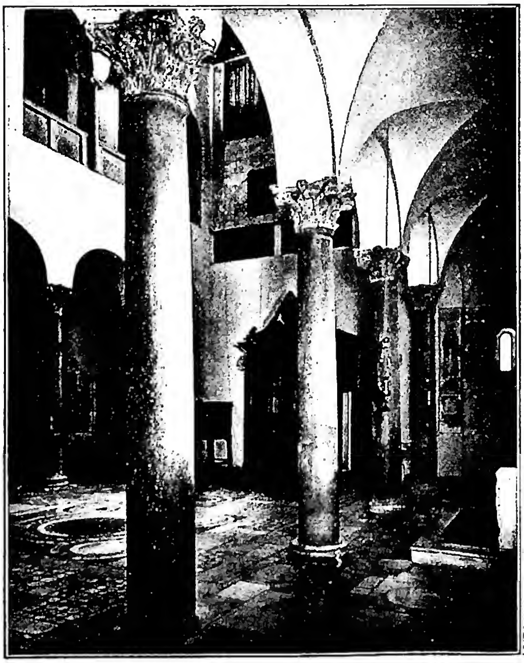
Col Cinquecento e i secoli successivi le c. ancora una volta cambiarono foggia ma in genere vennero costituite da un cerchio gemmato sormontato da una calotta di stoffa protetta da striscie o piastre metalliche congiunte alla sommità da una gemma o da un globo sormontato dalla croce (c. degli Asburgo compiuta da David Altenstetter nel 1602, oggi nello Schatzmuseum di Vienna, quella per l'incoronazione di Napoleone del Nitot oggi al Louvre, quella moderna dei re d'Inghilterra). C. simili vennero usate anche per cingere il capo della Vergine e del Redentore nelle sacre immagini scolpite, così quelle che incoronano il capo della Madonna e del Bambino nella statua del Sansovino nella chiesa di S. Agostino a Roma. - Vedi tavv. XXVI-XXVII.

BIBL.: R. Bombelli, *Storia della c. ferrea dei re d'Italia*, Firenze 1870; G. Bapst, *Histoire des joyaux de la couronne de France*, Parigi 1899; P. Toesca, *Storia dell'arte*, Torino 1927, pp. 333-35 e passim; A. M. Ciaranfi, s. v. in *Enc. Ital.*, XI (1931), p. 450.
Emilio Lavagnino

CORONA, santa, martire: v. VITTORE e CORONA, santi, martiri.

CORONATI, QUATTRO, santi. - Venerati l'8 nov. I nomi del *Sacramentario gregoriano* (cinque e non quattro) sono: Claudio, Nicostrato, Sinfroniano (o Sinforiano), Castorio, Simplicio. Il racconto del martirio (BHL, 1836-37), non è stato scritto a Roma, i personaggi non sono romani ma pannonici, e non furono martirizzati a Roma. Nella narrazione non si trova il tipo di Diocleziano feroce persecutore assetato di sangue cristiano, come appare in altri tardi e fantastici racconti agiografici. È invece il Diocleziano storico, gran costruttore, ma debole di carattere, che cede a pressioni ed insinuazioni È anche una figura storica il vescovo d'Antiochia Cirillo. Quindi il leggendista conosceva per lo meno l'ambiente (H. Delehaye, *Etude sur le légendier romain*, Bruxelles 1935, pp. 64-73).

Peraltro c'è una menzione romana che non si può trascurare: il testo antichissimo della *Depositio martyrum* ha l'inciso: *VI idus nov. Clementis, Semproniani, Claui*



(*fot.* *Alinari*)
CORONATI, QUATTRO, santi - Particolare dell'interno della chiesa dei SS. Q. C. (sec. XII) - Roma.

(per *Claudi*), *Nicostrati in comitatum* (il nome di Simplicio è assente). È l'*in comitatum*, creduto dal Delehaye il titolo di una residenza imperiale estranea a Roma, è invece un nome di località romana, poiché nella *Depositio* non si parla che di luoghi di Roma e quando sono estranei se ne fa espressa menzione. L'appellativo quadra bene alla zona della Labicana che fu possesso della corona ed in cui stettero milizie imperiali e vi era anche un mausoleo imperiale (mausoleo di S. Elena). Ivi è la catacomba dei SS. Marcellino e Pietro in cui era venerato il gruppo della *Depositio*.

CITTA, E FORTEZZE DELLO STATO DI MILANO, e Confinanti, Publicate Dal P. Vincenzo Coronelli M.C. Publico Cosmografo, e Dedicate In Venetia MDCLXXXXIII

All'Illustrissimo, et Eccellentissimo Sig. D. GIROLAMO TALENTI, ... Del Consiglio della M. Cattolica, ... Alla Serenissima Republica di Venetia

(*fot. Alinari*)
CORONELLI, VINCENZO - Frontespizio di *Città e fortezze...*, Venezia 1693. Roma, esemplare della biblioteca dell'Istituto di Archeologia e storia dell'Arte.

Nulla quindi sembra abbiano a che fare i martiri pannonici, di professione marmorari, con i quattro romani che dovevano essere militari. A sua volta questo gruppo romano fu, nel medioevo, scambiato con un gruppo di militari d'Albano (Secondo, Carpoforo, Vittorino e Severiano).

La basilica dei SS. Q. C. eretta sul Celio dovette accomunare il culto dei martiri romani e dei pannonici; ma le reliquie di questi ultimi dovettero giungere prima. Il redattore del *Martirologio geronimiano* nomina i ss. Q. C. soltanto in relazione alla Basilica (il testo è del VII sec.). Tale edificio dovette sostituire un antichissimo titolo (*Aemilianae?*). Nel 595 si parla del titolo dei SS. Q. C.; la Basilica fu distrutta dall'invasione normanna del 1085 e ricostruita da Pasquale II (1116) in dimensioni più ristrette. Si riconoscono tuttora le vestigia dell'anteriore, che era stata rifatta da Leone IV (847-55). La cripta è di questo papa. Nel sec. XII vi si addossò un monastero. Il chiostro è dei primi decenni del sec. XIII. Anche la cappella di S. Silvestro ha pitture ducentesche (con la leggenda di s. Silvestro e di Costantino).

BIBL.: Oltre il già citato, cf. per la basilica: A. Muñoz, *Il restauro della chiesa e del chiostro dei SS. Q. C.*, Roma 1914; J.-B. Mahn, *Les fresques du XIVe siècle à l'Eglise des Quatre-Saints-Couronnés*, in *Mélanges d'archéol. et d'histoire*, 54 (1937), pp. 242-61. Per il gruppo venerato nella catacomba, cf. C. Cecchelli, cap. sulla Catacomba, in C. Cecchelli ed E. Persico, *SS. Marcellino e Pietro. La Chiesa e la catacomba* (*Le chiese di Roma illustrate*, 36), Roma s. d., pp. 57-60, 63. Per il gruppo pannonico: N. Vulić, *Die Märtyrer von der Fruska Gora*, in *Glasnik Istoriskog Drustva*, 4 (Novi Sad 1931), pp. 1-15 (cf. dello stesso autore, in *Riv. di Archeol. crist.*, 11 [1934], pp. 156-159).
Carlo Cecchelli

CORONATO. - Notarius, che scrisse nel sec. VIII una vita leggendaria di s. Zenone di Verona, la quale fu poco dopo da un ignoto compendiata in un ritmo abbecedario. Edizione dei Ballerini in PL 11, coll. 189 e 199, e dell'Henschen in *Acta SS. Aprilis*, II, ed. Parigi 1865, p. 70. Altre recensioni ed edizioni in BHL, II, p. 1299.
Antonio Ferrua

CORONELLI, VINCENZO MARIA. - Cartografo e geografo, n. a Venezia il 16 ag. 1650, m. ivi, il 9 dic. 1718. Entrò giovanissimo tra i Minori conventuali, di cui fu eletto generale nel 1701. Coprì pure cariche civili: cosmografo della Serenissima nel 1685 e lettore di geografia nel 1689.

Costruttore di globi terrestri e celesti, autore di più di 200 grandi carte geografiche, diede alle stampe almanacchi, guide, atlanti, opere geografiche, libri di viaggi, cronologie, enciclopedie, opuscoli religiosi, ecc., tra cui principalmente si notano: l'*Atlante veneto* (1690), il *Corso geografico* (1694), l'*Isolario* (1696), i *Viaggi da Venezia in Inghilterra* (1697), la *Biblioteca universale* (1701-1709), vasta e originale enciclopedia rimasta incompiuta (dei 45 volumi progettati ne uscirono solo 7), la *Cronologia universale* (1707). Fondò l'Accademia degli Argonauti, la più antica società geografica del mondo, e progettò grandi lavori pubblici poi attuati, quali due ponti sul Canal Grande, i « murazzi » del Lido, un canale di derivazione dell'Adige.

BIBL.: G. Gimma, *Elogi accademici*, Napoli 1702, pp. 355-376; M. Fiorini, *Sfere terrestri e celesti*, Roma 1898, pp. 329-67; L. Cicchitto, *Il p. V. C.*, in *Miscellanea francescana*, 16 (1915), pp. 158-75; E. Armao, *V. C.*, Firenze 1944.
Ermanno Armao

COROT, JEAN-BAPTISTE-CAMILLE. - Pittore, n. a Parigi il 16 luglio 1796, m. ivi, il 22 febbr. 1875. Incoraggiato dal pittore A. E. Michallon studiò (1796-1822) con Victor Bertin. Nel 1825 partì per l'Italia dove restò tre anni; vi ritornò nel 1834 e, a Roma, nel 1849.

Da allora la sua arte apparve in continuo divenire. Svolse la sua attività pittorica soprattutto nel genere del paesaggio ma dipinse anche soggetti sacri, mostrandosi ancora legato alle forme classicheggianti: *Agar nel deserto* (1835), *S. Girolamo* nella chiesa di Ville D'Avray (1836), *La fuga in Egitto* nella chiesa di Rosny (1840), il *Battesimo di Gesù* nella chiesa di St-Nicolas-du-Chardonnet a Parigi (1840), il *Monte degli Ulivi* nel museo di Langres (1849). Questi dipinti, dato il loro legame coi precetti accademici, non vanno certo posti tra le opere più significative per l'evoluzione del linguaggio pittorico del C.; tuttavia da essi spira un sincero sentimento religioso ed è notevole il loro significato nella evoluzione spirituale del grande pittore.

BIBL.: E. Moreau-Nélaton e R. Robaut, *L'oeuvre de C.*, 4 voll., Parigi 1904-1906; L. Dimier, *Histoire de la peinture française au XIXe siècle*, ivi 1914 (v. indice); L. Gillet, s. v. in *Enc. Ital.*, XI (1931), pp. 455-57; P. Cornu, s. v. in Thieme-Becker, VII (1912), pp. 449-53.
Felice De Filippis

COROZAIN. - Città della Galilea più volte visitata dal Salvatore, ma che non ne accolse il messaggio e fu insieme a Cafarnao e Bethsaida compresa nella maledizione riferita da *Mt.* 11, 20-24; *Lc.* 10, 12-15. L'indicazione topografica di Eusebio (*Onom.*, 175, 24): « villaggio deserto a 2 miglia da Cafarnao » corrisponde precisamente al sito desolato, in pieno paesaggio basaltico, di Ḥirbet Kerāzeh, 3 km. a nord di Tell Ḥūm (Cafarnao).

Nella esplorazione archeologica tedesca del 1905, fra le rovine degli edifici, fu messa in luce una sinagoga in durissime pietre nere basaltiche, simile nella struttura e nella decorazione a quella di Tell-Ḥūm e ad altre ritrovate in Galilea del sec. II-III. Notevole fra le rovine la intera cattedra dell'arcisinagogo con iscrizione ebraico-aramaica che ricorda Iudan, figlio d'Ismaele, costruttore dell'edificio.

BIBL.: L. Heidet, s. v. in DB, II, col. 1016; H. Kohl-C. Watzinger, *Antike Synagogen in Galilea*, Lipsia 1916, pp. 41-58.
Donato Baldi

CORPI SANTI. - S'intendono quei c. che furono tratti da antichi cimiteri e messi in venerazione come

c. di martiri prima sconosciuti. Quest'uso cominciò già nel sec. IV, crebbe soprattutto nel sec. IX, ed ebbe il suo massimo fiorire nei secc. XVII e XVIII. Esso fu favorito dall'incredibile desiderio che avevano i fedeli di possedere reliquie di martiri e alimentato dalla credenza che gli antichi sepolcreti cristiani, e in particolare le catacombe romane, fossero essenzialmente cimiteri di martiri.

Nei secc. IV e V si parla spesso di pie donne, monaci od ecclesiastici che portano in giro e diffondono reliquie di martiri prima ignote: e non pochi ritrovamenti di c. di martiri avvenuti in quel tempo, specialmente in Palestina, e di martiri del sec. I del cristianesimo, non vanno esenti da ogni sospetto e difficoltà per lo storico.

Nel sec. IX, per opera di Carlomagno e degli abati dei monasteri principali del suo Impero, si creò un intenso movimento verso Roma per ottenervi qualche c. dei più famosi martiri romani. Ma talora, invece di quelli, partirono dall'Urbe c. di martiri fino allora ignoti, ovvero si falsificarono anche i nomi per contentare le brame degli interessati. Si conosce un diacono Deusdona che fu certamente reo di questo sacrilego traffico.

Sulla fine del sec. XVI si riscoprirono le catacombe di Roma e la prima cosa che in esse si ricercò in quel fervore della controriforma furono i c. dei martiri di cui si credevano piene. Alcuni si impossessavano indistintamente di qualunque cadavere si presentasse, altri ricercavano qualche segno da loro ritenuto di martirio, come la palma, il monogramma costantiniano, l'ampolla (v.) creduta piena di sangue, qualche frase dell'iscrizione, ecc. In questo modo si ottennero dai papi molte licenze di estrarre dalle catacombe a proprio arbitrio c. di martiri prima sconosciuti, o leggermente identificati con i più famosi martiri romani, e di distribuirli per la varie chiese perché fossero venerati.

In seguito ad abusi e proteste di molti, il papa Clemente IX istituì una speciale Congregazione che regolasse questa materia, ed essa, con un decreto del 10 apr. 1668, stabilì che fossero da ritenere come segni sufficenti di martirio « palmam et vas illorum sanguine tinctum » che s'incontrassero sopra le tombe dei defunti. Subito dopo il Papa stabilì che da allora in poi la ricerca ed estrazione di questi c. di martiri e la loro distribuzione si facessero unicamente dal cardinale vicario e dal sagrista pontificio.

In questo modo, per ca. due secoli, fino alla metà del sec. XIX, si estrassero dalle catacombe di Roma e da altri antichi sepolcreti fuori Roma (come a Cagliari, Pompei, e presso Nancy) innumerevoli c. s. messi in venerazione come martiri, prima ignoti, e talora anche anonimi ma convenientemente ribattezzati. Come segni di martirio servirono principalmente i due sopraddetti, ma anche molti altri (come la croce, il monogramma ecc.) che non erano mai stati espressamente riprovati. Quasi tutte le chiese della cristianità ne ebbero, e talune, specialmente di prìncipi o religiosi, con vera abbondanza (cf. ad es., A. M. Zaccaria, *Menologium sanctorum quorum reliquiae in Cremonensi PP. Societatis Iesu ecclesia adservantur*, in appendice alla *Cremonensium episcoporum series*, Milano 1749, pp. 190 sgg., 239). Sul principio, per autorizzare maggiormente tali procedimenti, si crearono anche dei veri falsi, specialmente d'iscrizioni che dovevano autenticare le relique messe in giro. Parecchie di esse provengono dall'abate Giacomo Crescenzi di S. Equizio di Norcia.

Tuttavia non mancarono mai uomini dotti e prudenti i quali protestarono o almeno fecero delle riserve sul modo con cui si procedeva alle estrazioni e ricognizioni di questi c. s. Essi furono specialmente il Papebroch, il Mabillon, il Di Costanzo, il de Buck, il Le Blant, e, finalmente, il De Rossi, i quali ottennero che intorno alla metà del sec. XIX fosse praticamente fatto cessare quel commercio, da quando fu creata la *Commissione di archeologia sacra* per il governo delle catacombe, nella quale la voce del De Rossi e del p. Marchi era sempre ascoltata. Pio X fece ricomporre nelle catacombe il c. s. d'una donna di nome Fortissima portata nel sec. XVIII nella basilica di S. Marco.

BIBL.: L. Duchesne, *Les corps saints des catacombes romaines*, in *Bulletin critique*, 2 (1881), pp. 198-202; J. Guiraud, *Le commerce des reliques au commencement du IXe siècle*, in *Mélanges J.-B. De Rossi*, Roma 1892, pp. 73-95; F. Grossi Gondi, *Principi e problemi di critica agiografica*, Roma 1919, pp. 127-57; H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, 2ª ed., Bruxelles 1933, pp. 68-94; G. B. De Rossi, *Sulla questione del vaso di sangue. Memoria inedita con introduzione storica ed appendici di documenti inediti*, per cura del p. A. Ferrua, Roma 1944; id., *Sotto il segno del sangue*, in *Civ. Catt.*, 1945, II, pp. 32-43. Antonio Ferrua

PRASSI ODIERNA DELLA S. CONGREGAZIONE DEI RITI. – La S. Congregazione dei Riti, avendo presente che è ormai assolutamente accertato non essere rimasti nelle catacombe, dopo il sec. VIII, c. di martiri noti, essendo questi stati trasportati dalla periferia nell'interno di Roma per salvarli dalla profanazione delle soldatesche longobarde, da ca. quarant'anni, alle insistenti domande di feste con Officio e Messa in onore degli asseriti santi, i cui resti estratti di recente dalle catacombe sono in venerazione in più luoghi, ancorché autenticati dai cardinali vicari o dai sagristi pontifici, ha costantemente negato la concessione della festa, dell'Officio e della Messa ed ha consigliato che prudentemente si curi di far cessare questo culto, anche privato, e le reliquie siano tolte al culto e possibilmente sostituite da altre certamente autentiche.

Si può pure aggiungere che la stessa S. Congregazione anche nei secoli passati, quando gli studi storici non avevano fatto gli attuali progressi, non concedeva Officio e Messa ad onore degli asseriti santi non registrati nel *Martyr. Romanum* e dei quali non risultasse l'identità delle reliquie e la loro autenticità ancorché non ne proibisse la venerazione (cf. *Decretum generale* del 19 ott. 1691; per altri: *Decreta authentica Congregationis Sacrorum Rituum*, I, Roma 1898, n. 1853). Alfonso Carinci

CORPO. - In genere c. è una realtà materiale sensibile. Nella scienza sperimentale c. è una porzione di materia con determinate proprietà specifiche (dimensioni, peso, densità, reazioni chimiche, ecc.). Si distinguono c. semplici e c. composti (v. COMPOSTO). Filosoficamente il c. è una sostanza materiale, cioè una realtà in sé sussistente, percepibile per mezzo dei sensi.

La speculazione sull'essenza e i principi costitutivi dei c. costituisce, com'è noto, l'oggetto principale della prima filosofia greca. Gli antichi ionici posero a fondamento della realtà materiale un principio comune (ἀρχή, φύσις) dal quale i c. hanno origine e a cui ritornano, variamente modificato (cf. Aristotele, *Phys.*, I, 4, 187 a 12 sgg.). Per Talete questo principio è l'acqua, per Anassimandro l'infinito (ἄπειρον), per Anassimene l'aria (id., *Met.*, I, 3, 983 b). I pitagorici invece sostennero che il principio di cui sono fatti i c. è il numero (*ibid.*, I, 5, 983 b). Secondo Empedocle, i c. composti risultano dalla composizione meccanica degli elementi (terra, acqua, aria, fuoco), divisi in particelle ed immutabili (*Frgm.* 8, 9, 11); similmente Anassagora, che ammetteva infiniti elementi, indefinitamente divisibili (*Frgm.* 1, 4, 17). Gli atomisti (Leucippo e Democrito) ritennero che i c. primordiali sono gli atomi, essenzialmente semplici, indivisibili, immutabili, di forma differente; questi, combinandosi in vari modi, dànno origine a tutti i c. (cf. Aristotele, *Met.*, I, 4, 985 b 5 sgg.; v. ATOMISMO). Per Platone i c., vari e mutevoli, sono partecipazione o imitazione delle idee sussistenti immutabili; i c. constano di spazio (χώρα), che rimane immutato nel mutare dei c., è come un « ricettacolo » (ὑποδοχή), una « nutrice » (τιθήνην), un « portaimpronte », riceve in sé tutte le forme (μορφή) non avendone una sua propria (ἄμορφον ὄν: *Tim.*, 48 e 52 d). Queste nozioni, oscure in Platone, sono sviluppate da Aristotele, per cui il c. è essenzialmente composto (σύνολον) di un sostrato, chiamato materia (ὕλη) e di una forma (μορφή): γίγνεται πᾶν ἔκ τε τοῦ ὑποκειμένου καὶ τῆς μορφῆς (*Phys.*, I, 7, 190 b 20).

La materia è il sostrato delle mutazioni dei c. (*ibid.*, I, 9, 192 a 31). È in sé indeterminata: « Chiamo materia quella che in sé non è cosa determinata, né quantità, né niun'altra delle determinazioni dell'essere » (*Met.*, VII, 3, 1029 a 20). La forma è l'elemento determinato e determinante: essa non è un ente completo, non è generata in senso proprio (*ibid.*, VIII, 3, 1043 b 15; 5, 1044 b 21-23, ecc.). Questa dottrina dell'ilemorfismo (v.) passò alla scuola aristotelica greca, araba e latina e fu sviluppata da s. Tommaso, che la chiarì nelle sue conseguenze. Essa è invece sostanzialmente modificata da Scoto, che nega la materia prima essere potenza pura rispetto ad ogni atto (*Opus Oxon.*, II, d. 12, q. 1, 2, in *Opera omnia*, ed. L. Wadding, VI, Lione 1639, p. 664 sgg.), similmente da F. Suárez (*Disputationes metaphysicae*, d. 13, s. 5: in *Opera omnia*, ed. L. Vivés, XXV, Parigi 1856-61, p. 414 sgg.) e dalle loro scuole.

Nella filosofia moderna è nota la posizione di Descartes per cui il c. è essenzialmente estensione: « Percipiemus naturam materiae sive corporis in universum spectati non consistere in eo quod sit res dura... sed tantum in eo quod sit res extensa in longum, latum et profundum » (*Principia philosophiae*, II, n. 4: in *Opera omnia*, ed. C. Adam e P. Tannery, VIII, Parigi 1897-1910, p. 42); quindi ha solamente le proprietà dimensive della materia, divisibilità, moto, figura ecc. Per Spinoza invece il c. è un modo della Sostanza unica, infinita, considerata in quanto estesa: « Per corpus intelligo modum, qui Dei essentiam, quatenus ut res extensa consideratur, certo et determinato modo exprimit » (*Ethica*, ed. G. Gentile, Bari 1933, p. 47). Leibniz concepisce il c. come un aggregato di monadi, sostanze semplici, attive; di conseguenza la sua estensione è fenomenale (cf. *Lettera a M. Arnauld*, ed. Dutens, II, parte 1ª, Ginevra 1768, p. 46).

Nella scuola inglese è da rilevare, per il suo reciso immaterialismo, la posizione del Berkeley, per cui il c. è un complesso di impressioni causate nel nostro spirito da Dio: « Le idee impresse nel nostro spirito dall'autore della natura sono chiamate cose reali » (*Trattato dei principi della conoscenza umana*, n. 33: trad. it. di G. Papini, Bari 1925, p. 40). « Il loro *esse* (delle cose sensibili) è *percipi*, e non è possibile ch'esse abbiano esistenza fuori delle menti o delle cose pensanti, che le percepiscono » (*ibid.*, n. 3, *ed. cit.*, p. 26). Per D. Hume l'opinione della esistenza continuata, e quindi da noi distinta, dei c. nasce non dai sensi ma dalla coerenza e costanza di certe impressioni che, ritornando sempre eguali, supponiamo « siano connesse in un'esistenza reale, di cui tuttavia non abbiamo coscienza » (*Trattato sulla natura umana*, I, parte 4ª, sez. 2ª, n. 6: trad. di A. Carlini, Bari 1926, p. 245). In conclusione lo scetticismo di Hume « è costretto ad ammettere l'esistenza dei c., benché non possa pretendere di sostenerne, con nessun argomento filosofico, la realtà » (*ibid.*, n. 1: *ed. cit.*, p. 231).

Secondo E. Kant il c. o natura è la cosa in quanto da noi percepita attraverso le forme *a priori*, non la cosa in sé: « Per natura si intende l'esistenza delle cose in quanto determinate da leggi generali. Se « natura » significasse l'esistenza delle cose in sé, noi non potremmo conoscerla mai, né *a priori* né *a posteriori* » (*Prolegomeni a ogni metafisica futura*, trad. di P. Martinetti, Bari 1924, p. 92). In Hegel i c. (la natura) sono la prima estrinsecazione dell'Idea da se stessa, il suo divenire altro da sé, distendendosi nello spazio e nel tempo; solo dopo questa estrinsecazione l'Idea ritorna in sé, conoscendosi, e diventa pensiero di sé, cioè Spirito (*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, trad. di B. Croce, Bari 1923, p. 199). G. Gentile pensa che i c. sono il mondo spaziale e temporale, il mondo del molteplice, la natura, che è fuori dello Spirito, ma è vita di questo: « La natura... non è intelligibile se non come vita dello Spirito, che si moltiplica bensì, ma restando uno » (*Teoria generale dello Spirito*, Firenze 1938, p. 126). Invece per il materialismo il c. è l'unica realtà esistente, dalla quale tutto deriva; e per il fenomenismo, puro complesso di rappresentazioni sensitive e soggettive.

Nella fisica moderna i c. si concepiscono come aggregati di particelle estese, che sono i fondamentali elementi costitutivi della materia, legati tra di loro da forze; la recente teoria della meccanica quantistica, pur accettando la costituzione particellare della materia, pensa il c. come complesso di corpuscoli-onde, che nel c. composto perdono la loro individualità fisica (v. MATERIA). Queste teorie scientifiche lasciano aperto il problema filosofico della unità ontologica del c. composto.

BIBL.: Oltre le opere citate, S. Tommaso, *In Phys. Aristotelis commentaria*, l. I, in *Opera omnia*, ed. Fiaccadori, XVIII, Parma 1865; id., *In Met. Aristotelis commentaria*, l. VIII, *ibid.*, XX, ivi 1866; C. Baeumker, *Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie*, Münster 1890; A. Rivaud, *Le problème du devenir et la notion de la matière des origines de la philosophie grecque jusqu'à Théophraste*, Parigi 1906; P. Duhem, *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, 5 voll., ivi 1913-17; H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 5ª ed., 3 voll., Berlino 1934-38; W. D. Ross, *Aristotele*, trad. di A. Spinelli, Bari 1946, pp. 93 sgg., 248 sgg.; C. Giacon, *Il divenire in Aristotele*, Padova 1947 (v. ILEMORFISMO). Roberto Masi

CORPO DIPLOMATICO. - È costituito dal complesso degli agenti diplomatici accreditati permanentemente presso un determinato Stato, i quali vengono in considerazione collettivamente di solito per ragioni semplicemente protocollari, ma talora per il compimento di atti giuridicamente rilevanti (ad es. presentazione di una nota di protesta; v. AGENTE DIPLOMATICO).

IL C. D. PRESSO LA S. SEDE. – È costituito dagli agenti diplomatici accreditati, con carattere ordinario e permanente, presso la S. Sede. Questa esercita, infatti, il diritto di legazione attiva e passiva; perciò, di solito, i paesi presso i quali è accreditato un nunzio o un internunzio, e talvolta anche altri, hanno un proprio rappresentante diplomatico presso il Vaticano.

L'origine di tali rappresentanze può collocarsi verso la fine del sec. XV, mentre dal secolo successivo esse assunsero carattere permanente.

Attualmente (1949) il C. D. presso la S. Sede è composto di sedici ambasciatori straordinari e plenipotenziari (Argentina, Belgio, Bolivia, Brasile, Cile, Colombia, Equatore, Francia, Irlanda, Italia, Perù, Polonia, Portogallo, Repubblica dominicana, Spagna e Venezuela) e di venticinque inviati straordinari e ministri plenipotenziari (Austria, Cecoslovacchia, Cina, Costarica, Cuba, Egitto, El Salvador, Finlandia, Gran Bretagna, Guatemala, Haiti, Honduras, Iugoslavia, Libano, Liberia, Lituania, Principato di Monaco, Nicaragua, Olanda, Ordine di Malta, Panama, Romania, San Marino, Ungheria e Uruguay), ai quali deve aggiungersi il rappresentante personale del presidente degli Stati Uniti d'America, che ha rango di ambasciatore. In passato il Giappone aveva accreditato presso la S. Sede un delegato, pure con rango di ambasciatore.

Gli inviati dei governi esteri presso la S. Sede godono di tutte le prerogative ed immunità spettanti, secondo le norme del diritto internazionale, agli agenti diplomatici; prerogative che sono loro riconosciute altresì, in conformità dell'art. 12 del Trattato del Laterano, nei riguardi dello Stato italiano (sul cui territorio possono liberamente risiedere), anche qualora lo Stato accreditante non abbia rapporti diplomatici con l'Italia. Per l'art. 19 del Trattato anzidetto, i diplomatici e gli inviati dei Governi esteri presso la S. Sede possono accedere al territorio vaticano attraverso quello italiano con il solo passaporto dello Stato di origine vistato da un rappresentante pontificio all'estero.

BIBL.: M. Miele, *La condizione giuridica internazionale della S. Sede e della Città del Vaticano*, Milano 1937, p. 68 sgg.

Rodolfo Danieli

CORPO MISTICO. - La dottrina del c. m. costituisce uno dei punti centrali, se non addirittura il punto centrale del cristianesimo. La si trova abbozzata nella Scrittura del Vecchio Testamento, rivelata poi da Gesù nel Vangelo, esposta da s. Paolo e s. Giovanni nelle loro Epistole ed applicata dai SS. Padri ai vari settori del dogma e della vita cristiana. S. Tommaso e gli altri scolastici ne diedero spiegazione teologica. Dagli autori della scuola Berulliana del sec. XVII fino ad oggi, con un fervore mai conosciuto, fu studiata, predicata e vissuta.

SOMMARIO: I. Concetto del c. m. - II. La dottrina del c. m. nel Vangelo. - III. La dottrina di s. Paolo. - IV. La dottrina dei SS. Padri. - V. La teologia del c. m.

I. CONCETTO DEL C. M. – L'enciclica di Pio XII del 29 giugno 1943 comincia: « Il c. m. di Cristo, che è la Chiesa », cioè fa coincidere il c. m. con la Chiesa di Cristo. In senso ristretto s'intende della Chiesa militante, che vive e lotta sulla terra. In un senso più ampio però, come la stessa parola *Chiesa*, comprende anche le anime purganti (Chiesa sofferente) ed i beati del cielo (Chiesa trionfante). L'asserzione che nel c. m. siano inclusi pure quelli che non fanno parte della Chiesa, ma che tuttavia sono in qualche modo uniti spiritualmente a Cristo, non è priva di pericoli, perché farebbe pensare che la Chiesa non sia l'unica via di salvezza per l'universalità dei redenti. Secondo la dottrina di Gesù vi è un « unico ovile » (*Io.* 21, 15-17), e chi non ascolta i pastori del gregge di Cristo è dichiarato « etnico e pubblicano » (*Mt.* 18, 17). Pio XII dice esplicitamente che: « quelli che son tra di loro divisi per ragioni di fede o di governo (gli eretici e gli scismatici) *non possono vivere nell'unità di tale Corpo* ». Resta però la possibilità a chi in buona fede è fuori della Chiesa, di farne parte *in voto* e di essere anche in tal maniera membro del c. m., partecipe per tale via, come dal di fuori, delle grazie del Redentore.

Il c. m. di Cristo quindi si può definire quella « Società soprannaturale, visibile e spirituale insieme, organica e vivente, da Cristo fondata, in virtù della sua Redenzione, nella quale tutti i fedeli, uniti a Gesù e fra di loro per molteplici legami di grazia, fede, carità e vincoli giuridici, vivono, quali membra, della vita del mistico Capo Gesù Cristo, e sono mossi dallo stesso Spirito Santo, anima del Cristo totale, il quale raggiungerà la pienezza della sua età alla fine dei secoli nella gloria del cielo ».

Bisogna subito sottolineare la portata delle due parole: società *visibile* e *spirituale*, che fanno evitare due opposti errori: quello che pretende vedere nel c. m. la unione invisibile in Cristo di quanti credono in lui, sebbene separati da credenze contraddittorie; e quello che misconosce la intima vita della Chiesa e si limita a considerarne l'organizzazione sociale e l'aspetto giuridico esterno. Il c. m. invece, a somiglianza del Verbo Incarnato, possiede una vita spirituale profonda insieme con una coesione organica e sociale.

II. LA DOTTRINA DEL C. M. NEL VANGELO. – Questa unità sociale e spirituale del c. m. è già delineata in qualche modo nel Vecchio Testamento, ove i figli di Abramo sono uniti tra di loro e con Jahweh, formando un sol popolo che, quale sposa mistica, è a Dio congiunto con il vincolo di una speciale predilezione (cf. E. Mersch, I, cap. 1). Già nella sentenza divina dell'Eden, il *semen mulieris* preannunziava non il solo Messia, ma Cristo con tutti i redenti, il Capo con le membra, il Cristo totale.

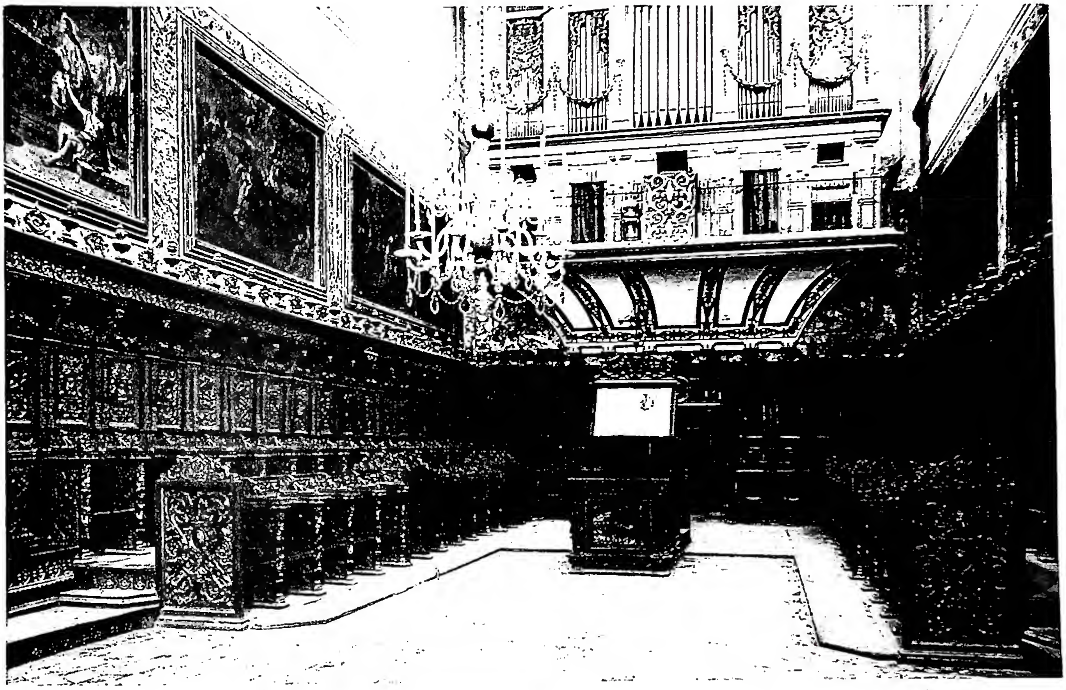
Spettava però a Gesù farci palese questo mistero di unione vitale fra lui ed i suoi fedeli. Il Regno di Dio, qual viene descritto da Gesù nei *Sinottici*, palesa l'unità che ne congiunge tutti i membri; mentre le diverse parabole che ne illustrano la natura: il grano di senapa, il seme gettato nel campo, il lievito che fa levare la pasta, rivelano una vita misteriosa, una energia nascosta che pervade tutto quell'organismo spirituale. L'espressione più perfetta però di questa unione vitale, si trova nell'allegoria della vite: « Io sono la vera vite – dice il Signore – e il mio Padre è il coltivatore. Tutti i tralci che *in me* non portano frutto, li toglierà via, e quelli che portano frutto, li rimonderà perché fruttifichino di più... Rimanete in me, e io in voi... Io sono la vite e voi i tralci; chi rimane in me, e io in lui, questo porta molto frutto, perché senza di me non potete far nulla » (*Io.* 15, 1-2, 4-5). In queste parole sta la sostanza di tutta la dottrina del c. m. La vite di cui parla Gesù è un organismo vivente, di cui tutte le parti, unite fra di loro, sono animate da una medesima linfa divina: linfa che scorre dal tronco nei tralci, da Cristo nei fedeli e fa produrre ad essi frutti abbondanti di virtù.

Questa nostra unione con Gesù ha per esemplare l'unione di Gesù stesso con il suo divino Padre. Nella cosiddetta *orazione sacerdotale*, alla vigilia della Passione, Gesù, alzati gli occhi al cielo, disse: « Che siano tutti una sola cosa, come tu sei in me, o Padre, e io in te; che siano anch'essi una sola cosa in noi ». (*Io.* 17, 21). Gesù, Figlio di Dio, formando una sola cosa con il Padre (*Io.* 10, 30), diventa, mediante l'Umanità sua, il legame divino che ci collega al Padre.

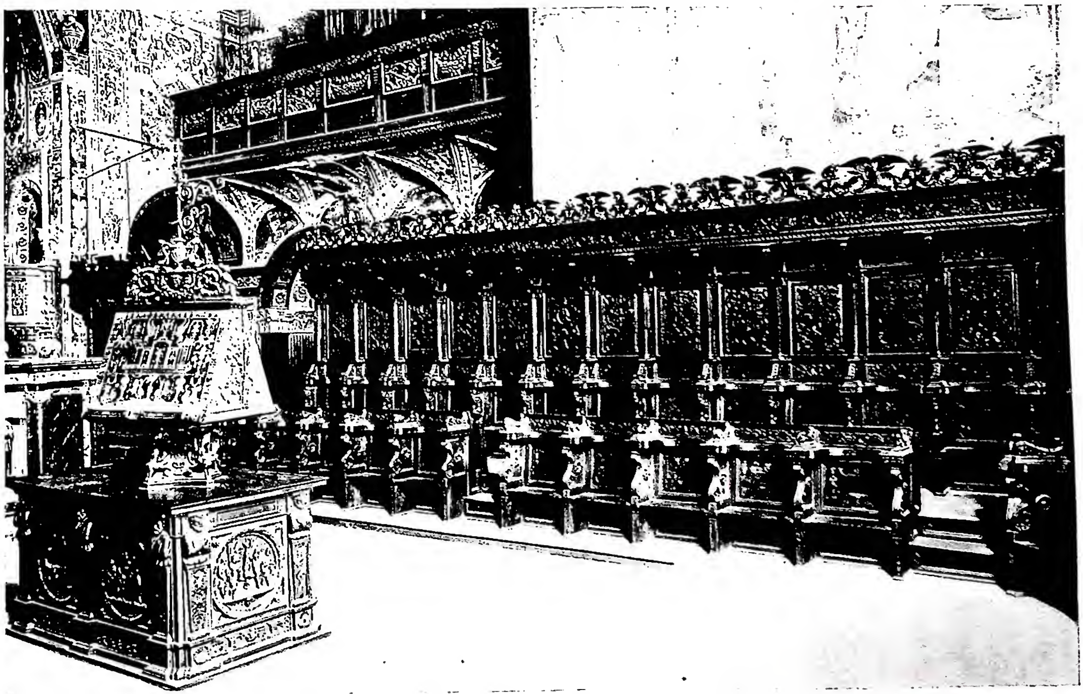
Il mezzo privilegiato che realizza l'unione nostra con Cristo è il *pane di vita*: « Io sono il pane di vita, che sono disceso dal cielo. Chi mangia di questo pane vivrà in eterno... La mia carne è veramente cibo, e il mio sangue è veramente bevanda. Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue rimane in me ed io in lui » (*Io.* 6, 51-52, 56-57). Permanenza reciproca di Gesù in noi e di noi in Gesù, che nuovamente è tutto il mistero dell'unione spirituale dei fedeli con Cristo. La conseguenza di tale unione è che Gesù stimerà come fatto a se stesso quanto noi faremo di bene o di male al nostro prossimo, ossia alle sue membra; così egli dirà all'ultimo giudizio: « Ebbi fame, e mi deste da mangiare; ebbi sete, e mi deste da bere; fui pellegrino, ... ignudo, ...ammalato, ...carcerato, ...(e m'avete assistito). Ogni volta che avete fatta una tal cosa ad uno dei più piccoli di questi miei fratelli, l'avete fatta a me » (*Mt.* 25, 35-40). Tale l'insegnamento del Maestro.

III. LA DOTTRINA DI S. PAOLO. – Nel momento stesso della sua conversione, il Signore rivelò a Paolo questo mistero: « Saulo, Saulo, perché *mi* perseguiti? » Nella persona dei discepoli Saulo colpiva il Maestro. « Chi sei tu, Signore? – Io sono Gesù che tu perseguiti » (*Act.* 9, 4-5). Questa grazia iniziale maturò nell'anima di s. Paolo; nelle sue *Epistole* delinea i molteplici aspetti del mistico organismo di Cristo. I punti salienti della sua dottrina si possono raggruppare sotto due punti: il dogma e la morale.

1. *Il dogma del c. m.*: 1) I fedeli formano con Gesù un solo corpo: essi ne sono le membra, Cristo il Capo. « Come il corpo è uno, e molte sono le membra, le quali però, benché numerose, formano un solo corpo, così Cristo... Voi siete il corpo di Cristo e membra ognuno per la sua parte » (*I Cor.* 12, 12. 27). Ed agli Efesini: « Iddio lo costituì Capo su tutta la Chiesa, che è il Corpo di lui e la sua pienezza » (1, 22 sgg.). 2) L'incorporazione a Gesù Cristo vien fatta nel Battesimo, nel quale con Cristo moriamo al peccato e risuscitiamo a vita novella. Ai Romani (6, 3-5) scrive l'Apostolo: « Non sapete voi forse che quanti siamo stati battezzati in Cristo Gesù, siamo stati battezzati nella sua morte? Siamo stati di fatto sepolti con lui per il Battesimo nella morte, affinché, come Cristo risuscitò da morte per la gloria del Padre, così noi pure viviamo una nuova vita ». 3) Membra del suo Corpo, siamo animati, con lui, dallo stesso Spirito Santo: « Chi non ha lo Spirito di Cristo, non è di lui...; ma se lo Spirito di quello che risuscitò



(fot. Gab. fot. naz.)

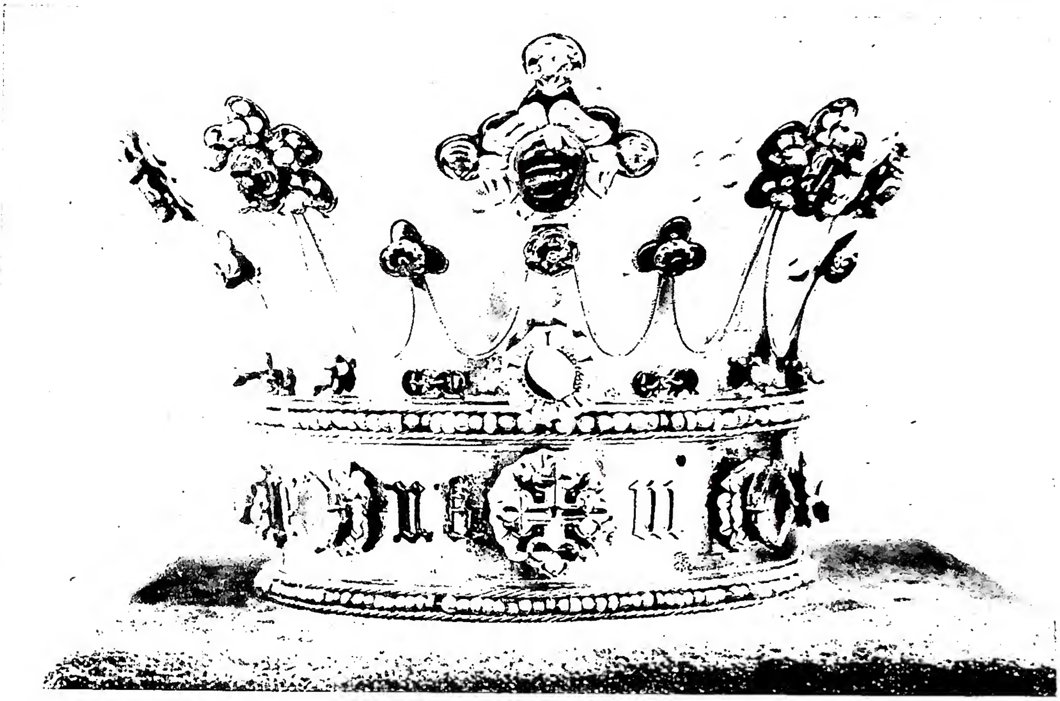


(fot. Gab. fot. naz.)

In alto: CORO DELLA CHIESA DI S. MARTINO DELLE SCALE, opera di Niccolò Tortelli da Brescia, e organo intagliato di Raff. La Valle (sec. XVIII) - Monreale. *In basso:* CORO DELLA CHIESA DI S. PIETRO, opera di Stefano de' Zambelli (sec. XVI) - Perugia.

I VENTIQUATTRO VEGLIARDI CON LE LORO CORONE (*Apoc.* 4,4).
Arazzo franco-fiammingo del sec. XV - Anger.

(*per cortesia del dott. B. Degenhart*)

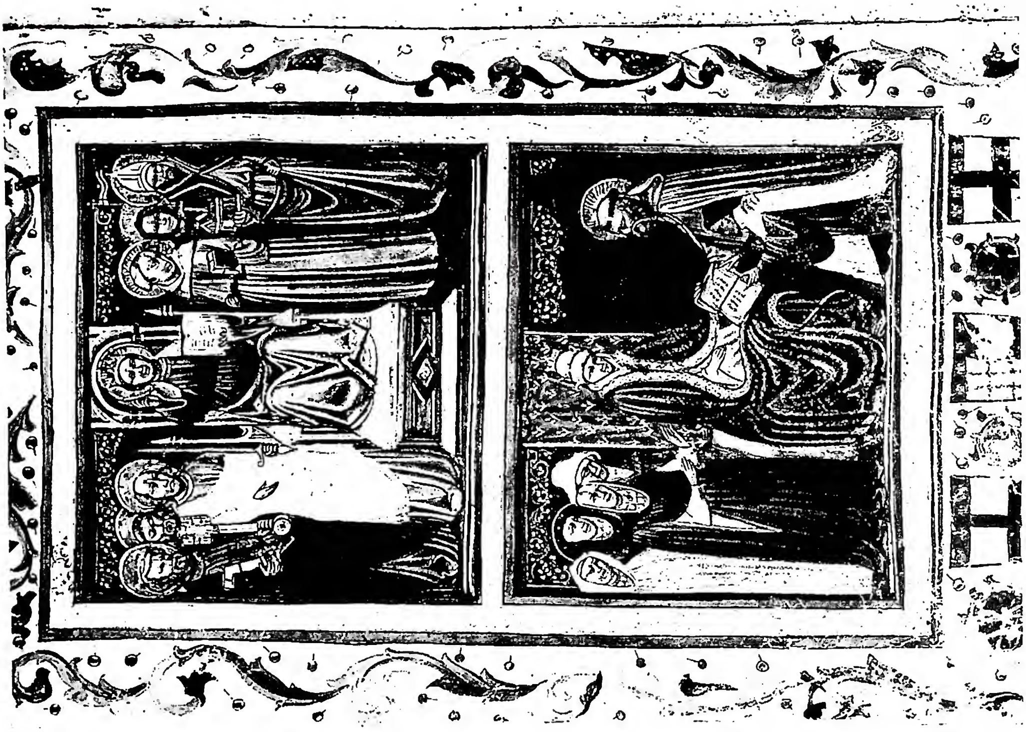


(*per cortesia del dott. Lipinskj*)

(*per cortesia del dott. Lipinskj*)

In alto: CORONA DELLA PRINCIPESSA MARGHERITA DI YORK. Opera inglese del sec. XV - Aquisgrana, tesoro del Duomo. *In basso:* CORONA DI S. ENRICO IMPERATORE. Parte superstite del reliquiario già a Bamberga. Oreficeria tedesca fine del sec. XV - Monaco, Museo della Residenza.

(fot. Alinari)



(fot. Alinari)

A sinistra: STATUTI DELLA SOCIETÀ DEI DRAPPIERI E BRACCIAIOLI. Miniatura del sec. xv - Bologna, Museo Civico. *A destra:* STATUTI DELLA SOCIETÀ DEI DRAPPIERI E BRACCIAIOLI. Miniatura del sec. xv - Bologna, Museo Civico.

Gesù Cristo da morte abita in voi, chi risuscitò Gesù Cristo da morte vivificherà anche i vostri corpi mortali, a cagione del suo Spirito abitante in voi » (*Rom.* 8, 9-11). 4) Il membro di Cristo è fatto partecipe della sua figliazione divina qual figlio adottivo: così scrive ai Galati (3, 26-27): « Tutti siete figli di Dio, per la fede in Cristo Gesù. Infatti [è questa la ragione di tale figliolanza], voi tutti che siete stati battezzati in Cristo vi siete rivestiti di Cristo ». Ed ai Romani (8, 14): « Tutti quelli che sono mossi dallo Spirito di Dio son figli di Dio ». 5) Principio di unità nel Cristo totale è anzitutto il pane eucaristico: « Poiché è uno il pane, siamo un solo corpo, noi tutti che partecipiamo di quel solo pane » (*I Cor.* 10, 17).

2. *La morale del c. m.*: 1) L'affermazione fondamentale dell'Apostolo in merito è che *la vita del cristiano è la stessa vita di Gesù*: « *Christus vita vestra* » (*Col.* 3, 4). È Gesù che vive in noi, che parla in noi, che soffre in noi: « Con Cristo sono confitto in croce. E vivo non più io, ma vive in me Cristo » (*Gal.* 2, 19). « In me parla Cristo » (*II Cor.* 13, 3). « Io compio in me quello che rimane dei patimenti di Cristo a pro' del suo Corpo che è la sua Chiesa » (*Col.* 1, 24). 2) Di là la necessità di morire a quanto sa di natura viziata, del *primo Adamo*, dell'uomo vecchio, contrapposto a Gesù, l'*Adamo novello*, come si esprime più volte s. Paolo: « Mortificate le vostre membra terrene, essendovi spogliati dell'uomo vecchio con le sue opere, e rivestitevi del nuovo » (*Col.* 3, 5. 10; cf. *I Cor.* 15, 45). 3) Rinnovato in tal modo, il cristiano manifesterà tutte le virtù che sono una conseguenza della vita di Gesù in lui: la *sincerità*, che rifugge dalla menzogna: « Rigettate la menzogna, parli ognuno al suo prossimo secondo la verità, giacché siamo membra gli uni degli altri » (*Eph.* 4, 25); la *purezza*: « Non sapete voi che i *vostri corpi sono membra di Cristo*? prese adunque le membra di Cristo le farò membra di meretrice? » (*I Cor.* 6, 15); la *carità fraterna* anzitutto: « Mi fu riferito... che sono fra voi contese. Parlo di quello che ognuno di voi dice: Io sono di Paolo! – Io sono di Apollo! – Io sono di Cefa! – Io sono di Cristo! – È dunque diviso Cristo? » domanda l'Apostolo con un fremito d'indignazione (*I Cor.* 1, 11-13).

IV. La dottrina dei SS. Padri. – La dottrina su questo mistero è sviluppata dai Padri, dai Dottori della Chiesa, dai grandi teologi. Ireneo e Cipriano, Atanasio e Ilario, Gregorio Nazianzeno e Cirillo di Gerusalemme, Giovanni Crisostomo e Agostino trattano ampiamente del mistero dell'unione nostra con Cristo in un sol Corpo. Nel Sacramento dell'altare s. Giovanni Crisostomo vede a tal segno la causa della nostra unità in Cristo, che la stessa parola corpo va intesa, in lui, ora nel significato di corpo fisico di Cristo, ora in quello di c. m. essendo l'uno principio dell'altro. « E che parliamo ancora di comunione? *Noi siamo quel corpo stesso.* Che cosa è infatti il pane? il corpo di Cristo. Che diventano i communicanti? il corpo di Cristo; *non più corpi, un solo corpo* » (*In I Cor. hom.*, 24: PG 61, 200). S. Agostino ovunque ricorre al dogma dell'unità mistica dei fedeli in Cristo. In essa trova l'unica ragione dell'immenso amore di cui l'Eterno Padre ama noi tutti: « Dio non può fare a meno di amare le membra del suo Figlio, lui che ama il Figlio. Né ha alcuna ragione di amare le sue membra, se non perché ama lui stesso » (*In Io. tr.*, 110, 5: PL 35, 123). Ma si può appena qui accennare alla dovizia inesauribile che ci offrono i SS. Padri su questa dottrina (cf. E. Mersch, tutto il vol. I e parte del II).

V. La teologia del c. m. – Conosciuto il mistero del c. m., del *Christus totus*, come spesso lo chiama s. Agostino (v., ad es.: *In Ps.*, 90, *Sermo* 2: PL 37, 1159), è necessario spiegare adeguatamente le sublimi affermazioni di s. Paolo, di s. Agostino: « Voi siete il Corpo di Cristo » (*I Cor.* 12, 27); « Tutti gli uomini in Cristo fanno un uomo solo » (*In Ps.* 29, *Enarr.* 2ª: PL 36, 219): un uomo solo, un Cristo unico. Per non cadere in una specie di panteismo o di pancristismo, secondo l'errore di quelli, riprovati da Pio XII, che « fanno unire e fondere in una stessa persona fisica il divin Salvatore e le membra della Chiesa » (enciclica cit.) è necessario determinare la natura di cotesta unione di noi tutti in Cristo. Ogni unione o è puramente morale, come quella dei membri di una stessa famiglia, oppure è fisica e ontologica.

1. *Gli elementi costitutivi del c. m.* – *a*) *Il Capo*: « Egli (Cristo), dice s. Paolo, è il Capo del Corpo della Chiesa » (*Col.* 1, 18). L'Incarnazione poneva Cristo a capo dell'umanità; il Figlio di Dio fatto uomo diventava di necessità assoluta « il Primogenito di tutta la creazione » (*Col.* 1, 15), la ricapitolazione delle cose celesti e terrestri » (*Eph.* 1, 10), « il Mediatore fra Dio e gli uomini » (*I Tim.* 2, 5). Il Verbo eterno, « nel quale era la vita » (*Io.* 1, 4), assunse la nostra natura nell'unità della sua Persona divina e la colmò di quella Grazia, partecipazione della vita divina, che voleva poi effondere in tutti i discendenti di Adamo peccatore. Questa funzione di Capo del c. m., che compete al Verbo Incarnato, implica, secondo s. Tommaso (*Sum. Theol.*, 3ª, q. 8, a. 1) e secondo l'encicl. *Mystici Corporis*, una triplice preminenza sulle membra: 1) preminenza di ordine o di dignità: « Per la sua vicinanza a Dio, la grazia di Cristo è più alta e anteriore (a quella di tutti) » (*Sum. Theol.*, *loc. cit.*); 2) preminenza di *perfezione*: a somiglianza della testa che, nel corpo umano, racchiude tutti i sensi esterni ed interni, Cristo possiede nell'Umanità sua la pienezza di tutte le grazie. « Le virtù, i doni, i carismi che sono nella società cristiana – dice Pio XII (*loc. cit.*) – risplendono tutti in modo perfettissimo nel suo Capo, Cristo: « In lui piacque al Padre che abitasse ogni pienezza » (*Col.* 1, 19); 3) soprattutto preminenza di *influsso*. Come la testa muove e governa il corpo intero, così Gesù Cristo esercita sulla sua Chiesa un'azione *direttrice* e *vivificatrice* continua. Secondo Pio XII, questo influsso viene esercitato da Gesù Cristo in due modi: primo, in quanto muove il suo Corpo per modo di *governo*, dirigendo al sublime fine della vita eterna i membri della Chiesa, sia direttamente per i mezzi arcani delle sue ispirazioni interne, sia mediante la gerarchia da lui istituita (il Romano Pontefice, suo Vicario in terra, ed i vescovi nelle singole diocesi); secondo, in quanto muove spiritualmente il suo Corpo per modo di *influsso vitale*, diffondendo in ogni cellula di esso grazia, lume e virtù molteplici (enciclica cit.).

b) *Le Membra.* Sono membra del c. m.: 1) prima di tutto quelli che furono quaggiù incorporati a lui per il Battesimo e da lui non furono separati per via di eresia, scisma, scomunica, o morendo in peccato mortale. Non sono esclusi dalla compagine del c. m. i peccatori, che, pur privi della vita spirituale di questo Corpo, ancora aderiscono a Cristo ed alla Chiesa per la fede che professano, e che, per vari influssi del divin Capo, vanno richiamati alla comunione di vita. 2) Le anime purganti che, lasciata questa vita nella pace di Cristo, a lui rimangono per sempre unite, benché debbano ancora purificarsi prime di godere l'unione beata. 3) Finalmente, in modo perfetto, i beati nel cielo, ai quali Cristo comunica la pienezza della sua vita nella gloria; non ne sono esclusi gli Angeli, che, sebbene non somiglianti a Gesù per natura, gli assomigliano per grazia e ne ricevono molteplici influsssi. Però tra le membra del c. m. un posto preminente spetta alla Vergine S.ma. Madre del Capo secondo la carne, ella è diventata « secondo lo spirito Madre delle membra », come già diceva s. Agostino (*De Virginitate*, cap. 6: PL 40, 399) e ripete con insistenza s. Luigi di Montfort (v. *Trattato della vera devozione a Maria Vergine*, n. 32). Dottrina approvata da Pio X nella enciclica *Ad diem illum* (1904): « Nel seno castissimo della Vergine, ove Gesù prese una carne mortale, ivi stesso unì a sé un corpo spirituale, formato di quanti dovevano credere in lui; e si può dire che, portando Gesù nel suo seno, Maria vi portava pure tutti quelli la cui vita era racchiusa nella vita del Salvatore ». Mediatrice di grazia in strettissima dipendenza da Gesù Redentore, Maria, per via di interces-

sione efficace, trasmette a tutti quella vita divina che ha la sua fonte originaria nel Verbo Incarnato.

c) L'Anima del c. m. A somiglianza di ogni essere umano o animale, il c. m. ha un principio primo di vita e di unità nella diversità delle membra, che si chiama l'anima. Tale principio, nel Cristo totale, non è che lo stesso Spirito Santo, più volte chiamato nella Scrittura «lo Spirito di Gesù» o «lo Spirito del Figliolo» (*Act.* 16, 7; *Gal.* 4, 6). Egli è pertanto, come insegna Pio XII, «questo divino *principio di vita* e di virtù dato da Cristo, in quanto costituisce la stessa fonte di ogni dono e grazia creata... È lo Spirito di Cristo che ci ha resi figli di Dio, e ci mette nel cuore quel senso d'amore filiale col quale gridiamo: Padre! Padre nostro! ad imitazione dell'Unigenito» (*Rom.* 8, 14-17). Egli è anche quel *principio di unità*, che delle varie membra animate dal suo soffio fa un complesso armoniosamente ordinato. «A questo Spirito di Cristo, come a principio invisibile, bisogna attribuire l'unione di tutte le parti del Corpo tra loro e con l'eccelso lor Capo, risiedendo esso tutto nel Capo, tutto nel Corpo, tutto nelle singole membra» (encic. cit.).

2. *Natura dell'unità propria del c. m.* – «Padre, che siano tutti una sola cosa in noi» (*Io.* 17, 21). Così pregava Gesù il Giovedì Santo dopo il banchetto Eucaristico. Certo questa unità (lo ricorda Pio XII) non risulta da una unione *ipostatica*, ossia *personale*, che faccia di noi con Cristo una sola persona fisica, come avviene nel Verbo Incarnato. Non implica neanche una unione *sostanziale*, quale vige in noi fra corpo e anima per comporre una stessa natura e sostanza. L'unione nostra con Cristo nel c. m. va intesa nell'ordine *accidentale* della Grazia, che comprendendo diverse realtà, fisiche, morali e giuridiche, ha per scopo ed effetto di comunicare a tutti i fedeli una stessa vita divina, da Cristo infusa a tutti in partecipazione della sua vita di Grazia, e, per ultimo, in dipendenza dalla sua filiazione divina.

Alla radice, o meglio al centro di cotesta unione mistica sta l'*influsso vivificante di Cristo* e del suo Spirito Divino. Questo influsso che si manifesta in molti modi, si attua soprattutto attraverso i Sacramenti, fra i quali hanno un posto preminente il *Battesimo*, col quale siamo a Cristo incorporati, e l'*Eucaristia*, il Sacramento proprio del c. m., il quale è l'effetto ultimo (la *res tantum*) dell'Eucaristia (*Sum. Theol.*, 3ª, q. 73, a. 1., obiect. 2), come insegna s. Tommaso, e il suo maestro s. Alberto Magno (v. l'opera, citata in bibl., di A. Piolanti). Da tale influsso efficace del Capo sulle membra risulta una somiglianza di vita e di grazia, una conformità di virtù e di santità, di cui Gesù è per tutti i redenti la causa esemplare. All'intima unione stabilita così tra noi e Cristo dalla causalità efficente, di ordine fisico, ontologico, s'aggiungono altri legami di ordine morale e giuridico. Strettissima unione morale è quella generata «da quelle tre virtù teologali con le quali noi ci uniamo a Dio (e a tutti i nostri fratelli) nel modo più intimo» (enciclica *Mystici Corporis*): unione delle menti nell'adesione alla comune verità rivelata; unione delle volontà nell'anelito verso il conseguimento dell'unico Bene Supremo; unione dei cuori nell'amore ardente che ci unisce a Gesù e tra noi. Unione giuridica e sociale, costituita da quei vincoli che nel Corpo visibile di Cristo collegano, per via di obblighi e diritti reciproci, i membri della società ecclesiastica, che anzitutto ci fanno sudditi di Cristo Redentore, avendo Egli acquistato, mercé la sua Incarnazione e Passione, un diritto incontrastabile su noi tutti. E per ultimo, tutti quei principi convergenti di unità culminano nel comune fine del regno eterno, al quale siamo predestinati dal decreto del Padre celeste, a gloria del suo Unigenito che sarà finalmente *omnia in omnibus* (*Col.* 3, 11). Riepilogando, sette sono i principi di unità nel c. m.: 1° l'influsso vitale del Capo; 2° l'azione propria dei Sacramenti, e specialmente dell'Eucaristia; 3° lo Spirito Santo quale anima del c. m. 4° la causalità esemplare; 5° l'unione morale; 6° i vincoli giuridici; 7° l'influsso della causa finale. Ci fermeremo però su quello che dicemmo essere il principio fondamentale dell'unità del c. m.: l'influsso vivifico di Cristo Capo.

Il c. m. di Cristo si rivela anzitutto come una comunanza di vita soprannaturale, che trova in Gesù la sua origine. L'Umanità di Cristo, ipostaticamente unita al Verbo di Dio, riceve in sé una virtú che gli consente di infondere in noi la vita della Grazia. Questa vita di Grazia è una partecipazione della natura divina: «Siamo fatti partecipi della natura divina» (*I Pt.* 1, 4); «Ci ha dato il potere di diventar figli di Dio» (*Io.* 1, 12). *Figliolanza divina, consorzio della divina natura*, son doni che superano ogni concetto o desiderio umano ed ogni capacità di causa creata. Alla questione se Gesù in quanto uomo possa santificarci e comunicarci la Grazia, dovrà rispondersi che santificare significa divinizzare; ora, come dice s. Tommaso, divinizzare spetta solo a chi possiede in proprio la divinità, cioè a Dio solo (*Sum. theol.*, 1ª-2ªᵉ, q. 112, a 1). Non può pertanto competere all'umanità di Gesù tale influsso. Però il Dottore Angelico aggiunge: l'influsso della vita divina o Grazia non può attribuirsi che a Dio come a *causa principale*; l'umanità di Cristo però ne può diventare *causa instrumentale* (*ibid.*, ad 1). Come i Sacramenti sono pervasi dalla virtù di Dio che li eleva fino a farne veramente cause operanti di Grazia, così *a fortiori* l'umana natura di Gesù è fatta veicolo dell'azione santificatrice del Verbo, come dice s. Tommaso: «La umanità di Cristo causa la Grazia in virtù della Divinità unita» (*ibid., loc. cit.* e passim). È quanto insegnava già s. Cirillo d'Alessandria: «La carne (di Cristo)... può vivificare, benché di per sé la carne non serva a nulla. Dal momento che si trova *unita al Verbo vivificante*, essa è fatta tutta quanta vivificante, innalzata alla virtù del Verbo» (*In Io.* 4: PG 73, 601). L'umanità di Gesù è come il *Sacramento fondamentale* della Grazia, di cui i sette Sacramenti sono come il prolungamento. Tutti ci comunicano l'influsso divinizzante dell'umanità di Gesù.

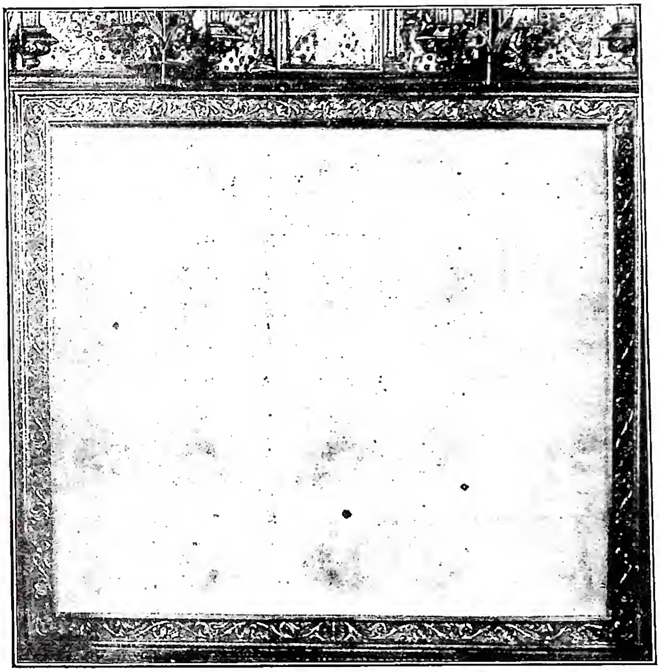
Quell'influsso però viene a noi in maniera speciale attraverso il Sacramento dell'altare, giacché esso contiene non solo la virtù operante di Cristo, ma Gesù stesso. Esso è per eccellenza il Sacramento dell'unione e dell'incorporazione a Cristo. Lo stesso Battesimo, come insegna s. Tommaso, non ci fa membra di Cristo se non per *voto* o desiderio dell'Eucaristia, di cui ci trasmette l'influsso e l'effetto proprio (*Sum. Theol.*, 3ª, q. 73, a. 3; q. 79, a. 1, ad 1 (v. COMUNIONE EUCARISTICA). In quel contatto con la carne vivificante di Cristo mediante la Comunione, l'uomo vien trasformato, corpo e anima, e reso somigliante a Gesù: così il card. Mendoza: «Noi, con il corpo e con l'anima uniti a Cristo, rivestiamo le qualità del suo corpo» (*De naturali cum Christo unitate*, p. 209). E spiegando più oltre il modo di tale trasformazione, lo stesso autore aggiunge: «Essendo Cristo veramente, con la sua sostanza, nel sacramento dell'Eucaristia, e mediante il Sacramento nell'uomo stesso, *una virtù che emana dalla sostanza stessa di Cristo pervade tutto l'uomo ed ogni sua parte*» (*op. cit.*, p. 218).

Ma la nostra visione del presente mistero ancora si allarga con un dato fondamentale: la virtù santificante dell'umanità di Cristo compete pure ad ogni sua azione, anche la minima. È quanto c'insegna s. Tommaso, il quale, parlando della Passione di Gesù, enuncia questo principio fondamentale: «Tutte le azioni e sofferenze di Cristo operano in modo instrumentale, per virtù della Divinità, la salvezza umana» (*Sum. Theol.*, 3ª, q. 48 e 6). Tale prin-

cipio spiega come tutti i misteri di Cristo siano fonte di grazia. Unirci a tali misteri (ed ogni azione dell'Uomo-Dio è un mistero), sia in occasione delle celebrazioni liturgiche, sia meditando il S. Rosario, sia in qualunque altra maniera, ogni giorno e ad ogni istante, è veramente appropriarci i tesori di grazie in essi racchiusi. Ogni mistero, del resto, ogni azione del Verbo Incarnato ha la sua Grazia propria, come spiegava egregiamente, nel sec. XVII, la scuola « francese » di spiritualità, dietro al card. de Bérulle: l'umiltà di Cristo s'imprime in noi, quando con fede ad essa ci uniamo; la sua purezza ci fa puri, miti la sua mitezza, pazienti e forti la divina pazienza, con la quale andò incontro alla sua Passione. Vera *comunione spirituale* alla vita, morte e risurrezione di Gesù, questo sfruttamento dei misteri di Cristo fa sì che Gesù viva in noi e noi di lui, verificando la parola dell'Apostolo: *vivo autem iam non ego, vivit vero in me Christus* (*Gal.* 2, 19). Lo dice pure Pio XII nell'enciclica *Mediator Dei* (parte 3ª) sulla Liturgia: «Rievocando questi misteri di Gesù Cristo, la sacra Liturgia mira a farvi partecipare tutti i credenti, *in modo che il divin Capo del c. m. viva nella pienezza della sua santità nelle singole membra*». Ivi si scorge la ricchezza spirituale di questo dogma del c. m. che armonizza e la dogmatica e la morale, una dogmatica che così intesa nelle sue ripercussioni pratiche è già una morale, il principio e la sorgente d'ogni vita cristiana, dall'ascesi laboriosa dei principianti alle vette più alte della vita mistica, fino alla perfetta unione con Dio attraverso il Cristo Mediatore.

Bibl.: G. Gasque, *L'Eucharistie et le corps mystique*, Parigi 1925; J. Duperray, *Il Cristo nella vita cristiana*, 3ª ed., Brescia 1931; D. Culhane, *De corporis myst. doctrina Seraphici*, Mundelein 1934; E. Mersch, *Le corps mystique du Christ, étude de théologie historique*, 2 voll., 2ª ed., Parigi 1937 (studio fondamentale); D. Haugg, *Wir sind dein Leib*, Monaco di Baviera 1937; Fr. Jürgensmeier, *Der mystische Leib Christi*, 7ª ed., Paderborn 1938; A. Piolanti, *Il c. m. e le sue relazioni con l'Eucaristia in s. Alberto M.*, Roma 1939 (monografia documentatissima, che oltre alla dottrina del Dottore di Colonia sull'argomento, presenta nell'introduzione le grandi linee storiche dello sviluppo di questa dottrina presso gli scolastici medievali fino al sec. XIII); E. Mersch, *Morale et corps mystique*, 2ª ed., Parigi 1941; id., *La théologie du corps mystique*, 2 voll., ivi 1946; C. Marmion, *Cristo, vita dell'anima*, 12ª ed., Milano 1941; G. de Lubac, *Corpus mysticum*, Parigi 1944; G. Ceriani, *La Vita del c. m.*, 2ª ed., Como 1945; J. Anger, *La Doctrine du corps mystique de Jésus-Christ*, 8ª ed., Parigi 1946; Card. Mendoza (m. 1566), *De naturali cum Christo unitate*, Roma 1947 (pubblicato da mons. Piolanti, con prolegomeni e chiarimenti: contributo di valore allo studio del c. m.); E. Mura, *Le corps mystique du Christ*, I: *La vie du c. m.*, 3ª ed. Parigi 1947; II: *La nature du corps myst.*, 2ª ed., ivi 1937; S. Tromp, *Corpus Christi quod est Ecclesia*, 2ª ed., Roma 1948 (abbondantissima bibliogr.); id., *De Spiritu Sancto, anima corporis myst.*, Roma 1932; id., *Litterae encycl. de myst. corpore Christi*, Roma 1948 (l'encicl. divisa in paragrafi, con l'aggiunta di numerosi « documenti sussidiari » tratti dalla Scrittura, dai Padri e dal Magistero eccl.); L. Marvulli, *Maria madre del Cristo mistico*, Roma 1948; A. Chavasse, *Ordonnés au corps mystique*, in *Nouvelle revue théologique*, 80 (1948), pp. 690-702; V. Morel, *Le corps mystique du Christ et l'Eglise catholique romaine*, *ibid.*, 80 (1948), pp. 703-26; W. Goossens, *L'Eglise corps du Christ d'après s. Paul. Etude de théologie biblique*, Parigi 1949. - Ernesto Mura

CORPORALE. - È un quadrato di lino su cui si posano le Specie eucaristiche ed i vasi sacri. Il suo nome deriva dall'ufficio di raccogliere il Corpo di Cristo. Nei primi secoli non si stendevano tovaglie sull'altare; solo alla Messa, prima dell'offerta, i diaconi stendevano un panno di lino per posarvi il pane e il vino destinati al sacrificio eucaristico, e con un lembo si copriva il calice. Introdottasi l'abitudine di coprire l'altare con due, tre tovaglie e diminuite d'altra parte le offerte, il c. fu accorciato così che sino dal medioevo appare già ridotto alla forma presente. Il calice venne allora coperto con un altro piccolo c. detto palla (v.).



(fot. Raff. Armoni Moretti)

Corporale - Il S.mo C. conservato nel duomo di Orvieto.

A determinare la materia fu il richiamo alla Sindone nella quale era stato avvolto il corpo esanime di Gesù: perciò il sacrificio della Messa deve essere offerto sopra un panno di lino. Nella liturgia ambrosiana si tiene vivo questo raffronto con l'orazione precedente l'Offerta, chiamata: «sopra la Sindone». Si conservano tuttavia antichi c. di seta. Anticamente, dopo la consumazione, il c. veniva piegato tre volte, ponendo verso l'interno le due estremità in modo che « né l'un capo né l'altro apparissero fuori ». I liturgisti medievali videro simboleggiata la divinità di Cristo che non ha principio né fine, ma il motivo stava piuttosto nella preoccupazione che i minuti frammenti eucaristici ivi rimasti non avessero a cadere in luogo profano; per questo motivo la conservazione e lavatura del c. impose sempre religiosa attenzione; e nel sec. IX esiste già la prescrizione di non mandare al bucato c. prima che siano stati lavati almeno una volta da un sacerdote, un diacono o suddiacono. Le prescrizioni di Cluny in proposito sono minuziose e curiosissime. Si conoscono c. molto ornati, ma l'odierna legislazione permette soltanto i lini damascati, qualche ricamo agli angoli, una piccola croce al centro senza rilievo; gli orli possono essere ornati di pizzi. Viene portato all'altare entro una borsa che segue le regole dei colori liturgici.

Bibl.: G. Braun, *I paramenti sacri*, trad. it., Torino 1914, p. 184-88; C. Callewaert, *De Missalis Romani liturgia*, sez. 1ª, Bruges 1937, nn. 433, 437, 438. Enrico Cattaneo

CORPORATIVISMO. - Si può intendere per c. ogni tendenza teorica ed ogni realizzazione legislativa e pratica, volta ad organizzare unitariamente capitale e lavoro, ai fini di una preventiva e pacifica composizione dei loro rispettivi interessi. A differenza dal sindacalismo, imperniato su di un sostan-

ziale antagonismo di interessi tra le categorie operaie e quelle padronali, il c. intende superare *a priori* tale antagonismo, attraverso l'organizzazione del capitale e del lavoro in un istituto unitario.

Il termine deriva storicamente dalle corporazioni esistenti prima della Rivoluzione Francese, le quali furono tuttavia organizzazioni investite di funzioni di natura prevalentemente economica, e nelle quali i lavoratori veri e propri (« compagni »), come gli apprendisti, si trovavano in una situazione di dipendenza gerarchica, anche ai fini organizzativi.

L'evoluzione di tali corporazioni si svolse in due distinti periodi : quello medievale, ossia dell'autonomia corporativa, e quello dell'evo moderno, ossia della regolamentazione amministrativa (v. CORPORAZIONE).

Le idee proclamate dalla Rivoluzione Francese portarono a considerare il c. come qualcosa di definitivamente superato; ma il sorgere della questione sociale ed il conseguente apparire delle dottrine socialiste, smentirono le ideologie liberali nel campo del lavoro, ed il movimento organizzativo delle classi lavoratrici prese rapidamente piede in tutti i paesi industrialmente progrediti.

Accanto alle dottrine socialiste ed al movimento sindacale da esse ispirato, venne delineandosi una dottrina sociale cristiana, la quale, se aderiva alla critica del liberalismo economico rispetto alla classe lavoratrice, divergeva invece sostanzialmente nella parte ricostruttiva col riconoscere la proprietà privata e col superare il presupposto della lotta di classe. Da ciò il prospettarsi di un c. cristiano (in parte ricollegato al c. medievale), il quale ebbe, specialmente nella seconda metà del secolo scorso, una rilevante elaborazione teorica.

Tale movimento si iniziò in Germania, in cui, mentre mons. G.E.F. Ketteler aveva circoscritto i suoi progetti di riforma entro lo schema della cooperativa di lavoro, l'abate Francesco Hitze delineò una ricostruzione sociale basata sulle istituzioni intermedie tra individuo e Stato, quali la famiglia, il Comune e, soprattutto, la corporazione. Più precisamente, si sarebbe trattato di un'obbligatoria riorganizzazione per « ceti » (*Stände*), sul piano politico e su quello economico, di tutte le categorie della produzione; ed i vari *Stände* avrebbero poi eletto Camere distrettuali, da cui sarebbero stati designati i membri di un Consiglio economico nazionale, investito di funzioni normative. In quanto membro del *Landtag* prussiano e del *Reichstag*, Hitze cercò ripetutamente di attuare le proprie teorie : dopo vari tentativi, fu approvata la legge 26 luglio 1897, la quale valorizzava le corporazioni artigiane, riconosceva loro determinati privilegi specialmente in materia di apprendistato, e disponeva la creazione di corporazioni obbligatorie tutte le volte che fossero richieste dalla maggioranza del mestiere interessato.

In Austria, una riorganizzazione corporativa fu auspicata da Rodolfo Meyer, da Alois di Lichtenstein e, soprattutto, da Carlo di Vogelsang, il quale, tenendo presente l'ordinamento sociale del medioevo, ispirato dalla Chiesa, sostenne una riorganizzazione dello Stato sulla base di « Corpi » professionali. Tali corpi avrebbero dovuto avere piena autonomia, di modo che istituzioni regolatrici della vita economico-sociale sarebbero state, non lo Stato, ma le categorie professionali corporativamente organizzate. Anche Vogelsang intendeva attuare il proprio schema in tutti i settori della produzione, pur riconoscendo le particolari difficoltà della sua applicazione alla grande industria, in cui esso era tuttavia giudicato specialmente necessario, in quanto garanzia di quella « sproletarizzazione del proletariato », che avrebbe permesso, con l'accesso alla proprietà corporativa dei beni, di superare i presupposti della lotta di classe. Per opera dei cattolico-sociali, e in particolare di Lichtenstein, le corporazioni di mestiere, che erano state abolite in Austria nel 1859 ma che di fatto non erano scomparse, furono ufficialmente ristabilite dalla legge 15 marzo 1883, integrata dalla legge 23 febbr. 1897, la quale prevedeva anche corporazioni regionali per la grande industria.

Mentre in Germania ed in Austria le tendenze antiliberali e corporative risultano prevalentemente diffuse tra gli esponenti del movimento cristiano-sociale, in Francia tali tendenze furono soprattutto proprie al gruppo facente capo all'*Oeuvre des Cercles catholiques d'ouvriers*, del quale i maggiori esponenti furono Alberto de Mun e Renato La Tour du Pin. Il La Tour du Pin può considerarsi come il teorico del c. cristiano francese : pur ricollegandosi alle formolazioni di Hitze e di Vogelsang per quanto riguarda l'organizzazione della società in corpi professionali, e pur dedicando anzi particolare studio alla ricostituzione delle rappresentanze professionali nelle camere comunali, provinciali e legislative, egli si differenzia dai cristiano-sociali di lingua tedesca, in quanto non prescinde da associazioni volontarie e differenziate di lavoratori e di datori di lavoro. La formola di La Tour du Pin è « corporazione libera nel Corpo di Stato organizzato » : ossia, l'adesione al sindacato, ed al raggruppamento di sindacati corrispondente alla corporazione, è volontaria, mentre tutti coloro che esercitano una determinata professione appartengono di diritto al Corpo di Stato, investito di ampi poteri, di rappresentanza e normativi.

In pratica, l'idea corporativa, concepita sotto forma di un patronato sociale del datore di lavoro nei confronti dei suoi dipendenti, ebbe la sua più importante realizzazione nella *Corporation chrétienne de Val-de-Bois*, ideata a partire dal 1877 da Leone Harmel, quale associazione costituita tra le famiglie dei padroni e quelle dei lavoratori, ed a cui faceva capo tutto un complesso di iniziative per l'assistenza spirituale e materiale dei prestatori d'opera, tra le quali una Cassa per il salario familiare ed un *Conseil d'usine*, rappresentante un'effettiva collaborazione dei lavoratori alla direzione disciplinare e professionale dell'azienda.

Se anche in Francia esistevano ancora, nella seconda metà del secolo scorso, corporazioni artigiane di tipo medievale, e nuove corporazioni dello stesso tipo vennero istituite in questo periodo, la legge Waldeck-Rousseau 21 marzo 1884 sulla personalità giuridica delle associazioni professionali si attenne invece allo schema di sindacati operai o padronali, nonostante i tentativi dei deputati cattolici (in particolare di de Mun) per il possibile riconoscimento anche di sindacati misti.

Viceversa nel Belgio si ebbe, in questo stesso periodo, un ritorno ad organizzazioni di tipo corporativo con le *Guildes des métiers*, tra cui particolarmente importante fu quella di Lovanio, fondata nel 1878 dal deputato cattolico Helleputte. Per l'Italia si può ricordare come il *motu proprio* del 14 maggio 1852 del pontefice Pio IX autorizzasse la costituzione di corporazioni; mentre un ritorno al sistema corporativo venne auspicato da scrittori cattolici del tempo, come i pp. gesuiti Luigi Taparelli e Matteo Liberatore, e da vari congressi cattolici, come quello di Venezia (1874), di Bergamo (1877), e di Lucca (1887).

L'encicl. *Rerum novarum* (20 maggio 1891; *Acta S. Sedis*, 23 [1891], pp. 641-70) confermò il possibile benefico contributo delle associazioni alla soluzione della questione sociale, ma, tenendo conto del prevalente orientamento delle classi lavoratrici e dei loro esponenti, ammise che le associazioni professionali potessero essere, non solo di carattere misto, ma anche di soli lavoratori. Infatti, dopo l'enciclica *Rerum novarum* lo stesso movimento sociale cristiano venne orientandosi, più che verso gli schemi corporativi, verso gli schemi sindacali.

Questo quantunque, soprattutto nei paesi di lingua tedesca, la tendenza teorica fosse ancora verso una riorganizzazione corporativa, come risulta dal « Programma dei cattolici tedeschi » elaborato nel 1896, il quale ebbe qualche ripercussione pratica, come l'istituzione di Camere per l'agricoltura. L'*Oeu-*

vre des Cercles venne svolgendo la sua dottrina intorno alla formola « il sindacato libero nella professione corporativamente organizzata », ma portò sempre più l'accento sul sindacato libero, come risulta dai programmi da essa concordati, a partire dal 1896, con le organizzazioni giovanili e con il movimento per la democrazia cristiana, il quale, in Francia, si accompagnò alle origini delle organizzazioni operaie cattoliche.

In Italia, nel periodo precedente la prima guerra mondiale, va principalmente ricordato il nome di Giuseppe Toniolo (v.), fondatore della scuola economica etico-cristiana e della democrazia cristiana, il quale auspicava : la ricostituzione del proletariato in classe organica per mezzo delle corporazioni, ossia per mezzo di una rappresentanza permanente; e, in generale, un ordinamento corporativo delle classi, posto a base della costituzione democratica dello Stato. Siffatto ordine sociale cristiano risulta precisato dal « Programma dei cattolici di fronte al socialismo », formulato dall'Unione cattolica per gli studi sociali nel 1894, e che reca anche la firma di G. Toniolo, E, particolarmente per iniziativa dello stesso Toniolo, i congressi cattolici tenutisi in questo periodo considerarono più volte l'attuazione pratica dell'ordinamento corporativo in un primo tempo soprattutto sotto forma di organizzazioni professionali miste e, in un secondo tempo, soprattutto sotto forma di organizzazioni operaie e padronali distinte e contrapposte : così i Congressi di Pavia (1894) e di Milano (1897) precisarono l'organizzazione di unioni rurali quali « Unioni professionali rappresentative di classe »; il Congresso di Roma (1900) prese in particolare esame la relazione Toniolo sul tema « Unioni professionali e rappresentanze di classe »; il Congresso di Taranto (1901) portò la propria attenzione sulle unioni professionali o leghe di lavoratori, e siffatte associazioni furono auspicate dal Congresso di Bologna (1903) e da quello di Modena (1910).

Il periodo che precedette da vicino la prima guerra mondiale appare caratterizzato, in Italia come in ogni altro paese, non solo dal progressivo abbandono degli schemi corporativi, ma anche dall'affermarsi di sindacati cristiani, i quali, quantunque organizzazioni di classe, riconoscono la proprietà e l'iniziativa economica privata, pur limitandole dal punto di vista sociale, ed intendono, per quanto possibile, raggiungere i propri scopi attraverso mezzi pacifici.

Nel periodo intercorrente tra le due guerre mondiali, mentre il movimento cristiano venne ovunque a concretarsi in organizzazioni sindacali di notevole sviluppo, l'idea corporativa fu costituzionalmente realizzata, in alcuni paesi, sotto forma di un'organizzazione autoritaria delle categorie professionali ed economiche.

Tale orientamento si delineò anzitutto in Italia con l'avvento al potere del regime fascista, le cui organizzazioni sindacali assunsero, per la negazione dei presupposti classisti, la denominazione di corporazioni, quando, sino al 1925, operarono in concorrenza con le organizzazioni rosse e con quelle bianche. A partire dal 1926, la legislazione fascista venne costruendo un sistema corporativo, basato sull'inclusione, tra i fini dello Stato, dei fini di carattere economico, e quindi sulla istituzionale preminenza degli interessi politici ed economici generali sugli interessi dei singoli, isolati o raggruppati.

Mentre la legge 3 apr. 1926 n. 563 si limitava (art. 3) a prevedere organi centrali di collegamento tra le associazioni padronali ed operaie, con potere di emanare norme per la disciplina del lavoro, il R. D. 1° luglio 1926 n. 1130 introdusse il termine « corporazione », per indicare un organo dello Stato, il quale riunisce le organizzazioni nazionali dei datori di lavoro e dei lavoratori relative ad un determinato ramo della produzione oppure ad una o più categorie di imprese, ed ha funzione di conciliare le controversie, di promuovere il miglioramento della produzione, di istituire uffici di collocamento, di disciplinare l'apprendistato. La 6ª dichiarazione della Carta del lavoro, approvata dal Gran consiglio del fascismo nel 1927, confermò tale schema corporativo, e trasportò dal campo del lavoro al campo economico in generale la competenza normativa delle corporazioni.

In pratica, l'istituzione delle singole corporazioni fu preceduta da quella del Consiglio nazionale delle corporazioni (legge 20 marzo 1930 n. 206), quale organo rappresentativo di tutte le categorie della produzione unitariamente considerate, ed investito sia di funzioni consultive sia di funzioni normative in materia di attività assistenziali, di disciplina dei rapporti di lavoro e di disciplina dei rapporti economici. L'istituzione delle corporazioni avvenne in seguito alla legge 5 febbr. 1934 n. 163, la quale ne specificò le funzioni consultive, conciliative e normative; funzioni normative per il regolamento collettivo dei rapporti economici e la disciplina unitaria della produzione, e per la formazione di tariffe relative a prestazioni e servizi economici, oppure ai prezzi dei beni di consumo offerti al pubblico in condizioni di privilegio.

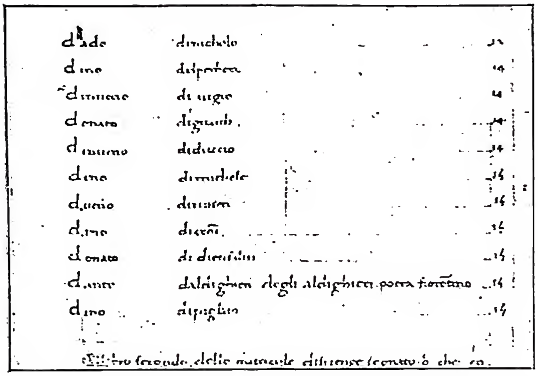
L'ordinamento corporativo fu poi valorizzato sul terreno costituzionale, in quanto, in virtù della legge 19 genn. 1939 n. 129, i consiglieri effettivi delle singole corporazioni, in quanto membri del Consiglio nazionale delle corporazioni, erano di diritto anche membri della Camera dei fasci e delle corporazioni.

In Spagna, soprattutto per opera del ministro Aunos, un decreto 26 nov. 1926 stabilì un'organizzazione corporativa nazionale, realizzata secondo comitati paritetici, competenti solo nel campo del lavoro, e sottoposti ad un rigoroso controllo dello Stato. L'organizzazione corporativa, successivamente disposta dall'ordinamento nazionalsindacalista (istaurato dal regime franchista, e risultante dai 26 punti della Falange e, soprattutto, dal *Fuero del Trabajo* del 1938), consiste in un sistema di sindacati verticali per ogni ramo della produzione, che fanno capo alle singole imprese, le quali, unitariamente considerate, rappresentano la cellula-base del sistema.

La Costituzione corporativa portoghese, approvata con *referendum* popolare del 19 marzo 1933, e specificata da un gruppo di decreti del 23 sett. 1933 relativi al settore economico e del lavoro, prevede la creazione, accanto alle associazioni padronali ed operaie, di corporazioni, ossia di istituzioni rappresentative dei vari settori della produzione, le quali concorrono poi a formare la Camera corporativa, coesistente accanto a quella politica, ma investita di funzioni di carattere consultivo.

La Costituzione austriaca, approvata sotto il governo Dollfuss il 1° maggio 1934, intendeva creare uno Stato federale a base corporativa : mentre leggi del 1934 avevano disciplinato le associazioni professionali in senso pubblicistico, vari provvedimenti emanati dal 1934 al 1936 posero in essere istituzioni corporative (*Berufstände*), alle quali, realizzando le teorie di Vogelsang, venne riconosciuta una larga autonomia nel settore della rispettiva competenza.

L'enciclica *Quadragesimo Anno*, del 20 maggio 1931 (AAS, 33 [1931], pp. 177-228) nel quarantesimo anniversario della *Rerum novarum*, fissò la valutazione cattolica dei vari ordinamenti corporativi realizzati tra le due guerre mondiali, e stabilì le basi per la « restaurazione dell'ordine sociale ». Tale restaurazione avrebbe dovuto portare ad una limitazione della concorrenza e, in generale, ad un'economia regolata, non però secondo i criteri della supremazia economica, ma secondo i criteri della giustizia e della carità. Il che non avrebbe tuttavia dovuto risolversi in una completa sostituzione dello Stato all'individuo; ed a questo proposito,



(da C. Pedrazzini, *La farmacia storica ed artistica italiana*, Milano 1934, p. 49)

CORPORAZIONE - Certificato d'immatricolazione di Dante Alighieri nella C. dell'arte degli Speziali - Firenze, archivio di Stato.

infatti, l'enciclica faceva riserve sull'ordinamento corporativo fascista, per il suo « carattere eccessivamente burocratico e politico ». Più precisamente, la restaurazione dell'ordine sociale avrebbe dovuto essere realizzata, non solo per opera dello Stato, ma anche, e soprattutto, per opera delle istituzioni intermedie tra Stato e individuo; e, in particolare, per opera delle associazioni professionali, per le quali si auspica, in opposizione con gli ordinamenti autoritari, un regime di libertà.

Mentre l'ordinamento corporativo spagnolo e quello portoghese sono tuttora in vigore, l'ordinamento austriaco venne abolito nel 1937 con l'annessione dell'Austria alla Germania, e l'ordinamento italiano venne definitivamente abolito da ordinanze del Governo militare alleato (1943-45), mentre si è costituito, attualmente solo sul terreno di fatto, un sistema sindacale, il quale prescinde da qualsiasi idea corporativa.

BIBL.: T. Veggian, *Il movimento sociale cristiano nella seconda metà del XIX secolo*, 2ª ed., Vicenza 1902; G. Toniolo, *Problemi, discussioni e proposte intorno alla costituzione corporativa delle classi lavoratrici*, in *Riv intern. scienze soc.*, 33 (1903, III) pp. 494-508; 34 (1904, 1), pp. 17-42; 161-86; L. Grégoire, *Le Pape, les catholiques et la question sociale*, 4ª ed., Parigi 1907; G. Jarlot, *Le régime corporatif et les catholiques sociaux*, ivi 1938; F. Vito, *Economia politica corporativa*, I, 3ª ed., Milano 1939; II, ivi 1940; I. M. Sacco, *Storia del sindacalismo*, ivi 1942.

Luisa Riva Sanseverino

CORPORAZIONE. - Può essere definita come la riunione volontaria ed organizzata di coloro che esercitano una stessa professione, allo scopo di facilitarne l'attività dal punto di vista tecnico ed economico, di tutelarla nei confronti degli altri appartenenti alla c. e degli enti e persone ad essa estranee, e infine di inquadrarla in tutta la vita economica, sociale, politica e religiosa della città.

I. CARATTERISTICHE. - Le c., d'arti e mestieri (*paratici, arti, ghilde* vennero chiamate a seconda dei tempi e delle località) possono essere considerate come le istituzioni economico-sociali più tipiche del medioevo, quelle che in gran parte ne riassumono i caratteri e ne perseguono l'ordine razionale ispirato all'ideale cristiano. Per questo fatto, quando si parla di c., in sede storica, si intende riferirsi normalmente alle c. medievali e ciò anche se l'organizzazione corporativa sia fenomeno che risale ad epoca ben più remota.

Dibattuta è ancora la questione sulla derivazione delle c. medievali dai *collegia* romani attraverso o meno le c. bizantine, anche perché la documentazione molto scarsa è tale da suffragare or l'una or l'altra ipotesi. Infatti, se parecchi elementi comuni si riscontrano nelle organizzazioni corporative delle varie città, è certo che altri ve ne sono che le differenziano, e ciò rende difficile riscontrare fra loro una logica continuità.

In particolare, il principio della autonomia (lo stesso che nella città aveva dato vita al comune) contraddistingue pure la c. medievale dai *collegia* romani specie dell'età imperiale, nonché dalle c. bizantine, come dalle *scholae* romane e ravennati di ispirazione bizantina e dai *ministeria* pavesi, organismi tutti nei quali l'intervento del potere pubblico per motivi di controllo e per motivi fiscali toglie alla c. buona parte della sua libertà. Il che comunque non esclude che lo spirito associativo, fondamento comune di ogni organizzazione sorta con il fine di facilitare ai soci lo svolgimento delle loro attività e di difenderli nei confronti di altri organismi, sia stato tramandato da un'epoca all'altra dando vita a forme corporative diverse a seconda delle condizioni politiche e sociali dominanti nel momento storico e nell'ambiente durante il quale ed in seno al quale esse avevano preso vita.

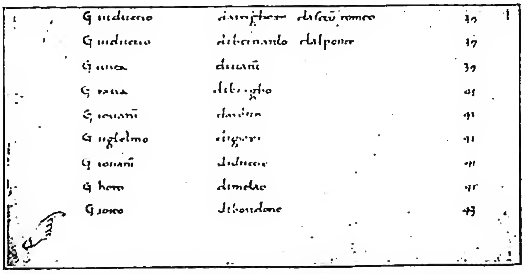
Proprio per le caratteristiche particolari presentate dall'ambiente politico-economico-sociale, sia in Italia che altrove, a partire dal sec. XI l'organizzazione corporativa medievale assume quella fisionomia specifica e quella importanza che la rendono un fenomeno tipico. E queste caratteristiche sono, oltre che, come si è detto, l'autonomia dal potere pubblico e l'ideale cristiano, anche il rifiorire dei centri urbani ed il moltiplicarsi dei lavoratori indipendenti, entrambi capisaldi del rinnovamento della società a partire dal sec. XI.

Le c. sorgono quindi nelle città e, fra queste, specialmente nelle città-stato, pur non essendo assenti anche nei centri demografici dipendenti da un organo politico al disopra ed al difuori di esse.

Vario è il numero delle arti. Poche in un primo tempo, vanno gradualmente aumentando, benché il loro numero venga poi limitato dall'autorità politica. Da questa limitazione sorge, accanto alla c. legale, cioè riconosciuta, quella non riconosciuta, solitamente formatasi per distacco dalla prima e tendente pur essa al riconoscimento.

Diversa è pure l'importanza delle arti, importanza il cui fondamento è la potenzialità economica. Per questo le c. dei mercanti, che raccolgono la parte scelta della popolazione economicamente attiva delle città, tengono ovunque il primato. Ad esse fanno séguito le c. dei medici, dei notai e degli speziali, mentre a distanza seguono quelle degli artigiani veri e propri, fatta eccezione per le categorie collegate con l'industria tessile che, per l'importanza assunta da quell'industria, acquistano ben presto un rango di primo piano.

Da ciò la distinzione in *arti maggiori, arti medie* e *arti minori*, distinzione che, partendo dal sostrato della diversa importanza economica, assume gradualmente un valore giuridico.



(da C. Pedrazzini, *La farmacia storica ed artistica italiana*, Milano 1934, p. 49)

CORPORAZIONE - Certificati d'immatricolazione di Giotto nell'arte degli Speziali - Firenze, archivio di Stato.

II. Funzioni. – Ma una visione esatta della natura delle c. medievali, come pure della loro evoluzione, si può avere solo attraverso l'esame delle funzioni da esse svolte.

Tali funzioni possono essere così raggruppate: funzioni economiche, funzioni politiche, funzioni giudiziarie, funzioni assistenziali e religiose.

Le funzioni economiche sono le più importanti e, come tali, quelle che giustificano essenzialmente la vitalità dell'associazione; di più, quelle dalle quali balza più evidente la natura etico-religiosa del mondo che le c. in certo qual modo rappresentano. Esse consistono infatti nella difesa degli interessi particolari dei singoli soci (difesa contro terzi e difesa contro i soci stessi, come nel caso della disciplina della concorrenza), nel reclutamento della mano d'opera, nella disciplina dell'approvvigionamento delle materie prime, nella fissazione dei prezzi d'acquisto di queste ultime, nonché dei prezzi dei prodotti e degli stessi salari, secondo quel criterio del giusto prezzo che è uno dei capisaldi del pensiero economico medievale, nella disciplina della lavorazione delle materie o comunque nella disciplina dell'esercizio dell'arte (ad es., disposizioni sull'esercizio dell'arte dei barbieri quando agivano come medici e chirurghi, su quello dell'arte degli speziali nella fabbricazione dei medicinali vari, disposizioni sulla tecnica della lavorazione dei panni, disposizioni sulla verifica e l'uso dei pesi e misure ecc.), sul mantenimento dello sbocco dei prodotti.

Per ciò che concerne le funzioni politiche, occorre distinguere fra le c. sorte e sviluppatesi nelle città dove limitato era il predominio del potere centrale e dove pertanto quest'ultimo dovette dividere le proprie funzioni con le c., e le città in cui invece, essendo riuscito il potere centrale a mantenere tutte le proprie prerogative, le c., se funzioni politiche ebbero, ciò avvenne solo per concessione dello stesso potere centrale.

Appartengono alla prima categoria le c. di Milano, Firenze, Piacenza, Bologna, Siena, Pisa, Perugia, nonché delle città delle Fiandre e di alcune della Germania. In esse la costruzione della costituzione dello Stato sulla base delle c. non è infatti che l'ultima fase del processo per il quale, prima attraverso l'emancipazione politica, poi con l'incorporazione della organizzazione corporativa nella costituzione dello Stato, la c. stessa partecipa sempre più strettamente al potere, giungendo, come a Firenze, a limitare i diritti politici ai soli propri iscritti.

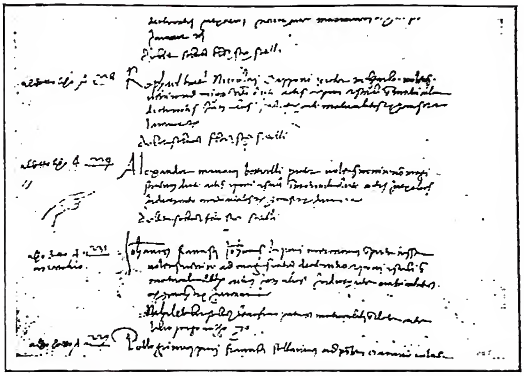
Diversa è però la «posizione» politica delle varie arti: di assoluta preminenza quella delle arti maggiori che giungono talvolta anche a dirigere tutta la politica estera, fatto, questo, fondamentale per gli interessi economici della categoria, strettamente collegati con i mercati stranieri; di secondo piano quella delle arti medie e minori, il cui ingresso all'amministrazione dello Stato (temporaneo, peraltro) avviene in un secondo tempo, approfittando della crisi economica delle arti maggiori (come a Firenze ad opera del ceto medio dopo la crisi del quarto decennio del Trecento), oppure mediante un'azione rivoluzionaria (come, ancora a Firenze, con il tumulto dei Ciompi, ad opera del proletariato).

Appartengono alla categoria delle c., la cui posizione politica è limitata e controllata dal potere centrale, gli organismi corporativi di Venezia, Genova, del Regno di Napoli e Sicilia, della Francia, della Spagna e di alcune città della Germania.

Nella Serenissima, ed in parte anche a Genova, la cosa si spiega con la stretta unione che vigeva tra tutte le forze politico-sociali ed il loro asservimento agli interessi del grande commercio ed alla amministrazione di un dominio coloniale fortemente accresciuto dal sec. XIII in poi.

Da ciò la limitazione della funzione politica delle arti ad una semplice rappresentanza presso lo Stato dei loro interessi economici e religiosi. Nell'Italia meridionale la scarsa forza politica delle c. si spiega invece con la limitata potenza economica delle categorie professionali che esse inquadravano.

In relazione con la più o meno ampia indipendenza del potere politico, le c. svolgono verso i propri iscritti una importante funzione giudiziaria. Essa si basa sulla tendenza a sostituire alla più lunga procedura dei tribunali ordinari, quella agile e breve dello specifico tribunale dell'arte. Limitata, in un primo tempo, alle liti fra i membri della c. per questioni relative all'esercizio dell'arte stessa, essa tenta di ampliare la propria competenza avvicinando quindi la giurisdizione dell'associazione a quella dello Stato. D'altra parte, là dove dominano le arti maggiori, queste gradualmente estendono la giurisdizione propria anche sulle altre arti, anche perché dispongono, a differenza di queste ultime, di propri mezzi esecutivi.



(*da C. Pedrazzini, La farmacia storica ed artistica italiana, Milano 1934, p. 49*)

Corporazione - Certificato d'immatricolazione di Botticelli nella C. dell'arte degli Speziali - Firenze, archivio di Stato.

Le funzioni assistenziali si esplicano nell'aiuto morale e materiale al socio colpito da eventi sfavorevoli ed ai poveri e disgraziati in genere, aiuto che può assumere forma organizzata ed imponente con la fondazione di ospedali ed ospizi.

La funzione religiosa, più estesa nelle città dell'Europa settentrionale, va dalla fissazione dei giorni di festività, e quindi di astensione dal lavoro, alla celebrazione della festa patronale, alla erezione di cappelle e chiese ed al loro funzionamento.

III. Organizzazione. – La organizzazione interna delle c. risulta dalla documentazione più importante che oggi ancora si conserva a testimonianza della struttura dei vari organismi corporativi e che, all'epoca in cui l'arte era in piena funzione, ne consacrava giuridicamente l'esistenza, e cioè dagli statuti.

Accanto allo statuto, elementi importanti dell'organizzazione corporativa sono il sigillo e la sede. Per ciò che concerne quest'ultima, la sua ampiezza e ricchezza dipende dalla posizione economica dell'arte che dà vita talvolta a manifestazioni artistiche notevoli.

Anche il patrimonio è un elemento costitutivo della struttura dell'arte. Esso viene gradualmente formandosi con i contributi versati dai soci, con proventi fiscali concessi dall'autorità centrale, con i lasciti per morte.

Ma l'elemento essenziale dell'organizzazione interna è dato dai dirigenti dell'arte. Variabili quanto al numero, essi comunque comprendono i dirigenti veri e propri nelle persone dei consoli o abati o gastaldi o sindaci, i consiglieri avvocati o assessori per le funzioni giurisdizionali, i notai o scrivani per la stesura degli atti sociali, e, infine, i cassieri. Accanto ad essi è una schiera più o meno numerosa di persone adibite a mansioni varie.

Svariatissimo è il criterio di nomina delle varie cariche: normalmente ciò avviene o per elezione o per estrazione a sorte, salvo in quelle città o in quell'epoca in cui le arti dipendono direttamente dal governo centrale, nel qual caso la nomina avviene ad opera di quest'ultimo.

In stretto collegamento con l'organizzazione interna è la posizione dei lavoratori nell'àmbito della c.

In un primo tempo non tutti coloro che esercitano un'arte fanno parte di un organismo corporativo; in seguito,

gradualmente, per difesa contro la concorrenza, l'iscrizione diviene obbligatoria e tale obbligatorietà viene anche sanzionata dal potere centrale. Il che non esclude l'esistenza di artigiani non iscritti all'arte.

D'altra parte per essere iscritti ad una c. è condizione primaria l'esercizio di quell'arte o di una delle arti sulle quali la c. ha giurisdizione e, di conseguenza, anche (specie per quelle professioni che richiedono determinate conoscenze tecniche) la dimostrazione di saperla esercitare.

A parte queste condizioni, altre ve ne sono che si inquadrano nella fisionomia etico-sociale della c. Fra queste, ma non sempre, l'essere figlio di un maestro dell'arte (da cui, specie in epoca più avanzata, il crearsi di un diritto di iscrizione ereditario); da questo ancora il divieto di iscrizione per i figli illegittimi.

L'iscrizione comporta due obblighi: il pagamento della tassa prescritta; il giuramento di osservanza dello statuto sociale.

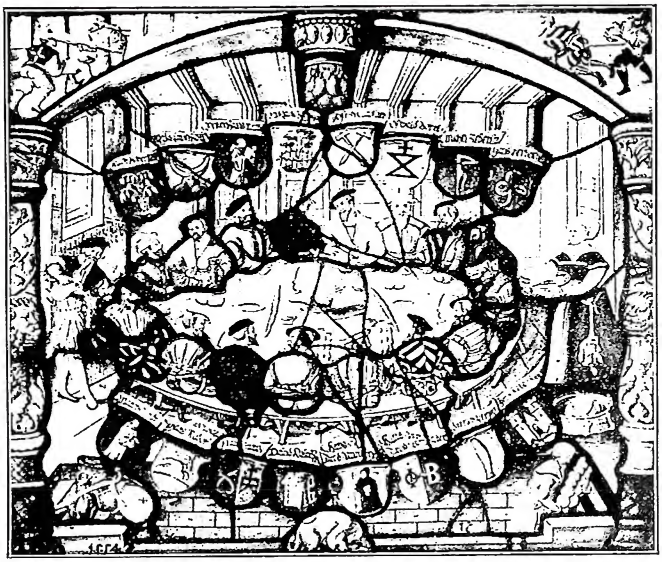
La posizione dei soci nell'interno dell'arte non è identica per tutti. All'apice stanno i maestri, che, soli, possono ricoprire cariche sociali; vengono poi i lavoratori e i garzoni o apprendisti, i quali non sono quindi lavoratori salariati alle dipendenze dei maestri, ma maestri in potenza essi stessi e che tali giuridicamente sono destinati a divenire, previe varie formalità, essenzialmente solo dopo aver dato dimostrazione di conoscere a fondo l'esercizio dell'arte, il che, come avviene in alcune città dell'Europa settentrionale, ha luogo a mezzo della presentazione, da parte dell'aspirante maestro, di un capolavoro.

A partire dal sec. XV (ma l'epoca varia da regione a regione in relazione con il mutarsi delle condizioni che determinano ed accompagnano il fenomeno), la organizzazione corporativa decade. I motivi sono di carattere economico e di carattere politico. Sono dati i primi dal mutarsi dell'organizzazione produttiva. L'affermarsi del mercante-imprenditore e conseguentemente, anche se non immediatamente, il sorgere della figura del salariato, rendono anacronistico il sussistere di una organizzazione che, per sua natura, doveva, salvo il caso tutto particolare della distinzione fra maestro ed apprendista, raccogliere nel proprio seno elementi in assoluta parità e che invece ora pone accanto l'uno all'altro individui la cui potenzialità economica e specialmente la cui autonomia economica sono nettamente diverse.

D'altra parte il crescere della concorrenza sollecita gli iscritti all'arte, monopolisti dell'esercizio della medesima, a limitare maggiormente le possibilità di ingresso nella c., con il risultato logico che viene a crearsi, specialmente al di fuori delle città, una sempre più forte schiera di liberi lavoratori la cui sola presenza mina alla base l'edificio corporativo.

I motivi di carattere politico risiedono nel sempre maggiore intervento del potere centrale nei confronti degli organismi corporativi. Infatti gli Stati, già di per sé sempre più portati ad estendere il proprio intervento nell'economia interna (siamo nel periodo in cui si affermano in Italia le Signorie e fuori d'Italia le grandi monarchie), trovano utile ai propri fini trasformare gli organismi corporativi in strumenti della propria politica economica, spesso anzi in veri organi statali.

Nello stesso tempo là dove, come in Francia ed in Inghilterra, lo Stato vuole dare incremento alle proprie industrie sorgenti, esso agisce al di fuori delle c., le quali pertanto restano svuotate di gran parte delle loro funzioni.



(da P. Koelner, *Basel Zunftherrlichkeit, ein Bilderbuch der Zünfte und Gesellschaften*, Basilea 1942, p. 84, fig. 89)

CORPORAZIONE - Vetrata raffigurante il pranzo nella sede di una C. (a. 1554) - Basilea, museo storico.

Con tutto ciò esse si rinserrano ancor più nella cerchia dei propri privilegi che difendono sia nei confronti delle altre organizzazioni, sia nei confronti dello Stato, il quale ultimo tali privilegi riconosce dietro esazione di forti contributi fiscali che terminano di esaurire anche finanziariamente le arti.

In simili condizioni l'organismo corporativo si affaccia al Settecento, quando cioè le concezioni naturalistiche cominciano a penetrare nel pensiero economico. E quale sia la valutazione che dei sopravvissuti organismi corporativi le nuove idee oppositrici di ogni vincolismo economico effettuano, è facile intuire.

Nella aspirazione generale ad una libertà, le arti che, negli ultimi tempi, erano andate invece sempre più negandola a coloro che non entravano nella loro orbita, divengono una istituzione sempre più anacronistica ed odiosa.

Da questa situazione di fatto al formarsi di una vera e propria campagna anticorporativa il passo è breve, cosicché, quando hanno inizio le riforme sia in Italia che altrove ad opera dei vari prìncipi illuministi, il problema della soppressione del plurisecolare, glorioso, ma ormai superato organismo, è maturo per una radicale soluzione.

In Francia le c. vengono soppresse dal Turgot, ma non in modo definito, ché ciò avviene solo con la Rivoluzione.

In Italia, invece, le soppressioni hanno inizio nel 1770 con Pietro Leopoldo in Toscana, mentre contemporaneamente nel Lombardo Veneto le arti vengono private di ogni privilegio, salvo ad essere soppresse completamente fra il 1778-86.

A seguito della Rivoluzione Francese, anche Belgio, Spagna ed alcuni Stati della Germania operano la soppressione, nonché gli altri Stati italiani, primo fra essi lo Stato pontificio nel 1801 con Pio VII, seguito da Ferdinando I delle due Sicilie nel 1821 e da Carlo Alberto di Sardegna nel 1844.

Non sono ancora soppresse in tutti i paesi le antiche c., che già maturano definitivamente in alcuni le condizioni per il sorgere di nuove organizzazioni di lavoratori. È l'Inghilterra, paese che già aveva da tempo soppresso le ghilde, l'ambiente dove, a causa dei progressi dell'industrialismo, tali condizioni sono più urgenti. Sintetizzabili in un acuirsi sempre più dei conflitti di lavoro e nella graduale convinzione che un regime di assoluta libertà economica non è il migliore sia per appianare i conflitti di lavoro, sia per

(da V. Leroquais, *Les bréviaires mss. des bibl. publ. de France*, Parigi 1934, tav. 120)

PROCESSIONE DEL CORPUS DOMINI Miniatura della fine del sec. xv nel Breviario di Renato II di Lorena - Parigi, Biblioteca dell'Arsenale, ms. 601, f. 326 v.

(fot. Biblioteca Vaticana)

(fot. Enc. Catt.)

A sinistra: DECRETUM GRATIANI - Biblioteca Vaticana, cod. Vat. Lat. 1365, f. 11 r (sec. XIV). *A destra:* DECRETUM GRATIANI CUM GLOSSIS BARTHOLOMEI BRISCIENSI, ed. Ulrico Han, Roma 1478 - Biblioteca Vaticana, stamp. Chigi 438.

risolvere innumerevoli problemi che l'economia capitalistica pone ogni dì sul tappeto, esse dànno vita a quel movimento che, attraverso le organizzazioni sindacali, oggi investe tutto il mondo del lavoro (v. SINDACATI). Come tale esso si stacca dal sistema corporativo medievale a base strettamente artigiana, in quanto il sindacato raccoglie unicamente datori di lavoro o lavoratori. Infatti anche il progetto ad opera dei cattolici italiani della fine dell'Ottocento, progetto che si inquadrava nell'altro, più ampio, contenuto nella encicl. *Rerum Novarum* emanata nel 1891 da Leone XIII, di costituire c. miste di padroni ed operai, viene ritenuto inattuabile da uno dei più eminenti sociologhi dell'epoca, il Toniolo, il quale invece auspica la costituzione di organismi separati specie là dove la massa dei lavoratori è più rilevante.

Del tutto differente da quello tradizionale relativo alle c. medievali è il contenuto delle c. istituite dal governo fascista nel febbr. del 1934, come pure le altre manifestazioni corporativistiche dei nostri tempi (v. CORPORATIVISMO). - Vedi tav. XXVIII.

BIBL.: I. M. Sacco, *Opere italiane recenti sulla storia degli ordinamenti corporativi*, in *Rivista internazionale di scienze sociali*, 49 (1941), pp. 214-25; A. Fanfani, *Il problema corporativo nella sua evoluzione storica*, in *Problemi storici ed orientamenti storiografici*, raccolta di studi a cura di Ettore Rota, Como 1942, pp. 1192-95. Alle opere generali e specifiche contenute in tali due bibliografie si devono aggiungere le due opere finora apparse sulla *Storia del lavoro in Italia* : quella del Fanfani per il periodo dalla fine del sec. XV agli inizi del sec. XVIII (Milano 1943), specialmente ai capp. 5 e 6, e quella di L. Dal Pane per il periodo dagli inizi del sec. XVIII al 1815, ivi 1944, specialmente al cap. 8. Per l'organizzazione corporativa al di fuori d'Italia, oltre alle opere indicate nella citata bibl. del Fanfani, cf. H. Blanc, *Les corporations des métiers*, Parigi s. a.; E. Martin Saint-Léon, *Le campagnonnage, son histoire, ses coutumes, ses règlements et ses rites*, ivi 1901; S. Kramer, *The English Graft Gilds Studies in their progress and decline*, Nuova York 1927; M. Weider, *Das Recht der deutschen Kaufmannsgilden des Mittelalters*, Breslavia 1931; Fr. Olivier Martin, *L'organisation corporative de la France d'ancien régime*, Parigi 1938. Giuseppe Mira

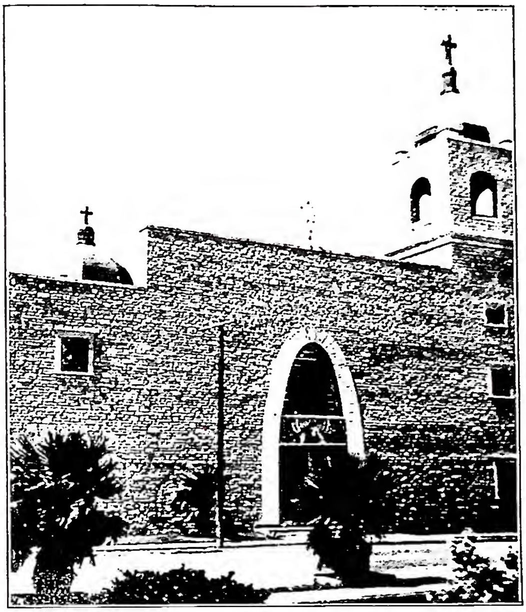
CORPUS APOLOGETARUM : v. PATROLOGIA.

CORPUS BEROLINENSE: v. PATROLOGIA.

CORPUS CATHOLICORUM. - Raccolta ordinata e completa degli scritti storico-apologetico-dogmatici degli autori cattolici del sec. XVI (1517-1563) in risposta alle contraffazioni, attacchi e negazioni dei riformatori protestanti.

L'idea di raccogliere tali scritti in un'unica grandiosa opera, redatta con intendimenti eruditi e apparato critico, da contrapporre al monumentale *Corpus Reformatorum*, fu lanciata da J. Greving (m. nel 1919) durante la prima guerra mondiale (1915) e da lui tradotta in pratica con la fondazione della *Gesellschaft zur Herausgabe des C. C.* Dal 1919 tale società sta curando l'edizione critica delle opere dei principali teologi e polemisti cattolici, soprattutto tedeschi, dell'epoca della riforma, costituenti il *C. C.* propriamente detto: 23 voll. fino al 1941 (*Werke katholischer Schriftsteller aus dem Zeitalter der Glaubensspaltung*). Ma, accanto a tale pubblicazione, vengono curate altre attività collaterali, atte a dare una visione il più possibile completa del pensiero dell'epoca. È così in corso la pubblicazione di studi critici riguardanti la storia religiosa e le dottrine teologiche dell'epoca della riforma (*Reformationgeschichtliche Studien und Texte*) e, a cominciare dal 1927, di altri studi riguardanti la vita cattolica e le lotte nel periodo della riforma (*Katholisches Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung*). In collaborazione con storici protestanti, poi, si ha intenzione di preparare la pubblicazione della corrispondenza degli umanisti tedeschi del sec. XVI e l'edizione di un dizionario biografico dei principali autori cattolici e protestanti dal 1515 al 1585.

BIBL.: J. Greving, *Plan für ein C. C.*, in *Theol. Revue*, 14 (1915), coll. 385-95; id., *Bericht über den Stand des C. C.*, *ibid.*, 16 (1917), coll. 145-53; Anon., in *Revue d'histoire ecclésiastique*, 17 (1921), p. 448; A. Bigelmair, s. v. in LThK, III, coll. 51-52. Vito Zollini



(*fot.* U.S.I.S.)
CORPUS CHRISTI - Cattedrale.

CORPUS CHRISTI, DIOCESI di. - Città dello Stato del Texas (USA) e sede di diocesi suffraganea di S. Antonio. Comprende un territorio di ca. 22.000 kmq. nel sud del Texas.

Nel 1948, su 347.166 ab., i cattolici erano 248.500 sotto la direzione di 54 sacerdoti diocesani, 79 religiosi; le parrocchie sono 68, le cappelle 45, le missioni 93, le stazioni 68; 2 seminari, 2 « High schools ». La diocesi conta inoltre 14 istituzioni religiose femminili e 6 maschili, cioè Benedettini (Subiaco Abbey, Arkansas), Francescani, Oblati di Maria Immacolata, Domenicani, Missionari della S. Famiglia e Fratelli maristi. Nel 1947 si ebbero 299 conversioni.

Il 18 sett. 1874, dietro domanda del 3° Concilio provinciale di Nuova Orleans, questo territorio fu staccato dalla diocesi di Galveston, di cui faceva parte dal 1841, per formare prima il vicariato apostolico di Brownsville con sede a Loredo, e quindi (23 marzo 1912) la diocesi di C. C., che prese il nome della città residenziale del vescovo, e rimase suffraganea di Nuova Orleans, fino alla erezione di S. Antonio a sede metropolitana nel 1926.

BIBL.: AAS, 4 (1912), p. 378; 19 (1937), pp. 169-71; Anon., s. v. in *Cath. Enc.*, XVII (*suppl.*), p. 231; J. H. O'Donnell, *The Catholic hierarchy of the United States 1790-1922*, Washington 1922, v. indice; D. C. Shearer, *Pontificia Americana... 1784-1884*, ivi 1933, v. indici; C. E. Castaneda, *Our catholic heritage in Texas, 1519-1936*, 7 voll., Austin 1936 sgg., v. indici; *The Official catholic directory 1947*, Nuova York 1947, parte 2ª, pp. 403-406. Corrado Morin

« CORPUS DOMAS JEJUNIIS ». - Inno del Matutino per l'ufficio di s. Giovanni Canzio, di autore ignoto, composto per la sua canonizzazione avvenuta nel 1757. Le virtù del Santo, le molte penitenze con le quali castigava il suo corpo, la carità che lo portava a non negare nulla, sono narrate in versi ai quali manca ogni soffio poetico. L'ultima strofa è una accorata preghiera per la salvezza della Polonia.

BIBL.: G. G. Belli, *Gli inni del Breviario tradotti*, Roma 1857, p. 326; C. Albini, *La poésie du Bréviaire*, Lione s. a., p. 368; G. Bossi, *Gli inni del Breviario romano, versione ritmica*, Roma 1919, p. 209; A. Mirra, *Gli inni del Breviario romano*, Napoli 1947, p. 238. Silverio Mattei

(da M. Vloberg, *L'Eucharistie dans l'art*, Parigi 1946, p 236)
CORPUS DOMINI - Processione del *C. D.* a Parigi nel sec. XV. Disegno da una miniatura del Messale dei Jouvenel des Ursins (sec. XV), distrutto nell'incendio dell'Hôtel de Ville a Parigi nel 1871.

CORPUS DOMINI, FESTA del. - È la solennità del S.mo Corpo di Cristo, celebrata il giovedì dopo la 1ª domenica di Pentecoste, per commemorare in modo tutto speciale la S.ma Eucaristia : sacrificio e Sacramento.

La causa remota dell'istituzione di questa festa si deve ricercare nel nuovo ed intenso orientamento dei teologi e della pietà popolare verso l'Eucaristia nel corso del sec. XII, in reazione principalmente agli errori di Berengario di Tours (v.) circa la transustanziazione. Infatti per Roberto di Thourotte e per il card. Ugo di S. Caro l'istituzione della festa è innanzi tutto diretta « ad confutandam haereticorum insaniam ».

La festa è connessa con le visioni della b. Giuliana di Mont-Cornillon, la quale dal Signore stesso ebbe la missione di introdurla nella Chiesa.

Aspramente combattuta all'inizio, finalmente approvata dal vescovo Roberto di Thourotte (o Torote) nel 1246, l'anno seguente la festa fu celebrata dai Canonici di S. Martino a Liegi. Nel 1247, in forza di una costituzione sinodale dell'anno precedente, la festa fu istituita nella diocesi di Liegi. Nel 1252 il card. Ugo di S. Caro, allora legato pontificio in Germania, la introduceva in tutta la sua circoscrizione, e due anni dopo il suo successore, Pietro Capocci, la confermò (J. Chapeaville, *Gesta Pontif. Leodiens.*, II, Liegi 1613, p. 646 sgg.). Urbano IV, prima arcidiacono di Liegi, sollecitato dal vescovo Enrico di Gheldria, commosso anche dal miracolo di Bolsena (il cui corporale fu processionalmente portato ad Orvieto il 19 giugno 1264), estese la festa a tutta la Chiesa con la bolla *Transiturus* dell' 8 sett. 1264, fissandola al giovedì dopo l'ottava di Pentecoste. Clemente V la confermò nel 1314.

Un primo Ufficio del S.mo Sacramento fu composto da fra' Giovanni del monastero di Mont-Cornillon, dietro indirizzo della stessa b. Giuliana. Quello che nel sett. del 1264 papa Urbano IV mandò alla reclusa Eva, capolavoro di dottrina teologica, fu composto da s. Tommaso d'Aquino, che si servì di antifone, lezioni e responsori già in uso presso alcune chiese particolari.

Qua e là s'introdusse la processione con il S.mo Sacramento, che divenne d'uso comune soprattutto dopo che i papi Martino V (1417-31) ed Eugenio IV (1431-47; cost. *Excellentissimus*, 1433) l'ebbero arricchita d'indulgenze. L'origine di questa cerimonia deriva dall'usanza di recarsi in processione all'aperto prima della Messa cantata nelle feste maggiori. I Benedettini inglesi celebravano una processione eucaristica già nel sec. XI alla Domenica delle palme (PL 150, 456 sg.); nel sec. XII era d'uso portare in giro dentro la chiesa il S.mo Sacramento in una pisside o in un calice e d'ordinario la processione eucaristica faceva parte dei riti della Settimana Santa (PL 147, 123 : per la Chiesa di Roma). Così anche nel giorno del *C. D.* si usò portare in processione il S.mo Sacramento; ad es., a Colonia lo si portava già prima del 1277. Seguendo un vivo desiderio espresso da Urbano IV, in questa processione si cantavano inni eucaristici, specialmente quelli di s. Tommaso; la benedizione si dava solo alla fine. Il S.mo Sacramento spesso fu portato su « casse » o « barelle » riccamente ornate, sostenute da sacerdoti. La necessità di procurare il massimo decoro a queste processioni diede origine alla confraternita del S.mo Sacramento. Nel sec. XV in Germania s'introdusse l'uso di dare la benedizione con il S.mo Sacramento quattro volte fuori della chiesa, cui precedeva il canto dell'inizio dei quattro Vangeli. Nello stesso sec. XV ebbero origine anche gli spettacoli o rappresentazioni eucaristiche, specialmente della Passione o dell'Ultima Cena del Signore, che in Spagna nel sec. XVII assursero a grande fama e perfezione nelle *Autos sacramentales* (Calderón). Andarono però lentamente in disuso nel sec. XVIII.

Secondo le prescrizioni della Chiesa la processione ha luogo al mattino dopo la Messa solenne; il rito è descritto nel Rituale romano, tit. IX, cap. 5. In ogni centro (città, borgata anche di più parrocchie) nel giorno del *C. D.* si fa una sola processione nella chiesa principale; ad essa devono intervenire tutte le famiglie religiose anche esenti, ad eccezione di quei regolari che vivono in stretta perpetua clausura o abitino oltre tre miglia dalla città; debbono intervenire inoltre tutte le confraternite dei laici (can. 1291 § 1); in tutte le altre chiese o parrocchie la processione si può fare nell'ottava, anche fuori della chiesa. In tutta l'ottava è permessa, durante la Messa e nei Vespri, l'esposizione solenne del S.mo Sacramento; in altri tempi non è lecita se non per una causa grave (can. 1274 § 1).

BIBL.: J. Eveillon, *Liber de processión. eccles.*, Parigi 1641, pp. 256-77; E. Scurati, *Il C. D.*, Modena 1879; E. Spagnolo, *La processione del C. D.*, Verona 1901; I. Bruder, *Die Fronleichnamsfeier zu Mainz um das Jahr 1400*, in *Der Katholik*, 1 (1901), pp. 489-507; P. Jörres, *Beiträge zur Geschichte der Einführung des Fronleichnamsfestes im Nordwesten des alten Deutschen Reiches*, in *Römische Quartalschr.*, 16 (1902), pp. 170-80; K. A. H. Kellner, *L'anno ecclesiastico*, 2ª ed., Roma 1914, pp. 113-18; R. Stapper, *Zur Geschichte des Fronleichnams- und Dreifaltigkeitsfestes*, in *Der Katholik*, 95 (1916), pp. 321-30; P. Fürstenberg, *Zur Geschichte der Fronleichnamsfeier in der alten Diözese Paderborn*, in *Theologie und Glaube*, 9 (1917), pp. 314-25; P. Browe, *Die Ausbreitung des Fronleichnamsfestes*, in *Jahrb. für Liturgiewissensch.*, 8 (1928), pp. 107-44; id., *Textus antiqui de festo Corporis Christi*, Münster in W. 1934; A. Tamborini, *Il C. D. a Milano*, Roma 1935; E. Dumoutet, *C. D. Aux sources de la piété eucharistique médiévale*, Parigi 1942; C. Lambot-I. Fransen, *L'Office de la fête-Dieu primitive. Textes et mélodies retrouvés*, Maredsous 1946; *Studia Eucharistica DCC Anni de condito festo Sanctissimi Corporis Christi, 1246-1946*, Anversa 1946 (20 articoli pubbli-

(fot. Max Kettel)
CORPUS DOMINI - Giovani recanti in spalla statue in attesa di prendere parte alla processione del *C. D.* a Visperterminen. Vallese (Svizzera).

cati sotto la direzione del p. St. Axters, di cui l'ultimo è dedicato alla bibliografia); M. Righetti, *Storia liturgica*, II, Milano 1946, pp. 222-27; F. Callaey, *Documentazione eucaristica liegese dal vescovo di Liegi Roberto Torote al papa Urbano IV*, in *Miscellanea Paschini*, I, Roma 1948, pp. 215-36. Filippo Oppenheim

FOLKLORE. – Episodio più importante nella festa popolare è la processione.

Il fasto delle verzure e dei fiori, di cui si adornano le vie e le piazze delle città e dei borghi per tutto il tragitto della processione, si completa con la mostra di arazzi, tappeti e coperte. Orvieto rimane il centro dove la festa conserva il più alto significato e il tono più solenne. Preceduto da lunghe teorie di confraternite, di fanciulle vestite da angeli, di pie donne recanti arazzi con scene del miracolo, di giovani vestiti con i costumi delle diverse arti (lanaioli, fabbri, ecc.), il Reliquiario del S.mo Corporale, sorretto da sacerdoti e seguito dal vescovo, vien recato in processione sotto un ricco baldacchino. In alcuni paesi i fiori vengono usati anche per la decorazione della via in cui passa la processione. Celebre è « l'infiorata » di Genzano (Roma) nella quale tutta la strada in salita, che dalla piazza conduce alla chiesa, viene tappezzata di fiori per una lunghezza di ca. 300 m. e scompartita in varie zone con diversi disegni e indovinati effetti di colore. In Sicilia la processione passa sopra veri e propri tappeti che maestranze addestrate, con straordinaria prontezza, stendono al suolo man mano che il sacro corteo procede. A Bologna ha luogo la « sagra degli addobbi » istituita dal card. Paleotti nel 1566. Per due o tre domeniche successive alla festa alcune parrocchie della città, secondo un turno decennale, adornano la propria contrada con festoni d'erbe e fiori, mentre dalle finestre pendono ricchi tappeti. Nei secoli scorsi vi partecipavano anche numerosi carri allegorici: nella sagra celebrata nel 1677 dalla parrocchia di S. Maria del Paradiso, venne eretta presso la chiesa una piramide di 3400 oncie di pane, con la base formata da otto botti di vino, da cui il popolo poteva attingere liberamente. A Vicenza aveva luogo la festa della « rua » (ruota), grande macchina lignea a forma di torre o castello, alta 24 m. e poggiata sopra un carro sorretto a spalla da 80 portatori. La torre era divisa in vari ripiani; in alto troneggiava la « Giustizia », nel mezzo girava la « ruota » che dava il nome alla macchina. La festa serba in molte regioni aspetti drammatici: assai noti sono i dodici « misteri » di Campobasso (una volta erano diciotto), specie di macchine portate a spalla da robusti giovani e raffiguranti delle scene sacre per mezzo di quadri plastici (s. Antonio, s. Isidoro, la Maddalena, l'Immacolata, il sacrificio di Abramo, ecc.). Anche a Scanno si rappresentavano con scena muta il sacrificio di Abramo e altri episodi sacri come lo Sposalizio della Vergine. Numerose le credenze del popolino relative ai vari aspetti della processione. A Ortona si ritiene che le stoffe esposte alle finestre, benedette al passaggio del Santissimo, non si tarlino; a Lanciano invece si crede che il punto dove sosta la grande croce, opera del celebre orafo Nicola da Guardiagrele che viene portata in processione solo per il *C. D.*, indichi la prossima morte del capo di una delle case più vicine.

La festa del *C. D.* ha avuto grandissima diffusione anche fuori d'Italia, dando luogo a manifestazioni con carri, danze, e altre espressioni di gioia popolare. - Vedi tav. XXIX.

BIBL.: L. Du Sel des Monts, *La fête-Dieu: étude d'histoire religieuse d'après des documents originaux*, Nantes 1889; L. A. Veit, *Volksfrommes Brauchtum und Kirche im deutschen MA*, Friburgo in Br. 1936; P. Toschi, *Feste e santi nella tradizione popolare; il C. D.*, in *Ecclesia*, 5 (1946), pp. 285-87. Paolo Toschi

CORPUS INSCRIPTIONUM. - *Corpus* significa raccolta generale. Raccolte generali delle iscrizioni se ne sono fatte molte per l'antichità. Di quelle che abbracciano le iscrizioni sia cristiane che pagane sono o furono di capitale importanza le seguenti:

Janus Gruterus, *Inscriptiones antiquae totius orbis romani in corpus absolutissimum redactae cum indicibus XXV* (Heidelberg 1603).

L. A. Muratori, *Novus thesaurus veterum inscriptionum* (4 voll., Milano 1739-42), cui seguirono 2 voll. di *Supplementum*, di Sebastiano Donati (Lucca 1765).

Dopo questa data non solo si moltiplicarono grandemente le nuove scoperte ma si resero sempre più sensibili i difetti delle precedenti raccolte specialmente per ciò che riguarda l'autenticità, l'attendibilità e l'esattezza dei testi. Dopo vari tentativi si venne dapprima ad un *C. I. Graecarum auctoritate et impensis Academiae Litterarum regiae Borussicae, ed. Augustus Boeckh*; I e II (Berlino 1828-43); III, *Ex materia collecta ab A. Boeckhio edidit Joannes Franzius* (ivi 1853); IV, *Ex materia ab A. Boeckhio et I. Franzio collecta et ab hoc ex parte digesta et pertractata edidit Ernestus Curtius* (ivi 1856) *et Adolphus Kirchhoff* (ivi 1859); *Indices subiecit Hermannus Roehl* (ivi 1877). È un'opera pienamente rispondente alla fama dei suoi autori, sebbene abbia sfruttato quasi solo le fonti edite e, per quanto riguardava le cristiane, il Kirchhoff portasse la mano troppo stretta ed un'intollerabile audacia di congettura. Il crescere straordinario di nuovi materiali e il bisogno di innumerevoli rettifiche dei testi già editi indusse l'Accademia di Berlino a disegnare tosto l'edizione di un nuovo *C.*, questa volta ristretto solo alla Grecia e all'età classica (quindi accogliendo solo in parte le iscrizioni cristiane più antiche). Ne fu direttore Adolfo Kirchhoff coadiuvato da altri famosi epigrafisti come Ulrico Köhler, Giovanni Kirchner, Guglielmo Dittenberger ed uscì dapprima in vari *Corpora* distinti per le varie regioni della Grecia, fusi poi insieme dal 1906 (già nel 1902 era succeduto al Kirchhoff nella direzione del *C.* il grande ellenista Ulrico Wilamowitz-Moellendorf) in un'unica serie di volumi sotto il titolo *Inscriptiones Graecae editae consilio et auctoritate Academiae Regiae Borussicae* (ancora in corso di pubblicazione): I-III (1873-97), iscrizioni dell'Attica (già *C. I. Atticarum*, voll. I-IV); IV (1902), iscrizioni dell'Argolide; V (1913), iscrizioni dell'Arcadia, Laconia e Messenia; VII (1892), iscrizioni della Megaride e della Beozia; IX (1897-1908), iscrizioni della Focide, Locride Etolia, Acarnania, isole Ioniche e Tessalia; XI (1912-27), iscrizioni di Delo; XII (1895-1915), isole dell'Egeo; XIV (1870), iscrizioni della Sicilia, Italia e resto dell'Occidente.

Per le iscrizioni latine si discusse molto per tutta la prima metà dell'800 sul modo di comporre un *C.* veramente rispondente alle esigenze della scienza finché il Mommsen, con il suo volume delle *Inscriptiones regni neapoletani latinae* (Lipsia 1852), mostrò come si doveva fare e chi poteva fare. A lui dunque l'Accademia delle scienze di Berlino affidò il compito e i mezzi per realizzare la gigantesca pubblicazione che uscì dal 1863 in poi in 15 voll. comprendenti tutte le iscrizioni latine anteriori al sec. VII, comprese le cristiane (eccettuato il vol. VI), e per quanto fu possibile anche tutte quelle inedite e non mai copiate o conservate solo in copie manoscritte antiche. *C. I. Latinarum consilio et auctoritate Academiae Regiae Borussicae editum*: I, iscrizioni anteriori alla morte di Cesare (Berlino 1863-1931); II (1869 e 1892), Spagna; III (1873-1902), Illirico ed Oriente; IV (1871-1909), Pompei; V (1872-77), Alta Italia; VI (1876-1933), Roma; VII (1873), Britannia; VIII (1881-1916), Africa; IX (1883), Calabria Apulia Samnium Sabina Picenum; X (1883), Campania Lucania Bruttium Sicilia Sardinia; XI (1888-1922), Aemilia Etruria Umbria; XII (1888), Gallia Narbonese; XIII (1899-1933), resto della Gallia e Germania; XIV (1887-1930) Latium; XV (1891-1899), *instrumentum domesticum* di Roma. L'elogio del *C. I. Latinarum* non è più da fare. Si può dire ch'esso rappresenta l'opera più gigantesca e perfetta della filologia classica. Per le iscrizioni dell'Italia è in corso una nuova edizione del *C.* a cura dell'Unione accademica italiana: *Inscriptiones Italiae* (Roma 1932 sgg.).

Sebbene le iscrizioni cristiane fossero comprese nei volumi del *C.* insieme a quelle pagane (solo quelle della Spagna e quelle della Britannia furono da Emilio Hübner raccolte a parte in due volumi minori *Inscriptiones Britanniae christianae* [Berlino 1876] e *Inscriptiones Hispaniae christianae* [ivi 1871 e 1900], tuttavia si fecero pure qua e là delle raccolte o *corpora* nazionali generalmente con maggior lusso di esecuzione, ampiezza di commento, e allargando i limiti cronologici del *C.* Primo fu Edmondo Le Blant il quale, dietro l'esempio e l'incitamento del De Rossi, pubblicò le *Inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures au VIIIe siècle* (3 voll., Parigi 1865-92), opera piena di dottrina, con largo commento e riproduzioni grafiche delle iscrizioni. Seguì Francesco Saverio Krauss, *Die christlichen Inschriften der Rheinlande* (2 voll., Friburgo in Br. 1890-94), raccolta che arriva fino alla metà del sec. XIII e dà la fotografia dei testi. Poi Emilio Egli, *Die christlichen Inschriften der Schweiz vom 4. bis. 9. Jahrhundert* (Zurigo 1895). Ultimamente Giuseppe Vives ha rifatto la raccolta di tutte le *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*, comprese le monete (Barcellona 1942), non con la completezza di un *C.* propriamente detto (omette per esempio i frammenti minori e tutta la bibliografia anteriore all'Hübner), ma superando di gran lunga la raccolta dell'Hübner e con indici copiosissimi. S. Gsell pubblicò le *Inscriptions latines de l'Algérie*, I, Parigi 1922, e A. Merlin le *Inscriptions latines de Tunisie*, ivi 1944.

Le iscrizioni cristiane di Roma, non comprese nel vol. VI del *C.*, dovevano essere pubblicate a parte dal De Rossi che però ne diede solo 2 voll.: I, *Epitaphia certam temporis notam exhibentia* (Roma 1857-61) e II, 1, *Series codicum in quibus veteres inscriptiones christianae descriptae sunt ante saeculum XVI* (ivi 1888).

Dopo la morte del De Rossi il compito passò a Giuseppe Gatti, che però poté solo pubblicare un *Supplementum* al vol. I (Roma 1915); morto anche il Gatti, ne fu incaricato Angelo Silvagni il quale ha finora pubblicato, in modo più succinto del De Rossi e sostituendo l'ordine topografico a quello sistematico, altri 2 voll. di una nuova serie: *Nova series*, I, *Inscriptiones incertae originis*, cioè quelle di cui non si conosce più la provenienza (Roma 1922); II, *Coemeteria in viis Cornelia Aurelia Portuensi et Ostiensi* (ivi 1935).

Una raccolta generale di tutte le iscrizioni cristiane allora note anteriori all'anno Mille, aveva composto sulla fine del sec. XVIII Gaetano Marini, in ca. 10.000 numeri; ma restò imperfetta ed inedita, riassunta in quattro codici della biblioteca Vaticana, Vat. lat. 9071-74, di cui pubblicò poi una piccola parte Angelo Mai in *Scriptorum veterum nova collectio*, V (Roma 1831). Ultimamente Ernesto Diehl ha pubblicato una raccolta amplissima *Inscriptiones latinae christianae veteres*, in 2 voll. con un terzo di indici (Berlino 1923-31); simile opera per quelle greche sul mondo occidentale aveva preparato Carlo Wessel, ma ne fu interrotta la stampa dalla seconda guerra mondiale.

Una raccolta generale di tutte le iscrizioni greche cristiane fu progettata dall'Homolle, che nel 1878 ne tracciò il disegno generale, determinò il metodo ed elencò i collaboratori in *Bulletin de correspondance hellénique*, 22 (1898), p. 410, e nel 1905 il Congresso archeologico di Atene diede la sua approvazione e formolò grandi voti, ma non se ne fece nulla. Simile progetto di una specie di Diehl greco fu pure presentato dal p. Guglielmo Jerphanion al VI Congresso internazionale degli studi bizantini di Sofia nel 1935 (cf. *Bulletin de l'Institut archéologique bulgare*, 9 [1935], p. 129) ma restò esso pure lettera morta. In compenso sorsero qua e là vari *Corpora* regionali: C. Bayet, *De titulis Atticae christianis antiquissimis* (Parigi 1878); G. Lefebvre, *Recueil des inscriptions grecques-chrétiennes d'Egypte* (Cairo 1907); H. Grégoire, *Recueil des inscriptions grecques-chrétiennes d'Asie Mineure* (Parigi 1922; solo quelle delle sponde occidentali); *C. der griechisch-christlichen Inschriften von Hellas*, I, 1, *Isthmos-Corinthos* a cura di N. A. Bees (Berlino 1941). In gran parte raccolte di iscrizioni cristiane sono pure quelle di B. Latyschev, *Inscriptiones antiquae orae septentrionalis Ponti Euxini graecae et latinae* (2 voll., Pietroburgo 1885-90) e vol. IV, *Supplementa* (ivi 1901), e di L. Jalabert-R. Mouterde, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, I, Parigi 1929; II, ivi 1939; la pubblicazione continua.

Infine il p. Giambattista Frey ha pubblicato un *C. i. iudaicarum. Recueil des inscriptions juives qui vont du IIIe siècle avant Jésus-Christ au VIIe siècle de notre ère*, I, *Europe* (Città del Vaticano 1936). Il II vol., postumo, che comprenderà quelle dell'Africa e dell'Asia, è d'imminente pubblicazione.

Le iscrizioni non latine né greche dell'Italia antica sono state raccolte da A. Fabretti, *C. I. Italicarum antiquioris aevi* (Torino 1867-77; 1 vol. e 3 supplem.), quelle etrusche in particolare da C. Paoli, *C. I. Etruscarum*, I, Lipsia 1893-1902. Per le iscrizioni semitiche è stato intrapreso un *C.* dall'*Académie des Inscriptions et Belles Lettres* di Parigi, con riproduzioni in fototipia dei testi *C. I. Semiticarum*, parte 1ª, *Inscriptiones Phoeniciae* (3 tomi, 1881 sgg.); parte 2ª, *Inscriptiones Aramaicae* (5 tomi, 1889 sgg).; parte 4ª, *Inscriptiones Himyariticae et Sabaeae* (3 tomi, 1889 sgg.).

BIBL.: G. B. De Rossi, *op. cit.*, pp. 1-40; E. Hübner, *Römische Epigraphik*, in I. Müller, *Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft*, I, 2ª ed., Monaco 1892, pp. 631-45; I. P. Waltzing, *Le recueil général des inscriptions latines*, Lovanio 1892; W. Larfeld, *Griechische Epigraphik*, 3ª ed., Monaco 1914, pp. 13-105; C. Kaufmann, *Handbuch der christlichen Epigraphik*, Friburgo in Br. 1917, pp. 5-12; A. Ferrua, *L'epigrafia cristiana antica e la nuova silloge del Diehl*, in *Civ. Catt.*, 1933, 1, pp. 248-58; id., *L'epigrafia cristiana antica nell'ultimo quinquennio*, in *Atti del IV Congresso internaz. di Arch. cristiana*, II, Roma 1948, pp. 325-34.

Antonio Ferrua

CORPUS IURIS CANONICI. - Il termine *corpus* indica una collezione di documenti; « corpus iuris » è una raccolta di documenti legali, specialmente se disposti in ordine sistematico. Talora il termine vuole designare la collezione autentica e completa di tutte le leggi con cui è retta una società; così quando Benedetto XIV manda ai dottori ed allievi di Bologna il primo volume del suo Bollario, nella costituzione che vi premette (*Iam fere sextus*) spiega che tale volume resta certo fuori del *C. i. c.*, se si dà a questo termine il significato più consueto, di cui subito diremo, ma vi rientra invece se « appellatione corporis iuris canonici intelligendum est quidquid ab Apostolica auctoritate promanat ».

SOMMARIO: I. Nozioni generali. - II. Il *Decretum* di Graziano. - III. *Decretales* di Gregorio IX. - IV. Il *Liber sextus*. - V. Le Clementine. - VI. Le *Extravagantes*. - VII. Edizioni.

I. NOZIONI GENERALI. – Il termine *C. i. c.* però da vari secoli indica la raccolta di fonti ben determinate; ed il termine e la sua fortuna risentono palesemente l'influsso della denominazione analoga penetrata nell'uso universale a partire dal sec. XII per la codificazione giustinianea. Si può qui prescindere dalle fonti che in periodi remoti sono state designate, non mai però con carattere di generalità, mediante tale termine o termini analoghi (*Corpus decretorum*). Basti ricordare come almeno dal sec. XVI (ma già il Concilio di Basilea alla sess. XXIII, c. 6 accenna « reservationibus in corpore iuris clausis » volendo alludere a disposizioni del *Liber sextus*), esso comprenda tre raccolte non ufficiali e tre collezioni ufficiali: cioè, rispettivamente, il *Decretum* di Graziano, le *Extravagantes Joannis XXII* e le *Extravagantes communes*: le *Decretales* di Gregorio IX, il *Liber sextus decretalium* di Bonifacio VIII, le *Clementinae* (il motu proprio *Arduum sane munus* del 19 marzo 1904 (*Acta Sanctae Sedis*, 36 [1904], pp. 549-51) che dispone la codificazione del diritto canonico, dice veramente che l'attuale « corpus quod dicitur iuris canonici praesertim coalescit » delle *Decretales* di Gregorio IX, del *Sextus*, delle *Clementinae cum Gratiani decreto*).

L'opera non è mai stata promulgata come un tutto unico: il *C. i. c.*, è una unità in virtù della tradizione e della dottrina; non può invece considerarsi ad alcun effetto come un codice che tragga la propria unità dalla volontà legislativa, per cui tutte le sue parti abbiano il medesi-

(*fot. Anderson*)

CORPUS IURIS CANONICI - Gregorio IX, sotto le spoglie di Giulio II, rimette la *Decretali* ad un avvocato concistoriale. Affresco di Raffaello e collaboratori (ca. 1509) - Vaticano, stanza della Segnatura.

mo valore. Gregorio XIII con la cost. *Cum pro munere* del 1º luglio 1580 approvò l'opera svolta da una commissione di cardinali e di studiosi (*correctores romani*) nominata da Pio V nel 1566 con l'incarico di rivedere, correggere ed espurgare dalle aggiunte spurie il *Decreto* di Graziano (per questo soprattutto la revisione s'imponeva), le *Decretali* di Gregorio IX, il *Sesto, le Clementine*, le *Estravaganti*; e così approvò l'edizione stampata *in officina populi Romani*, da adottarsi come modello, dando per dieci anni a tale stamperia privilegio di ristampa dell'opera. Con l'altra cost. *Emendationem decretorum* del 2 giugno 1582 il Pontefice si limitò ad approvare l'emendazione del *Decreto* di Graziano, effettuata sulla base dei codici più antichi e degli autori di cui Graziano aveva fatto uso. Sono da notare nella cost. *Cum pro munere* le espressioni: « ... ut... hoc Iuris canonici corpus fideliter et incorrupte iuxta exemplar hic Romae impressum... imprimi possit... providere volentes ut hoc ius canonicum sic expurgatum ad omnes ubique Christifideles sartum tectum perveniat... nulli omnino hominum... liceat huiusmodi libris dicti iuris canonici... quicquam addere »; cioè la costituzione usa indifferentemente le tre espressioni *C. i. c.*, *Ius canonicum*, *Libri iuris canonici*. Quanto al valore della *Cum pro munere*, trattasi palesemente dell'approvazione di una edizione, che potrà ben dirsi edizione ufficiale, non già della promulgazione di un corpo di leggi. Ed in effetto mai si dubitò che non potessero considerarsi omogenee quanto ad efficacia le norme contenute nelle varie parti del *C. i. c.* ma che ben potessero le più antiche essere state abrogate dalle più recenti, quelle di portata generale derogate dalle speciali: secondo i consueti generali criteri d'interpretazione e di reciproco contemperamento di leggi diverse.

II. IL « DECRETUM » DI GRAZIANO. - La parte più antica del *C. i. c.* è costituita dal cosiddetto *Decretum Gratiani*, opera del monaco Giovanni Graziano, camaldolese, nato, pare, a Carraria presso Ficulle (secondo altri a Chiusi), che insegnava in una scuola

conventuale del monastero dei SS. Felice e Nabore di Bologna. Quasi nulla si sa di lui, a non accogliere dati leggendari. L'opera doveva essere compiuta nel 1140. Il titolo di *Decretum*, che è probabilmente una derivazione da quello dell'opera omonima d'Ivo di Chartres (v.), è nei più antichi codici; ma in altri codici antichi si legge invece quello di *Concordia discordantium canonum*, che meglio rende il contenuto della compilazione e gli scopi propostisi dall'autore.

Questi, attraverso numerose collezioni di canoni dei secc. XI e XII (in molto minor grado attraverso ricerche dirette sulle fonti), raccolse un vastissimo materiale, che consta di canoni pseudo-apostolici, canoni di concili orientali, africani, spagnoli, francesi, tedeschi, italiani tenuti tra il sec. IV ed il XII, lettere di papi (molte spurie) da Anacleto ad Innocenzo II, passi di Padri della Chiesa e di scrittori ecclesiastici (sono largamente utilizzati Ambrogio, Girolamo e soprattutto Agostino), frammenti del *Corpus iuris civilis*, del *Codex Theodosianum*, della *Lex romana Visigotorum*, dei capitolari franchi.

Con questo materiale Graziano compose la sua opera, che consta di tre parti. La prima, ripartita in 101 *distinctiones*, alla lor volta suddivise in canoni (ma trattasi di distribuzione posteriore a Graziano), tratta del diritto in genere, di quello della Chiesa in particolare e delle sue fonti, dei chierici e dei loro obblighi, del conferimento dei vari gradi della gerarchia ecclesiastica e dei requisiti per essi richiesti. Nella seconda, ripartita in 36 *causae*, suddivise in *quaestiones* che si ripartiscono ulteriormente in canoni, l'autore si occupa del diritto giudiziario e penale, di varie questioni di diritto patrimoniale, dei rapporti tra clero secolare e regolare, del diritto matrimoniale. Nella terza (ripartita in cinque distinzioni, suddivise in canoni : e qui pure la distribuzione è posteriore a Graziano) si tratta della consacrazione delle chiese, della Eucaristia, del Battesimo, di varie questioni di liturgia, di alcuni punti di teologia. Sul modello del *De misericordia et iustitia* di Algero da Liegi e del *Sic et non* di Pietro Abelardo, Graziano si sforza di collegare tra loro i testi e di esporre le conclusioni che ne emergono. Spesso l'autore spiega come siano soltanto apparenti le contraddizioni dei testi o come esse debbano venire superate : *ratione significationis* (richiamandosi allo spirito della norma), *ratione temporis* (prevale la norma più recente), *ratione loci* (carattere locale di una norma), *ratione dispensationis* (un canone costituisce la regola generale e l'altro una dispensa dall'osservanza di questa regola). Più propriamente : nella prima parte, al principio di ogni *distinctio*, Graziano riassume i principi generali che in essa verranno svolti e talora si preoccupa di collegare la *distinctio* a quella che precede; nella seconda parte ogni *causa* s'inizia con l'esposizione di un immaginario caso pratico, cui Graziano fa seguire l'enunciazione delle varie questioni che bisogna risolvere per riuscire a dare una soluzione al caso; in entrambe le parti (la terza è pura esposizione di testi) spesso a singoli testi segue un breve commento, molte volte con lo scopo appunto di risolvere le apparenti contraddizioni con altri testi; tutti questi passi costituiscono i cosiddetti *Dicta Gratiani*. Ogni canone ha poi un breve titolo, riassuntivo del suo contenuto. Al *Decretum* sono incorporati certi passi, detti *Paleae*, posteriori alla primitiva edizione, ed attribuiti al più antico commentatore, Paucapalea. L'opera ebbe enorme diffusione, e fu veramente lavoro fondamentale per lo sviluppo del diritto canonico (nel cielo del sole Tommaso d'Aquino mostra a Dante la luce di Graziano [*Par.*, X, 103-105]); peraltro, come si è ricordato, non ottenne mai sanzione legislativa.

Il modo consueto di citazione del *Decretum* è : per la prima parte, numeri del canone e della *distinctio* (ad es., c. 1, D. X); per la seconda, del canone, della *causa*, della *quaestio* (ad es., c. 1, C. XII, q. 1); per la terza (che per l'oggetto primo in essa trattato va sotto il titolo *de consecratione*) la citazione si fa come per la prima, facendo seguire al numero della *distinctio* l'abbreviazione *de cons.* (ad es., c. 1, D. I *de cons.*).

III. «DECRETALES» DI GREGORIO IX. - Nel 1230 Gregorio IX affidò al suo cappellano e penitenziere, il domenicano Raimondo da Peñafort, poi elevato agli onori degli altari, il compito di effettuare una nuova raccolta di decretali. La bolla di promulgazione, la *Rex pacificus* del 5 sett. 1234, con cui la nuova raccolta viene inviata alle Università di Bologna e di Parigi, così indica gli scopi pratici dell'opera : « diversas constitutiones et decretales epistolas praedecessorum nostrorum, in diversa dispersas volumina, quarum aliquae propter nimiam similitudinem, et quaedam propter contrarietatem, nonnullae etiam propter sui prolixitatem, confusionem inducere videbantur, aliquae vero vagabantur extra volumina supradicta, quae tanquam incertae frequenter in iudiciis vacillabant, ad communem, et maxime studentium, utilitatem... illas in unum volumen resecatis superfluis providimus redigendas, adiicientes constitutiones nostras et decretales epistolas, per quas nonnulla, quae in prioribus erant, dubia, declarantur ».

Il nome subito adottato per la raccolta fu quello di *Decretales Gregorii IX*, sebbene largamente usato fosse pur l'altro di *Liber extravagantium* (cioè delle decretali vaganti fuori del *Decreto* di Graziano) o di *Liber extra*. La materia è formata da decretali pontifice (per la massima parte del periodo 1145-1234), da un piccolo numero di canoni conciliari, di passi della Bibbia, di Padri e di scrittori ecclesiastici, di leggi secolari. Il compilatore attinse però alle fonti originali solo per le decretali più recenti; per le altre si valse di cinque compilazioni posteriori al *Decreto* di Graziano, le cosiddette *Quinque compilationes antiquae*. La materia è distribuita, secondo la ripartizione di Bernardo da Pavia, in 5 ll. (il cui contenuto approssimativo è indicato dal verso memoriale *iudex iudicium clerus connubia crimen*), suddivisi in titoli con l'indicazione della materia (ad es., *De in integrum restitutione*) ed in capi (aventi ciascuno una *inscriptio*, cioè l'indicazione della fonte del capo, che però non di rado è errata, ed un *summarium*, formolazione sintetica della regola di diritto enunciata dal passo che costituisce il capo). Conformemente al suo scopo pratico, il compilatore mutilò le decretali, sopprimendo le parti che gli apparissero superflue o contenessero fattispecie anziché enunciazioni di principi generali (la soppressione è di solito indicata con un *et infra*), talora le interpolò, spesso distribuì in vari titoli, conformemente alla materia trattata nei diversi passi, frammenti di una medesima decretale.

La *Rex pacificus* stabiliva che solo della nuova raccolta si dovesse fare uso nei tribunali e nelle scuole; è controverso se ciò equivalesse ad abrogazione della efficacia giuridica delle disposizioni non accolte nella collezione.

Il modo consueto di citazione dei passi di questa è : il capo, l'opera (indicata con un X, da *Extra*), l'oggetto del titolo, il numero del libro e del titolo : ad es., c. 2, X, *de consuet.*, I, 4.

IV. Il «LIBER SEXTUS». - Bonifacio VIII, constatando l'incertezza che regnava intorno all'opera legislativa pontificia posteriore al 1234, incaricò Guglielmo Mandagot arcivescovo di Embrun, Berengario Fredoli vescovo di Béziers e Riccardo Petroni da Siena vicecancelliere di S. Romana Chiesa di allestire una nuova raccolta. Che venne promulgata mediante la bolla *Sacrosanctae Romanae Ecclesiae* del 3 marzo 1298, con invio alla Università di Bologna e quindi ad altre. La bolla stabiliva che la raccolta, da aggiungersi ai 5 libri delle *Decretales* di Gregorio IX, si sarebbe chiamata *Liber sextus*; ed avvertiva che dovevano ritenersi abrogate le decretali posteriori all'opera di Gregorio IX che non fossero state comprese nella nuova compilazione od espressamente fatte salve da disposizioni di questa.

Il *Liber sextus* contiene canoni dei Concili di Lione I e II del 1245 e del 1274, e decretali pontifice del periodo 1239-98; l'ultimo capo è formato da 88 *Regulae Iuris* di Dino da Mugello.

Qui pure i testi vennero ritoccati in conformità agli scopi pratici della raccolta. Questa si suddivide, secondo la stessa sistematica delle *Decretales* di Gregorio IX, in 5 ll., ripartiti in titoli e capi. Pure il modo di citare è quello stesso indicato per le *Decretales* di Gregorio IX, sostituendosi per l'indicazione della raccolta ad X, in VI° (ad es., c. 1., in VI°, *de elect.*, I, 6).

V. Le Clementine. – Giovanni XXII con la costituzione *Quoniam nulla iuris* del 25 ott. 1317 pubblicò mediante invio alle università la raccolta delle decretali emanate dal suo predecessore Clemente V, e che rappresentano l'opera riformatrice del Concilio di Viennes del 1311 (*Clementinae*; ma la raccolta fu dapprima designata come *Liber septimus*; la *Quoniam nulla* non indica alcun nome per la raccolta).

Secondo la costituzione, si tratta della semplice promulgazione della raccolta già predisposta, promulgazione che la morte impedì a Clemente V di effettuare; sembra invece che Giovanni XXII abbia ritoccato le decretali che il suo precedessore già aveva pubblicato nel Concistoro di Monteaux presso Carpentras il 21 marzo 1314.

La ripartizione è la consueta sistematica in 5 ll., suddivisi in titoli e capi; modo di citazione, il consueto: c. 1., in Clem., *de rescriptis*, I, 2.

VI. Le «Extravagantes». – Nei manoscritti e nelle prime edizioni a stampa si trovano aggiunte alle collezioni qui menzionate diverse decretali posteriori al *Sextus*, talora edite in appendice a questo; più spesso alle *Clementine*. Secondo le edizioni variano le decretali accolte e la loro distribuzione.

Nella edizione allestita nel 1500 dai librai parigini Ulrico Gering e Bertoldo Rembolt, il licenziato in diritto Giovanni Chappuis, incaricato di curare tale edizione, aggiunse alle tre collezioni ufficiali altre due. Una di esse consta di 20 decretali di Giovanni XXII (che già nel 1325 Zenzelinus de Cassanis [Jenselin de Cassagnes] aveva raccolto e glossato come un tutto a sé), e reca il titolo di *Extravagantes Joannis XXII*; le decretali sono distribuite in 14 titoli suddivisi in capi. L'altra raccolta comprende le decretali solite a stamparsi con le collezioni ufficiali ed inoltre 40 nuove; è intitolata *Extravagantes communes*; le decretali sono ripartite nei 5 libri della sistematica tradizionale, salvo che *quartus liber vacat*; i 4 libri sono suddivisi in titoli e capi; le decretali appartengono al periodo 1281-1478.

Queste due raccolte di *Extravagantes* sono passate in tutte le successive edizioni e sono così entrate nella formazione tradizionale del *C. i. c.*, pure non ricevendo mai sanzione ufficiale. Modo di citazione delle due raccolte: c. 2, Extrav. Joann. XXII, *de concess. praeb.*, IV; c. un., Extrav. comm., *de celebr. missarum*, III, 11.

VII. Edizioni. – L'opera dei *correctores romani*, notevole soprattutto in relazione al *Decretum* di Graziano, non fu perfetta, per la conoscenza piuttosto scarsa che al loro tempo si aveva delle fonti di cui Graziano si era servito. Alla ricostruzione del *Decretum* apportò invece un prezioso contributo lo spagnolo Antonio Augustino (Augustín) con i suoi *De emendatione Gratiani libri duo*, editi nel 1587.

Sempre nella seconda metà del sec. xvi i due fratelli Pietro e Francesco Pithou approntarono una edizione critica sulla base di vari manoscritti dell'intero *C. i. c.*, che però vide la luce solo nel 1685-87. Una edizione, pure dell'intero *C. i. c.*, di gran lunga più corretta, fu quella curata da Giusto Henning Böhmer, che vide la luce nel 1747; seguirono, per ricordare solo quelle che segnano una tappa nella elaborazione scientifica di questi testi, l'edizione di Emilio Ludovico Richter del 1835 ed infine quella di Emilio Friedberg, pubblicata dal Tauchnitz di Lipsia nel 1879-81. Il Friedberg nel *Decretum* restituì il testo genuino di Graziano (accettando solo la ripartizione introdotta e le *Paleae*), notando le alterazioni accettate od instaurate dai *correctores romani*; nelle *Decretales* di Gregorio IX assunse il testo della edizione del 1580 (indicando in nota i punti ove si differenzia da quello originale), ma pubblicò intere le decretali che Raimondo da Peñafort, in relazione al suo scopo pratico, aveva mutilato, stampando in corsivo la parte ch'era stata soppressa; per le altre collezioni adottò il testo del 1580 indicando in nota i punti in cui si stacca dal testo originario. - Vedi tav. XXX.

Bibl.: Fondamentali i *prolegomena* del Friedberg ai due volumi della sua edizione; J. F. Schulte, *Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts von Gratian bis auf die Gegenwart*, Stoccarda 1875-80; F. Laurin, *Introductio in C. i. c.*, Friburgo in Br. 1889; J. S. Sägmüller, *Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts*, 4ª ed., ivi 1925-26; A. Villien, *Gratien*, *vie et oeuvre*, in DThC, VI, col. 1727 sgg.; J. de Ghellinck, *Gratien*, II: *La théologie dans ses sources et chez les glossateurs de son «décret»*, *ibid.*, col. 1731 sgg.; A. van Hove, *Commentarium Lovaniense*, I: *Prolegomena*, ed. altera, Malines-Roma 1945, pp. 337-369.

Arturo Carlo Jemolo

CORPUS IURIS CIVILIS. - Fin dall'epoca dei Glossatori è invalso l'uso di indicare con questa espressione le varie parti della legislazione giustinianea, che viene distinta così dal *Corpus iuris canonici*.

La legislazione giustinianea è raccolta nelle seguenti quattro collezioni: *Digesta* o *Pandectae*, *Institutiones*, *Codex* (*repetitae praelectionis*), *Novellae* (*constitutiones*). Il compito di raccogliere *leges* e *iura*, cioè le costituzioni degli imperatori e i testi della giurisprudenza romana, fu merito insigne di Giustiniano I (v.), imperatore d'Oriente dal 527 al 565. Allo stesso compito fu inadeguata, un secolo prima, la persona di Teodosio II (v.).

Le circostanze erano straordinariamente favorevoli, ma Giustiniano seppe genialmente approfittarne. Rifiorite erano le scuole di diritto, principalmente quelle di Berito e di Costantinopoli nel sec. v e nel principio del sec. vi; a lato dell'Imperatore, come *quaestor sacri palatii* stava un uomo di altissimo valore, Triboniano; ma né il rifiorire delle scuole, né la possibilità di disporre delle eccezionali attitudini di un dottissimo studioso, né la esigenza stessa, sempre più urgente, di un'opera legislativa più adatta alle mutate condizioni sociali, sarebbero valse, se Giustiniano non avesse voluto ricostruire con le armi, con la politica ecclesiastica, con la legislazione, l'unità dell'Impero.

Il piano dell'opera legislativa non era probabilmente elaborato ancora in modo completo, quando, con la cost. *Haec quae necessario* del 13 febbr. 528, l'Imperatore nominava una commissione (presieduta da Giovanni, allora *quaestor sacri palatii*, e di cui facevano parte Triboniano e Teofilo) con l'incarico di trarre dai tre codici preesistenti (Gregoriano, Ermogeniano, Teodosiano) e dalle costituzioni posteriori un nuovo codice, pubblicato il 7 apr. 529 con la cost. *Summa reipublicae*, rimasto in vigore quattro anni appena e a noi non pervenuto. Un frammento di questo *Codex*, conservato in un papiro recentemente scoperto (pap. Ox. n. 1814), contiene, fra altre costituzioni dei titt. 11-16 del primo libro, proprio la costituzione chiamata legge delle citazioni; il che ha fatto giustamente pensare al de Francisci e al Bonfante che Giustiniano, appena salito al trono, non si scostasse ancora dal programma che ispirava la costituzione teodosiana. Il grande proposito maturò più tardi, e provocò la cost. *Deo auctore* del 15 dic. 530, che ordinava la compilazione del Digesto.

Sommario: I. *Digesta* o *Pandectae*. - II. *Institutiones*. - III. *Codex repetitae praelectionis*. - IV. *Novellae*. - V. Manoscritti ed edizioni. - VI. Osservazioni generali di sintesi.

I. «Digesta» o «Pandectae». – Sono la compilazione della giurisprudenza, fatta da una commissione, di cui erano membri, sotto la presidenza di Triboniano, quattro professori (Teofilo e Cratino di Costantinopoli, Doroteo e Anatolio di Berito) e inoltre Costantino, *comes sacrarum largitionum*, e undici avvocati del fòro di Costantinopoli. Risultano di frammenti estratti dalle opere dei principali giureconsulti romani, ordinati in 50 ll. di ineguale misura, ciascuno dei quali (ad eccezione di tre: XXX, XXXI, XXXII, che espongono la materia dei legati e dei fedecommessi) è diviso nuovamente in titoli, intestati con una rubrica. Dentro i titoli, i frammenti dei giureconsulti

si susseguono apparentemente senza un ordine sistematico: ogni frammento ha la sua *inscriptio* contenente il nome del giureconsulto e l'indicazione dell'opera originaria e del relativo libro: per comodità di riferimento, la scuola ha diviso poi i frammenti più lunghi in *principium* e paragrafi. Opera ardua e di ampio disegno, fu portata a termine con celerità straordinaria: pubblicata con la cost. *Tanta*, il 16 dic. 533, entrò in vigore il 30 dic. successivo.

L'ordine della materia coincide, nelle grandi linee almeno, con quello dell'*edictum perpetuum* di Salvio Giuliano. Uno studioso tedesco, il Bluhme, constatò oltre un secolo fa, quand'era appena ventitreenne, che in tutti i titoli del Digesto i frammenti si seguono con un ordine prestabilito che si può ricondurre all'esistenza di quattro diverse serie di opere. Non tutte le serie sono rappresentate in ciascun titolo, né costante è l'ordine secondo cui i frammenti vi si dispongono, ma ogni titolo presenta distinte le serie che hanno concorso a formarlo. Il Bluhme chiamò queste serie « masse », e diede a ciascuna il nome rispondente al tipo dell'opera giuridica che vi prevale: « massa sabiniana » chiamò quella costituita quasi tutta di opere relative al *ius civile*, dal nome del grande giurista che elaborò per primo il *ius civile* in un vero sistema; « massa edittale », quella di cui sono parte fondamentale i commenti dell'editto; « massa papinianea », quella in cui predominano le opere di casistica, tra le quali hanno un primo posto quelle di Papiniano; infine, « appendice » chiamò un'ultima massa, costituita per lo più di opere meno accessibili o più antiquate, perché queste opere sarebbero pervenute nelle mani dei compilatori in un secondo tempo a lavoro già iniziato.

Molto si disputa se i compilatori del Digesto abbiano estratto proprio essi, per primi e sempre, dalle opere originali della giurisprudenza i vari frammenti, o si siano valsi di preesistenti compilazioni.

Probabilmente le opere, che Giustiniano nella cost. *Omnem* ricorda come *partes* delle *leges*, che venivano studiate nelle scuole postclassiche, con i nomi di prima *pars legum* (τὰ πρῶτα), *pars de iudiciis*, *pars de rebus*, *quattuor libri singulares*, senza indicazione di autore, erano compilazioni private. In quale misura, peraltro, il lavoro della commissione giustinianea sia stato agevolato da compilazioni postclassiche, non è ancora oggi possibile dire. La costituzione del 426, la quale limitava a cinque il numero dei giuristi alle cui opere il giudice doveva riferirsi nella applicazione del diritto, non soltanto doveva orientare verso queste opere l'attenzione dei pratici, ma doveva indurre a fare di parte di queste opere la base dell'insegnamento scolastico. Può darsi, pertanto, che in tale condizione di cose, da tutte o dalle più notevoli opere dei cinque, dopo che erano diventate testo legislativo, si ricavasse una privata compilazione.

Certo, non possono non impressionare le constatazioni seguenti: 1) la larghissima parte (ca. 11/15) che i cinque giuristi della costituzione teodosiana hanno nei *Digesta* giustinianei; 2) il modo con il quale la restante parte (ca. 4/15) è distribuita: questa è quasi tutta occupata da estratti di opere di altri sette giuristi (Cervidio Scevola, Pomponio, Giuliano, Marciano, Giavoleno, Africano, Marcello) che, sommati con quelli ricavati dalle opere dei cinque giuristi della costituzione teodosiana, formano ca. gli 11/12 del Digesto; 3) la qualità delle opere più largamente spogliate degli altri giuristi non compresi fra i cinque: cioè opere sistematiche (libri *ad Sabinum*, libri *ad edictum, digesta*); o elementari (libri di *institutiones* e di *regulae*), o di casistica (*responsa, quaestiones*), o anche speciali su materie particolarmente importanti (libri *ad legem Iuliam et Papiam, fideicommissorum, de iudiciis publicis, de appellationibus*, ecc.): opere tutte, che erano certamente più a disposizione degli interpreti dell'età postclassica, e che avevano nelle forme dei cinque un addentellato sostanziale e formale insieme, in quanto contenevano la stessa materia e portavano lo stesso titolo; 4) lo spoglio insignificante di molte opere, sia appartenenti ai cinque giuristi della costituzione teodosiana, sia ad altri; spoglio insignificante, che sembra escludere la lettura diretta di queste opere da parte della commissione legislativa; 5) il modo con cui questa commissione fu composta: di sedici persone (escluso Triboniano), undici furono scelte fra gli avvocati della prefettura d'Oriente; due erano magistrati (in Cratino tale qualità era preponderante in confronto dell'altra di professore); i quattro professori pertanto si riducevano solamente a tre. Commissione in sommo grado inadatta, nella sua grande maggioranza, allo spoglio di un materiale immenso che, svalorato dalla costituzione teodosiana, non doveva essere più nelle mani dei pratici; 6) la enorme brevità del tempo in cui la compilazione del Digesto fu compiuta, tre anni. E, mentre ancora ferveva il lavoro per questa compilazione, Triboniano con due dei tre professori (Teofilo e Doroteo) iniziava e portava a compimento le *Institutiones*; 7) la trasgressione dell'ordine dato dall'Imperatore di non adoperare se non giuristi imperiali, muniti del *ius respondendi* (esistono 535 frammenti di Gaio che il *ius respondendi* non ebbe mai), messa in relazione con la circostanza che Gaio era uno dei cinque giuristi della costituzione teodosiana; 8) la distribuzione della materia contenuta nel Digesto in tre distinte masse, rispecchianti la parallela distribuzione della materia che formava oggetto dell'insegnamento scolastico pregiustinianeo.

II. «INSTITUTIONES». – Mentre si attendeva ancora alla compilazione del Digesto, l'Imperatore incaricava Triboniano, Teofilo e Doroteo di preparare un elementare trattatello scolastico che sostituisse le Istituzioni di Gaio. Nel sistema e nella divisione in quattro libri i compilatori seguirono il modello gaiano, ma attinsero, obbedendo alle istruzioni imperiali, anche ad altre *Institutiones* classiche (di Fiorentino, di Marciano, di Ulpiano), alla parafrasi gaiana nota con nome di *res cottidianae* o *aurea*, agli stessi *Digesta*, allora già quasi compiuti. Vi aggiunsero, derivandola del Codice pubblicato nel 529 o dalle costituzioni emanate negli ultimi anni, notizia delle innovazioni introdotte da Giustiniano e premisero spesso indicazioni circa lo stato interiore del diritto e il suo svolgimento.

I quattro libri sono divisi in titoli portanti ciascuno una rubrica in cui è indicata la materia in ciascun titolo trattata; ma, a differenza di quanto era avvenuto per il *Codex* e si faceva per i *Digesta*, nel titolo i singoli passi sono riferiti senza indicazione delle fonti onde derivano, e costituiscono una esposizione continuata in cui è l'Imperatore stesso che parla. Pubblicate il 21 nov. 533 con la cost. *Imperatoriam maiestatem*, entrarono in vigore il 30 dic. successivo insieme con i *Digesta*.

III. «CODEX REPETITAE PRAELECTIONIS». – È la nuova edizione della compilazione delle costituzioni imperiali resasi necessaria dopo la raccolta ufficiale dei *iura*. La preparazione dei *Digesta* era stata preceduta da un gruppo di costituzioni, intese a risolvere altrettante questioni controverse: se esse furono emanate per additare ai compilatori dei *iura* una soluzione certa, o per dare norma ai pratici che attingevano ai *iura* conformemente alla codificazione teodosiana, come par più probabile, è discusso. Sembra che con il nome di *quinquaginta decisiones* venissero raccolte in volume nello stesso tempo in cui veniva ordinata la compilazione dei *Digesta*.

Inoltre, molte altre costituzioni furono emanate negli anni 531 e 532 per risolvere questioni nuove che nel corso della compilazione si presentavano, e sono quelle che si chiamano, usando delle parole stesse di Giustiniano, le costituzioni *ad commodum propositi operis pertinentes*.

Ciò rendeva necessaria una nuova edizione del Codice per inserirvi le costituzioni nuove ed eliminare tutto quanto della prima edizione vi poteva contraddire. La nuova edizione fu affidata a Triboniano, a

(*fot. Anderson*)
CORPUS IURIS CIVILIS - Giustiniano in atto di consegnare il Codice a Triboniano. Affresco su disegno di Raffaello (ca. 1509). Vaticano, stanza della Segnatura.

Doroteo e a tre avvocati. In meno di un anno fu anch'essa compiuta. Pubblicata il 16 nov. 534 con la costituzione *Cordi*, entrava in vigore il 29 dic. successivo.

Il Codice è diviso in 12 ll. : il I contiene la disciplina dei rapporti tra Stato e Chiesa, la trattazione delle fonti del diritto e degli *officia* delle varie magistrature; i ll. II-VII riguardano il diritto privato esposto secondo l'ordine edittale; il IX, il diritto penale; i ll. X-XII, il diritto amministrativo e finanziario. I libri sono divisi in titoli, ciascuno con la sua rubrica; dentro i singoli titoli le costituzioni sono ordinate cronologicamente, ciascuna con una *inscriptio*, contenente il nome dell'imperatore e la indicazione del destinatario, e con una *subscriptio* che porta la data; le più ampie, come i frammenti dei *Digesta*, furono nella scuola divise in *principium* e paragrafi.

IV. «NOVELLAE» (*constitutiones*). – Sono le nuove costituzioni emanate dopo aver condotto a termine la raccolta dei *iura* e delle *leges* dal 535 al 565. Pubblicate parte in latino e parte in greco, sono soprattutto numerose negli anni dal 535 al 546 in cui Triboniano morì, e sono costituzioni talvolta molto ampie, in gran parte innovatrici, specialmente quelle che riguardano il matrimonio e la successione legittima.

Il proposito, da Giustiniano manifestato più volte, da fare delle Novelle una raccolta ufficiale, non fu attuato mai: se ne hanno soltanto raccolte private. Di queste la più antica (intorno al 555) sembra l'*Epitome Iuliani*, cosiddetta dal nome del raccoglitore, un Giuliano, forse professore a Costantinopoli; contiene il riassunto latino di 122 Novelle. Collezione più ampia contenente 134 Novelle (le costituzioni fino al 556) è quella che va sotto il nome di *Authenticum* : curioso nome applicato a questa raccolta dal fatto che, a torto, nel sec. XI la scuola bolognese l'aveva creduta falsa : l'opinione oggi dominante è che sia stata preparata in Italia proprio nel sec. XI. Le Novelle non vi sono epitomate come nella precedente raccolta : le latine sono riferite nel testo originale, le greche in una traduzione latina non sempre fedele. Migliore di tutte è una collezione contenente tutte le Novelle, latine e greche, nella lingua originale, non anteriore al 575 : essa comprende 168 Novelle, delle quali 158 di Giustiniano; le altre dei suoi successori, specialmente di Giustino II e di Tiberio II. Mentre le varie parti della compilazione giustinianea, *Institutiones*, *Digesta*, *Codex*, benché entrate in vigore in tempi diversi (il 30 dic. 533, la due prime; il 29 dic. 534, la terza), si considerano nel loro organico complesso come un codice unico emanato nello stesso giorno, le Novelle derogano alle norme sancite nella compilazione e, tra Novella e Novella, la più recente deroga alla più antica.

V. MANOSCRITTI ED EDIZIONI. – Il manoscritto più antico e autorevole dei *Digesta* è quello che oggi si conserva nella biblioteca Mediceo-Laurenziana di Firenze e di cui è stata fatta una riproduzione fototipica. È noto sotto il nome di *Florentina* o *littera Florentina*, perché nel 1406 fu preso dai Fiorentini come bottino nella guerra contro Pisa, dove era fin dal sec. XII. Appartiene al VI o al più tardi al sec. VII : posteriore di poco, quindi, alla compilazione giustinianea. Altri manoscritti, d'origine assai recente (dei secc. XI e seguenti), vanno sotto il nome di *littera Bononiensis* o *Vulgata* : son dovuti al rifiorire dello studio del diritto romano nella Università di Bologna e risalgono ad un esemplare che dovette essere trascritto dalla *Florentina*, ma con correzioni tratte da altro manoscritto, pur esso antico : perciò la lezione del manoscritto della *Florentina* può essere opportunamente corretta se i manoscritti della *Vulgata* si accordano su altra lezione.

Delle *Institutiones* si hanno manoscritti che non risalgono oltre il sec. IX : uno dei più importanti è conservato nella biblioteca di Torino.

Del *Codex repetitae praelectionis* un manoscritto antichissimo coevo alla *littera Florentina* dei Digesti andò quasi tutto perduto : una piccola parte soltanto (*Codex rescriptus* veronese) si è salvata. Altri manoscritti sono a Pistoia, a Cassino, a Parigi, ecc.

Una ricca tradizione manoscritta ha ciascuna delle varie collezioni di *Novellae* : il manoscritto più celebre è posseduto dalla biblioteca di S. Marco in Venezia.

Le vecchie edizioni si facevano in 5 voll., seguendo la divisione fatta dai glossatori. Il primo conteneva il *Digestum vetus* (ll. I-XXIV, 2); il secondo, il *Digestum infortiatum* (ll. XXIV, 3; XXXVIII); il terzo, il *Digestum novum* (ll. XXXIX-L); il quarto, i primi nove libri del *Codex*; il quinto, finalmente, gli ultimi tre libri del *Codex*, le *Institutiones*, la versione vulgata (*Authenticum*) delle *Novellae* divisa in nove collezioni; inoltre due libri di diritto feudale che, insieme ad alcune leggi dell'Impero, formavano la decima collezione. Fra queste occupano un posto insigne le edizioni glossate.

Nel sec. XIII il grande Accursio raccolse le glosse sparse nei vari manoscritti, ne cavò il meglio, aggiunse del suo, e ne uscì la « glossa ordinaria ». Le edizioni glossate del *C. i.* contengono appunto la « glossa ordinaria ».

La prima edizione critica delle singole fonti, compiuta dopo la collazione di più manoscritti e con severo acume, è quella dell'olandese Gregorio Aloandro (1529-31); la prima edizione con il titolo *C. i. c.* fu fatta da Dionisio Gotofredo nel 1583; un notevole progresso rappresenta quella del Gabauer e dello Spangenberg (1776-97), dove sono raccolti i risultati di due secoli di lavoro della scuola olandese. Alla fine del secolo scorso appartengono la magistrale edizione dei *Digesta* curata dal Mommsen in due volumi (1868-70), eseguita sul manoscritto fiorentino nuovamente riscontrato, e quella pur tanto pregevole del *Codex* curata da P. Krüger (1877), nonché l'edizione scolastica di tutto il *C. i. c.*, per la quale il Mommsen prima, e P. Krüger poi, curarono i *Digesta* (15ª ed., 1928), P. Krüger, le *Institutiones* e il *Codex* (10ª ed. 1929), lo Schöll e il Kroll le *Novellae* (5ª ed. 1928). Una bella edizione critica dei *Digesta*, in formato maneggevole, è quella italiana, finita di pubblicare a Milano nel 1931.

VI. Osservazioni generali di sintesi. – La compilazione giustinianea non contiene tutto diritto romano puro. Non pochi testi si erano già andati alterando nell'età post-dioclezianea; moltissimi furono alterati dai compilatori giustinianei, i quali, peraltro, assai spesso dovettero avere la possibilità di utilizzare glosse dell'età post-dioclezianea esistenti in gran numero attorno ai testi classici e non ancora assorbite dai testi medesimi. Che i passi della giurisprudenza romana e i testi delle costituzioni imperiali accolti nella compilazione giustinianea siano stati mutati dai compilatori liberamente per adattarli alle circostanze nuove, risulta da dichiarazioni esplicite dello stesso Giustiniano. Soprattutto nella cost. *Tanta* (§ 10) l'Imperatore ricorda di aver dato ai commissari la più larga facoltà a questo riguardo: « ... si quid in legibus eorum vel supervacuum vel imperfectum vel minus idoneum visum est, vel adiectionem vel deminutionem necessariam accipiat et rectissimis tradatur regulis... multa et maxima sunt, quae propter utilitatem rerum transformata sunt ».

Cosicché nei *Digesta*, nelle *Institutiones*, nel *Codex* vi sono molte interpolazioni (v.), o, come usava dire un tempo, molti *emblemata Triboniani*.

Nell'età post-dioclezianea il diritto romano risente via via, sempre più vasta e potente, l'influenza di molteplici fattori nuovi, che inseriscono nel sistema nuove norme e nuovi istituti, eliminano norme romane e istituti romani.

Principi e concetti nuovi, che si sovrappongono ai principi e ai concetti romani, erompono già subito nella legislazione di Costantino: cioè dell'Imperatore « novator turbatorque priscarum legum et moris antiqui recepti », come ama definirla Ammiano.

La compilazione giustinianea, che sopraggiungeva dopo ca. due secoli e mezzo, doveva rispecchiare la evoluzione del diritto romano, non più rettilinea, a cominciare dall'età di Costantino, come avrebbe potuto essere una continuativa evoluzione interna, ma disorganica e scomposta e complessa, giacché dal principio del sec. IV a quasi la metà del VI aveva proceduto sotto la spinta di nuovi fattori esterni, che erano nuove formidabili forze entrate in gioco. Per rispecchiarla, occorrevano interpolazioni sostanziali imponenti.

Questi fattori si possono ridurre ai seguenti:

1) *Il cristianesimo.* L'influenza del cristianesimo sul diritto romano giustinianeo, benché negata, o almeno troppo scarsamente ammessa, da qualche solitario scrittore, è immensa. 2) *La nuova costituzione politica, sociale, economica dell'Impero* che dopo Diocleziano ha nell'Oriente il suo centro di gravità. Se il principato è in un certo senso la continuazione dell'antica Repubblica, l'Impero costantiniano è l'inizio di una nuova èra. La nuova costituzione rappresenta in veste romana un rivolgimento profondo, in cui la romanità perisce annegata nello spirito ellenistico e orientale: la monarchia assoluta è integrata con un ordinamento in aperto contrasto con gli ordini romani. 3) *I diritti provinciali.* Quando la costituzione di Antonino Caracalla estese a tutti, o quasi, gli abitanti dell'Impero la cittadinanza romana e, conseguentemente, impose ad essi il diritto romano, nell'Oriente romano fino al Tigri e all'Eufrate e alle cateratte del Nilo si era diffusa largamente la civiltà ellenica e con essa il diritto greco: sostanzialmente lo stesso vigeva in Atene e a Damasco, in Antiochia e a Ermopoli o in Tebe egiziana. Come, cessate le antiche varietà dialettali, la comune lingua degli Elleni serviva al traffico e alla cultura in tutto l'Oriente, così, composte o dimenticate le secondarie differenze locali, il diritto generale degli Elleni regolava i rapporti della vita privata per quella vasta distesa di terre e di mari. La legislazione imperiale da Caracalla fino a Diocleziano lotta tenacemente per l'applicazione del diritto romano nelle province; ma la legislazione di Costantino apre vie e tempi nuovi, e un tumulto di nuove norme irrompe nel sistema giuridico romano. 4) *L'empirismo della decadenza.* Nell'epoca romano-ellenica, come in ogni epoca di decadenza giuridica, mere considerazioni empiriche inducono gravi mutamenti nel campo del diritto. Sono queste considerazioni empiriche, cospiranti talvolta con le nuove correnti etiche cristiane, che fanno rescindere i negozi a titolo oneroso quando, pur conchiusi con l'osservanza di tutte le norme che l'ordinamento giuridico prescrive, nella pratica esecuzione rivelano uno squilibrio troppo grave tra prestazione e controprestazione. 5) *Lo spirito e la preparazione dottrinale dei giuristi dell'Oriente greco.* Verso la fine del sec. IV si svilupparono numerosi focolari di studi nelle province orientali dell'Impero: in Alessandria, Antiochia, Cesarea, Costantinopoli, Berito. Questa città, già celebrata nel 239 come la scuola del diritto (παιδευτήριον τῶν νόμων), è considerata in seguito la madre del diritto (μήτηρ τῶν νόμων) e i suoi maestri sono esaltati come eroi (ἥρωες) e maestri del mondo (διδάσκαλοι τῆς οἰκουμένης): alcuni, quali Cirillo, Patricio, Donnino, Demostene, Eudossio, Leonzio, furono ricordati per secoli nella tradizione dottrinale bizantina. Ma questi maestri, a cui era toccato il compito di interpretare il diritto romano, portano nella interpretazione di questo diritto, non disgiunta necessariamente dalla illustrazione della sua pratica applicazione, un nuovo spirito e nuovo metodo.

Le nuove norme si fissarono nel diritto romano: *a*) attraverso la legislazione imperiale, da Costantino in poi; *b*) attraverso la prassi del fòro (*usus iudiciorum*), e attraverso la prassi notarile e privata, cioè quella *longa consuetudo*, a cui accenna Giustiniano stesso nella costituzione *Deo auctore* (§ 10): *usus iudiciorum* e *longa consuetudo*, per cui norme e istituti romani, per disapplicazione, decaddero, e norme e istituti greci, per la frequenza costante della loro applicazione, riuscirono a prevalere; *c*) attraverso l'insegnamento scolastico.

L'architettura romana nella compilazione giustinianea è dominante: l'elemento fondamentale resta pur sempre il diritto nazionale romano; ma questo diritto è anche profondamente trasformato.

Fu, ad ogni modo, l'Oriente che salvò i destini del diritto romano. Dopo l'improvviso silenzio della giurisprudenza classica nella seconda metà del sec. III, la povertà degli studi fu fenomeno generale dell'Occidente e dell'Oriente: Claudio Mamertino, Ammiano Marcellino, Teodosio II e Valentiniano III ne fanno testimonianza diretta e sicura. Ma nell'Oriente le scuole presto rifiorirono e prepararono la via alla grande opera legislativa di Giustiniano.

Uomini della teoria più che della pratica, ricchi di dottrina e di pazienza, i maestri bizantini, pur concentrando il loro maggiore studio sulle opere dei cinque giuristi ricordati nella costituzione teodosiana, spaziarono anche un po' fuori, invogliati dalla loro stessa educazione filosofica e dal loro ardore dialettico; si provarono a comporre gli elementi vecchi e nuovi, cioè romani, ellenistici e cristiani, in un sistema necessariamente eterogeneo, ma tale da far sentire che una elaborazione dottrinale vi era pur dentro e si affermava nelle concezioni nuove, nelle nuove generali idee, nelle nuove classificazioni.

L'opera giustinianea ebbe anche per base il fervido lavoro di questi maestri dei secc. V-VI; ma, nonostante i molti aggiornamenti, doveva riuscire necessariamente un'opera di compilazione più che di legislazione: fortunata, se la si guarda sotto altri aspetti; pessima, se la si guarda sotto l'aspetto legislativo, giacché nacque, in notevole parte, già superata dai tempi; in notevole parte, più storia che dottrina.

Per cercare il diritto vigente all'età di Giustiniano non raramente bisogna guardare fuori dei *Digesta*: scoprirlo nelle costituzioni personali del legislatore dentro il *Codex* e soprattutto nelle *Novellae*.

Ma la romanità, così potentemente e misticamente sentita da Giustiniano, venuto da quell'Illiria che nel sec. III aveva dati i soli uomini capaci di fronteggiare la grande crisi (Aureliano, Probo, Diocleziano), giovò alla

salvezza della tradizione giuridica che le scuole d'Oriente, pur adattandola e deformandola, avevano custodito, e che si sarebbe in altro modo sciaguratamente perduta.

Giustiniano con l'opera sua, in cui il materiale storico sembra non raramente soffocare il materiale legislativo, conservò una parte preziosa del tesoro più fulgido della sapienza latina, a cui attinge in ogni tempo e in ogni luogo l'educazione giuridica del pensiero umano, e gettò la sua grande legislazione come gigantesco ponte fra la civiltà antica e la civiltà moderna. Se l'Imperatore avesse fatto prevalere la pratica greco-orientale che ispirò poi l'Ecloga isaurica, la sua opera in Occidente avrebbe perduto ogni influenza con il cadere della dominazione bizantina: invece costruì un'opera che, attraverso la rinascenza bolognese, poté assurgere a diventare nei secoli di mezzo la legge comune di gran parte d'Europa. - Vedi tav. XXXI.

Bibl.: P. Bonfante, *Storia del diritto romano*, 4ª ed., II, Roma 1934, pp. 44 sgg., 89 sgg.; E. Albertario, *Introduzione storica allo studio del diritto romano giustinianeo*, Milano 1935, p. 11 sgg.; P. De Francisci, *Storia del diritto romano*, III, parte 1ª, Milano 1936, p. 240 sgg.; V. Arangio Ruiz, *Storia del diritto romano*, 5ª ed., Napoli 1947, p. 375 sgg. e la ricca letteratura richiamata e discussa in questa opera nonché, per una recente ipotesi, F. Wisacker, *Vom römischen Recht*, Lipsia 1944, p. 146 sgg. Emilio Albertario

CORPUS REFORMATORUM. - Con questo titolo, dal sec. XIX, vien designata una grandiosa collezione delle opere degli scrittori della riforma. Ancora in corso di pubblicazione, essa raccoglie inoltre confessioni di fede e punti di dottrina aventi una certa autorità. Questi scritti religiosi, imposti nell'intenzione degli autori come regole della fede e dell'insegnamento « perché dai fedeli si avesse un giusto concetto di Dio e degnamente lo si invocasse, per la concordia della Chiesa e per frenare l'audacia di inventare sempre dogmi » furono molto numerosi, tanto da far nascere sin dal 1560 la necessità di riunirli in collezioni particolari, una dozzina circa, che presero generalmente il nome dalla regione protestante ove furono compilate.

La prima raccolta in ordine di tempo fu redatta da Filippo Melantone, il tecnico della teologia di Lutero, nel 1560, detta perciò *Corpus Philippicum*; fu presentata dapprima come collezione privata e poi imposta, per ordine di alcuni capi di Stato, a tutte le regioni protestanti. Quasi tutte le altre raccolte che si susseguirono fino al 1580, e cioè il *C. Hamburgicum* (1560), il *C. doctrinae urbis Brunswici* (1563), il *C. Pomeranicum* (1566), il *C. Prutenicum* (1567), il *C. Turingicum* (1570), il *C. Brandeburgicum* (1572), il *C. Norinbergense* (1573), il *C. Wilheminum* (1575) ed il *C. Iulianum* (1576) furono compilate proprio per opporsi all'imposizione dei testi melantoniani. Queste collezioni però perdettero la loro importanza quando il 25 giugno 1580, proclamato solennemente a Dresda con una lettera di prefazione firmata da 49 prìncipi e 35 città, apparve il *Liber Concordiae* o semplicemente *Concordia*, con lo scopo di far rinascere l'accordo dottrinale e quindi l'unione tra le varie regioni dissidenti e che invece fu causa ed origine di nuove e più accanite polemiche. Alcuni anni dopo, nel 1626, fu redatta in Assia un'ultima collezione, il *C. Hassiacum*, che però non è stato incluso nel *C. R.*

Bibl.: J. A. Schmidt, *De corporibus doctrinae Philippico, Hamburgico* etc., Helmst 1706; J. W. Fenerlein, *Bibliotheca symbolica evangelica Lutherana*, Gottinga 1752; *C. R.*, Berlino-Lipsia 1834 sgg. (già pubblicati 97 voll.). Sebastiano Ferri

CORPUS SCRIPTORUM ECCLESIASTICORUM LATINORUM: v. PATROLOGIA.

CORPUS SCRIPTORUM ORIENTALIUM: v. PATROLOGIA.

CORRADINI, Antonio. - Scultore, n. a Este verso la fine del sec. XVII, m. a Napoli il 12 ag. 1752.

Eccellente decoratore, deve all'esempio del Bernini il pieno rigoglio della sua arte e della sua personalità. Oltre a un gruppo marmoreo rappresentante lo *Sposalizio di Maria*, scolpito per una fontana di Vienna, scolpì la tomba di S. Giovanni Nepomuceno a Praga, gruppi di statue per il Grosser Garten di Dresda, la statua del generale Schulenburg a Corfù, la statua velata della Fede a Gurk (1721). Suo ultimo e caratteristico lavoro fu la statua della Pudicizia in S. Severo a Napoli.

(fot. Alinari)
Corradino di Svevia - Statua di C. di S., dello scultore Alberto Thorwaldsen (prima metà sec. XIX) - Napoli, chiesa del Carmine Maggiore.

Bibl.: F. Colonna di Stigliano, *La cappella Sansevero* in *Napoli nobilissima*, 4 (1895), p. 33; C. Biasuz, *L'opera di A. C. fuori d'Italia*, in *Boll. d'arte del Min. della pubblica istruzione*, 29 (1935-1936), p. 268; A. Callegari, *Le opere di A. C. a Este*, *ibid.*, 30 (1936-37), p. 250. Felice de Filippis

CORRADINI, Pietro Marcellino. - Cardinale, n. a Sezze nel 1658, m. a Roma l'8 febbr. 1743. Di umili origini si acquistò in Curia reputazione di ottimo giurisperito. Fu uditore del card. Pamphili, sottodatario con Innocenzo XII e poi con Clemente XI. Fu da questo creato cardinale il 18 maggio 1712 e nel 1718 divenne prefetto della S. Congregazione del Concilio; fu incaricato di tutti i grandi affari che trattò sempre con grande integrità. Ebbe parte nella fondazione dell'ospedale di S. Gallicano. Nel Conclave del 1730 fu escluso dal papato per intervento del re di Spagna. A lui si deve una *Storia della città di Sezze* e *Vetus Latium profanum et sacrum* (12 voll., Roma 1704-45).

Dal 25 dic. 1734 era vescovo di Frascati; fu sepolto in S. Maria in Trastevere, ove gli venne eretto un bel monumento.

Bibl.: Anon., *Petri Marcellini S.R.E. card. C. episcopi Tusculani elogium historicum*, in *Raccolta d'opuscoli scientifici e filosofici del Calogerà*, XXXVII, Venezia 1747, pp. 331-59; Fr. Fabi Montani, *Elogio storico del card. P. M. C.*, Roma 1844; Pastor, XV, passim; XVI, I, pp. 41, 68; XVI, II, p. 353. Mario Zazzetta

CORRADINO di Svevia. - N. nel castello di Wolfstein, vicino a Landshut (Niederbayern), il 25 marzo 1252, m. a Napoli il 29 ott. 1268. Ultimo discendente degli Hohenstaufen, figlio di Corrado IV re di Germania, e di Elisabetta di Baviera, rimasto a due anni orfano del padre, fu allevato dallo zio Lu-

dovico di Baviera. Dopo la morte del re Manfredi (1266), fu invitato con insistenza dai ghibellini italiani a scendere in Italia per riconquistarsi con le armi il Regno di Sicilia.

Affidati i suoi domini di Germania al duca di Baviera, giovanissimo si accinse all'impresa incorrendo perciò nella scomunica del Papa. Entrato a Roma, ne uscì il 27 luglio 1268 per raggiungere il Napoletano attraverso l'Abruzzo; ma a Scurcola, il 23 ag. 1268, fu sconfitto da Carlo d'Angiò ed abbandonato dai suoi, tentò come ultimo scampo di imbarcarsi ad Astura presso Roma, ma, tradito da Giovanni Frangipane, signore del luogo, fu consegnato a Carlo, e, dopo un processo sommario, fu decapitato a Napoli. Venne sepolto nella Chiesa del Carmine.

Bibl.: F. W. Schirrmacher, *Die letzten Hohenstaufen*, Gottinga 1871; G. Del Giudice, *Il giudizio e la condanna di C.*, Napoli 1876, K. Hampe, *Geschichte Konradins von Hohenstaufen*, Innsbruck 1894: nuova ed. aggiornata nella bibl., curata da H. Kömpe, Lipsia 1940. Emma Santovito

CORRADO, santo. - Vescovo di Costanza. I suoi nobili genitori l'affidarono al clero della cattedrale di Costanza e il vescovo Notingo (920-34) lo scelse come suo collaboratore, cui successe nell'episcopato nel 934. Fu unito in amicizia con s. Ulrico, vescovo di Augusta. Infaticabile nel ministero apostolico, costruì le tre bellissime chiese di S. Maurizio, S. Paolo e S. Giovanni. Visitò per tre volte la Terra Santa e morì dopo 42 anni di fecondo episcopato il 26 nov. 975. Fu sepolto nella chiesa di S. Maurizio. Callisto II l'avrebbe canonizzato il 28 marzo del 1123 durante il Concilio Lateranense, ma la fonte non è sicura. La sua festa si celebra il 26 nov.

Bibl.: Udalscalco, *Vita S. Conradi* (scritta in vista della canonizzazione), ed. G. H. Pertz, in MGH, *Scriptores*, IV, pp. 430-436; PL 170, 865-76. Altra *Vita et miracula*, in MGH, *Scriptores*, IV, pp. 436-45; J. Mayer, *Der heilige Konrad*, Friburgo in Br. 1898; *Martyr. Romanum*, p. 547. Giuseppe Sanità

CORRADO d'Ascoli, beato. - Francescano, n. ad Ascoli il 18 sett. 1234 dai nobili Francesco Milani ed Agnese Saladini, m. ivi il 17 apr. 1289. Compagno di Girolamo Massi, poi Niccolò IV, con il quale vestì l'abito dei frati Minori, salì presto in fama di santità e dottrina. Evangelizzò la Libia, convertendo varie migliaia d'infedeli, e, primo fra tutti, portò in Europa i piccoli Mori per educarli. Da Niccolò III fu mandato insieme con Girolamo a Parigi, presso il re di Francia, per indurlo a sentimenti più pacifici verso il re di Spagna, ed a Parigi ritornò, poco più tardi, ad insegnare teologia suscitando, l'una e l'altra volta, grande ammirazione, sia nell'insegnamento, sia nella predicazione e nell'esercizio della carità. Chiamato a Roma dall'amico e confratello divenuto papa, per ricevere le insegne cardinalizie, giunto in Ascoli morì. Pio VI ne confermò il culto il 5 febbr. 1792.

Bibl.: B. Mazzara, *Leggendario francescano*, I, Venezia 1676, pp. 544-46; *Acta SS. Aprilis*, II, Parigi 1865, pp. 738-740; P. Tasso, *Giglio e palma: C. d'A...*, S. Maria degli Angeli 1898; Leone da Clary, *L'aureola serafica*, II, Quaracchi 1898, pp. 88-94; Wadding, *Annales*, V (1931), pp. 237-40. Ferdinando Diotallevi

CORRADO dell'Assunta. - Carmelitano scalzo e missionario, al secolo Giov. Pietro Dinnard, n. a Vienna il 15 ott. 1654. Professò la religione carmelitana a Monaco di Baviera nel 1674, e fu missionario dal 1684 in Persia (dal 1695 superiore), ove lavorò molto per la riunione degli Armeni.

Ritornandovi, dopo un viaggio a Roma (1699), fu trattenuto in Russia, presso lo zar, dove lavorò per la riunione della Chiesa di Russia con la romana. Autorizzato dalla S. Congregazione di Propaganda (22 giugno 1705), ricuperò alcune Chiese in Narva. Dal 1710 si dedicò in Polonia al ritorno degli scismatici alla fede cattolica e alla conversione degli eretici. Ritornato nella sua provincia di Austria, m. a Sanct Pölten il 9 nov. 1723.

Bibl.: Anon., *A Chronicle of the Carmelites in Persia and the Papal Mission of the 17th and 18th centuries*, II, Londra 1939, pp. 835-37; Ambrosius a S. Theresia, *Nomenclator Miss. Ord. Carmelit. Discalc.*, Roma 1944, pp. 100-101. Ambrogio di Santa Teresa

CORRADO di Brundelsheim. - Abate (di cognome *Soccus* = forse *Schuh*) del monastero cistercense di Heilsbronn (v.) o *Fons salutis* (diocesi di Bamberga), m. il 31 ott. 1321.

Erudito nelle S. Scritture, nella teologia scolastica e nelle belle lettere, lasciò, oltre notevoli commentari allo scritto di Alberto Magno sui 4 ll. delle Sentenze, 4 voll. di pregevoli *Sermones* sulle domeniche e feste di tutto l'anno (editi nel 1474). Questi *sermones*, tenuti nel Capitolo ai confratelli, sono chiamati *in soccis*.

Forse C. è da identificarsi col famoso « monaco di Heilsbronn ».

Bibl.: Ch. de Visch, *Bibliotheca scriptorum S. Ordinis Cisterciensis*, 2ª ed., Colonia 1656, pp. 81, 299; G. Muck, *Geschichte vom Kloster Heilsbronn*, I, Nördlingen 1879, pp. 102-11. Raimondo Bazzichi

CORRADO I, re dei Franchi orientali. - Vissuto nei secc. ix-x. Estintasi, con Ludovico il Fanciullo (911), la linea orientale dei Carolingi, i grandi di Germania non vollero offrire la corona al re dei Franchi occidentali, Carlo III, cui era già passata la Lorena, per mantenere la loro autonomia, raggiunta nello sfacelo dell'Impero carolingio. La corona divenne elettiva; nell'assemblea di Forcheim, Bavaresi, Svevi, Franconi e Sassoni elessero re C., duca di Franconia, stretto da vincoli di parentela con l'estinta dinastia. Regnò dal 911 al 918; ma le relazioni amichevoli con l'alto clero gli nocquero presso i grandi laici, che gli resero agitato il regno. L'esecuzione capitale dei conti paladini Erchanger e Bertoldo precipitò le cose: morendo (23 dic. 918), C. designava suo successore il duca di Sassonia, Enrico I, suo avversario.

Bibl.: W. Giesebrecht, *Gesch. der deutschen Kaiserzeit*, I, Lipsia 1873; E. Dümmler, *Gesch. des östfränkischen Reiches*, ivi 1887-88; E. Mühlbacher, *Deutsche Gesch. unter den Karolingern*, Stoccarda 1896. Pier Fausto Palumbo

CORRADO di Gelnhausen. - Teologo e canonista, n. nel Palatinato ca. il 1320 da famiglia di media condizione, m. a Heidelberg il 13 apr. 1390. Si iscrisse nel 1344 alla facoltà filosofica di Parigi; nel 1359 era canonico in Magonza; nel 1369 procuratore della nazione germanica, nonché lettore di diritto canonico, allo Studio di Bologna; nel 1380 fu prevosto del duomo di Worms, finché tornò maestro a Parigi dov'era stato discepolo.

Dal 1388 al 1390 insegnò nella nuova Università di Heidelberg, della quale fu il primo cancelliere e alla quale legò la sua ricca raccolta di libri, nucleo originario della poi celebre biblioteca, ed una forte somma per la fondazione di un collegio al modo della Sorbona. Partecipò attivamente al movimento suscitato dallo scisma d'Occidente, ed a Parigi nel 1380 compose, su invito del re di Francia, Carlo V, quel *Tractatus de congregando concilio tempore schismatis* che, insieme con l'*Epistola concordiae*, gli diede fama e fece di lui l'enunciatore della teoria conciliare. Spinto dalle circostanze egli usciva dalla tradizione che affermava l'assoluto primato e la *plenitudo potestatis* del pontefice, successore di Pietro, per stabilire l'autorità del Concilio, al di sopra del papa, come supremo organo della *Ecclesia fidelium*.

C., insieme col suo principe Roberto I del Palatinato, stava con Urbano VI contro l'antipapa Clemente VII. Egli sostenne la tesi che il vero capo della Chiesa era il Cristo, reale e vivente nella Chiesa stessa, e che questa perciò non poteva mai considerarsi acefala; mentre solo su un piano secondario e inferiore agisce il pontefice e non da lui perciò né dal collegio dei cardinali dipendono

i fedeli, essendo la *Ecclesia universalis* rappresentata dal Concilio generale, operante anche al di sopra del pontefice, quando casi eccezionali lo rendano necessario.

Questa teoria, che aveva il suo fondamento nelle dottrine di Guglielmo di Occam, ebbe in seguito tra i più fervidi sostenitori un altro teologo tedesco, Enrico di Langenstein.

BIBL.: Il *Tractatus*, in E. Martène-U. Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, II, Parigi 1717, 1200-26; l'*Epistola brevis*, in *Hist. Vierteljahrschrift*, 3 (1900), p. 381 sgg. Su C.: A. Kneer, *Die Entstehung der Konziliartheorie*, Lipsia 1893; F. P. Bliemetzrieder, *Das Generalkonzil im grossen abendländ. Schisma*, Vienna 1904; id., *Literar. Polemik zu Beginn. d. gr. abendländ. Schismas*, ivi 1910; cf. A. Dempf, *Sacrum Imperium*, trad. it., Messina 1933, p. 492 sgg. Pier Fausto Palumbo

CORRADO di HALBERSTADT. - Nome di due scrittori domenicani di cose teologiche e storiche, dei quali non si conosce né l'anno di nascita né quello della morte, e la cui eredità letteraria contiene molti problemi insoluti.

C. il seniore ha assistito in qualità di definitore della provincia di Sassonia al Capitolo generale celebrato a Firenze nel 1321. C. il giovane (m. dopo il 1362) è nel 1342 e 1350 lettore nello Studio dell'Ordine a Magdeburgo, nel 1345 maestro in teologia, nel 1350 vicario e nel 1351-54 provinciale della provincia sassone.

C. il giovane scrisse: *Glossemata super Iosue*, *De numero duodenario*, *Liber similitudinum naturalium* (concorda in molte parti dei primi libri con la *Summa de exemplis et rerum similitudinibus* d'Elvico o imita parti del *De similitudinibus rerum* di Giovanni di S. Gimignano), *De origine regnorum et regno Romanorum*, *Chronographia summorum pontificum et imperatorum Romanorum*), opere tuttora inedite. Lo si dice autore della *Summae studentium*, *De trivio*, *Comment. in Iob*, *Sermones de tempore et de sanctis*.

Ora a C. il seniore ora al giovane s'attribuiscono le opere: *Tripartitum per abecedarium sive loci communes theologico-morales*, *Quadripartitum morale*, *Mensa philosophica* (Lubecca 1476, e poi in 30 altre edizioni, di grande importanza per la storia della cultura d'Europa; *Concordantiae biblicae V. et N. Test.* (Norimberga 1485 e spesso).

BIBL.: Quétif-Echard, I, pp. 446, 610, 632; II, p. 820; B. Reichert (*Monum. Ord. Praed. Historica*, 4), Roma 1910, pp. 137, 282, 336 sgg.; J. Dietterle, *Die Summae confessorum*, 2: *Summula fratris Conradi*, in *Zeitschrift für Kirchengesch.*, 24 (1903), pp. 520-30; P. v. Loë, *Statistisches über die Ordensprovinz Saxonia* (*Quellen u. Forschungen z. Gesch. d. Dominikanerordens in Deutschland*, 4), Lipsia 1910, pp. 17-18; M. Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben*, II, Monaco 1936, pp. 366 sgg., 580-582; *Arch. FF. Praed.*, 9 (1939), p. 162; 11 (1941), p. 242; 12 (1942), p. 102. Angelo Walz

CORRADO II, IMPERATORE, detto il SALICO. - Estintasi con Enrico II nel 1024 la dinastia sassone, la scelta cadde sul conte franco-renano C., che, n. nel 990 ca. e pronipote, per via di madre, di Ottone il Grande, fu così il fondatore della dinastia salica. In Lorena ed in Italia scoppiarono disordini; mentre la successione al regno di Borgogna poneva C. in lotta con altri prìncipi, tedeschi e francesi, il crollo del grande regno polacco alla morte di Boleslao apriva vaste possibilità d'azione nelle terre orientali; C. stabiliva accordi con i Boemi e i Russi di Kiev. Sistemati gli affari di Germania, accolse l'invito di Ariberto arcivescovo di Milano e scendeva in Italia nella primavera del 1026. Pavia era sempre nemica, per le vertenze seguite sotto Enrico II, e l'incoronazione fu fatta in Milano, e l'anno successivo in Roma, per mano di Giovanni XIX il 26 marzo 1027. Dopo un'inefficace discesa nel Mezzogiorno, dove cominciava l'infiltrazione normanna, C. ritornò in Germania e nel 1035 poté assicurare all'impero la Borgogna, contro le mire di Oddone di Champagne. Nel 1037 ritornò in Italia: ostile questa volta l'arcivescovo Ariberto e favorevoli i pavesi.

A differenza di Enrico II, nessuno scrupolo lo impedì nel campo ecclesiastico dal provvedere agli interessi politici senza preoccuparsi delle prescrizioni ecclesiastiche, e favorì le mene simoniache dei personaggi più spregiudicati sopportando che la tiara venisse in potere di un rampollo dei Tuscolani, Benedetto IX (v.), per servirsene ai suoi fini. Seppe però trarre nuove forze al servizio della Corona, appoggiandosi, contro l'alta, alla piccola nobiltà e, soprattutto, ai ministeriali, di cui si valse nelle imprese militari e negli uffici. L'atto più notevole della nuova spedizione in Italia fu la *Constitutio de feudis* del 1037, che assicurava l'ereditarietà dei feudi. Fallitogli l'assedio a Milano, rinnovato pressoché vanamente un tentativo d'affermazione nella Campania, ripassava le Alpi e andava a morire a Utrecht il 4 giugno 1039.

BIBL.: W. Giesebrecht, *Gesch. d. deutschen Kaiserzeit*, II, Lipsia 1875, pp. 217-344; H. Bresslau, *Jahrbücher des deutschen Reiches unter Konrad II.*, 2 voll., ivi 1879-84; J. Pflugk-Harttung, *Untersuchungen z. Gesch. Kais. Konrads II.*, Stoccarda 1890; K. Hampe, *Deutsche Kaisergesch. in der Zeit der Salier u. d. Staufer*, Lipsia 1929; C. Trasselli, *C. il salico o Enrico il Santo?*, in *Studi trentini*, 22 (1941), pp. 87-98. Pier Fausto Palumbo

CORRADO III, IMPERATORE. - Duca di Franconia, nipote di Enrico V e fratello di Federico di Svevia, rappresentante della tradizione e del partito salico, cui la Dieta di Magonza antepose nel 1125 il candidato dell'alto clero, Lotario di Sassonia. Il partito degli Staufen però, il 18 dic. 1127, proclamò C. re di Germania; e questi si volse tosto verso l'Italia, per farvi una salda base di resistenza. Milano lo accolse e l'arcivescovo Anselmo della Pusterla, il 29 giugno 1128, lo incoronò re d'Italia. Ma l'ostilità di Onorio II e poi anche, a scisma insorto, d'Anacleto II, e la fiera rivalità suscitata da Milano, resero a C. la situazione precaria, e lo costrinsero nell'autunno del 1130 a ritornare in Germania. Ancora per alcuni anni gli Staufen, forti dell'appoggio bavarese e svevo, poterono sostenersi contro Lotario; poi Federico sul finire del 1134 e C. nel 1135, dovettero cedere, contribuire nelle Diete di Bamberga, Merseburg, Mülhausen, alla rinnovata potenza di Lotario e partecipare in fine alla seconda spedizione in Italia di Lotario nel 1136-37.

Morto nel ritorno Lotario, il 3 dic. 1137, C. fu in Germania eletto re nella Dieta di Coblenza (7 marzo 1138). Le lotte contro il duca di Baviera provocarono tosto la scissione della Germania nei due partiti guelfo (bavarese) e ghibellino (svevo), e nonostante i lievi successi esterni in Boemia e in Polonia, mostrarono la debolezza del potere centrale, ed impedirono inoltre a C., quando Innocenzo II ricorse a lui contro la rivoluzione democratica di Roma, di scendere nella penisola per l'incoronazione e la consueta sistemazione degli affari italiani. Notevoli trattative intercorsero in quegli anni tra Manuele Comneno, imperatore d'Oriente, e C. che, senza risolvere i contrasti tra i due « imperatori romani », condussero però, come già sotto Lotario, ad un'intesa anti-normanna e alla preparazione, animata da s. Bernardo, d'una nuova Crociata. C. vi partecipò di persona dopo aver presa la croce il Natale del 1146. Seguendo il cammino di terra, passò il Bosforo con l'intento di raggiungere la Terra Santa attraverso l'Asia Minore, esponendosi, oltre che alle difficoltà della marcia, agli assalti dei Turchi Selgiucidi. L'esercito, per la maggior parte, si sbandò: solo un piccolo nucleo poté tornare con C. a Costantinopoli e attendervi, per riprendere l'impresa, l'arrivo dei Francesi condotti da Luigi VII. Raggiunse, per mare, Gerusalemme, ma la scarsità dei successi dopo tanto sacrificio e tante perdite scoraggiava C. che nel 1148 ritornava in Germania.

Tra il rinnovarsi delle lotte con i guelfi, C. non

trascurò i preparativi della sempre prorogata discesa in Italia, ma il 25 febbr. 1152 moriva, lasciando al suo nipote ed erede, Federico Barbarossa, la via dischiusa al rafforzamento dell'autorità imperiale.

BIBL.: Per l'azione di C. precedente alla elezione imperiale, cf. W. Bernhardt, *Lothar III.*, Lipsia 1879 (*Jahrb. d. deutsch. Gesch.*); P. F. Palumbo, *Lo scisma del MCXXX*, Roma 1942 (v. indice, s. v. *C. di Hohenstaufen*). Sul regno, cf. W. Bernhardt, *Konrad III*, Lipsia 1883 (*Jahrb.*, cit.); J. Jastrow e G. Winter, *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Hohenstaufen*, 2 voll., Berlino 1893-K. Hampe, *Deutsche Kaisergesch. im Zeitalter der Salier u. Staufen*, 2ª ed., Lipsia 1912. Pier Fausto Palumbo

CORRADO IV, IMPERATORE. - N. ad Andria nel 1228 dal matrimonio di Federico II con Iolanda di Brienne, erede del regno di Gerusalemme; fu nominato dal padre, nel 1237, duca di Svevia e d'Alsazia, dopo la ribellione del figlio maggiore Enrico. Novenne, fu lasciato vicario in Italia durante la nuova dimora dell'imperatore in Germania. Da Vienna questi, nel febbr. del 1237, lo nominò re dei Romani.

Quindi fu vicario in Germania : ma ben scarsa poteva essere la resistenza della Svevia all'opposizione, intensificata dalla Curia romana e dagli antiré da essa sostenuti. Erede, per il testamento paterno, dell'Impero e del Regno di Sicilia, continuò la politica contraria al papato ed ai comuni, ma si vide sfuggire di mano, in Germania come in Italia, il predominio, già reso precario alla morte di Federico. Gli era appena nato l'erede Corradino, quando dovette porsi in cammino per la penisola, nell'ott. del 1251. Nel nov., a Goito, radunava a parlamento i rappresentanti delle città di parte imperiale; la pochezza delle forze lo obbligò (per raggiungere il Regno di Sicilia dove intanto il fratellastro Manfredi, lasciato vicario generale da Federico II, si sforzava di sedare la grande rivolta delle città e dei baroni) ad imbarcarsi da Pola per Siponto, in Puglia, dove giunse l'8 genn. 1251. Riuscito vano ogni tentativo di accordo col pontefice Innocenzo IV e coi ribelli, condusse con energia la guerra alla testa dei fidi Saraceni : le terre dei d'Aquino, Capua, la stessa Napoli caddero; nel dic. 1253, a Melfi, in solenne parlamento, poté celebrare il ricupero dei domini di Puglia. Intanto, le relazioni con Manfredi si erano rese difficili per la diffidenza, insinuata dai grandi, di C. verso di lui; e molte simpatie, anche fra il popolo, vennero a mancare. Un rinnovato tentativo d'intesa con la Curia romana fallì : Innocenzo confermava anzi, il Giovedì Santo del 1254, la scomunica contro C., mentre affrettava le trattative per infeudare ad altri il regno di Sicilia, che egli stimava devoluto alla Chiesa alla morte di Federico. Ma proprio allora, quasi improvvisamente, le febbri malariche stroncavano la giovinezza del re; ventiseienne egli moriva a Lavello, nella Basilicata, il 21 maggio 1254, affidando, per il figlio infante, la reggenza del regno di Sicilia non a Manfredi, ma a Bertoldo di Hohenburg.

BIBL.: J. W. Schirrmacher, *Die letzten Hohenstaufen*, Lipsia 1871; S. Jordan, *Les origines de la domination angévine en Italie*, Parigi 1909; A. Finocchiaro Sertorio, *Le leggi di C. IV*, Catania 1909; K. G. Hugelmann, *Die Wahl Konrads IV. zu Wien*, Weimar 1914; R. Pirone, *La fuga di Manfredi attraverso l'Irpinia*, in *Samnium*, 12 (1931), pp. 161-77. Pier Fausto Palumbo

CORRADO V, IMPERATORE : v. CORRADINO di SVEVIA.

CORRADO di MARBURGO. - Celebre inquisitore, n. a Marburgo (Assia), e membro del clero secolare della diocesi di Magonza. Dai contemporanei detto *magister*, si distinse per erudizione, disinteresse e comportamento rigido verso sé come verso gli altri. Nel 1215 predicò fervidamente la Crociata nella Germania settentrionale e di propria iniziativa si scatenò contro gli eretici. Da Gregorio IX ricevette il 12 giugno 1227 la facoltà di adunare compagni e ricercare gli eretici e poi, nel 1231, anche quella di giudicarli, facoltà riservata fino ad allora ai vescovi.

Purtroppo C. ed i suoi compagni, tra i quali il domenicano fra' Dorso, nel loro zelo esagerato sorpassarono le loro competenze, mandando essi stessi numerose vittime al rogo. Assaliti da alcuni cavalieri, C. e il suo compagno Gerardo di Lützelkolb O.F.M. vennero uccisi il 30 luglio 1332 presso Marburgo. Gregorio IX, informato dal partito di C., difese la sua memoria e chiese la punizione degli assassini.

Apprezzato per la sua pietà dal landgravio di Turingia, C. era stato incaricato da questi della distribuzione di alcuni benefici ecclesiastici, carica confermatagli da Gregorio IX il 12 giugno 1227. C. confessò e diresse s. Elisabetta d'Ungheria negli ultimi cinque anni della vita di lei, e, dopo la morte della sua penitente, ne promosse la canonizzazione.

In virtù di notizie cronachistiche erronee, C. fu annoverato falsamente ora tra i Domenicani, ora tra i Francescani; ad es., nel *Martirologio domenicano* (1604, p. 89) e nel *Martirologio francescano* di Arturo da Münster (ed. I. Beschin-G. Palazzolo, Roma 1939, p. 426) egli è indicato sotto il 3 nov. 1257. Oggi non si ammette la sua appartenenza ad alcun Ordine.

BIBL.: B. Kaltner, *Konrad v. M. und die Inquisition in Deutschland*, Praga 1882; A. Hausrath, *Der Ketzermeister Konrad v. M.*, in *Kleine Schriften*, Lipsia 1883, pp. 137-233; O. Pfülf, *Konrad v. Marburg*, in *Kirchenlexik.*, VII (1891), coll. 945-55; P. Braun, *Realenzyclopädie für protest. Theol. u. Kirche*, in *Arch. f. hess. Gesch.*, *Erg. Band*, 4 (1911), pp. 248-300, 331-64; E. Michael, *Gesch. des deutschen Volkes*, II, Friburgo 1899, pp. 209 sgg., 223, 318-40; A. Hauck, *Kirchengensch. Deutschlands*, IV, 5ª ed., Lipsia 1925, pp. 914-18, 925 sgg.; *Arch. FF. Praed.* 12 (1942), p. 299; E. Amann, *Lucifériens*, in DThC, IX, coll. 1048-52. Angelo Walz

CORRADO di MEGENBERG (*de Monte Puellarum*). - Canonico, teologo, storico, giurista e polemista tedesco, n. probabilmente a Mainsberg ca. il 1308-10, m. a Ratisbona il 14 (secondo altri l'11) apr. 1374. Studiò ad Erfurt e poi all'Università di Parigi, ove si addottorò in Arti ed insegnò per qualche tempo. Ritornato in patria, insegnò e diresse la scuola di S. Stefano a Vienna (1340); esercitò quindi la predicazione a Ratisbona, ove si fissò ca. il 1342 divenendo parroco e poi canonico di S. Ulrico.

Varie opere dimostrano la multiforme cultura e le varie battaglie dottrinali cui partecipò. Si nominano un piccolo trattato di fisica, *Deutsche Sphaera* (ed. 1912), e l'enciclopedico *Buch der Natur* (ca. 1350), largamente diffuso nel Trecento e nel Quattrocento. Parteggiando per il Papa nelle lotte regalistiche o giurisdizionali con l'impero (Ludovico il Bavaro), scrisse : *Planctus Ecclesiae in Germania* (1337), opera che ha riscontro nel famoso *De Planctu Ecclesiae* del Minorita spagnolo Alvarez Pelayo (m. ca. il 1350); *Oeconomica* (1353), in cui stabilisce contro Marsilio Ficino di Padova e Giovanni di Jandun i veri rapporti tra Chiesa e Stato; *Tractatus de electione Caroli IV sive Tractatus pro romana Ecclesia et pontifice Ioanne XXII contra Guillelmum Occam* (1355); *Tract. contra Mendicantes ad papam Urbanum V*; l'opera antiereticale *Lacrima Ecclesiae* ossia *De erroribus Beghardorum et Beginarum*; quella filosofica-religiosa *Speculum humanae felicitatis* in 3 libri; vari studi storico-giuridici e una cronaca di Ratisbona (*Statuta et Consuetudines....*); *De limitibus parochialibus....* (ed. 1906); ecc.

BIBL.: C. Höfler, *Konrad v. M. und die geistliche Bewegung seiner Zeit*, in *Tübinger Theol. Quartalschrift*, 1 (1856), p. 38 sgg.; Hurter, III, coll. 633-35 ; IV, col. 521 ; S. Riezler, *Geschichte Bayerns*, II, Monaco 1880; M. Sponheimer, *Konrads v. M. polit. Ideen*, Berlino 1924; B. A. Braunmüller, *Konrad v. M.*, in *Kirchenlexikon*, VII (1891), coll. 955-57; B. Heurtebize, *Conrad de M.*, in DThC, III, coll. 1155-56; S. Killermann e O. Doerr, *Konrad v. M.*, in LThK, VI, coll. 148-49. Lorenzo Di Fonzo

CORRADO da OFFIDA, beato. - È un francescano che rinnova le figure caratteristiche dei frati dei *Fioretti*. N. in Offida nel 1237, entrò nell'Ordine nel 1251, e, lasciati gli studi col permesso dei superiori, attese alla propria perfezione, alternando la vita contemplativa alla predicazione, passando di convento in

convento. Da un primo convento, rimasto sconosciuto, passò successivamente alla Verna, a Forano (allora selva, nel territorio di Appignano), a Sirolo, a Rivotorto presso Assisi ed infine alla Porziuncola.

Conobbe frate Leone e fu stretto amico del b. Pietro da Treia; sebbene avesse ricevuti gli Ordini sacri, non celebrava, per umiltà; convertiva i peccatori, godette di numerose visioni ed estasi. M. a Bastia presso Assisi nel 1306 mentre vi predicava l'Avvento. Sembra da studi recenti che non prendesse parte al movimento degli spirituali, che travagliò l'Ordine ai suoi tempi, come invece lasciavano ritenere l'opuscolo dei *Verba fr. Conradi de Offida* e la lettera che gli diresse l'Olivi sulla questione della validità della rinuncia del Papa al papato; forse egli seppe tenersi in un giusto mezzo, rimanendo legato alla comunità. Il suo culto fu riconosciuto dalla Chiesa nel 1817 e la sua festa cade il 17 dic.

BIBL.: P. Sabatier, *Description du Speculum Vitae b. Francisci sociorum eius*, Parigi 1903 (cf. *Analecta Bolland.*, 23 [1904], pp. 119-20); B. Bartolomasi, *Memorie storiche del b. C. da O.*, in *Miscellanea Francescana*, 15 (1914), pp. 16, 54, 72, 114, 152, con una nota bibliografica di M. Faloci-Pulignani a pp. 14-16; 16 (1915), pp. 22, 175; 17 (1916), p. 159; L. Oliger, *Petri Iohannis Olivi De renuntiatione papae Coelestini V*, in *Archiv. Franciscanum hist.*, 11 (1918), pp. 366-73. Luigi Berra

CORRADO da PARZHAM, santo. - Laico cappuccino della provincia di Baviera, al secolo Giovanni Birndorfer, n. il 22 dic. 1818, m. il 21 apr. 1894. Dopo la professione religiosa (4 ott. 1852), esercitò per oltre quarant'anni l'ufficio di portinaio del grande convento di S. Anna ad Altoetting, accanto al celebre santuario della Madre di Dio, che era annualmente visitato da più di 300.000 pellegrini delle regioni germaniche ed austriache. In continua preghiera, si santificò con l'umiltà, e soprattutto con la pazienza e la carità verso i poveri, i fanciulli, gli operai bisognosi. Dichiarato beato il 15 giugno 1930, fu canonizzato il 20 maggio 1934 da Pio XI. Dopo il martire cappuccino s. Fedele da Sigmaringen (v.), egli è il secondo figlio che la nazione tedesca vide salire sugli altari, dopo la defezione protestante.

BIBL.: *Analecta Ord. Min. Capuccinorum, Index gener. voll. I-L*, Roma 1938, pp. 32-33; Felice da Porretta, *Vita di s. C. da P.*, 2ª ed., Roma 1934; F. Berra, *C. da P. portinaio del convento*, Milano 1934; Imerio da Castellanza, *L'ostiario di Dio s. C. da P.*, ivi 1934; Joseph Anton von Harsberg, *Im Dienste Gottes und der Menschen. Ein Lebensbild des hl. Konrad Birndorfer von P.*, 4ª ed., Monaco 1934; B. Gossens, *Bruder Konrad von P.*, 2ª ed., Dülmen in W. 1934. Ilarino da Milano

CORRADO il PRETE : v. KAISERCHRONIK.

CORRADO di PRUSSIA. - Al secolo C. de Grossis, domenicano; n. forse a Bruxelles, ma più probabilmente in Prussia, m. il 10 marzo 1426 a Schönensteinbach. Nel 1388 vicario del convento di Berna, gettò, nel 1389, per ordine del b. Raimondo le basi della riforma regolare per i frati a Colmar e nel 1397 per le monache a Schönensteinbach in Alsazia. Ma il suo intento subì varie crisi. Ottenne invece la riforma nei monasteri di Weyt e Westroye e nel convento di Berna. Fu tenuto in alta venerazione dagli osservanti del sec. XV.

BIBL.: H. S. Dietler, *Chronik von Schönensteinbach*, ed. J. v. Schlumberger, Gebweiler 1897, pp. 172 sgg., 205 sgg., 325 sgg.; G. Löhr, *Die Teutonia im 15. Jahrh.* (*Quellen u. Forsch. zur Gesch. d. Dominikanerordens in Deutschland*, 19), Lipsia 1924, passim; A. Barthelmé, *La Réforme dominicaine au XVe siècle*, Strasburgo 1931, pp. 26-48. Angelo Walz

CORRADO di RODENBERG. - Abate benedettino, noto anche col nome di C. Barscerier, n. a Rodenberg non si sa in quale anno; m. a Rheingau il 15 dic. 1486. Fu priore di S. Martino di Colonia, e poi abate di Johannisberg in Rheingau, monastero appartenente all'unione di Bursfeld. Fu molto lodato per la sua pietà e per la sua scienza. Come abate svolse grande attività di riformatore, tanto da essere annoverato tra i fondatori della Congregazione di Bursfeld.

Rimangono di lui le seguenti opere (ancora inedite): *Vinea Domini Sabaoth*, trattato in onore della Vergine; *Exercit. novitiorum liber*, piccolo manuale di formazione alla vita interiore per i novizi e per i monaci; è un'operetta che si riallaccia alla corrente della devozione che in quel tempo si afferma presso i Canonici regolari di Windesheim e presso i Certosini; *De praeparatione sacerdotis ad Missam*; e tre *Orationes* da lui recitate nei Capitoli della provincia benedettina di Colonia.

BIBL.: N. Ziegelbauer, *Historia rei litterariae O. S. B.*, IV, Augusta 1754, pp. 178, 422; *Konrad von R., Abt zu Johannisberg im Rheingau, Benedictinerordens*, in *Studien und Mitteil. aus dem Bened. und Cisterc. Orden.*, 4 (1883, II), pp. 168-75; U. Berlière, *Conrad de R., O.S.B., abbé de Johannisberg*, in *Revue liturg. et monast.*, 1928, pp. 151-58. Ambrogio Mancone

CORRADO di SASSONIA (*Holzinger*, *Holthniker*, *Holtnykher*). - Francescano, predicatore e scrittore ascetico, n. a. Braunschweig, sui primi del sec. XIII; m. a Bologna il 30 maggio 1279. Lettore nello Studio di Hildesheim, venne eletto ministro provinciale di Sassonia (1247). Resse per 16 anni, con zelo e prudenza, la sua provincia; deposta a sua istanza tale carica nel 1262, la riassunse per la nuova elezione nel Capitolo di Magdeburgo del 1272. La morte lo colse mentre si recava al Capitolo generale di Assisi.

Tra le sue opere si ricordano i *Commentari ai 4 libri delle Sentenze*, e un gran numero di *Sermoni* inediti, quali i *Sermones de Tempore*, *de Sanctis*, *de Communi Sanctorum*; un *Quadragesimale* e forse pure i *Sermones ad Religiosos et Praelatos* del cod. G. IX. 19 di Siena del sec. XIV. Tuttavia l'opera più famosa di C., attribuita per vari secoli a s. Bonaventura, è lo *Speculum Beatae M. Virginis*, conosciuto pure sotto il titolo di *Expositio de Salutatione Angelica* per la quale si meritò un posto insigne tra gli scrittori ascetici del sec. XIII. C. ritiene la sentenza della santificazione di Maria prima della nascita (*lect.* XI); e riporta la frase rimasta celebre : « Maiorem mundum posset facere Deus, maius coelum posset facere Deus, maiorem matrem quam matrem Dei non posset facere Deus » (*lect.* X).

BIBL.: N. Glassberger, *Chronica*, in *Analecta Francisc.*, Quaracchi 1887; ed. critica, *Speculum B. M. Virginis Fr. Conradi a Saxonia*, in *Bibl. Franc. Ascet. M. Aevi*, Quaracchi 1904 (cf. Introd., pp. I-XVII, cenni biogr.); Wadding, *Scriptores*, p. 65; A. Franz, *Drei deutsche Minoritenprediger*, Friburgo in Br. 1907; J. H. Sbaralea, *Supplementum ad Scriptores Ord. Min.*, I, 2ª ed., Roma 1908, pp. 213-14 e 164; A. Teetaert, *Saxe* (*Conrad de*), in DThC, XIV, coll. 1233-35. Lorenzo Di Fonzo

CORRADO di URACH : v. CORRADO di ZÄHRINGEN.

CORRADO di WALDHAUSEN (C. d'AUSTRIA). - Canonico regolare, n. nell'Alta Austria certo prima del 1320, m. a Praga l'8 dic. 1369. Fu canonico a Waldhausen; divenuto sacerdote, svolse per 15 anni attività di predicatore.

Nelle sue prediche propugnava energicamente una radicale riforma nel clero e nel popolo. Conseguì buoni risultati, ma la sua parola troppo infuocata e pungente gli procurò l'accusa di eresia, della quale dovette discolparsi a Roma nel 1359. Compose perciò la sua *Apologia* che pubblicò nel 1365; da quest'opera sono tratte le principali notizie della sua vita. C. esercitò anche l'ufficio di parroco in varie località. Delle sue prediche nessuna è rimasta. Oltre la ricordata *Apologia* si conoscono di lui 73 discorsi manoscritti tramandati come *Postilla studentium Universitatis Pragensis*, e un trattato *De arte oratoria*, anch'esso tuttora manoscritto.

BIBL.: Hurter, II, col. 633; H. Vonschott, *Geistiges Leben im Augustinerorden am Ende des Mittelalters* (*Historische Studien*, 129), Berlino 1915, pp. 45-49. Ambrogio Mancone

CORRADO di WITTELSBACH. - Una delle più eminenti figure dell'episcopato tedesco del sec. XII, n.

ca. il 1130 da Ottone V di Scheyern-Wittelsbach dei conti palatini di Baviera e Heilika di Lengenfeld, m. il 25 ott. 1200. Educato a Salisburgo, passò a Parigi per gli studi superiori e vi fu condiscepolo di Pietro di Blois. Divenuto canonico di Salisburgo, al Concilio di Lodi del 1161 fu nominato da Federico Barbarossa arcivescovo di Magonza, e poi arcicancelliere dell'impero.

Il favore imperiale non impedì però a C. di schierarsi apertamente dalla parte di Alessandro III quando l'urto tra i due si verificò in tutta la sua violenza. Bandito dall'imperatore, riparò in Curia e divenne uno dei più stretti collaboratori di Alessandro. Il 18 dic. 1165 fu da lui nominato cardinale prete del titolo di S. Marcello, conservando la dignità arcivescovile. Promosso il seguente anno alla sede episcopale di Sabina, continuò a sottoscriversi « Moguntinus archiepiscopus et Sabinensis episcopus ». Nell'ag. 1177 partecipò al Congresso di Venezia; rinunziò a Magonza per gli accomodamenti resi necessari dalla pace, ed ebbe in cambio l'arcivescovato di Salisburgo. Dal 1183, in seguito alla morte dall'arcivescovo Cristiano, riappare nella sua primitiva chiesa senza rinunciare a quella di Sabina.

Bibl.: M. Weidauer, *Reichserzkanzler u. Kardinal Konrad v. W.* (*Wiss. Beilage zu d. Jahresber. d Kgl. Gymnasium zu Plauen i. V.*), Ostern 1904. Ivi al cap. 4, l'ampia letteratura su C. Cf. anche J. M. Brixius. *Die Mitglieder d. Kardinalkollegiums von 1130-81*, Berlino 1912, p. 63 sg. Pier Fausto Palumbo

CORRADO di Zähringen, beato. - Cistercense, cardinale, detto anche di Urach (perché figlio di quel conte Egino IV), n. nell'ultimo quarto del sec. xii, m. a Roma (?) il 30 sett. 1227. Da canonico di Liegi entrò nel 1199 nel monastero cistercense di Villers-en-Brabant, di cui divenne priore, poi abate (1209-14). In seguito fu abate di Clairvaux (1214) poi di Cîteaux (1217). Onorio III lo creò cardinale vescovo di Porto e S. Rufina (1219) e lo consacrò egli stesso.

Ebbe due importanti legazioni: la prima in Francia contro gli albigesi (1220-23); la seconda in Germania per la predicazione della Crociata in favore della Terra Santa (1224-26). Mentre il frutto di questa particolare missione fu mediocre, egli contribuì molto al miglioramento della disciplina ecclesiastica e, conventuale, con sinodi, fondazioni di monasteri e, occorrendo, con punizioni anche gravi. I Cistercensi lo chiamano beato, non ha però culto.

Bibl.: Cesarius Heisterbacensis, *Dialogus miraculorum*, ed. J. Strange, I, Colonia 1851, p. 152 sg.; A. Ciaconio, *Vitae... Rom. Pontif. et S. R. E. Card.*, II, Roma 1677, coll. 60-62; Eubel, I, pp. 5, 36; A. Clément, *Conrad d'Urach... Légat en France et en Allemagne*, in *Revue bénédictine*, 22 (1905), pp. 232-43; 23 (1906), pp. 62-81, 373-91; D. Willi, *Cistercienser-Päpste, Kardinäle und Bischöfe* (*Cistercienser-Chronik*, 23-24), Braganza 1911-12, p. 21 sg.; A. Simon, *L'Ordre des Pénitentes de S.te Marie Madeleine en Allemagne*, Friburgo in Sv. 1918, p. 15 sgg. Livario Oliger

CORRADO CONFALONIERI di Piacenza, santo. - Eremita e terziario francescano, n. nel 1290, m. il 19 febbr. 1351. Dedito da giovane alla caccia, un giorno diede fuoco a un cespuglio per snidarvi la selvaggina; propagatosi l' incendio, fu preso e condannato come colpevole un pover'uomo del popolo. Tocco dal rimorso C. liberò il presunto reo confessando l'imprudenza, e compensò il danno vendendo tutti i beni suoi e della moglie (1315). Con mutuo consenso allora si separarono: la moglie si fece monaca clarissa a Piacenza, ed egli emigrò in Sicilia dove, presso Noto, condusse vita eremitica per 36 anni, dotato anche del dono dei miracoli. Il suo culto fu esteso all' Ordine francescano da Urbano VIII nel 1625. Festa il 19 febbr.

Bibl.: P. M. Campi, *Vita di s. C. eremita*, Piacenza 1614; *Acta SS. Februarii*, III, Anversa 1658, pp. 159-68; L. da Clary, *Aureola Serafica*, I, Quaracchi 1898, pp. 436-41; L. Wadding, *Annales Minorum*, VI, ivi 1931, pp. 270-72; VIII, ivi 1932, p. 74 sgg. Alberto Ghinato

CORREDENTRICE. - È il termine tecnico usato dai teologi per esprimere la cooperazione di Maria S.ma all'opera della redenzione del genere umano.

Sommario: I. Il termine e la realtà. - II Errori e opinioni. - III. Il magistero ecclesiastico. - IV. La S. Scrittura. - V. La tradizione. - VI. L'elaborazione della ragione.

I. Il termine e la realtà. — Il termine fu usato la prima volta nel sec. xiv, nel *Tractatus de praeservatione gloriosissimae Virginis Mariae* di un anonimo Minorita. Recentemente è entrato nell'uso ecclesiastico, trovandosi in alcuni decreti del S. Officio (cf. AAS, 5 [1913], p. 364; 6 [1914], p. 108) e della Sacra Congregazione dei Riti (cf. ASS, 41 [1908], p. 409).

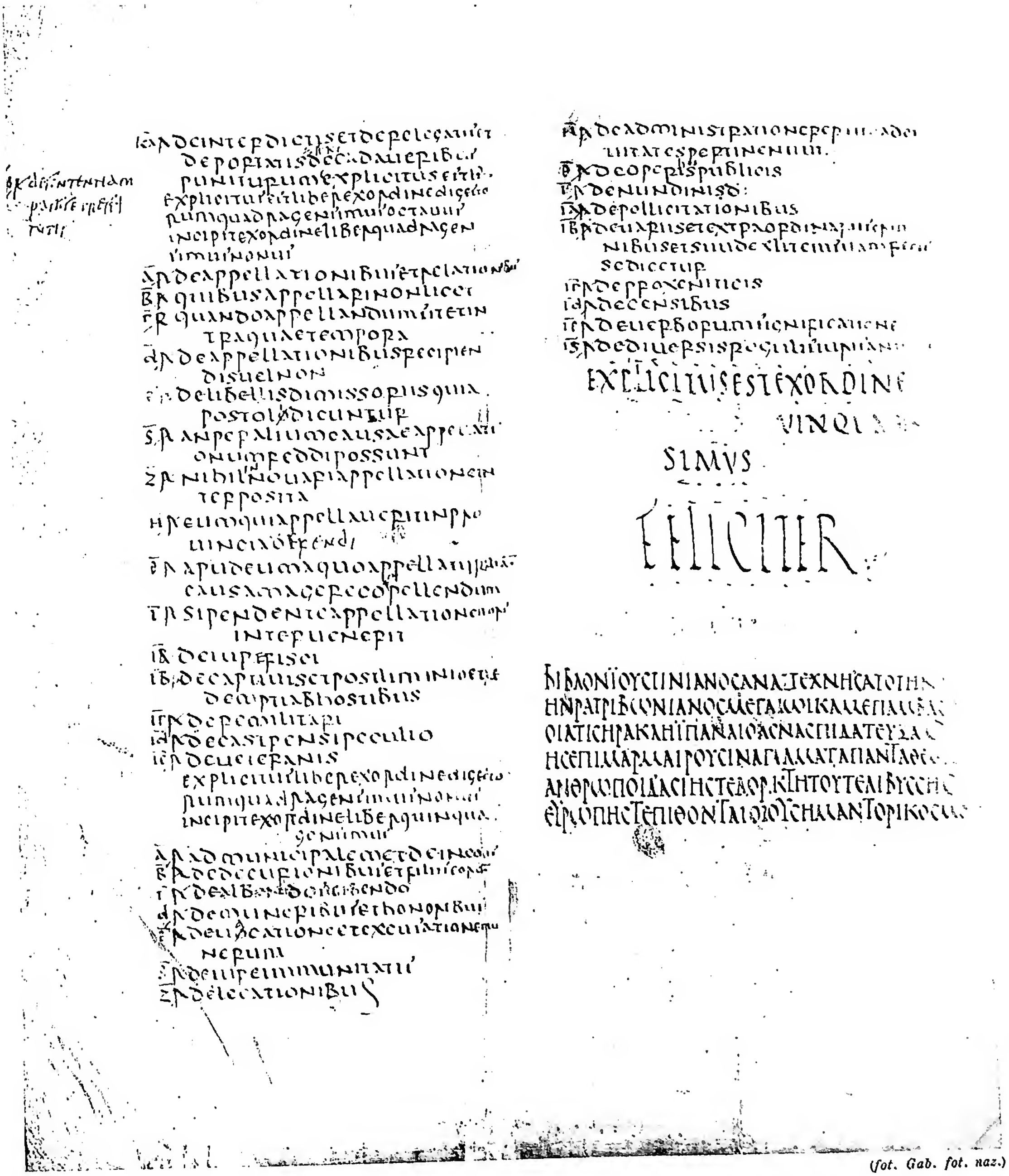
La corredenzione è remota o mediata se si esaurisce tutta in un atto previo all'atto redentivo (ad es. dando la carne al Verbo di Dio); è invece prossima o immediata se si estende, in modo secondario e subordinato, all'atto stesso redentivo, ossia al sacrifizio con il quale il Redentore acquistò i suoi meriti e le sue soddisfazioni, prezzo della nostra redenzione, di modo che i meriti e le soddisfazioni di Cristo e di Maria costituiscono un solo principio totale di salvezza: i meriti e le soddisfazioni condegne di Cristo *ad simpliciter esse* e i meriti e le soddisfazioni congrue di Maria (le quali traggono la loro efficacia da quelle di Cristo) *ad melius esse redemptionis*.

II. Errori e opinioni. — I protestanti antichi e recenti negano qualsiasi cooperazione della Vergine S.ma all'opera della Redenzione, e rigettano perciò il titolo di C. Secondo essi Maria non sarebbe stata che un canale attraverso cui è passato Gesù unico nostro Mediatore (*I Tim.* 2, 5) per giungere fino a noi (cf. Zöckler, *Maria*, in *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, XII, pp. 309-36). Tutti i cattolici invece ammettono una vera cooperazione; si dividono soltanto allorché si tratta di determinare se tale cooperazione sia remota o mediata (Lennerz, Goossens, Smith e pochi altri), oppure prossima o immediata (Bittremieux, Bover, De la Broise, Friethoff, Lebon, Dillenschneider, Carol e molti altri).

III. Il magistero ecclesiastico. — I Romani pontefici, da Pio IX a Pio XII, hanno ripetutamente insegnato, in modo sufficentemente chiaro, la cooperazione immediata di Maria S.ma alla Redenzione. Così, ad es., Pio X, nell'encicl. *Ad diem illum* del 2 febbr. 1904 (ASS, 36 [1904], pp. 449-62), dopo aver ricordata la compassione di Maria presso la Croce, asserisce: « da questa comunanza di dolori e di volontà tra Maria e Cristo, meritò Essa di diventare la degnissima riparatrice del mondo perduto e perciò la dispensatrice di tutte le grazie divine acquistateci da Gesù con la sua morte e col suo sangue ».

Il Pontefice distingue la cooperazione immediata alla Redenzione oggettiva (cioè: con la sua partecipazione alla passione di Cristo meritò di diventare C.) dalla cooperazione immediata alla Redenzione soggettiva (e perciò divenne la dispensatrice di tutte le grazie divine). E scendendo più al particolare conclude: « Siccome Maria è superiore a tutti per santità e per la sua unione con Cristo, associata da Cristo all'opera della Redenzione, ci merita, come si suol dire, *de congruo* ciò che Cristo ci ha meritato *de condigno*, ed è la prima ministra della distribuzione della Grazia ».

Benedetto XV, nella lettera apostolica *Inter sodalicia* del 22 marzo 1918 (AAS, 10 [1918], pp. 181-84), asserisce che la B. Vergine « non senza un divino disegno fu presente alla crocifissione del Figlio », vale a dire, « talmente patì e quasi morì col Figlio suo che pativa e moriva, talmente abdicò ai suoi diritti materni sul Figlio per la salvezza degli uomini, e immolò il Figlio, per quanto a Lei spettava, per placare la giustizia di Dio, da potersi dire con diritto che Essa ha redento con Cristo il genere umano ». Qui si parla della cooperazione immediata di Maria alla Redenzione oggettiva, e si mettono in rilievo le parti che Ella vi ebbe.



(fot. Gab. fot. naz.)

UNA PAGINA DALLE "PANDETTE" (fine sec. VI - principio VII).
Firenze, Biblioteca Laurenziana.

(fot. Anderson)

LA MADONNA E S. GIROLAMO
Parma, Pinacoteca.

Pio XI, in una orazione radiodiffusa per la chiusura del giubileo dell'umana redenzione (28 apr. 1935) diceva: « O Madre di pietà e di misericordia, che fosti presente come compaziente e C. presso il tuo dolcissimo Figlio nell'atto in cui compiva la Redenzione del genere umano..., conserva ed aumenta continuamente in noi, te ne preghiamo, i preziosi frutti della Redenzione e della tua compassione» (*L'osserv. rom.*, 29-30 apr. 1935). Due cose esprimono qui la cooperazione immediata: la compassione corredentrice di Maria durante la passione redentrice del Figlio, e il frutto immediato sia della passione redentrice di Cristo che della corredenzione di Maria, ossia tutte le grazie che ci vengono impartite.

IV. La S. Scrittura – Il Protovangelo (*Gen.* 3,15), secondo l'interpretazione data dalla bolla dogmatica *Ineffabilis Deus*, esprime una indissolubile unione di Maria con Cristo nella Redenzione, ossia nella lotta con il serpente e nella piena vittoria sopra di lui (schiacciamento del capo), per mezzo della quale fu cancellato il decreto di morte. Questo schiacciamento del capo o Redenzione oggettiva fu effetto comune di Cristo e di Maria, fu cioè operato direttamente e simultaneamente da Cristo e da Maria (da Maria « insieme con Cristo e per mezzo di Cristo »). Questa « piena vittoria » dice che Cristo e Maria non solo non furono mai vinti dal serpente (lato negativo della vittoria) poiché furono tutti e due segregati dal peccato e dalle sue conseguenze, ma furono sempre i vincitori del serpente (lato positivo della vittoria), ossia operarono ed operano insieme la nostra Redenzione consistente non solo nella distribuzione delle grazie ma anche nell'acquisto delle medesime.

Questa interpretazione è confermata dalla nota lezione della Volgata in cui lo schiacciamento del capo del serpente (ossia la redenzione oggettiva) è attribuita in modo prossimo alla sola donna, ossia a Maria (sottintendendo con Cristo e per Cristo): « Ipsa conteret caput tuum ». Orbene, il Concilio di Trento ha dichiarato autentica la Volgata, a causa dell'uso che se n'è fatto nella Chiesa per tanti secoli. In forza di tale dichiarazione, la lezione della Volgata dev'essere ammessa da tutti (cf. J. Vosté, *De latina Bibliorum versione quae dicitur « Vulgata »*, Roma 1927, p. 27). Ha quindi un valore dogmatico (non già scritturistico) decisivo. Sembra perciò che non si possa rifiutare alla Vergine una cooperazione immediata alla Redenzione oggettiva.

La corredenzione, profetizzata da Dio nel Protovangelo subito dopo la colpa originale, incominciò a verificarsi nel giorno dell'Annunciazione (*Lc.* 1, 38 sgg.). Un angelo, mandato da Dio, si presenta alla Vergine e le chiede, da parte di Dio, il consenso a divenire Madre del Redentore in quanto tale, poiché l'Incarnazione conteneva in se stessa la Redenzione. Dal suo consenso, dipendeva, poiché così aveva disposto Iddio, l'esistenza stessa della Redenzione, poiché il Verbo s'incarnava per redimerci. La Vergine, offrendosi al più grande dei dolori per dare all'umanità la più ineffabile delle gioie (la Redenzione), dà liberamente il suo consenso pronunziando il suo *fiat*. Con esso quindi cooperava alla nostra redenzione, e vi cooperava in modo immediato, poiché da esso Iddio ha voluto che dipendesse quanto alla sua stessa esistenza (non già quanto all'*essenza*) la Redenzione, che si iniziava e si operava virtualmente con l'Incarnazione. Senza quel consenso il mondo non sarebbe stato redento.

Che Iddio poi abbia voluto che l'Incarnazione rendentrice fosse dipesa dal libero consenso di Maria, apparisce evidente dalla stessa narrazione evangelica. Se Iddio infatti non avesse voluto far dipendere l'Incarnazione redentrice dal consenso di Maria, a che scopo glie l'avrebbe fatto chiedere? In tale ovvio senso infatti ha interpretato la narrazione di Luca tutta la tradizione cristiana (cf. G. Roschini, *Mariologia*, 2ª ed., II, pp. 292-295) di cui il più autentico rappresentante è s. Tommaso (*Sum. Theol.*, 3ª, q. 30, a. 1, c. e ad 1).

V. La tradizione. – La cooperazione immediata di Maria S.ma alla Redenzione oggettiva viene espressa, innanzi tutto, nel parallelismo Eva-Maria. Fin da s. Giustino, Ireneo, Tertulliano, la B. Vergine ci è stata costantemente presentata dai padri, dai dottori e scrittori ecclesiastici come la nuova Eva, riparatrice della prima, in quel modo stesso con cui s. Paolo ci aveva presentato Cristo come nuovo Adamo, riparatore del primo. Ciò posto, dalla S. Scrittura (*Gen.* 3, 1-13; *Eccli.*, 25, 33) risulta che Eva fu causa morale e diretta della nostra rovina, poiché indusse Adamo ad acconsentire al peccato. Altrettanto si deve dire di Maria. Ella sapeva che al suo libero consenso erano state legate, per libera disposizione divina, le sorti stesse dell'umanità, ossia la sua salvezza. Dando perciò questo consenso diveniva cooperatrice immediata, ossia causa morale e diretta della Redenzione del mondo.

Certo sono i meriti e le soddisfazioni condegne di Cristo che hanno operato la nostra Redenzione e che ci vengono applicati, poiché i meriti e le soddisfazioni congrue di Maria traggono tutta la loro efficacia corredentrice dai meriti e dalle soddisfazioni condegne di Cristo. Con ciò però non si escludono i meriti e le soddisfazioni congrue di Maria, e non già *ad simpliciter esse* ma soltanto *ad melius esse* della Redenzione, affinché cioè il piano della Redenzione fosse analogo al piano della prevaricazione.

Per questo i SS. Padri, i dottori e gli scrittori ecclesiastici, oltre a paragonare Maria ed Eva, attribuiscono immediatamente ad Eva la nostra rovina con tutte le sue conseguenza, ed a Maria la nostra salvezza, con tutti gli effetti della medesima: la placazione della divina giustizia, la nostra riconciliazione con Dio, la soddisfazione per il peccato originale, il merito della Grazia, la liberazione dalla schiavitù del demonio, la riapertura della porta del cielo (cf. Roschini, *op. cit.*, pp. 304-309): ciò non si spiegherebbe senza una cooperazione prossima, immediata alla Redenzione.

VI. L'elaborazione della ragione. – La cooperazione o causalità redentrice di Cristo (*Sum. Theol.*, 3ª, q. 48), fu a modo di merito, di soddisfazione, di sacrificio, di redenzione e di efficenza. Maria cooperò alla Redenzione: 1) *a modo di merito*, poiché nel suo libero consenso all'Incarnazione redentrice, si riscontrano tutte le condizioni richieste per il merito, cioè la carità, l'opera buona liberamente compiuta e la preordinazione divina; 2) *a modo di soddisfazione*, poiché con la sua libera sottomissione, manifestata con il suo consenso, a tutta una vita di grandi dolori, animata dalla più ardente carità, compensò, per quanto le fu possibile (ossia almeno *de congruo*) il piacere che spinse i nostri progenitori alla ribellione a Dio con il peccato; 3) *a modo di sacrificio*, ossia al sacrificio con cui Cristo, per riconciliarci a Dio, meritò e soddisfece per il genere umano, in quanto che Ella offrì il suo Figlio, rinunziando, fin dal momento stesso in cui li acquistò, ai diritti materni ch' Ella aveva su di Lui, per la Redenzione del mondo. Con ciò, tuttavia, non meritò di essere chiamata Sacerdote in senso proprio e formale; 4) *a modo di redenzione*, poiché con l'offerta meritoria e soddisfattoria della Vittima divina, sulla quale aveva, come si è già detto, diritti materni, partecipò al versamento del prezzo con il quale il genere umano è stato redento. Fu il suo libero consenso, infatti, che determinò, per disposizione divina, il versamento stesso del prezzo per la nostra Redenzione; 5) *a modo di efficenza*, poiché la sua partecipazione alla Redenzione, come il compimento della medesima da parte di Cristo, essendo stata preordinata da Dio per tale scopo, non poteva rimanere senza effetto.

Ma oltre alla elaborazione teologica del fatto o realtà della cooperazione immediata alla Redenzione, la ragione,

basandosi sulla Rivelazione, scioglie anche varie difficoltà mosse contro di essa.

A chi obietta che, secondo l'insegnamento perenne della Chiesa, Cristo solo ci ha redento, si risponde distinguendo tra la Redenzione principale, universale e per se stessa sufficente, e la Redenzione secondaria, dipendente, per se stessa insufficente. La prima, tutta propria di Cristo, non esclude la seconda, propria di Maria. Siccome poi la seconda dipende e trae il suo valore dalla prima, si può semplicemente parlare, come effettivamente si è fatto e si fa ancora, della prima senza parlare della seconda. Del resto, se l'unicità del Redentore dovesse prendersi nel senso di esclusione di qualsiasi cooperazione immediata, ne seguirebbe che sarebbe da escludersi non solo la cooperazione immediata alla Redenzione oggettiva, ma anche la cooperazione immediata alla Redenzione soggettiva ammessa da quelli stessi che propongono la suddetta obiezione.

A chi obietta che la Madonna fu anch'Essa redenta, e perciò non potè essere C. (poiché sarebbe stata, nello stesso tempo, effetto e causa) la ragione risponde che la cooperazione di Maria fu ordinata alla Redenzione degli altri, e non già alla propria Redenzione. Cristo, perciò, prima redense Maria (la quale forma da sola un ordine a sé, superiore a quello in cui si trovano tutti gli altri) con Redenzione del tutto speciale, ossia preservativa (non liberativa, come gli altri) e poi, insieme a Maria, redense tutti gli altri. Cristo, infatti, poté porre il medesimo atto redentivo (senza il bisogno di ammettere due atti distinti di Redenzione o due Redenzioni) con doppia intenzione e con doppio effetto, l'uno dei quali riguardava soltanto Maria, e l'altro, insieme alla cooperazione di Maria, tutto il resto del genere umano. Essendo redenta da Cristo, con priorità di natura (o logica) prima e in modo diverso da tutti gli altri, Maria poté con simultaneità di tempo (ossia nel medesimo istante di tempo) cooperare con Cristo alla Redenzione di tutti gli altri. La Vergine quindi può essere salutata con diritto, in senso stretto, C. del genere umano, e perciò si è meritata, in ogni tempo, l'ardente gratitudine di tutta l'umanità.

(fot. Alinari)
CORREGGIO, ANTONIO ALLEGRI - *S. Antonio abate.* Napoli, museo Nazionale.

BIBL.: G. Smith, *Mary's Part in our Redemption*, Londra 1938; H. Lennerz, *Considerationes de doctrina B. Virginis mediatricis*, in *Gregorianum*, 19 (1938), pp. 419-44; W. Goossens, *De cooperatione immediata Matris Redemptoris ad Redemptionem obiectivam*, Parigi 1939; G. Roschini, *De Corredemptrice. Perpensatio difficultatum Goossens*, Roma 1939; H. Seiler, *Corredemptrix. Theologisches zur Lehre der letzten Päpste über die Miterlöserschaft Mariens*, ivi 1939; N. Garcia Garces, *Mater Corredemptrix*, Torino-Roma 1940; H. Lennerz, *De Redemptione et cooperatione in opere Redemptionis*, in *Gregorianum*, 22 (1941), pp. 301-24; J. Bover, *Deiparae consensus Corredemptionis ac Mediationis fundamentum*, Madrid 1942; id., *Maria Mediadora universal, o Soteriologia Mariana*, ivi 1946; H. Lennerz, *De cooperatione B. Virginis in ipso opere Redemptionis*, in *Gregorianum*, 28 (1947), pp. 574-79; C. Dillenschneider, *Marie au service de notre Rédemption*, Haguenau 1947. Gabriele Roschini

CORREGGIO, ANTONIO ALLEGRI, detto il. - N. a Correggio di Reggio Emilia prima del 30 ag. 1489, m. ivi, il 5 marzo 1534.

Forse iniziò in patria la sua educazione artistica con lo zio Lorenzo Allegri, mediocre pittore, per passare, si crede, a Modena, alla scuola di Francesco Bianchi Ferrari (1503-1507). Di qui sembra certo sia andato a Mantova, ove molto attinse dal Mantegna, la cui profonda influenza persiste anche nelle opere della maturità, mentre dal Costa, succeduto al maestro padovano alla corte dei Gonzaga, trasse l'elemento emiliano-ferrarese più immediato ai suoi inizi. Leonardesco, per quanto inteso in radiosità di luce, non in veli d'ombra, è il suo modo pittorico di intendere i volumi, ma l'atonalismo, che è poi la chiave di volta del suo peculiare, illimitato colore, cioè di tutta la sua arte, è un suo carattere precipuo.

Le sue opere si possono così raggruppare: dipinti della prima giovinezza ispirati al Mantegna ed agli emiliano-ferraresi, dalla *Deposizione* dell'atrio di S. Andrea a Mantova, e dalla *Madonna col Bambino ed i ss. Francesco e Quirino*, affresco distaccato, ora nella galleria Estense di Modena, allo *Sposalizio di s. Caterina* di Detroit, all'altro della collezione Kress a Nuova York, ove si abbinano alle forme mantegnesche quelle di Leonardo, permeate da una grazia infantile e spontanea, fino alla pala di *S. Francesco* a Dresda, il suo primo dipinto datato, che è del 1514, del quale periodo sono pure la *Giuditta* della galleria di Strasburgo, la *Madonna col Bambino tra due angioli musicanti e serafini* della galleria degli Uffizi, il *Presepe notturno* e l'*Adorazione dei Magi* a Brera, la *Madonna Bolognini* nel museo del castello Sforzesco a Milano, la *Madonna Malaspina* nella pinacoteca di Pavia, ecc.

Gli anni che vanno dall'esecuzione della pala di *S. Francesco* alla sua prima grande decorazione, la vòlta della camera della Badessa nel convento di S. Paolo a Parma (1518-19), comprendono una serie di opere di un colore più lieto e vivo: il rosa, il viola ed il cilestrino, come nella *Madonna Campori* della galleria Estense di Modena, uno dei dipinti più rappresentativi di questo periodo, ove agli emiliani ed a Leonardo si aggiunge certo la conoscenza di Raffaello che, proprio in questo tempo, aveva mandato a Bologna la pala di S. Cecilia, alla quale si ispirano pure la *Madonna di Casalmaggiore* nel museo Städel a Francoforte, quella della galleria d'arte di Orléans, l'altra di Hampton Court e la deliziosa *Madonna col Bambino e s. Giovannino* del museo del Prado a Madrid, il vero capolavoro di questo periodo.

Sia che sia stato a Roma e ne abbia attinto nuovo vigore per la sua arte, o che l'improvvisa robustezza si debba al naturale potenziamento della maturità, è certo che nel convento di S. Paolo a Parma, eseguendo per la badessa Giovanna Piacenza la decorazione della vòlta di una saletta, egli rivela con una intensità viva di colori, nei quali comincia a dominare l'intonazione dorata che sarà a lui peculiare, una forza insospettata.

Dello stesso tempo è l'affresco staccato con la *Madonna della scala* nella galleria di Parma, che appare seduta in controluce, radiosa di grazia e di autonomo lume,

tradotto in duttili accordi di rosa e d'oro, caldo ambientamento che pervade tutte le opere della maturità, come si scorge già in due piccoli, deliziosi quadri della pinacoteca di Napoli, la *Zingarella* e lo *Sposalizio di s. Caterina*, o nel *Riposo sulla via dell'Egitto* della galleria degli Uffizi, o nel *S. Girolamo* che è nella chiesa di S. Fernando a Madrid.

Nella decorazione della cupola di S. Giovanni Evangelista a Parma (1520-22), crea, con nuovi audacissimi scorci, effetti d'infinito. La stessa grandiosità ed intensità di espressione è nel *S. Giovanni seduto con ai piedi l'aquila* nella lunetta presso la sagrestia, e nell'*Incoronazione* dell'abside di cui è rimasta solo la parte centrale, più volte trasportata con tutto il supporto murario e che solo il recente restauro e la pulitura ha restituito alla sua originale essenza, con tutte le velature trasparenti ed intatte, intensa nell'espressione del Redentore, dolcissima nel volto dell'Assunta, ove le commistioni romane e mantegnesche, evidenti in tutta la composizione, sono come sommerse nell' impeto ispirato delle sue superbe figure.

Tra i quadri eseguiti durante la decorazione della cupola di S. Giovanni o negli anni tra questa e quella del Duomo, molti segnano un evidente regresso, dovuto soprattutto ad un'accentuazione di dolcezza espressiva piuttosto convenzionale anche negli atteggiamenti. Così nel *Noli me tangere* al Prado, nell'*Adorazione del Bambino* agli Uffizi, nel *Cristo nell'orto* a Londra, nella *Deposizione* e nel *Martirio dei ss. Placido, Flavia, Eutichio e Vittorino* a Parma, e nella ben nota pala di S. Sebastiano a Dresda, ove, per contemplare la divina visione, S. Sebastiano si attorce al tronco cui è legato, mentre Gemignano l'addita al riguardante.

Più aderenti al passato, se pure arricchite dall'opulenza del disegno, lo *Sposalizio di s. Caterina* al Louvre e la *S. Caterina leggente* del palazzo Reale di Hampton Court, spontanea, come l'*Educazione di Amore* della galleria Nazionale di Londra, con cui si inizia la serie dei quadri profani.

Ma è nella cupola del duomo di Parma, eseguita dal 1526 al 30, che meglio si determina il suo particolare colore, che permea cose e figure. E questa atmosfera, che avvolge nubi e figure, è veramente un cielo di ametista e di rosa, apertosi improvvisamente per lasciar passare l'osannante coro di angioli che fanno corona all'Assunta, mentre intorno alla balaustrata si celebrano i funerali della Madonna, con Apostoli in arditi scorci ed efebi che reggono fumose fiaccole e rami di pino sprizzanti faville.

Certo contemporanee alla cupola del Duomo sono la restaurata lunetta a fresco con l'*Annunciazione* della galleria di Parma, la mirabile pala della Madonna del s.Gerolamo nella stessa galleria, tra le massime opere del C., e la *Madonna della scodella* ivi, che, con quella di S. Giorgio a Dresda, ugualmente riflette i caratteri più salienti della cupola del Duomo, mentre nella *Sacra Notte*, della stessa galleria, le ricerche luministiche dei primi tempi sono portate ad una soluzione precaravaggesca.

Informate ad una più serena ed intima familiarità sono altre opere dell'ultimo periodo, quali la *Madonna della cesta* della galleria Nazionale di Londra e la *Madonna del latte* a Budapest, di una realtà divinamente umana come il gruppo degli *Amori di Giove*; tele commessegli da Federico Gonzaga ed incompiute per la morte del pittore; tra di esse: l'*Antiope* del Louvre, che ha lo stesso volto dell'*Assunta* del duomo di Parma, ma solcato di pagana sensibilità; la *Danae* della galleria Borghese a Roma, la *Leda* di Berlino; l'*Io* e il *Ganimede rapito dall'aquila* della galleria di Vienna. - Vedi tav. XXXII.

(fot. Alinari)

CORREGGIO, ANTONIO ALLEGRI - *La Santa Notte* - Dresda, pinacoteca.

Per la BIBL.: v.: S. De Vito Battaglia, *C.. Bibliografia*, Roma 1934. Armando Ottaviano Quintavalle

CORRER, ANTONIO. - Cardinale, n. a Venezia nel 1369. Era nipote di Angelo C., poi papa Gregorio XII, e visse coi religiosi di S. Giorgio in Alga insieme con Gabriele Condulmer, futuro Eugenio IV. Creato dallo zio camerlengo e vescovo di Modone fu subito trasferito a Bologna (marzo 1407) e creato cardinale a Lucca il 9 maggio 1408; divenne vescovo di Porto nel 1409 e poi di Ostia nel marzo 1431. Legato in Germania e Fiandra il 13 dic. 1408, intervenne all'elezione di Martino V nel 1417; legato a Perugia nel 1425 e per la pace tra Firenze e Siena nel 1431; m. a Padova il 19 genn. 1445 in fama di santità e fu sepolto a Venezia.

BIBL.: J. F. Tomasini, *Annales Canonicorum saecularium S. Georgii in Alga*, Udine 1642; Eubel, I, p. 31 sgg.; Pastor, I, pp. 275-76. *

CORRESPONDANT, LE. - Periodico cattolico francese, dal 1829 come settimanale, poi bisettimanale

fino al 1831. Dal 1843 fu pubblicata sotto forma di rivista. Organo dei cattolici liberali, aveva come scopo precipuo di armonizzare il cattolicesimo con le aspirazioni della società contemporanea e specialmente con l'esercizio delle libertà politiche.

Nel 1855 vivacchiava sotto la direzione di Carlo Lenormant; il conte de Montalembert prese a rianimarlo con l'aiuto di illustri collaboratori, come Dupanloup, Falloux, Alberto de Broglie, Agostino Cochin, per opporlo a « L'univers » di Luigi Veuillot. Fra « L'univers », allora aderente all'impero, e « Le c. » si accese una interminabile lotta che ebbe il suo parossismo al tempo del Concilio del Vaticano. Oppostasi alla definizione dell'infallibilità, sinceramente si sottomise dopo la decisione del Concilio (1870).

Dopo la guerra del 1870, la rivista, successivamente diretta da Leone Lavedan (1876-1904), Stefano Lamy (1905-10), Eduardo Trogan (1910-29), conobbe un reale successo. Uomini valenti ed accademici le arrecavano il proprio concorso, e coraggiosamente lottavano in difesa delle libertà religiose. Disgraziatamente, crescenti difficoltà materiali indussero, nell'ott. 1933, il conte de Luppé, il quale aveva preso in mano le redini dal 1929, ad annunziare la fine del « Le c. » e ad affidare alla rivista *Etudes* dei Gesuiti la cura di raccoglierne l'eredità. Tale sparizione fu accolta dai cattolici con unanime rimpianto.

La collezione della rivista offre una ricca scelta di articoli, cronache, bollettini, riguardanti i più vari soggetti di teologia, storia, politica, arte e letteratura; la lista degli scrittori che vi collaborarono rappresenta una considerevole parte del fior fiore intellettuale cattolico francese dal 1845 ai nostri giorni.

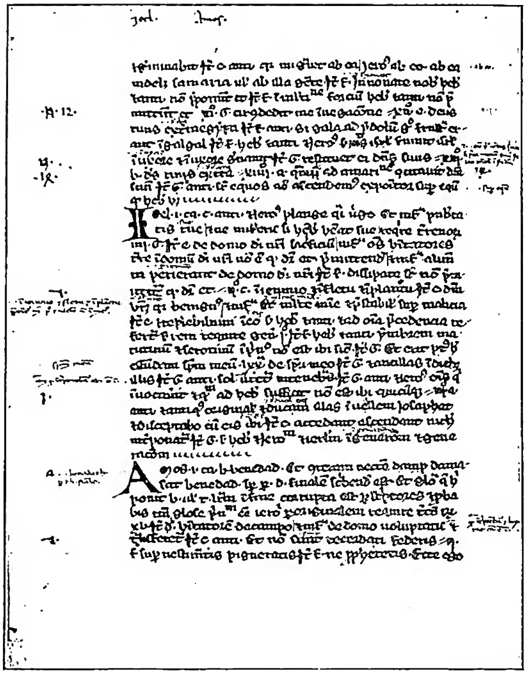
BIBL.: Y. de la Brière, *Le noble héritage du « C. »*, in *Etudes*, 217 (1933), pp. 608-21. Remigio Kokel

CORRETTÒRI. - Scritti polemici di Francescani e Domenicani intorno alla dottrina di s. Tommaso nei 25 anni dopo la sua morte.

Il francescano Guglielmo de la Mare rilevò nel suo *Correctorium fratris Thomae* (1278) da varie opere dell'Aquinate 118 proposizioni, che rifiutò opponendo all'aristotelismo tomistico le soluzioni dell'agostinismo tradizionale. I Domenicani chiamarono questo scritto *Corruptorium* e gli opposero, in difesa della dottrina di s. Tommaso, varie opere intitolate *Correctorium corruptorii.* Ci fu anche una replica francescana ad una di esse. Questa letteratura dei c. ha valore cospicuo per la conoscenza storica delle dottrine filosofiche proprie di s. Tommaso e della prima scuola tomistica.

L'opera di Guglielmo si presenta in tre stati, indicanti una successiva elaborazione: 1) le *Declarationes*, breve censura di 60 articoli, capace di essere scritta in margine alle opere di s. Tommaso; 2) il *Correctorium* di 118 articoli, edito insieme al c. *Quare* (v. sotto); 3) una revisione aumentata di questo, che fa passare il numero degli articoli da 109 (esclusi i 9 contro il *Comm. alle Sentenze*) a 138. Le risposte domenicane, le quali si riferiscono tutte al *Correctorium* nel suo secondo stato, sono: 1) il c. *Quare* (ed. P. Glorieux, in *Bibl. thomiste*, IX, Kain 1927) scritto probabilmente da Riccardo Clapwell (secondo il Pelster, da Tommaso di Sutton), poco tempo dopo l'opera di Guglielmo; 2) il c. *Circa* (ed. J. P. Muller [*Studia Anselmiana*, 12-13], Roma 1941) di Giovanni Quidort di Parigi, scritto negli aa. 1282-84, incompleto; 3) il c. *Sciendum* di Roberto di Colletorto; 4) il c. *Quaestione* (incompleto), di autore non ancora determinato, tuttora inediti; 5) l'*Apologeticum veritatis contra Corruptorium* (ed J. P. Muller [*Studi e Testi*, 108], Città del Vaticano 1944) di Ramberto de' Primadizzi di Bologna, composto nel 1287-99, ove si discutono, nel quadro dello scritto di Guglielmo, argomenti antinomistici di Enrico di Gand e di Egidio Romano.

BIBL.: F. Ehrle, *Der Kampf um die Lehre des hl. Thomas v. Aquin*, in *Zeitschrift für kath. Theol.*, 37 (1913), pp. 266-318; P. Mandonnet, *Premiers travaux de polémique thomiste*, in *Revue des sciences philos. et théol.*, 7 (1913), pp. 46-69; P. Glorieux, *La littérature des correctoires*, in *Revue thomiste*, 33 (1928), pp. 69-96; P. Bayerschmidt, *Robert von Colletorto, Verfasser des Correctorium « Sciendum »?*, in *Divus Thomas*, 17 (1939), pp. 311-26; R. Creytens, *Autour de la littérature des Correctoires*, in *Archivum Fr. Praed.*, 12 (1942), pp. 313-30; F. Pelster, *Das Ur-Correctorium Wilhems de la Mare*, in *Gregorianum*, 28 (1947), pp. 220-35; id., *Thomas von Sutton und das Correctorium « Quare detraxisti »*, in *Mélanges A. Pelzer*, Lovanio 1947, pp. 441-466; P. Glorieux, *Les Correctoires, essai de mise au point*, in *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 14 (1947), pp. 287-304. Giovanni Muller



(*fot. Enc. Catt.*)

CORRETTÒRI BIBLICI - Correttorio francescano attribuito a Guglielmo de Mara (sec. XIII) - Biblioteca Vaticana, Cod. Vat. lat. 3466, f. 107v.

CORRETTÒRI BIBLICI (*Correctoria biblica*). - Lavori critici compiuti nei secc. XIII-XV per eliminare dai codici della Volgata (v.) gli errori che vi si erano venuti accumulando. Il testo della versione o recensione di s. Girolamo, largamente diffondendosi, veniva facilmente alterato dai copisti, sia per negligenza, sia perché vi mescolavano lezioni dell'antica versione latina o vi introducevano rettifiche arbitrarie, sicché la Volgata appariva già in più punti interpolata e le corruzioni del testo si moltiplicavano rapidamente. Già dal sec. IX i dotti tentarono di arginare questa tendenza apportando correzioni al testo della Volgata: così Alcuino, Teodulfo, Nicola Maniacoria ed altri. Quando poi nel sec. XIII l'Università di Parigi divenne centro degli studi teologici, si sentì ancora più il bisogno di un testo biblico uniforme, e perciò fu scelta una copia della Bibbia latina allora in uso e dichiarata testo normativo con il nome di *Exemplar Parisiense.* Ma essendo anche questo testo corrotto e interpolato, si cercò di rimediare per mezzo dei c. b. Tutte le correzioni furono fatte sul testo parigino e si distinguono due specie di c.: gli uni contengono il testo biblico e in margine di esso sono indicate lezioni da rigettare o da ritenere o da correggere; gli altri sono senza il testo biblico e hanno solo le dette lezioni più largamente discusse. Questi c. sono fatti dai frati Predicatori e dai frati Minori, allora insegnanti all'Università di Parigi.

Dei frati Predicatori si hanno tre c. : il *Senonense* (Sens in Francia), il quale fu riprovato dagli stessi Domenicani, che vi sostituirono il *Parisiense* (1256). Un altro fu fatto da Ugo di S. Caro (m. nel 1263), di cui il codice principale è il Vaticano Ottoboniano 293. Siccome però Ugo nelle sue correzioni aveva dato troppa importanza al testo ebraico e greco, invece di correggere secondo i manoscritti della Volgata, il suo c. non era una correzione del testo, ma piuttosto un'ulteriore corruzione di esso.

I c. dei Francescani erano : 1) il *Sorbonicum*, così chiamato perché il codice che lo contiene apparteneva alla Sorbonne (oggi nella Bibliothèque Nationale, cod. 15554); viene ascritto a Guglielmo il Brettone (v.), e non si scosta molto dai c. dei Domenicani; 2) altro c., di cui il manoscritto principale è il cod. Vat. lat. 3466, è attribuito a Guglielmo de Mara (v.), il cui nome si trova nel cod. n. 28 dell'abbazia di Einsiedeln; 3) il cod. Vaticano latino 4240 ha il c. di Gerardo da Hoio (v.). Questo, come Guglielmo de Mara, segue, a differenza dei predecessori, i principi indicati da Ruggero Bacone (v.), correggendo non secondo i testi originali, ma secondo i manoscritti della Volgata. Di speciale importanza è l'introduzione di Gerardo de Hoio al suo c., nella quale propone i suoi principi critici e tratta con esattezza dell'origine della Volgata e delle versioni greche. Due altri c. di minore importanza sono l'uno di Gerardo da Buxo (cod. 61 della bibliothèque Communale di Tolosa, sec. xv), l'altro di Giovanni da Colonia, anche nel cod. 28, fol. 49 della biblioteca di Einsiedeln. Tutti questi lavori però, essendo di iniziativa privata, non poterono efficacemente rimediare alla corruzione del testo biblico. Per questo occorreva l'autorità della Chiesa. Il Concilio Tridentino ordinò una revisione ufficiale della Volgata, che venne compiuta con l'edizione sixto-clementina (1592) e Pio X (1907) incaricava l'Ordine benedettino della restituzione del testo della Volgata, la quale viene eseguita dai monaci dell'abbazia di S. Girolamo de Urbe.

Bibl.: H. Denifle, *Die Handschriften der Bibel-Correctorien des 13. Jahrhunderts*, in *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, 4 (1888), pp. 236-311, 471-601; E. Mangenot, *Correctoires de la Bible*, in DB, II, coll. 1022-26; *Institutiones Biblicae*, I, 5ª ed., Roma 1937, p. 311 sgg.

Arduino Kleinhans

CORREZIONE DELLE SENTENZE. - La c. delle s. è quello speciale procedimento offerto dalla legge per emendare una sentenza inficiata di errore materiale.

Perché possa farsi luogo ad essa e possa, in tal modo, evitarsi un mezzo di impugnativa (quale, p. es., l'appello) è quindi necessario che si tratti di errore evidente, materiale e non giuridico, tale, cioè, che lasci inalterati la struttura e l'equilibrio della sentenza.

Questo errore - secondo il can. 1878 § 1 - può riguardare o l'enunciazione della parte finale o dispositiva della sentenza o il riferimento compiuto dalla sentenza medesima ai fatti o alle richieste delle parti o la formazione di calcoli.

La domanda di c. non è sottoposta a termini di sorta e va proposta allo stesso giudice che emise la sentenza. Peraltro nulla vieta che - in pendenza del giudizio di appello - essa sia proposta al giudice di appello.

Quanto alla procedura da seguire, si tenga presente che la domanda di c. va proposta con una regolare petizione giudiziale che deve essere notificata alla controparte. Se quest'ultima non si oppone il giudice vi provvederà con decreto; se viceversa essa si oppone, allora sorgerà una vera e propria questione incidentale, che sarà trattata e definita nei modi stabiliti per le cause incidentali.

Non è da escludersi la facoltà nel giudice di provvedere, anche di ufficio e con decreto, alla c.

Il decreto di c. viene allegato all'originale della sentenza ed in calce a questa ne viene fatta menzione.

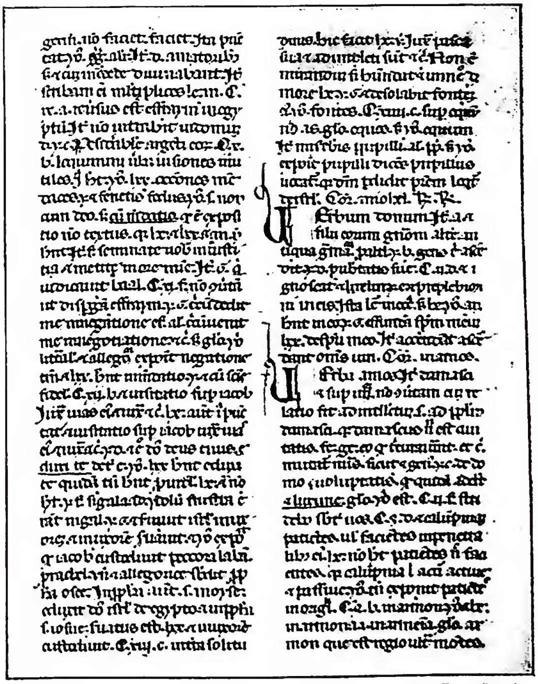
Bibl.: F. Roberti, *De processibus*, II, Roma 1926, pp. 194-96; Wernz-Vidal, VI, 1, *De processibus*, p. 546; M. Lega, *Commentarius in iudicia ecclesiastica*, II, ivi 1939, pp. 968-73; M. Conte a Coronata, *Institutiones iuris canonici*, III, *De processibus*, Torino-Roma 1941, pp. 317-18; F. Della Rocca, *Istituzioni di diritto processuale canonico*, Torino 1946, pp. 309-10.

Fernando Della Rocca

CORREZIONE FRATERNA. - È l'ammonizione privata ad una persona per rimuoverla dal peccato. Il motivo della c. f. è la carità, il fine l'emendamento del peccatore (*Sum. Theol.*, 2ª-2ªᵉ, q. 33, n. 1); perciò si distingue dalla correzione cosiddetta giudiziaria, eseguita dal superiore in quanto tale, allo scopo di tutelare in primo luogo il bene della comunità e solo indirettamente di rimettere l'errante sulla via del bene.

La c. f. promana dalla legge naturale, essendo una speciale applicazione dell'amore cui si è tenuti verso il prossimo; ma è stata pure riaffermata e perfezionata dalla legge positivo-divina (*Mt.* 18, 15). Per essere obbligati alla c. f. occorre però che si verifichino alcune condizioni e cioè : 1) sapere che il prossimo è caduto in una mancanza grave; 2) ritenere che la c. sia efficace; 3) ritenere pure che il peccatore non si risollevi se non viene richiamato : 4) la c. f. non sia, per chi la deve compiere, eccessivamente gravosa (*Sum. Theol.*, 2ª-2ªᵉ, q. 33, a. 3).

L'ordine da osservarsi nella c. f. è quello insegnato da Gesù Cristo stesso (*Mt.* 18, 15) : sia fatta in segreto; se ciò non giovasse, si proceda alla denunzia ai superiori. Tale ordine dev'essere osservato per non compromettere la fama del prossimo che si è tenuti a richiamare; però da esso si può recedere quando il peccato o il male già fosse pubblico o vicino a inevitabile pubblicità; e si deve recedere quando altrimenti ne soffrirebbero danno i terzi o la comunità. La c. f. deve farsi sempre con mitezza e carità, con umiltà e dolcezza; mai pertanto con spirito di vendetta o per mala volontà di umiliare il fratello caduto od errante.



(fot. Enc. Catt.)

CORRETTÒRI BIBLICI - Correttorio domenicano eseguito da Ugo di S. Caro - Biblioteca Vaticana, Ottob. lat. 293, f. 45ᵛ. (sec. XIII-XIV).

BIBL.: A. Piscetta-A. Gennaro, *Elementa theologiae moralis*, II, nn. 222-26, Torino 1929; F. Hürth-P. M. Abellán, *De principiis, de virtutibus et praeceptis*, parte 1ª, Roma 1948, nn. 627-34. Igino Tarocchi

CORRIDA: v. SPORT.

CORRIENTES, DIOCESI DI. - Città nella Repubblica Argentina, capoluogo della provincia omonima. È situata a 37 km. a sud della confluenza dei fiumi Paranà e Paraguay. Fu fondata il 3 apr. 1588 da F. Vera y Aragón che la chiamò S. Juan de Vera de las Siete Corrientes.

La diocesi fu eretta da Pio X il 3 febbr. 1910; ha un'estensione di 119.332 kmq. ed una popolazione di 800.000 ab. dei quali 650.000 cattolici. Conta 39 parrocchie, con 217 chiese, servite da 91 sacerdoti diocesani e 42 regolari; ha un seminario (1948). La chiesa, oggi Cattedrale, dedicata all'Invenzione della S.ma Croce, era stata costruita con offerte della popolazione; altre chiese degne di nota sono quelle di N. S. della Mercede, di S. Francesco, di S. Croce. Nella diocesi vi è un fiorente nucleo italiano.

BIBL.: Anon., s. v. in *Enc. Eur. Am.*, XV, pp. 970-75. Enrico Josi

CORRIERI DIPLOMATICI. - Sono coloro che provvedono al trasporto della corrispondenza ufficiale degli agenti diplomatici (v.). Godono, in dipendenza del diritto riconosciuto a questi ultimi, di corrispondere liberamente coi propri governi, di una immunità ridotta, che si concreta sostanzialmente nella inviolabilità dei plichi loro affidati e della esenzione dalla giurisdizione degli Stati che attraversano.

Per l'art. 12 del Trattato del Laterano « i corrieri spediti in nome del sommo pontefice godono nel territorio italiano, anche in tempo di guerra, dello stesso trattamento dovuto... ai corrieri di gabinetto degli altri governi esteri, secondo le norme del diritto internazionale ».

BIBL.: Oltre a quella indicata sotto la v. *Agente diplomatico*, cf. C. Hurst, *Les immunités diplomatiques*, in *Recueil des cours de l'Acad. de droit international*, 1926, II, p. 227 sgg. Rodolfo Danieli

CORRIGAN, MICHAEL AUGUSTINE. - Arcivescovo, n. a Newark (Nuova Jersey), il 13 ag. 1839, m. a Nuova York il 5 maggio 1900. Presidente del Seton Hall College e vicario generale della diocesi di Newark, fu consacrato vescovo nel 1873 e grazie alle sue grandi doti di amministratore, trasferito a Nuova York quale coadiutore dell'arcivescovo, card. Mc Closkey, a cui successe nel 1885.

Rigido difensore dei diritti della Chiesa, espresse durante le elezioni municipali del 1886 la sua disapprovazione nei riguardi di un candidato professante idee contrarie alla religione cattolica sulla questione della proprietà. Intervenuto a favore del candidato il parroco della chiesa di S. Stefano, E. Mc Glynn, l'arcivescovo dovette sospenderlo *a divinis*. Il sacerdote ribelle, dopo fatto atto di sottomissione, fu reintegrato nel suo stato. Durante i 17 anni del suo governo, la diocesi di Nuova York si abbellì di nuove chiese, fu arricchita di un seminario teologico costruito a Dunwoodie nel 1896, prosperò sia per incremento di costruzioni ed edifici destinati ad uso religioso e caritativo, sia per la ricca mèsse dell'azione pastorale.

BIBL.: J. F. Mooney, s. v. in *Cath. Enc.*, IV, pp. 395-396. Silvio Furlani

CORRUZIONE: v. FUNZIONARI; MINORENNI.

CORSI, COSIMO. - Cardinale, n. a Firenze il 10 giugno 1798, m. ad Agnano il 7 ott. 1870. Paggio di Elisa Bonaparte, entrò poi nel clero; nominato uditore di Rota, vi divenne decano, finché nel 1842 fu da Gregorio XVI creato cardinale e vescovo di Jesi (1845) donde, nel 1853, fu prescelto per arcivescovo di Pisa.

Durante i moti dell'apr. 1859 mantenne un atteggiamento risoluto e capeggiò la resistenza dell'episcopato toscano contro il governo provvisorio. Nel 1860, in occasione della visita di Vittorio Emanuele II a Pisa, ordinò che le porte del Duomo venissero chiuse e, per questo gesto di protesta, fu condotto a Torino ed ivi sorvegliato per due mesi in un istituto religioso. Convinto e ardente difensore dei diritti ecclesiastici, si distinse per la bontà del carattere e per la pietà cristiana. Morì quasi subito dopo aver partecipato al Concilio Vaticano del 1870.

BIBL.: F. Ercole, *Il Risorgimento Italiano*, II, *Gli uomini politici*, 1 (*Enc. biogr. e bibl. italiana*, 42), Roma [1941], p. 387; L. Mordini, s. v. in *Diz. del Ris. Naz.*, II, p. 753. Mario Zazzetta

CORSI, FRANCESCO. - Missionario nell'India, n. a Pistoia nel 1568, m. ad Agra il 1º ag. 1636. Entrò nella Compagnia di Gesù a Roma nel 1587, e dopo gli studi ordinari partì per la provincia di Goa. Fu subito applicato alla missione del Mogor, cioè presso gli imperatori o scià musulmani dell'India centrale Akbar (m. nel 1604), Jahangir (m. nel 1627) e Jahan (m. nel 1658); vi rimase 34 anni, prima a Lahore, poi ad Agra alla corte dello scià, che dovette seguire nei suoi spostamenti verso il sud o verso il Cascemir. Esercitò un'azione pacificatrice nella relazioni fra i sovrani indiani, portoghesi ed inglesi.

Nel 1624 scambiò le sue mansioni con quelle del p. Giuseppe de Castro (torinese) e divenne cappellano del principe armeno Mirza Zulqarnain, alto ufficiale cristiano al servizio del Mogol. Il p. C. fu sepolto ad Agra nella cappella ancora esistente (*Padre Santos Chapel*). La sue lettere inedite lasciano intravvedere una figura molto simpatica.

BIBL.: E. Maclagan, *The Jesuits and the Great Mogul*, Londra 1932 (v. indice). Edmondo Lamalle

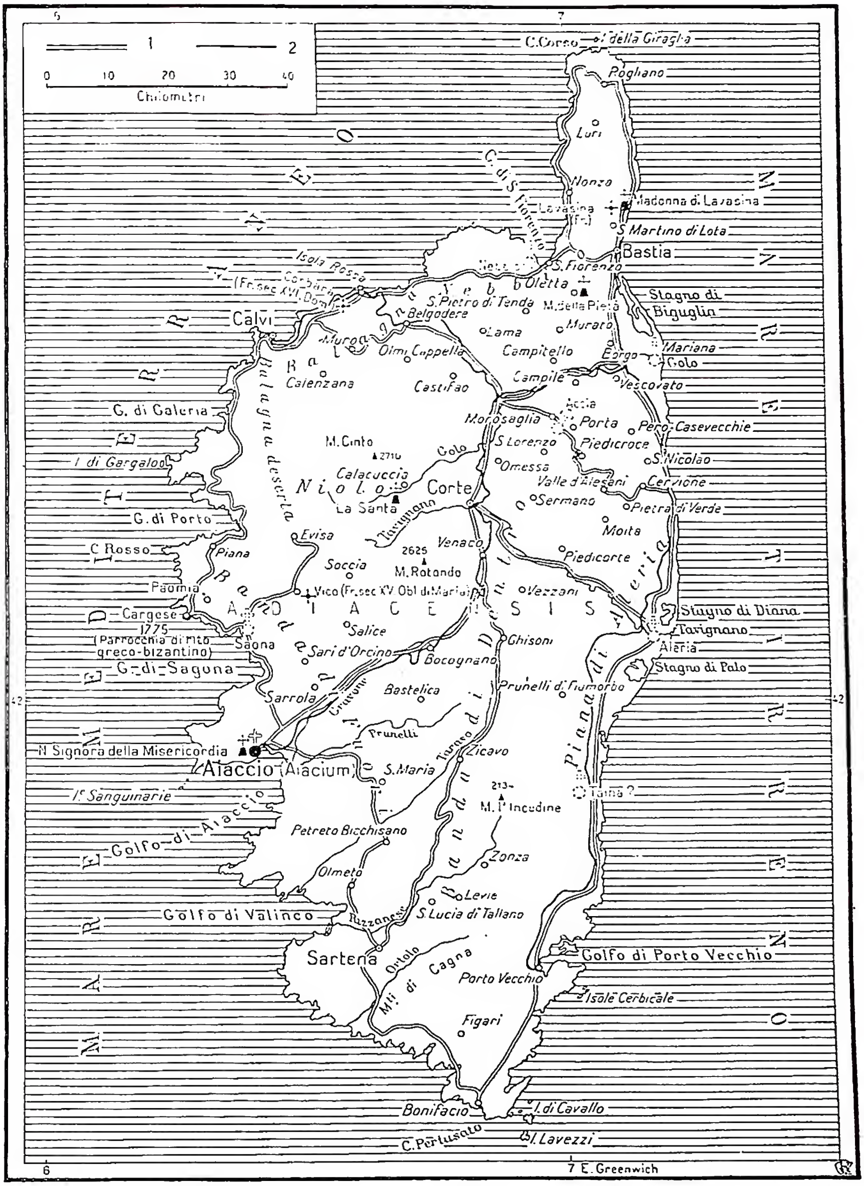
CORSICA. - È, per ampiezza, la quarta isola del Mediterraneo, estesa, tuttavia, meno della metà delle due maggiori (8722 kmq.). Fa sistema, geograficamente, con la Sardegna vicina, dalla quale la divide un angusto (12 km.) braccio di mare (Bocche di Bonifacio). È quasi tutta montuosa, con notevoli differenze d'aspetto. L'interno è percorso da alpestri giogaie, che culminano a 2710 m. nel M. Cinto. Il clima, marittimo temperato nelle regioni litoranee, si fa meno mite o addirittura eccessivo man mano ci si allontana dal mare; le piogge, dovunque sufficienti ai bisogni agricoli (800-900 mm. annui), sono maggiori sul lato che guarda al Tirreno.

La vegetazione spontanea, in cui dominano la foresta e la macchia, ha fatto posto alle colture su estensioni relativamente limitate e diminuite di non poco nell'ultimo ventennio. Sia la pastorizia che l'agricoltura non dànno quanto pur potrebbero per scarsità di mano d'opera, mancanza di capitali, tecnica arretrata e difetto di provvidenze governative (bonifiche). Castagne, olio d'oliva, cedri e frutta sono i prodotti più notevoli. Scarsa importanza ha la pastorizia, quasi del tutto trascurata la pesca, e pressoché inesistente l'industria.

La popolazione, raddoppiata negli ultimi 150 anni, ammonta (1946) a 268 mila ab. (333 mila nel 1936), ciò che corrisponde ad una densità media di 30 ab. a kmq. (31 nella provincia di Nuoro, ma 43 nel complesso della Sardegna). I soli due centri urbani notevoli sono Bastia (52 mila ab.), Ajaccio (31 mila ab.).

La C. è francese dal 1768. Gli Italiani, che figurano nei censimenti fra gli stranieri (3,4% del totale della popolazione), ammontano probabilmente ad oltre 10 mila.

BIBL.: F. Gregoroviks, *Korsica*, Stoccarda 1854; F. Ratzel, *La Corse. Etude antropogéographique*, in *Annal. de géogr.*, 8 (1899), pp. 304-29; F. Girolami-Cortona, *Géographie générale de la Corse*, Bastia 1914; R. Blanchard, *La Corse*, Grenoble 1926; L. V. Bertarelli, *Guida d'Italia, C.*, Milano 1929; A. Albitreccia, *La Corse*, Parigi 1932; B. Nice, *Aspetti antropogeografici della C.*, in *Archivio stor. di C.*, 18 (1942), pp. 102-40. Giuseppe Caraci



CORSICA - Cartina storico-ecclesiastica : 1) Strade; 2) Ferrovie.

II. DIOCESI E STORIA ANTICA. – Non si hanno sicure notizie sulle origini del cristianesimo in C. Il vescovo Florenzio, dato da alcuni come l'evangelizzatore della C. e venerato nell'isola, fu forse un martire africano le cui reliquie sarebbero state trasportate nell'isola da profughi africani della persecuzione vandalica (Lanzoni, I, pp. 699 e 1097).

Il Lanzoni ritiene che il cristianesimo sia giunto nell'isola attraverso marinai, soldati e liberti. La flotta del Miseno aveva in C. due stazioni : Aleria e Mariana tutte e due sulla costa orientale; nell'interno, al tempo di s. Gregorio (597), i monti della diocesi di Aleria erano ancora abitati da pagani; il papa Gregorio Magno fece erigere sul Nigeuno una chiesa e un battistero (Jaffé-Wattenbach, 1488).

Allo stesso tempo cinque erano le diocesi dell' isola, tutte sulla costa. Sulla costa orientale erano le diocesi di : Mariana, sul fiume Golo, il suo primo vescovo sicuro è dell'a. 649. Aleria, alla foce del Tavignano, era nell'anno 591 « iamdiu pontificatu destituto » (Jaffé - Wattenbach, 1146), in quell'anno vi fu trasferito Martino vescovo di Taina; a lui successe Pietro (*ibid.*, 1402). Taina, poco lungi da Aleria, invasa e saccheggiata nel 591 mentre vi era vescovo Martino. Sulla costa occidentale : Ajaccio che nel 601 era da molto tempo senza vescovo (Jaffé-Wattenbach, 1850); Saona la quale nell'a. 591 era pure senza pastore.

Patrona della C. è s. Giulia, segnalata dal *Martyrologio Geronimiano* al 22 maggio : *in C. insula passio sanctae Iuliae*; la sua *passio* non ha valore (BHL, 4516-17); è forse una martire d'origine africana, le cui reliquie furono forse traslate nella stessa occasione di quelle di s. Florenzio.

Le altre due martiri venerate in C., Amanza e Laurina, non sono ricordate nelle fonti agiografiche.

BIBL.: F. Lanzoni, *Le origini del cristianesimo e dell'episcopato nella C.*, in *Rivista storico-critica delle scienze teologiche*, 6 (1910), pp. 446-53; Lanzoni, II, 680-704. Enrico Josi

III. STORIA MEDIEVALE E MODERNA. – All'aprirsi del medioevo si vede l'autorità pontificia interessarsi di opere pubbliche anche in C., come sul continente italiano. Gregorio Magno aprì strade, trasformò i conventi in fortilizi per la difesa del popolo trascurata dalle autorità governative. Nel 774, confermata da Carlomagno la donazione di Pipino, la C. passò a far parte di essa, di nome, se non di fatto. Sotto i Franchi si ebbero frequenti incursioni dei

(fot. Yvon)

CORSICA - Tipi córsi.

Saraceni che funestarono a lungo l'isola, sin verso la metà del sec. XI, quando le forze unite delle due Repubbliche marittime di Pisa e di Genova valsero ad allontanare il grave pericolo. Nel 1078 Gregorio VII, riconfermando sulla C. la sovranità pontificia, diede poteri di legato al vescovo di Pisa, provocando la gelosia e il malcontento della Repubblica di Genova. Così, nei due secoli seguenti (XII e XIII), la C. rappresentò una delle principali cause della discordia tra le due Repubbliche che si combattevano aspramente per il dominio dell'alto Tirreno, sino a che nel 1284, nella battaglia della Meloria, i Genovesi inflissero ai Pisani una tremenda e irreparabile sconfitta. Ma, irato della politica antiguelfa delle due Repubbliche rivali, il papa Bonifacio VIII conferì i regni di C. e Sardegna a Giacomo II, re d'Aragona, che peraltro non poté subito muovere alla conquista ed occupazione delle due isole.

Nei secc. XIV e XV lotte di grandi e di popolani con alterne vicende funestarono la C., provocando, volta a volta, l'intervento di vari Stati e prìncipi, anche del pontefice Eugenio IV che nel 1446 vi mandò un proprio legato e un corpo di milizie. Per uscire da una situazione difficile e precaria, nel 1453 i Corsi si rivolsero al Banco di S. Giorgio, cui Genova cedette i suoi diritti di sovranità e che dopo fieri sforzi riuscì a colpire mortalmente la feudalità locale e a conservare il suo dominio nell'isola sino all'epoca della dura contesa tra la Francia e Filippo II di Spagna. Allora, sotto la condotta di Sampiero Corso, prode e valente capitano, i Corsi si ribellarono a Genova, alleata degli Spagnoli e presero le armi in favore dei franco-turchi : la pace di Cateau-Cambrésis, però, costrinse i Francesi a sgombrare il territorio occupato e la C., dopo altri tentativi di ribellione, e dopo l'uccisione in un'imboscata di Sampiero (1567) ritornò sotto il pieno dominio di Genova.

Da allora la Repubblica cercò di riorganizzare amministrativamente l'isola e di ristabilirvi l'ordine, la quiete, la disciplina ecclesiastica profondamente turbate dalla guerra, dalle agitazioni intestine nonché dalla prolungata assenza dei vescovi. Vi concorse naturalmente anche la S. Sede : già prima Giulio III, in pieno accordo con s. Ignazio di Lojola, aveva mandato in C., con il titolo di visitatore apostolico il p. Silvestro Landini, gesuita, che vi predicò con molto frutto, provocando una straordinaria conversione del popolo; poco più tardi, nel 1570, Pio V nominò vescovo di Aleria s. Alessandro Sauli che vi rimase per venti anni, prodigandosi nell'assolvere i suoi doveri pastorali, adoperandosi soprattutto a spegnere le inimicizie e infondendo negli animi sentimenti di vera vita cristiana. Più tardi ancora, nel 1595, Clemente VIII, su richiesta della Repubblica di Genova, vi mandò vari missionari, e sei anni dopo, due visitatori apostolici della stessa Compagnia di Gesù : dietro loro suggerimento, nel 1602, venne decisa l'apertura di un primo collegio a Bastia, e nel 1617 di un secondo, ad Ajaccio.

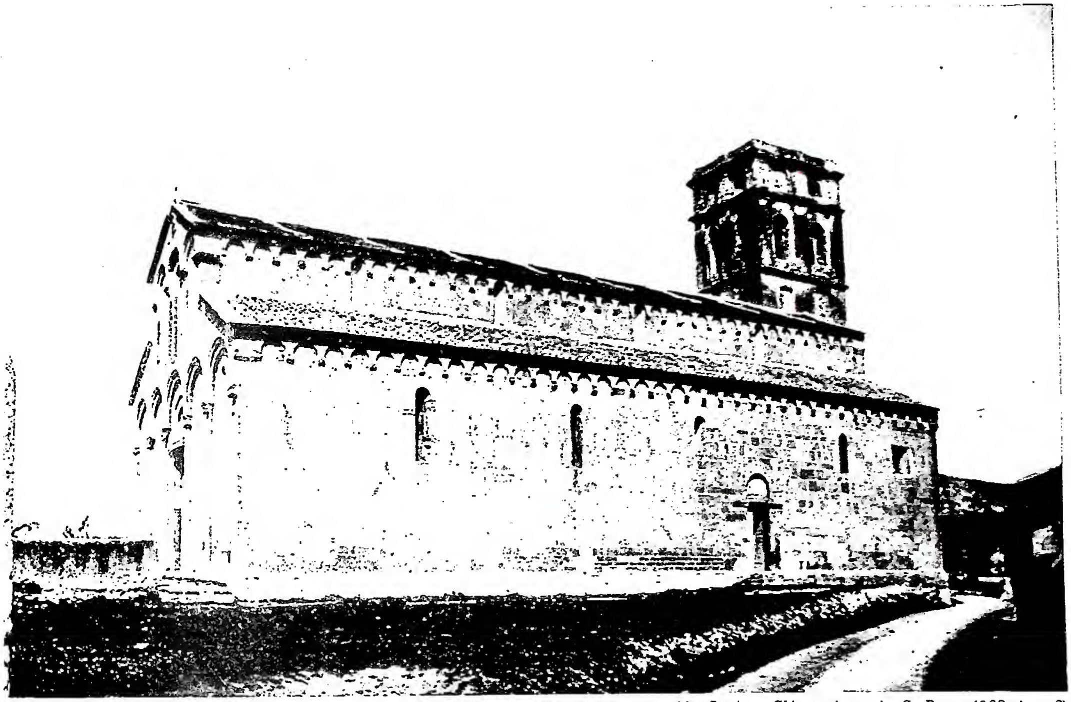
Per oltre un secolo e mezzo, la C. si mantenne quieta o rassegnata sotto il governo genovese; ma nel 1729, per il modo esoso della riscossione di una tassa, ricominciarono le rivolte della popolazione contro le autorità costituite : negli anni seguenti una dieta a Corte (1735) dichiarava sciolta l'isola da ogni dipendenza politica della Repubblica e proclamava quale sua protettrice l'Immacolata Concezione della Vergine Maria. Si ebbero allora vari governi cosiddetti nazionali, l'ultimo dei quali capeggiato da Pasquale Paoli, l'eroe della indipendenza corsa, dal 1755 al 1769, fino a che rimase sconfitto da un esercito del re di Francia, cui Genova aveva fatto piena cessione di tutti i suoi diritti sull'isola (v. PAOLI, PASQUALE).

Dopo la conquista, la C. fu sottoposta a un regime militare e ridotta all'obbedienza : solo vent'anni dopo, il 30 nov. 1789, l'Assemblea nazionale di Parigi la sottoponeva alla legge comune e la dichiarava senz'altro unita alla Francia, cioè facente parte del territorio nazionale. Più tardi, il Concordato del 1802 ridusse le cinque diocesi isolane a una sola, con sede ad Ajaccio. In epoca molto recente, cioè al tempo di papa Pio X e del card. Merry del Val, vi furono trattative tra la S. Sede e il governo francese per addivenire alla divisione dell'isola in almeno due diocesi, reclamata dalle sue stesse condizioni geografiche e già erano approdate a buon punto, quando varie ragioni, tra cui principalmente la rottura diplomatica tra le due parti, mandarono tutto a monte.

Ad Ajaccio si trova un santuario della Madonna della Misericordia, la quale apparve a Savona nel 1636, ed è la patrona della capitale corsa.

A Cargese esiste tuttora una parrocchia di rito bizantino, le cui vicende sono state assai tormentate. I Genovesi, infatti, trasportarono dal Peloponneso nel 1676 una colonia di Greci a Paonia; da questo villaggio, essa fu cacciata ad Ajaccio e nel 1775 trasportata a Cargese. - Vedi tav. XXXIII.

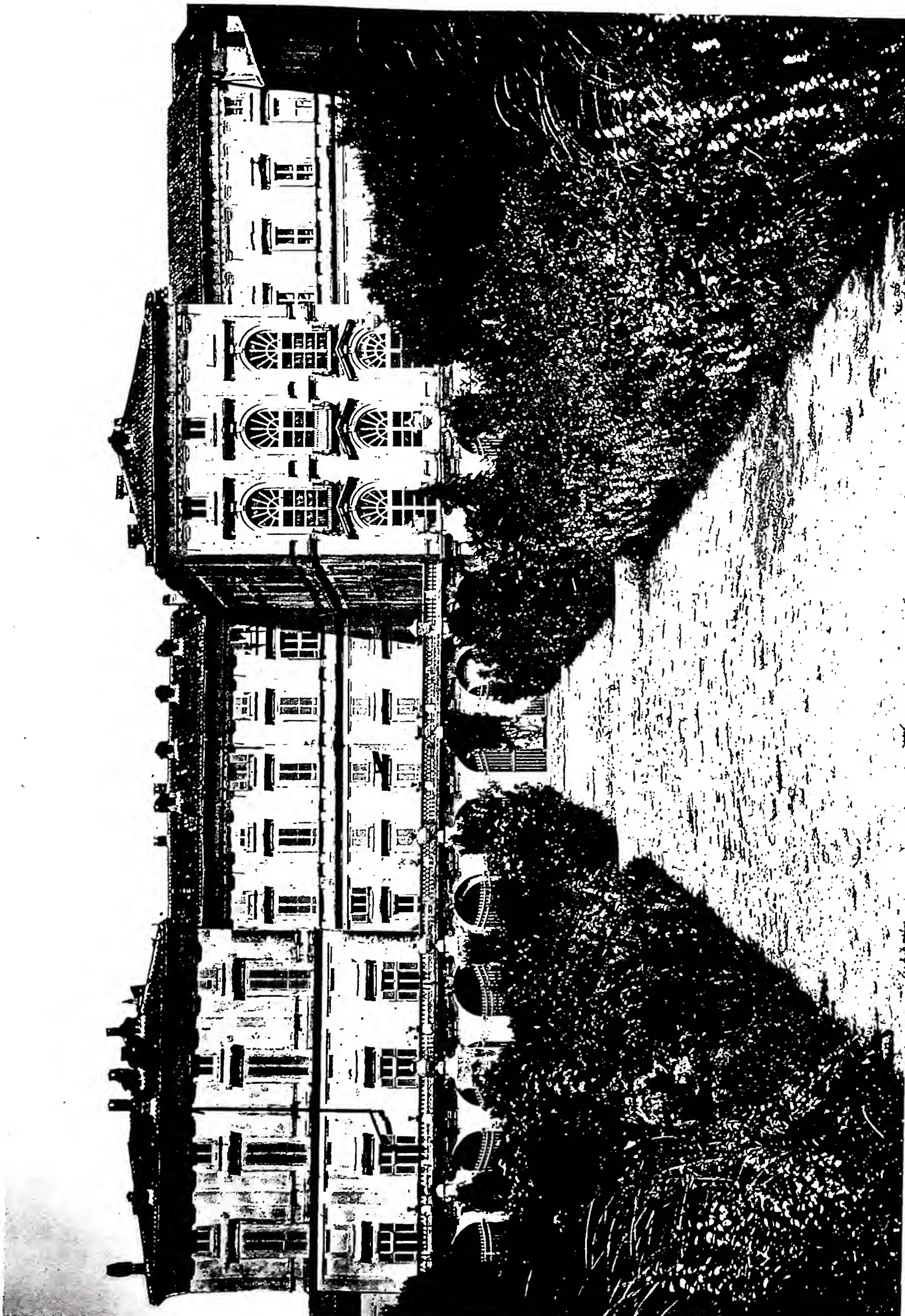
BIBL.: F. O. Renucci, *Storia di C.*, Bastia 1833, pp. 400 e 458; F. M. Jacobi, *Histoire générale de la Corse depuis les premiers temps jusqu'à nos jours*, 2 voll., Parigi 1835; P. M. de La Foata, *Recherches et notes diverses sur l'histoire de l'Eglise en Corse*, Bastia 1895; F. Lanzoni, *Le origini del cristianesimo e dell'episcopato nella C.*, in *Rivista storico-critica delle scienze teologiche*, 6 (1910), pp. 446-53; id., *Le diocesi d'Italia*, II, 680-704; A. Rostino, *Histoire des Corses et de leur civilisation*, Tours 1912; L. Villat, *Histoire de Corse*, Parigi 1914; A. Solmi, *La C. Studio storico*, in *Archivio storico di Corsica*, 1 (1925), pp. 4-38; G. Volpe, *Storia della C. italiana*, Milano 1930; J. B. Casanova, *Histoire de l'Eglise de C.*, IV, Zicavo 1931-39; I. Rinieri, *I vescovi della C.*, Livorno 1934; G. B. Gaï, *La C. et la Papauté au cours des siècles*, in *La Corse catholique*, Ajaccio 25 febbr. e 15 marzo 1936; L. Sandri, *Il governo pontificio in C. all'epoca di Eugenio IV*, in *Archivio storico di C.*, 13 (1937), pp. 1-26; O. F. Tencajoli, *Chiese di C.*, Roma 1938; C. Starace, *Bibliografia della C.*, Milano 1943 (registra ben 10.391 opere, compresi molti articoli di giornali, divisa in



(da C. Aru, Chiese pisane in C. Roma 1908, tav. 6)

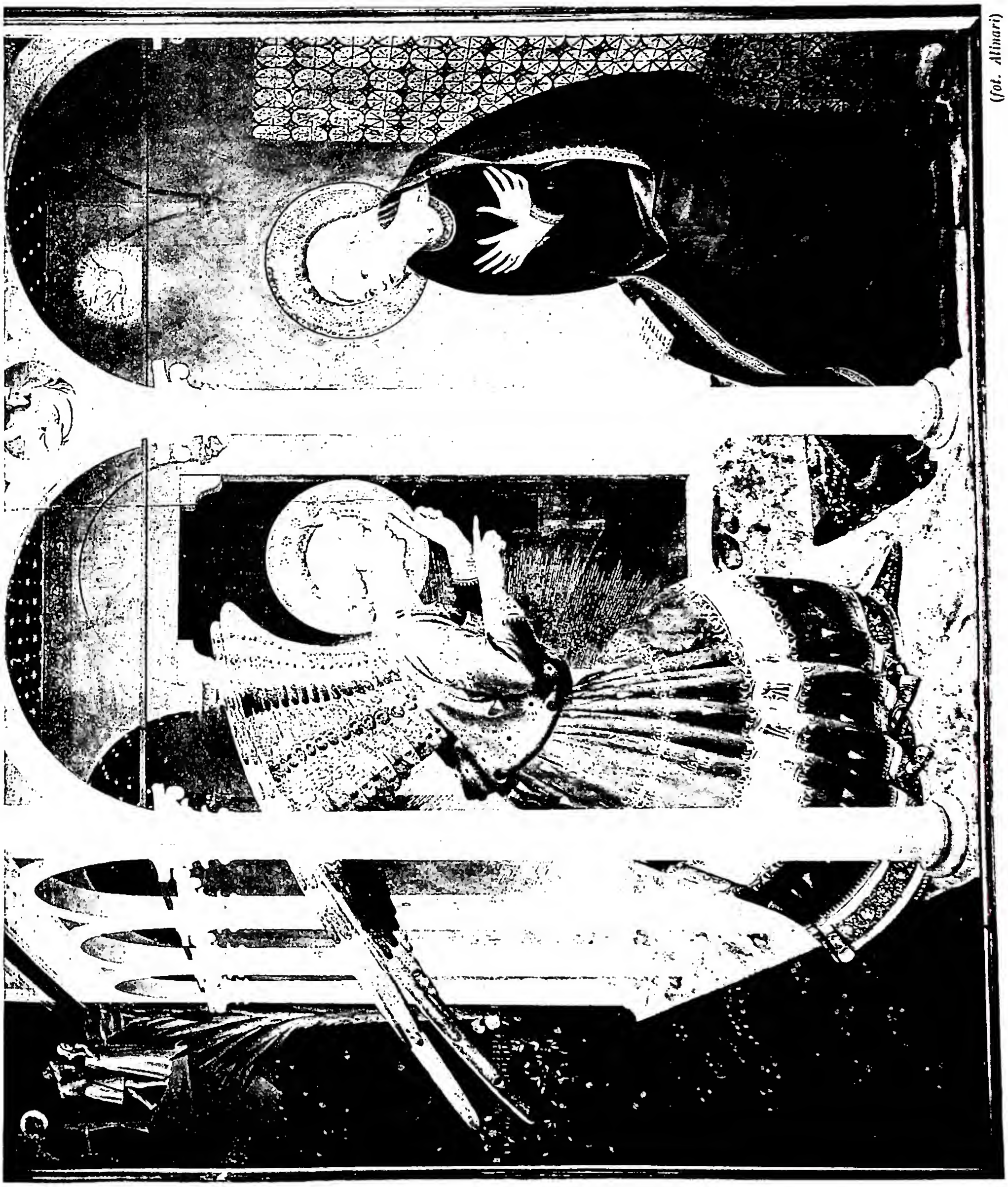
(da C. Aru, Chiese pisane in C. Roma 1908, tav. 3)

In alto: CATTEDRALE DI MARIA ASSUNTA (fine sec. XII - principio sec. XIII) - Nebbio, S. Fiorenzo. *In basso:* RESTI DELL'ANTICA CATTEDRALE DI MARIA ASSUNTA detta la Canonica, consacrata nel 1119 - Mariana.



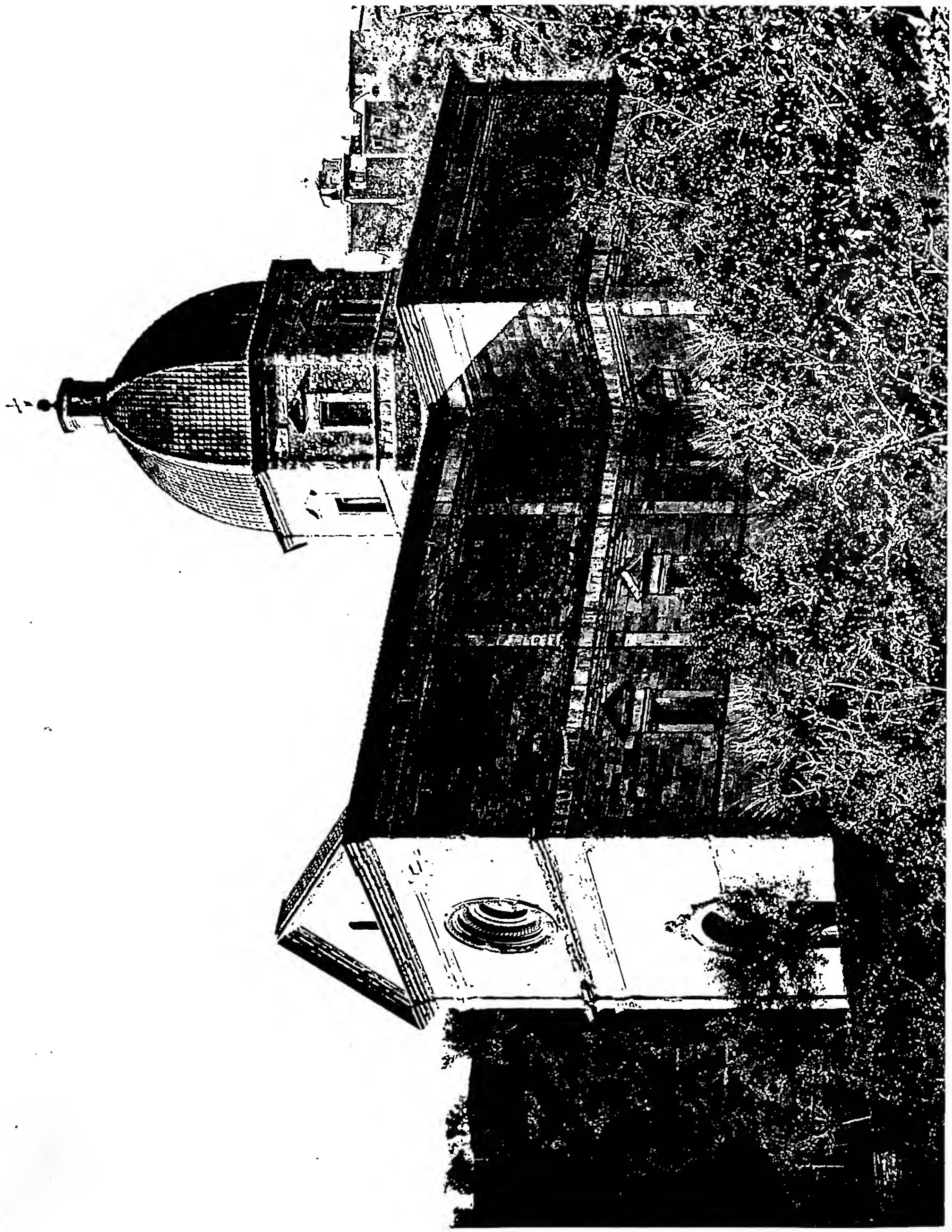
(fot. Gab. fot. naz.)

CORTILE DEL PALAZZO CORSINI su disegno di F. Fuga
(sec. XVIII) - Roma.



(fot. Alinari)

ANNUNCIAZIONE DEL BEATO ANGELICO
Chiesa del Gesù.

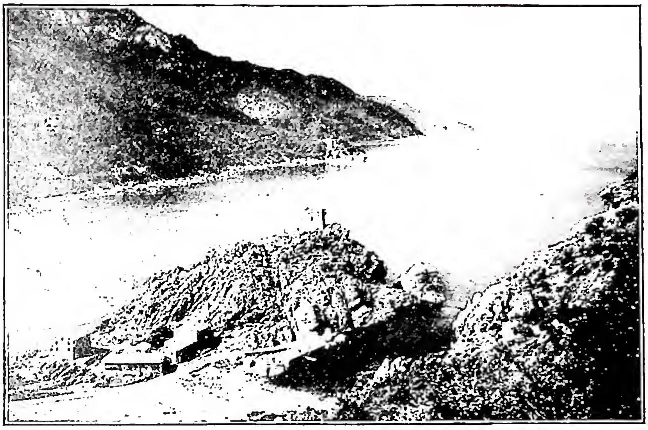


(fot. Alinari)

CHIESA DI S. MARIA DELLE GRAZIE AL CALCINAIO
Architettura di Francesco di Giorgio Martini (1485).

sezioni corrispondenti alle varie materie e ai vari periodi storici, comprende anche opere manoscritte e documenti inediti; le opere relative alla storia ecclesiastica sono comprese tra le pp. 587-617).
Ersilio Michel

IV. Folklore della C. – I singolari aspetti del folklore, che rendevano così pittoresca la C. dell'Ottocento, vanno attenuandosi o scomparendo. Tra gli elementi del costume maschile è ancora rimasta la « berretta misgia », ora di semplice panno, arrotondata alla cima e ripiegata da un lato: stanno invece scomparendo il « u pilone » che ai tempi del Tommaseo era un « gabbano di pelo di capra » e i calzari di strisce di cuoio intrecciate al collo del piede e sotto la pianta. Così ora le donne del popolo vestono abitualmente di nero; ma nel secolo scorso avevano costumi a colori vivaci, che comprendevano il « bustu », « a rota » (ampia gonna a pieghe fitte) e « u scurzale » (grembiule spesso ricamato), « u mandile » (fazzoletto da capo) o « a faldetta » (sottanella legata in cintura e rovesciata sulla testa). La cerimonia del fidanzamento, che si chiama tuttora l'« abbracciu » o l'« amicizia » si svolgeva secondo graziose pratiche tradizionali; ma ben più vive sono tuttora le usanze funebri, di antichissima impronta. Le manifestazioni di dolore, assai violente, fanno parte del rito, che presenta varietà nei diversi luoghi; in esso il lamento funebre (« vòcero »), è fonte di poesia in cui il dolore materno e familiare trova accenti della più forte drammaticità. Nel « vòcero » con immagini espressive e metafore originali si esaltano le virtù del morto, se ne piange la giovinezza stroncata, o la vita spesa nel duro lavoro campestre. Spesso i « vòceri » sono anche canti di vendetta in quanto con essi le donne spronano i parenti più stretti a vendicare il morto (se per morte violenta). Tale uso che dava luogo a una catena interminabile di omicidi e alimentava il banditismo, è ormai scomparso: sulla vendetta corsa si è fatta forse un po' troppa letteratura di colore. E così dicasi del banditismo, che trovava la sua ragione in particolari condizioni psicologiche, storiche e ambientali, che si vanno rapidamente evolvendo. Spariscono così anche i canti dei banditi, che costituiscono un particolare settore alla poesia popolare corsa, mentre strambotti, ninne-nanne e canti infantili, brindisi, ecc., trovano perfetta corrispondenza con analoghi canti della Toscana, forse da questa importati dai boscaioli lucchesi nelle loro emigrazioni stagionali nelle montagne corse. Tuttavia il fondo più antico delle usanze, nel suo complesso, ci richiama a stretta affinità con il folklore della Sardegna. Nelle chiese e in particolare in quelle dell'interno dell'isola, alcune preghiere si fanno costantemente in lingua italiana (Rosario, Via Crucis, canti religiosi); il che accade pure in molti luoghi per le prediche. Il dialetto è sempre parlato dalla maggior parte degli abitanti anche da quelli che da parecchi anni sono stabiliti in Francia. C'è da ricordare che nel santuario di « La Santa » (Calacuccia), l'8 sett. ha luogo una caratteristica processione di soli uomini, che si snoda a mo' di chiocciola e che si chiama la « granitola ».


(fot. Yron)
Corsica - Golfo di Porto.

Bibl.: N. Tommaseo, *Canti popolari toscani, corsi, illirici, greci*, II, Venezia 1842, pp. 1-400; F. Gregorovius, *Korsika*, 2ª ed., Stoccarda 1869; U. Biscottini, *L'anima della C.*, 2 voll., Bologna 1928; G. Bottiglioni, *Lingua, etnografia e folklore della C.*, in *Lares*, 3 (1932), pp. 1-17; id., *Atlante linguistico etnografico italiano della C.*, promosso dalla R. Università di Cagliari, Pisa 1935; P. Toschi, *Poesia e vita di popolo*, Milano 1946, pp. 155-63.
Paolo Toschi

CORSINI, Edoardo. - Scolopio, n. a Fanano, località di Felicarolo, il 4 ott. 1702; m. a Pisa il 30 nov. 1765. Poligrafo illustre, fu uno degli uomini più dotti del suo tempo, tenuto in grande stima da papa Benedetto XIV. Giovanissimo ebbe la cattedra di logica e di eloquenza nella Università di Pisa, e pubblicò in latino un apprezzatissimo corso di filosofia.

Fu anche eminente grecista e archeologo, e tra le sue opere divennero celebri i *Fasti attici*, le *Dissertazioni agonistiche*, le *Notae Graecorum*, ecc., nonché la *Series praefectorum Urbis*, che gli procurò non poche critiche. Dal 1754 al 1760 visse in Roma come generale dell' Ordine, facendo, poi, ritorno ai suoi studi nell'Università di Pisa.

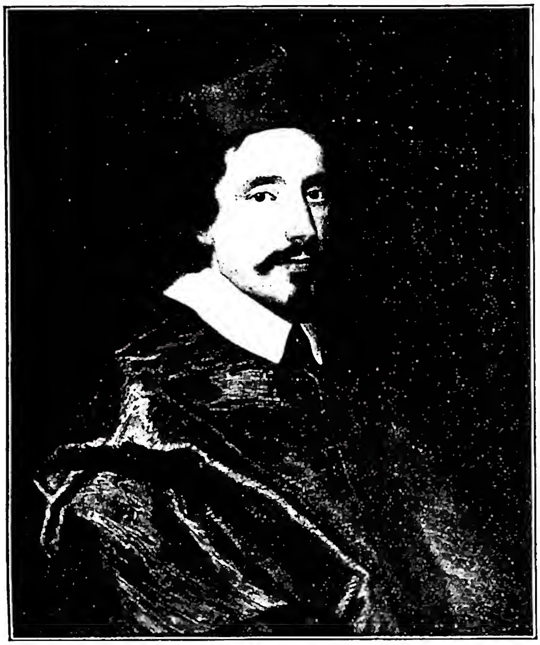
Bibl.: A. Checcucci, *Commentario della vita e delle opere di p. Pompilio Pozzetti*, Firenze 1858; T. Viñas, *Scriptores Scholarum Piarum*, I, Roma 1909; V. Viti, *Lo scolopio E. C., del secolo XVIII*, Firenze 1933.
Leodegario Picanyol

CORSINI, famiglia. - Si trova ricordata a Firenze sino dal 1271 (ascritta all'arte della Lana), raggiunse nel secolo seguente grande ricchezza dando alla città gonfalonieri e priori. Da essa uscì nel sec. XIV s. Andrea C. (v.) vescovo di Fiesole (m. nel 1374); suo fratello Neri che gli successe nel vescovato, fu pure venerato come beato (m. nel 1377).

Uomini illustri diede la famiglia in quegli anni e nei seguenti sia alla città che alla Chiesa; particolare rilievo esige qui quel Pietro C. che fu vescovo di Volterra il 16 marzo 1362, poi di Firenze il 1° sett. 1363, creato cardinale da Urbano V a Montefiascone il 7 giugno 1370, diventato nel 1374 vescovo di Porto. Fu uno dei quattro cardinali italiani che presero parte all'elezione di Urbano VI, insieme con i cardinali transalpini. Quando poi si delineò la ribellione di costoro, il C. insieme con i suoi colleghi Borsano ed Orsini si allontanò da Urbano, e pur senza avere dato il voto all'elezione di Clemente VII, si mise dalla sua parte; solo dopo lunga esitazione si portò ad Avignone presso l'antipapa il 13 sett. 1381; colà m. il 16 ag. 1405.

Bibl.: G. Moroni, s. v. in *Diz. di erud. storico-eccles.*, XVII, Venezia 1842, p. 276 sgg.; L. Passerini, *Genealogia e storia della famiglia C.*, Firenze 1858.

La famiglia C. torna a dare prelati eminenti alla Chiesa soltanto con il principio del Seicento e precisamente con Ottavio C., n. a Firenze il 12 ag. 1588, m. a Roma il 31 luglio 1642. Era chierico di camera quando fu creato arcivescovo titolare di Tarso da Gregorio XV il 14 marzo 1621 e fu inviato come nunzio apostolico in Francia; richiamato da Urbano VIII, il 30 dic. 1623 fu da lui preposto al governo della Romagna (1624). Scrisse una *Relazione sulla immissione delle acque del Reno nel Po*, per esporre, alla commissione incaricata di studiare i mezzi per scongiurare le alluvioni del Po in quella provincia, quanto si potesse fare in proposito. Ne tenne conto B. Castelli nella sua opera *Sulla misura delle acque correnti*. Fu sepolto a S. Giovanni dei Fiorentini.



(fot. Alinari)
CORSINI - Ritratto del card. Neri C. *senior*, opera di Justus Sustermans - Firenze, galleria Corsini.

BIBL.: L. Passerini, *op. cit.*, pp. 142-44; V. Forcella, *Iscrizioni delle chiese di Roma*, VII, Roma 1876, p. 28, n. 66; Eubel, IV, p. 328.

NERI C. *senior*, n. nel 1624, seguì la carriera curiale, quale chierico di camera prima e poi quale tesoriere generale; fu nominato arcivescovo titolare di Damiata il 12 ag. 1652 e nunzio in Francia; ma giunto a Marsiglia fu per ordine del re di Francia arrestato ed impedito di esercitare il suo ufficio (Pastor, XIV, 1, p. 52; G. Moroni, *op. cit.*, XVII, p. 285); fu creato da Alessandro VII cardinale il 16 genn. 1664, ma fu pubblicato solo il 15 febbr. 1666 con titolo dei SS. Nereo ed Achilleo. Fu vescovo di Arezzo dall'8 febbr. 1672 all'8 marzo 1677, data in cui rinunciò. Morì a Firenze il 19 sett. 1678; nella cappella C. della basilica Lateranense, un bel sepolcro, nella nicchia di fronte a quella di Clemente XII, ne tramanda la memoria. È opera di G. B. Maini (1742).

L'elevazione alla sede papale del card. LORENZO nipote del card. Neri (v. CLEMENTE XII), portò al sommo splendore la casa C.; BARTOLOMEO, figlio di Filippo, fratello del Papa, fu nominato comandante della cavalleria pontificia, principe di Sismano (1731), grande di Spagna, presidente dei ministri di Carlo III re di Napoli, viceré di Sicilia (1737). Fu anche assistente al Soglio. M. il 30 sett. 1747 (Forcella, *op. cit.*, VIII, p. 85, n. 232).

Fratello di lui fu NERI MARIA *iunior*, n. a Firenze il 19 maggio 1685, m. a Roma il 6 dic. 1770. Ricevuto giovanissimo alla corte di Toscana, fu quindi rappresentante di Cosimo III all'Aja, a Londra, a Parigi ed a Cambrai. Dopo la morte di quel granduca passò a Roma presso lo zio card. Lorenzo C. Allorché questi fu innalzato al pontificato nel 1730 con il nome di Clemente XII, s'indusse ad abbracciare lo stato ecclesiastico. Nominato segretario dei memoriali, fu quindi creato cardinale il 14 ag. e pubblicato l'11 dic. 1730 quale diacono di S. Adriano; passò poi a S. Eustachio, fu prefetto della Segnatura di giustizia. Amabile e disinteressato, non parve ai contemporanei l'uomo più adatto agli affari, e nelle controversie teologiche non mostrò molta comprensione, sebbene giungesse sino ad essere segretario del S. Uffizio; ebbe ambizione di avere per casa letterati e dotti, ma ebbe poca conoscenza diretta di lettere e di erudizione. Ricostruì sotto la sorveglianza del Fuga il palazzo dei Riario alla Lungara alle falde del Gianicolo, e vi trasportò la raccolta di stampe, di quadri e la rinomata *Biblioteca* (acquistata nel 1884 dallo Stato e oggi sezione della biblioteca accademica dei Lincei) che aveva cominciato a raccogliere lo zio pontefice, dando al tutto grande incremento e mettendolo a disposizione dei dotti e degli artisti. Si mostrò anche mecenate nel restauro di alcune chiese, come S. Eustachio e S. Isidoro, e munifico verso l'ospedale di S. Gallicano del quale fu protettore. Chiamò a Roma Giovanni Gaetano Bottari e Pier Francesco Foggini i quali ebbero su di lui illimitata influenza come consiglieri; fu in contatto con il card. Domenico Passionei che con quei due era legato da tenace amicizia; e questo fece sì che dagli avversari dei Gesuiti e dai giansenisti romani fosse considerato ed invocato quale sostegno e protettore. Questa sua tendenza lo condusse ad immischiarsi nelle faccende del noto p. Norberto cappuccino e dei giansenisti olandesi. Non ebbe molto favore sotto Benedetto XIV ed ancor meno sotto Clemente XIII. Morì a 86 anni e fu sepolto al Laterano, dov'era stato arciprete, nella cappella di famiglia.

BIBL.: L. Passerini, *op. cit.*, p. 176 sgg.; Pastor, XV, p. 668 sg., A. C. Jemolo, *Il giansenismo in Italia*, Bari 1928, p. 163; E. Dammig, *Il movimento giansenista a Roma*, Città del Vaticano 1945, p. 228; Forcella, *op. cit.*, VIII, p. 85, n. 233; p. 416, n. 633.

ANDREA C., nipote del card. Neri, n. a Roma l'11 giugno 1735, m. ivi il 19 genn. 1795. Ammesso giovanissimo alla corte pontificia, fu creato cardinale diacono di S. Angelo in Pescheria a 24 anni da Clemente XIII il 19 dic. 1759. Passò al titolo presbiterale di S. Matteo in Merulana l'11 sett. 1769, al vescovato di Sabina il 16 luglio 1776. Fu educato dal Bottari e dal Foggini amicissimi dello zio. Non eccelleva per ingegno e seguì la corrente dello zio nell'atteggiamento verso i giansenisti romani. Si mostrò molto attivo nel procurare la soppressione dei Gesuiti, e procedette senza alcun riguardo nel dare esecuzione alla soppressione. Protesse Scipione de' Ricci e favorì la sua nomina a vescovo di Pistoia; ma sull'ultimo si staccò da lui. Fu prefetto della Segnatura di giustizia ed arciprete di S. Maria Maggiore.

BIBL.: L. Passerini, *op. cit.*, pp. 183-84; Pastor, XVI, II, p. 216 sgg. e passim; A. C. Jemolo, *op. cit.*, p. 105 sg; E. Dammig, *op. cit.*, p. 231 sg.; Forcella, *op. cit.* VIII, n. 264.

Andrea fu l'ultimo grande prelato della casa, la quale continuò a dare uomini di governo al granducato di Toscana e poi al Regno d'Italia. Cf. G. B. Picotti, s. v. in *Enc. Ital.*, XI (1931), p. 525 sgg. Niccolò Del Re

TOMMASO. – Uomo politico, n. in Firenze il 7 nov. 1767, m. a Roma il 6 genn. 1856. Colto, prudente ed abile nei pubblici negozi, incrementò la splendida biblioteca e le pregiate raccolte avite di Roma e di Firenze, ed ebbe parte non trascurabile nelle vicende che caratterizzano la storia dello Stato pontificio durante il secolo passato.

Membro delle corti del granduca di Toscana e di Maria Luigia di Borbone, ebbe missioni diplomatiche presso la Repubblica (1796) ed il primo Impero francese (1805). Chiamato a Parigi nel 1809, da Napoleone fu nominato senatore, ciambellano, conte dell'impero, con l'incarico di costituire a Roma i collegi elettorali e di insediare al palazzo della Cancelleria la suprema Corte di giurisdizione imperiale. Per breve tempo senatore dell'Urbe ai tempi di Pio VII, poi fu al séguito del card. Marini nel chiedere conto al generale austriaco Welden della neutralità dello Stato romano (1848) brutalmente violata.

Partito Pio IX per Gaeta, partecipò alla Giunta provvisoria di governo, ma poi, oppostosi alla convocazione della Costituente, si vide costretto a fuggire nella natia Firenze. A restaurazione avvenuta, Pio IX lo annoverò fra i componenti la nuova Consulta di Stato per le finanze, e nei brevi anni rimastigli contribuì non

poco al risanamento dell'erario ed al riordinamento della pubblica amministrazione.

Bibl.: L. Passerini, *Genealogia e storia della famiglia C.*, Firenze 1858; F. Sartini, s. v. in *Enc. storico-nobiliare it.*, diretta dallo Spreti, II, Milano 1929, p. 550 sgg.; E. Michel, s. v. in *Diz. Ris. Naz.*, II, p. 755; G. B. Picotti, s.v. in *Enc. Ital.*, XI (1931), p. 526; P. Dalla Torre, *L'opera riformatrice ed amministrativa di Pio IX, tra il 1850 ed il 1870*, Roma 1945. Paolo Dalla Torre

Neri, fratello di Tommaso, ministro toscano, n. il 23 nov. 1771 a Firenze, m. ivi il 25 ott. 1845. Dopo lo scoppio della Rivoluzione Francese fu incaricato della ricerca di un *modus vivendi* con Parigi (1796), ma fallì in questa missione. Occupata la Toscana da Napoleone, fu chiamato, soprattutto per la sua particolare competenza finanziaria, a far parte del Consiglio di Stato a Parigi (1809). Alla restaurazione lorenese il C. divenne plenipotenziario toscano al Congresso di Vienna, comportandosi con tatto e con misura, doti queste che non gli vennero meno neppure nei Congressi di Lubiana (1821) e di Verona (1822), dove pure rappresentò la sua corte. Direttore della Segreteria di Stato dal 1814, collaboratore e successore del Fossombroni, la politica toscana della Restaurazione si identifica in buona parte col suo nome.

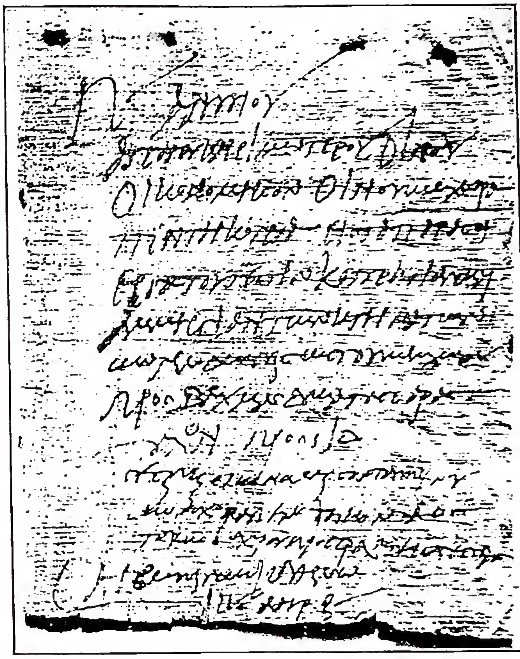
Le provvidenze di carattere economico e finanziario durante questo periodo, la strenua resistenza opposta ai tentativi d'intervento dell'Austria negli affari interni del granducato, insomma quella moderata politica toscana rifuggente tanto dalla reazione quanto dalla rivoluzione, è merito del C.

Nelle relazioni con la S. Sede il C. tenne fermo alle teorie giuseppiniste, fissate nella vecchia legislazione leopoldina. Durante i pontificati di Pio VII, di Leone XII e di Pio VIII, le relazioni tra la S. Sede e la Toscana furono in complesso cordiali, anche se talora sorsero degli screzi per certe pretese giurisdizionali delle autorità fiorentine. I rapporti peggiorarono invece sensibilmente verso la fine del pontificato di Gregorio XVI. Da una parte ciò fu dovuto ad alcune disposizioni governative (divieto di stampa delle pastorali il cui testo non fosse stato preventivamente approvato dall'autorità civile, ecc.), dall'altra, all'essersi rifiutato il C. di procedere all'estradizione di individui richiesti dalla S. Sede a norma di una convenzione speciale conclusa nel 1827. - Vedi tav. XXXIV.

Bibl.: E. Michel, s. v. in *Diz. Risorg.*, II, p. 754. Si cf. inoltre A. Zobi, *Storia civile della Toscana*, IV, Firenze 1852, passim; G. Baldasseroni, *Leopoldo II granduca di Toscana e i suoi tempi*, ivi 1871, p. 58 sgg.; E. Piola Caselli, *Un ministro toscano al congresso di Vienna*, in *Rassegna nazionale*, 194 (1913), pp. 487-509; 195 (1914), pp. 48-70; 196 (1915), pp. 39-70. Per le relazioni con la S. Sede cf. J. Schmidlin, *Papstgeschichte der neuesten Zeit*, I, Monaco 1933, pp. 195 e 605. Silvio Furlani

CORSIVA, SCRITTURA. - Per s. c. s'intende quella tracciata rapidamente, *currenti calamo*, in opposizione a quella dritta o posata.

I. Nella paleografia greca. – Nell'antichità greca, dal sec. III a. C. in poi, accanto all'*onciale* (v.) si trova un tipo di scrittura più corrente, che serviva per la corrispondenza ordinaria, per contratti, testamenti, ricevute, appunti e, in breve, per tutti gli affari della vita giornaliera. Questo tipo di scrittura, detta c., si distingue dall'onciale per il fatto che le lettere presentano determinate caratteristiche derivanti dalla noncuranza dello scriba o dal desiderio di sollevare il meno possibile la penna, per scrivere con maggiore celerità; così che alcune lettere risultano tracciate con un minor numero di tratti di quelle onciali corrispondenti (l'*eta* in due tratti, invece che in tre: h per H; il *tau* in un sol tratto, invece che in due: v per T); altre si legano tra loro mediante un tratto che unisce l'ultima parte di una lettera con la prima di quella successiva; gli angoli a volte si arrotondano, a volte si restringono o scompaiono; alcuni tratti si semplificano, si accorciano o vengono addirittura soppressi. Ma, a parte le deformazioni che logicamente ne derivano, la forma fondamentale delle lettere nella s. c. rimane la stessa che in quella onciale: è essenziale,



(*da Papiri Greco-Egizi pubbl. dall'Accad. dei Lincei sotto la dir. di D. Comparetti e G. Vitelli, II, fasc. 2°, Milano 1910, p. 98, tav. 13)*

Corsiva scrittura - Lettera di Alipio a Heronino frontista di Thraso, in data 29 ott. 264 a. C.

perciò, non confondere la s. c. con la *minuscola* (v.), che è un prodotto prettamente bizantino.

I più antichi esempi databili di s. greca c. a noi pervenuti, risalgono all'incirca alla metà del sec. III a. C., ma è assai difficile, se non addirittura impossibile, fissare un limite netto di demarcazione tra la scrittura onciale e quella c., perché il passaggio tra i due tipi è insensibile. Alcuni papiri in onciale del sec. III a. C. presentano anche caratteristiche della s. c.: H e T nella forma già accennata (h e v) e diverse legature tra le lettere. Si può, quindi, solamente affermare che nel sec. III a. C. la s. c. è in pieno sviluppo.

Come si trova in papiri, ostraka, tavolette cerate, ecc., la s. c. suole essere distinta in tre fasi, corrispondenti alle tre diverse dominazioni che subì l'Egitto dopo la caduta dell'antico impero egiziano: la tolemaica, dal 323 al 30 a. C.; la romana, dalla conquista di Augusto sino alla fine del sec. III; e la bizantina, fino alla data della conquista araba (640-43) ed oltre. A ciascun cambiamento di dominazione corrispondente un cambiamento nel carattere generale della s. c., per l'influenza della scrittura ufficiale del tempo (cf. E. M. Thompson, p. 151). Tentare, però, una classificazione delle s. c. dal sec. III a. C. al sec. VIII d. C., è un'impresa pressoché vana, come per le scritture dei nostri giorni, perché la c., tranne che negli atti ufficiali, negli altri documenti, com'è naturale, ha carattere troppo soggettivo, per cui anche nei secoli più recenti, accanto alle forme nuove delle lettere, s'incontrano quelle antiche. Comunque, in linea assai generale, la s. c. dell'età tolemaica, come si vede in papiri del sec. III e II a. C. (non si ha materiale per giudicare i caratteri generali di quella del sec. I a. C.) presenta delle forme assai semplici e inconfondibili, rispetto a quelle dell'epoca romana, arrotondate e flessuose. La s. c. del periodo bizantino, invece, è caratterizzata da un'artificiosità di forme, che si rivela nella lunghezza esagerata dei tratti di alcune lettere, proiettati in alto o in basso tra gli spazi delle righe: si nota, in chi scriveva, lo sforzo verso l'originalità. Dalla s. c. di stile bizantino nascerà poi la minuscola.

II. Nella paleografia latina. – S'incontrano forme

corsive quasi per ogni tipo di scrittura. Si rinvia perciò alle singole voci, e, in particolare, a minuscola c.

BIBL.: W. Wattenbach, *Anleitung zur griechischen Paläographie*, 3ª ed., Lipsia 1895, p. 43 sgg.; F. G. Kenyon, *The palaeography of greek papyri*, Oxford 1899, p. 34 sgg.; E. M. Thompson, *An introduction to greek and latin palaeography*, ivi 1912, p. 148 sgg.; V. Gardthausen, *Griechische Paläographie*, II, Lipsia 1913, p. 159 sgg.; P. Maas, *Griechische Paläographie*, in Gercke e Norden, *Einl. in die Altertumswissenschaft*, 3ª ed., I, IX, ivi 1924, p. 75 sgg.; W. Schubart, *Griechische Paläographie*, Monaco 1925, p. 18 sgg.; A. Sigalas, Ἱστορία τῆς Ἑλληνικῆς γραφῆς, Tessalonica 1934, p. 179 sgg.
Mario Burzachechi

CORTE (CORTI, CURTE), NICCOLÒ da. - Scultore n. a Cima di Valsolda (Lugano), non si sa quando; m. a Granata nel 1552. A Genova nel 1530 eseguì il portale del palazzo Doria, le decorazioni per l'urna delle reliquie di s. Giovanni Battista (Duomo) e collaborò con Guglielmo e Giacomo della Porta (portale di palazzo Salvago, ciborio della cappella di S. Giovanni e altare degli Apostoli nella Cattedrale). Nel 1537 l'ammiraglio de Bazán lo condusse in Spagna: lavorò con leggiadra abilità a Valladolid ed a Granata (statua della *Fama* per un portale di un palazzo di Carlo V nell'Alhambra, per cui poi eseguì pure una *Vittoria* e un bassorilievo dell'*Abbondanza*). Dopo di aver per qualche tempo (1539-41) tentato la pittura « retablo » della chiesa di Gava firmato « Nicolasin pintor »), forse eseguì, con l'aiuto del milanese Niccolò de Longhi, la fontana dell'Alhambra, su disegni di P. Machuca, che restò incompiuta come anche il portale meridionale di cui aveva assunto l'impresa nel 1548.

BIBL.: M. H. Bernath, s. v. in Thieme-Becker, VII, pp. 480-481; C. Chiesa Galli, s. v. in *Enc. Ital.*, XI (1931), p. 548.
Fabia Borroni

CORTENOVIS, GHERARDO. - Missionario barnabita, vicario apostolico di Ava e Pegu, n. a Bergamo il 28 ott. 1729: fattosi barnabita nel 1748, insegnò dapprima filosofia ad Arpino, dove ebbe a discepolo il b. F. M. Bianchi (v.), e poi nautica a Finale e teologia ad Asti e Thonon (Savoia). Nel 1764, con i pp. M. Carpani (v.), A. Miconi, F. Re, partì per la missione barnabitica della Birmania. Lavorò prima a Monlà, dove fece costruire un seminario, ben presto distrutto dai bonzi, e dal 1774 a Rangoon. Dopo la morte (1776) di mons. Percoto (v.), gli succedette nella direzione della missione, ma, a causa delle febbri malariche, al suo ritorno da Mylapore dove era stato consacrato vescovo e mentre si accingeva ad evangelizzare l'arcipelago delle Nicobari, m. in un'isoletta di quell'arcipelago, il 5 maggio 1780.

BIBL.: L. Gallo, *Storia del cristianesimo nell'impero barmano*, II, Milano 1862, p. 58 sgg.; III, ivi 1862, p. 1 sgg.; O. Premoli, *Storia dei Barnabiti*, III, Roma 1925, p. 204 sgg.; G. Boffito, *Biblioteca degli scrittori barnabiti*, I, Firenze 1933, p. 530; L. Levati, *Menologio dei Barnabiti*, V, Genova 1934, pp. 28-35; lettere autografe sono nell'Archivio generale dei Barnabiti a Roma. Virginio M. Colciago

CORTENOVIS, MARCELLO. - Missionario barnabita naturalista, n. a Bergamo nel 1732. Fratello di Gherardo (v.) e di altri quattro barnabiti, partì per il regno di Ava e Pegu (Birmania) nel 1771, giungendovi nel sett. del seguente 1772; fu designato vescovo e vicario apostolico di quella missione, ma non consacrato per il sopraggiungere della morte.

Alle cure apostoliche delle anime per 26 anni (a Monlà, a Rangoon, a Nabeck nella direzione del seminario per indigeni, e infine ancora a Rangoon nel governo della chiesa dell'Assunta e dell'orfanotrofio, dove anche raccolse pie donne sotto una regola simile a quella delle Angeliche) accoppiò lo studio della storia naturale, di cui aveva già dato qualche saggio mentre era professore di lettere e di scienze nel seminario di Bologna e aggregato all'Accademia agraria di Udine (1768), nel *Giornale d'Italia* edito dal Grisellini a Venezia (1770). Tra i suoi manoscritti sono due *Zibaldoni contenenti memorie storiche, geografiche, botaniche e zoologiche della Birmania*, saccheggiati dal p. Gallo e dal p. Gobio per la *Storia del cristianesimo nell'impero barmano*. Da ricordare un suo viaggio nella provincia cinese di Yun-nan, allo scopo di allacciare relazioni con quei missionari francesi e insegnare ad essi la via più breve dalla Cina all'Ava. Una lettera del p. Sangermano, che ne ricevette l'ultimo respiro, riportata dal Premoli (III, p. 409) stabilisce la data precisa della morte (errata nel Boffito e nel Levati), al 5 giugno 1798.

BIBL.: L. Gallo, *Storia del cristianesimo nell'impero barmano*, II, Milano 1862, p. 82; III, ivi 1862, pp. 26, 99 sgg.; O. Premoli, *Storia dei Barnabiti*, III, Roma 1925, p. 279 sgg.; G. Boffito, *Biblioteca degli scrittori barnabiti*, I, Firenze 1933, pp. 530-31; Streit, *Bibl.*, VIII, p. 740; L. Levati, *Menologio dei Barnabiti*, X, Genova 1936, pp. 198-202. Virginio M. Colciago

CORTE PONTIFICIA. - Nome introdotto nel sec. XII, non esistendo prima le distinzioni tra: C. p., Corte di Roma, S. Sede e Sede Apostolica. Fin da quando esso incominciò ad usarsi fu disapprovato da molti, come, ad es., da Gerhoh, prevosto di Reichersberg (m. il 27 giugno 1169).

Lo Zaccaria scrive che cardinali, prelati e ministri formano la C. p. Ma giustamente il Moroni (s. v. *Curia romana*, in *Diz. di erudiz. storico eccles.*, XIX) fa osservare che occorre averne idee ben chiare, poiché possono nascere equivochi. Ad es., il De Luca nel cap. 1 della sua *Relatio Romanae Curiae* enumera come ultimi appartenenti alla Curia romana quelle persone che assistono e servono il pontefice, i cardinali ed i prelati e che son detti dal volgo cortigiani. La C. p., che il De Luca chiama curia aulica, non sarebbe altro che una parte della Curia romana, che ha attinenza esclusiva con la cerimonie e riti aulici, cioè di corte. In tutto ciò, però, nulla è discorde ed equivoco, poiché questo nome può prendersi o in senso estensivo ed allora si aderisce alla formazione della C. p., quale l'espone lo Zaccaria, oppure in senso restrittivo ed allora si concorda con lo scritto del De Luca.

Non tanto l'uso di tal nome si deve disapprovare quanto l'abuso che se ne fece in seguito, quando col distinguere la C. dalla Sede romana si trovò in modo di sfogare il più triste veleno contro la Sede Apostolica. Ben si comprende come questo abuso fosse comunissimo ai tempi della riforma protestante, quando cioè i novatori infierivano contro la S. Sede, chiamata in dispregio C. di Roma.

Man mano però anche questo nome entrò nel buon uso comune e nella metà del sec. XVII Girolamo Lunadoro faceva uscire, per i tipi di Andrea Fei in Bracciano, la sua *Relazione della C. di Roma*, in cui si contengono notizie veridiche delle varie cariche, che compongono tale C. Il nome, però, fu di rado usato ufficialmente. Infatti nella pubblicazione ufficiosa *La gerarchia cattolica e la famiglia pontificia*, edita a Roma dai fratelli Monaldi, si accenna ad esso solo quando si dànno gli *Indirizzi dei dignitari e primari ufficiali cardinali, prelati, laici, ecc. della c. p. e Curia romana*. Tale menzione fu ripetuta fino a qualche anno fa nell'*Annuario pontificio*, pubblicazione ufficiale della S. Sede, ma ora è scomparsa del tutto. Si trova però usata nell'art. 10 del Trattato Lateranense, e nel Protocollo tra la S. Sede e l'Italia del 6 sett. 1932, il quale dà anche un elenco delle cariche di cui è composta la C. p.

BIBL.: G. Lunadoro, *Relazione della C. di Roma*, Bracciano 1650; F. Zaccaria, *Lo stato presente ossia la relazione della C. di Roma, già pubblicata dal cav. Lunadoro, ritoccata, accresciuta ed illustrata*, Roma 1774; A. Haine, *De la Cour romaine sous le pontificat de Pie IX*, 2 voll., Lovanio 1856-61; Pietro (*in religione* Ippolito) Helyot, *Album ou collection complète et historique des costumes de la Cour de Rome*, Parigi 1862; Laszlo Toth, *A papai lakasviszonyai a XIII...*, Budapest 1924. Guglielmo Felici

CORTÉS, HERNÁN. - N. a Medellín nel 1485, m. a Siviglia il 2 dic. 1547. Ambizioso ed avido di gloria e di avventure, nel 1504 è a S. Domingo, nel 1511 a Cuba. Nel 1519 comanda la spedizione di conquista del regno degli Aztechi. Entra nella città di Messico l'8 nov. 1519. Feroci rappresaglie

contro gli Indi ribellatisi furono messe in atto dall'Alvarado, che C. aveva lasciato luogotenente a Messico. C. poté vincere solo perché gli Indi di Tlascala gli furono fedeli (1520). Nel 1521 riuscì a far prigioniero il re Guatimozino. Carlo V lo nominò il 5 ott. 1522 capitano generale della Nuova Spagna. Il suo successivo tentativo di ampliare la conquista dell'America centrale fallì. Uomo di cultura (aveva studiato diritto a Salamanca) e profondamente credente (protesse le missioni francescane in Messico) è tra le figure più complesse della storia dell'espansione spagnola.

BIBL.: E. Pardo Bazán, *H. C. y sus hazañas*, Madrid 1914; J. Babelon, *La vie de Fernand C.*, Parigi 1928; M. Solana y Gutiérrez, *Ensayo biológico sobre H. C.*, Oaxaca 1933; id., *D. H. C. Marqués del Valle de Oajaca*, México 1938; R. S. Chamberlain, *Two unpublished documents of H. C. and New Spain*, in *The Hispanic American Historical Review*, 18 (1938), pp. 514-25; S. de Madariaga, *H. C.*, Buenos Aires 1941; L. Torres, *H. C. conquistador de Méjico*, 2ª ed., Madrid 1942; H. R. Wagner, *The rise of Fernando C.*, Berkeley 1944; cf. anche E. Sanchez Alonso, *Fuentes de la Historia Española e Hispano-Americana*, 2ª ed., Madrid 1927, con bibl. completa. Massimo Petrocchi

CORTESE, Gregorio. - Cardinale, riformatore dei Benedettini e teologo, al secolo Giovan Battista Andrea, n. a Modena nel 1483 e m. a Roma il 21 sett. 1548. Mandato a Lérins nel 1516 a riformare quel monastero, lo trasformò in un santuario di pietà e di scienza, annettendovi un'accademia per studi umanistici. Abate a Lérins, Modena, Perugia, a S. Giorgio di Venezia, a Praglia, a Polirone, fu infine visitatore generale della Congregazione cassinese e visitatore apostolico per tutta Italia. Chiamato a Roma nel 1536 per collaborare alla Riforma, creato cardinale il 2 giugno 1542 e il 6 nov. successivo vescovo di Urbino, fece parte della Congregazione per la preparazione del Concilio di Trento. Meno felice in poesia, lasciò brevi opere di filosofia, teologia, apologetica, S. Scrittura, patristica, storia ecclesiastica e di cose profane, ma molto andò smarrito e molto rimane inedito. La edizione delle sue opere fu curata da Giovanni Gradenigo, vescovo di Ceneda: *Greg. Cortesii, monachi cassinatis et S. R. E. Cardinalis, omnia, quae hucusque colligi potuerunt, apera ab eo scripta sive ad illum spectantia* (2 voll., Padova 1774).

BIBL.: G. A. Gradenigo, *Biografia*, in *Opera Cortesii*, I, Padova 1774; G. Tiraboschi, *Storia della letteratura italiana*, VII, parte 1ª, l. II, Roma 1784, cap. 1, nn. 16-17, pp. 285-89; A. G. Ansart, *Vie de G. C.*, Parigi 1786; G. Prandi, *Elogio storico del card. G. C.*, Pavia 1788; F. Dittrich, s. v. in *Kirchenlex.*, III, coll. 1135-39; Hurter, II, 1499-1500; M. Ott, s. v. in *Cath. Enc.*, IV, pp. 400-401; Anon., s. v. in *Enc. eur.-americ.*, XV, pp. 1047-48; Pastor, V, pp. 135-36; V. Schweitzer, s. v. in LThK, III, col. 57. Vito Zollini

CORTESE, Paolo. - Umanista, n. a Roma da famiglia originaria di S. Geminiano nel 1465, m. nel 1510. Amico di Pico della Mirandola e del Poliziano, fu segretario apostolico sotto Alessandro VI e sotto Pio III, succedendo al Platina nel 1481.

Fu chiamato il « Cicerone scolastico »; ma per quanto riguarda la sua opera teologica, non è scolastico né nello spirito né nella forma, anzi è antiscolastico, e, quanto pomposo nella forma, altrettanto è povero di contenuto. Deciso ciceroniano nel suo stile latino, intese dare veste classica alle materie teologiche e canoniche: particolarmente nell'opera *De cardinalatu*, stampata nel 1510; in essa intese esporre quanto doveva sapere e come operare un cardinale. Di carattere letterario è invece il *De hominibus doctis dialogus* scritto nel 1489, pubblicato da A. Politi (Firenze 1734).

BIBL.: G. Tiraboschi, *Storia della letteratura italiana*, VI, Roma 1783, pp. 262-67; Hurter, II, col. 1112; B. Heurtebize, s. v. in DThC, III, coll. 1913-14. Vito Zollini

CORTESE, Tiburzio. - Vescovo, n. a Modena nel 1738, m. ivi il 30 dic. 1823. Eletto vescovo della sua città nel 1786, curò l'educazione del clero e dei giovani, riformando tutta l'organizzazione del seminario locale. Durante l'invasione francese assunse anche il governo della vicina diocesi di Reggio, dell'abbazia di Nonantola, e del territorio della Garfagnana. Caduto il regno italico e insediatosi il duca Francesco IV, fu a questi vicino col consiglio e con la preziosa collaborazione. Nel 1821, per particolare intercessione dello stesso duca, Pio VII revocò il Concordato del 1809 fra la S. Sede e Napoleone, secondo il quale l'antica abbazia di Nonantola doveva essere abolita e la aggregò al vescovato di Modena. Così nel 1822, alla morte del vescovo Francesco Maria d'Este, il C. fu nominato abate commendatario di Nonantola. Ristabilì l'abbazia, riattivò il seminario fondato da s. Carlo Borromeo, e, nonostante l'età ormai avanzata, visitò tutto il territorio fino a Fanano.

BIBL.: T. Bayard de Volo, *Vita di Francesco V, duca di Modena*, IV, Modena 1885, pp. 31-36. Gabriella de Stefano

CORTI, Bonaventura. - Ecclesiastico, naturalista, n. a Scandiano (Emilia) il 26 febbr. 1729, m. a Reggio Emilia il 30 genn. 1813. Fu professore di fisica nel collegio di S. Nazario a Reggio Emilia, poi rettore di quello di S. Carlo a Modena.

Le sue osservazioni più celebri sono quelle sui movimenti protoplasmati nelle cellule vegetali, precorrendo così il Brown nella descrizione dei movimenti dei granuli del protoplasma (movimenti detti « browniani »). Le sue prime osservazioni risalgono infatti al 1772, mentre R. Brown nasceva nel 1773.

I suoi lavori più notevoli sono: *Osservazioni microscopiche sulla Tremella e sulla circolazione del fluido in una pianta acquaiola* (*Chara*; Lucca 1744); *Sulla circolazione del fluido scoperta in varie piante* (Milano 1776).

BIBL.: P. Bonizzi, *Intorno alle opere scientifiche di C. B.*, Modena 1883. Alberto Stefanelli

CORTIE, Aloysius. - Gesuita, astronomo, n. a Londra il 22 apr. 1859, m. a Stonyhurst il 16 maggio 1925. Dal 1891, fu membro della R. Società astronomica; dal 1896 al 1916 insegnò scienze fisico-matematiche nel collegio di Stonyhurst.

Prese parte attiva ai lavori della specola astronomica del medesimo collegio, illustrata dal p. Stefano Perry, di cui scrisse la vita (*Father Perry F. R. S. the Jesuit Astronomer*, Londra 1890). Dopo il p. W. Sidgreaves, il C. stesso ne fu direttore (1920-25). I suoi contributi personali vertono sulle relazioni fra le perturbazioni solari e quelle del magnetismo terrestre. Senza raggiungere l'altezza scientifica del p. Perry, il p. C. esercitò un influsso notevole anche per i suoi doni d'esposizione e per la sua partecipazione alla vita scientifica internazionale.

BIBL.: H. H. Turner, *Rev. Aloysius Laurence C., S. I.*, in *Monthly Notices of the R. Astronomical Society*, 86 (1925-26), pp. 175-77. Edmondo Lamalle

CORTIVO, Giovanni Battista. - Teologo agostiniano, n. a Fiume nel 1607, m. a Vienna nel 1787.

Professore di teologia e di filosofia, poliglotta non comune, si distinse principalmente per la sua perizia nel latino, greco ed ebraico. Tra i suoi scritti vanno ricordati: *Dissertatio de divinis nominibus* (Vienna 1754); *Dissertatio de prodigio stationis solis et lunae imperante Iosue* (ivi 1755); *Lucubratio theologica Augustini exhibens dogma de status innocentiae dotibus* (Graz 1762).

BIBL.: C. Hutter, in *Revista Agustiniana*, 5 (1883), pp. 579-580; Hurter, V, col. 267; D. A. Perini, *Bibliographia Augustiniana*, I, Firenze 1929, p. 264. Davide Falcioni

CORTONA, diocesi di. - In Toscana, in provincia di Arezzo, immediatamente soggetta alla S. Sede. La data di fondazione della chiesa episcopale cortonese non è molto antica poiché la città fu inclusa nel territorio della vastissima diocesi di Arezzo fino al sec. XIV. Le contese civili e religiose del comune di C. (guelfo) con i vescovi aretini (ghibellini) portarono ad un definitivo distacco: Giovanni XXII

(fot. F. Pais)
CORTONA - Parziale veduta del convento delle Celle.

dichiarò indipendente la città di C. e vi istituì la sede vescovile alla quale annesse anche alcune parrocchie della vicina Città di Castello, nel 1325. Tale anno coincide con il trapasso del libero comune nella signoria dei Casali e con la formazione dello statuto cittadino. Primo vescovo fu Rainerio Ubertini; in seguito si distinsero Luca Grazio, membro influente del Concilio di Firenze (1438), Matteo Concini (1560) e Girolamo Gaddi (1562), presenti al Concilio di Trento.

Nomi celebri illustrarono nel passato la città, come fra' Elia da C. (v.) compagno di s. Francesco, i cardd. Egidio Boris e Silvio Passerini, e specialmente la popolare s. Margherita (v.; 1248-97).

S. Maria di Farneta, una delle più grandi e famose abbazie italiane, fiorita nel sec. XI, ma di cui non si sa esattamente l'origine, era situata nel territorio della città e dopo il 1325 incorporata in quello della diocesi. Quando nel '700 fu soppressa dal governo del granduca, i beni furono assegnati al Capitolo della Cattedrale.

C. possiede un grande numero di edifici sacri monumentali, senza tener conto di quelli cospicui che riflettono la sua migliore storia civile nel passato. La Cattedrale, dedicata a Maria Assunta, conserva poche tracce dell'antica pieve del sec. XI: tutto l'interno fu rinnovato nel '400 e successivamente (Giuliano da Sangallo); il campanile è costruzione del '500. Negli altri edifici si può dire che tutte le età dell'architettura cristiana vi sono degnamente rappresentate. Un bel gruppo di chiese appartiene all'arte gotica: S. Francesco, S. Domenico, S. Antonio, S. Agostino. Al Rinascimento: S. Maria delle Grazie al Calcinaio con cupola, edificio luminoso, armonico, iniziato nel 1485, un modello di stile; S. Maria Nuova a pianta centrale, della metà del '400. L'arte del '600 vi conta le chiese di S. Spirito e S. Filippo. Un santuario famoso è il tempio di S. Margherita, dedicato alla Santa cortonese, cominciato nel '200, ma ricostruito nel secolo scorso: racchiude la tomba ogivale della Santa, scolpita da Angelo e Francesco di Pietro (1362), artisti cortonesi.

Notevoli per quantità e pregio le opere d'arte sacra. Si menzionano: le pitture del grande cortonese Luca Signorelli (1441-1523), delle cui opere oggi è raccolta nella chiesa del Gesù in C. una singolare pinacoteca (pinacoteca Signorelliana) e dell'altro cortonese Pietro Berrettini o da Cortona (1596-1669) di cui alcuni quadri si conservano alla pinacoteca Civica (palazzo Pretorio). Materiale archivistico di qualche interesse si conserva nell'archivio Capitolare e nella biblioteca Comunale.

Attualmente la diocesi, in una superfice di kmq. 340, comprende 52 parrocchie, 61 sacerdoti diocesani, 38 regolari e 32.861 ab. dei quali 32.847 cattolici (1948). - Vedi tavv. XXXV-XXXVI.

BIBL.: P. Uccelli, *Storia di C.*, Arezzo 1835; Ministero della Pubbl. Istr., *Elenco degli edifici monumentali: provincia di Arezzo*, Roma 1916 (v. indice); E. Lavagnino, *Il medioevo*, in *Storia dell'arte classica e italiana*, II, Torino 1936 (v. indice); L. M. Gengaro, *Umanesimo e Rinascimento*, *ibid.*, III, ivi 1938 (v. indice); Cottineau, I, col. 1110; M. Giusti e P. Guidi, *Rationes decimarum Italiae nei secc. XIII e XIV. Le decime degli anni 1295-1304* (*Studi e Testi*, 98), Città del Vaticano 1942, pp. 295-97. Serafino Prete

CORUMBÀ, DIOCESI di. - Situata ad occidente dello Stato di Mato Grosso, in Brasile, suffraganea dell arcidiocesi di Cuiabà, con una superfice di 27.000 kmq. ca., e una popolazione di 300.000 ab. ca., 17 parrocchie, dirette da 63 tra Salesiani, Francescani e Redentoristi. Non vi è seminario né clero diocesano.

Titolare della cattedrale N. Signora della Candelora. La città di C., sul fiume Paraguai, è un importante porto fluviale, centro commerciale e militare, per la vicinanza delle frontiere boliviana e paraguaiana, collegata con S. Paulo e Rio de Janeiro da ferrovie e aereolinee, ed ha 30.000 ab.

C. fu tra i molti nuclei fondati dal quarto governatore di Mato Grosso, Luiz de Albuquerque de Melo Parreira e Caceres, che ivi stabilì il presidio Albuquerque, il 21 sett. 1768. Durante la guerra fra il Brasile e il Paraguai, la occuparono le truppe del generale Barrios (genn. 1865), che l'abbandonarono dopo un'eroica resistenza nel 1867, quando i brasiliani la ripresero d'assalto. Il 15 nov. 1878 fu elevata al rango di città; il 10 marzo 1910 a quella di sede episcopale con la creazione della provincia ecclesiastica di Cuiabà, essendo stata smembrata da questa arcidiocesi.

La recente prelatura *nullius* di Chapada fece parte del territorio della diocesi di C. nel 1941.

BIBL.: AAS, 2 (1910), p. 239 e 39 (1941), p. 414; R. Galanti, *Historia do Brasil*, III, S. Paulo 1913, p. 297 e IV, ivi 1913, pp. 532 e 571; J. B. Lehmann, *O Brasil católico 1947*, Juiz de Fora 1947, pp. 112-13. Maurilio Cesar de Lima

CORVINO, MATTIA. - N. forse nel 1440 a Cluj da Giovanni Hunyadi, reggente ungherese; la morte prematura del padre (1456) aprì la via alle lotte dinastiche e familiari, ma egli poté, mediante le ricchezze della sua casa, aver ragione, dopo qualche tempo, dell'opposizione oligarchica; e il 24 genn. 1458 veniva eletto re. Quando si sentì sicuro all'interno, rivolse la sua attenzione alla guerra contro i Turchi in nome degli interessi dell'intera cristianità europea, ma ottenne soltanto qualche aiuto dal pontefice Pio II e da Venezia; così si trovò alla fine esaurito dallo sforzo ed i nobili rialzarono il capo contro il loro re.

M. C. pensò anche di cingere la corona imperiale per potere con maggior prestigio condurre la crociata antimusulmana; questo lo portò ad intervenire negli affari tedeschi, a combattere contro gli Asburgo (occupò anche Vienna e l'Austria inferiore spingendosi fino a Trieste), ad inimicarsi i prìncipi elettori. Quando morì, 6 apr. 1490, non rimase nulla della sua opera perché era troppo ardita ed improvvisata, né il figlio illegittimo che gli successe fu degno di lui. Un'innegabile benemerenza di M. C. fu l'introduzione in Ungheria del Rina-

scimento: chiamò scrittori ed artisti italiani, raccolse manoscritti, aprì tipografie, ecc.: le reggie di Buda e di Visegrad erano sacrari d'arte. Assai importante è pure la sua legislazione ispirata a criteri di giustizia contro le prepotenze dei nobili sui poveri. Sposò una principessa italiana: Beatrice figlia di Ferdinando d'Aragona, re di Napoli.

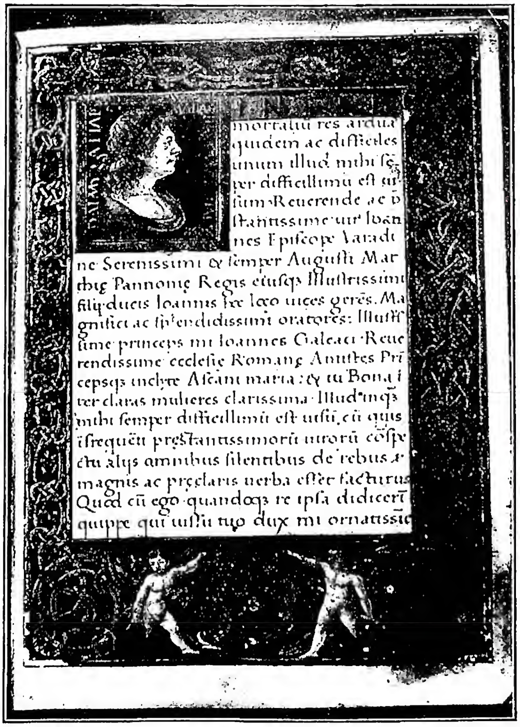
BIBL.: W. Fraknói, *Matthias Corvinus, König von Ungarn*, Friburgo in Br. 1891; P. D'Ancona, *L'arte e la cultura italiana in Ungheria sotto il regno di M. C.*, estr. da *Emporium*, 1927; A. Berzeviczy, *Beatrice d'Aragona*, Milano 1931; Pastor, II (v. indice); F. Banfi, *Il memoriale di Giovanni Garzoni sulla campagna di M. C. re d'Ungheria contro il principe Giovanni di Sagan nel 1488*, Roma-Budapest 1935; P. Paschini, *Il carteggio fra il card. Marco Barbo e Giov. Lorenzi*, Roma 1948, p. 27 e passim.

Paolo Brezzi

COSA. - I. NOZIONI GENERALI. – Nel linguaggio giuridico è c. ogni porzione del mondo esterno idonea ad essere utilizzata per il soddisfacimento di bisogni umani; concetto che, come si vede, tende ad identificarsi con quello di bene economico.

Restano però escluse dalla nozione di c., oltre al corpo umano ed alle sue parti, tutte quelle entità immateriali che non sono suscettibili di quella signoria esclusiva che è tutelata con l'azione di rivendicazione (beni immateriali).

Giuridicamente le c. si distinguono in fungibili ed infungibili, a seconda che siano tali da poter essere sostituite le une con le altre, sì da venir indicate solo per somme o quantità di una data categoria, oppure vengano in considerazione nella loro individualità; in divisibili e indivisibili, a seconda che siano suscettibili o meno di divisione, con l'avvertenza che si considerano indivisibili non solo quelle c. per le quali la divisione comporterebbe la materiale distruzione, ma anche quelle in cui



(*fot. Brogi*)

CORVINO, MATTIA - Ritratto di M. C. Pagina dall'epitalamio per le nozze di B. M. Sforza con Giov. Corvino. Miniatura di scuola lombarda, forse di Ambrogio de Predis (1465). Volterra, museo Nazionale.

le parti risultanti dalla divisione non conservano, in proporzione, il valore della c. intera (è così indivisibile un diamante il cui pregio consista in una particolare grossezza); in consumabili il cui uso consiste nel distruggerle (viveri) o nel disfarsene (denaro), ed inconsumabili, che possono offrire più di una volta alla persona cui appartengono l'utilità di cui sono capaci; in semplici, che costituiscono per natura un sol tutto, e composte, che constano di più parti, della stessa o di differenti materie, messe insieme dall'uomo per servire ad una certa destinazione; in fruttifere ed infruttifere, a seconda che, rimanendo intatte e conservando la propria destinazione, diano o no, più o meno periodicamente, un certo prodotto, capace di divenire c. autonoma; in mobili ed immobili, a seconda che si possano o meno trasportare da un luogo all'altro senza pregiudizio della loro integrità materiale (a proposito di quest'ultima classificazione occorre ricordare le c. che, pur essendo mobili, sono tradizionalmente chiamate, in relazione all'uso, immobili per destinazione e che ora il Cod. civ. ital. art. 817 chiama pertinenze).

BIBL.: C. Maiorca, *La c. in senso giuridico*, Torino 1937; F. Messineo, *Manuale di diritto civile e commerciale*, 7ª ed., I, Milano 1946, p. 220 sgg.

Rodolfo Danieli

II. DIRITTO CANONICO. – In diritto canonico il termine c. si usa anche in un senso più generale, per indicare tuttociò che non è persona; in tal senso il l. III del CIC, nel titolo *de rebus*, comprende i mezzi per il conseguimento del fine della Chiesa, distinguendoli in c. spirituali, c. temporali e c. miste (can. 726). Secondo tale terminologia sono c. spirituali i sacramenti (v.), i sacramentali (v.), gli uffici ecclesiastici (v.); sono c. temporali quelle che hanno un valore economico; sono c. miste quelle che hanno valore economico ma insieme hanno un elemento di spiritualità, che può derivare sopratutto dal conferimento di un sacramentale (p. es., le c. sacre, di cui si dirà tra poco).

Ma, a parte tale già ampia nozione di c., e limitandoci qui alle sole c. aventi valore economico, il diritto canonico, oltre alle distinzioni generali già viste sopra (cf. can. 1497 § 1 e altri, per la distinzione tra c. divisibili e indivisibili; can. 1543, per la distinzione tra c. fungibili e infungibili, ecc.), ne ha altre sue particolari. Così si distinguono i beni ecclesiastici, cioè quelle c. o quei diritti patrimoniali che appartengono ad una persona giuridica (v.) ecclesiastica, dai beni non ecclesiastici (can. 1497 § 1; v. BENI TEMPORALI ECCLESIASTICI); le c. preziose da quelle non preziose (can. 1497 § 2); le c. sacre da quelle non sacre (can. 1497 § 2).

Le c. preziose sono soggette a qualche norma speciale riguardo alla prescrizione (can. 1511 § 1), all'amministrazione (can. 1522 n. 2), all'alienazione e altri atti eccedenti l'ordinaria amministrazione (cann. 1532 § 1 n. 1 e 1533).

Pio Ciprotti

Sono c. sacre quelle che, mediante la benedizione o la consacrazione, sono state destinate a servire immediatamente ed esclusivamente al culto. Esse, a loro volta, si suddistinguono in c. consacrate, che vengono destinate al culto divino mediante la forma solenne della consacrazione (ad es., chiese cattedrali, pietra dell'altare immobile: cf. cann. 1137, 1148, 1150, 1497 § 2, 1539 § 1, 1199, 1200, 1169 §§ 2 e 5, 1167, 1155, 1156, 239 § 1 n. 20, 323 § 2, 294 § 2) e c. benedette, che vengono destinate al culto divino mediante il rito meno solenne della benedizione (ad. es., campane, cimiteri: cf. cann. 1156-59, 1169 § 5, 239 § 1 n. 20, 1165 §§ 1, 2 e 4, 1196, 1304, 1279 § 4).

Nel diritto canonico le c. sacre non sono considerate come nel diritto romano assolutamente *extra commercium*, in quanto non la c. in sé viene considerata assolutamente incommerciabile, ma il carattere sacro che le è insito, cioè la sua destinazione all'uso spirituale. In

altre parole, le c. sacre come possono formare oggetto di diritti privati, per essere in proprietà sia di enti ecclesiastici sia di privati (cf. can. 1510), così possono essere, in alcuni casi determinati, e salve le formalità prescritte, permutate, donate, alienate; ma in un atto a titolo oneroso, che abbia ad oggetto una c. sacra, non è lecito computare nel valore di essa, e quindi nella determinazione del prezzo, il carattere di consacrata o di benedetta, sotto pena di commettere il peccato di simonia (can. 1539 § 1); così pure la prescrizione (v.) non fa perdere alla c. il carattere sacro. Va da sé però che questa eccezionale situazione giuridica dovuta a tale carattere non ha più ragione di essere e si applicano le norme del diritto comune quante volte venga a cessare l'efficacia della consacrazione o della benedizione, come nel caso della cosiddetta *exsecratio ecclesiae* che segue alla distruzione di massima parte della chiesa o nel caso del cosiddetto *decretum de profanando* (o *exsecratio*) emanato dall'autorità ecclesiastica (can. 1187).

V. inoltre CHIESA; CIMITERO.

BIBL.: Wernz-Vidal, IV, II, pp. 182-85 e passim.

III. DIRITTO ITALIANO. – Per i beni ecclesiastici in genere v. BENI ECCLESIASTICI.

Circa il regime giuridico delle c. sacre nel diritto statuale italiano numerose sono le questioni sollevate e le tesi sostenute.

Il principale punto controverso è quello relativo alla commercialità o incommercialità delle chiese.

Prima del Concordato, accanto alle due tesi radicali secondo cui le chiese, ed in generale le c. sacre o sarebbero incommerciabili nel senso antico del diritto romano, o sarebbero commerciabili senza avere alcuna considerazione dello scopo di culto e dell'uso pubblico a cui sono destinate, vi erano altre opinioni; una, secondo la quale nella presente materia doveva ritenersi vigente anche per lo Stato il diritto canonico; un'altra, secondo la quale le chiese costituivano un demanio degli istituti ecclesiastici analogo a quello delle province e dei comuni; un'altra ancora, secondo la quale le chiese sono sottratte al commercio in quanto esiste una servitù di uso pubblico a favore dei fedeli sopra edifici destinati al culto; un'altra, infine, secondo la quale nel nostro diritto non viene in considerazione il carattere sacro acquistato dopo la consacrazione o la benedizione degli edifici od oggetti di culto, ma si ha riguardo soltanto alla destinazione effettiva ed attuale di un edificio o di un oggetto al culto pubblico; di guisa che ad essi sarebbero applicabili i principi che valgono per gli immobili e le c. destinate a pubblico servizio, nelle categorie delle quali rientrerebbero.

Nel silenzio del Concordato lateranense, l'accennata questione è tuttora aperta. Peraltro dagli artt. 9 e 10 del Concordato risulta che gli edifici sacri si trovano in una condizione diversa dagli altri edifici e che pertanto ad essi non sono applicabili le stesse regole che valgono per gli edifici di uso privato.

In base a tali norme il Del Giudice aderì alla tesi che considera le chiese come beni demaniali degli istituti ecclesiastici; lo Jemolo condivise, non senza però limitazioni e riserve, l'opinione secondo la quale per la destinazione al culto pubblico gli edifici e gli oggetti sacri rientrerebbero nella categoria delle c. direttamente destinate a pubblico servizio, e pertanto dovrebbero ritenersi insequestrabili, impignorabili ed inalienabili, in quanto nel contrasto tra l'interesse del culto, o meglio tra l'interesse della popolazione ad avere il culto e l'interesse del creditore dell'ente, o della persona cui le c. appartengono, a procedere in via esecutiva su di esse per soddisfare le loro ragioni il secondo interesse deve cedere di fronte al primo; il Falco ritenne che alle chiese debba riconoscersi la incommerciabilità intesa nei termini in cui risulta dal diritto canonico, cioè nel senso limitato che le c. destinate al culto possono bensì formare oggetto di rapporti giuridici di diritto privato, ma non possono essere oggetto degli atti che le sottrarrebbero all'uso di culto al quale sono destinate : così non possono essere sottoposte ad esecuzione forzata, e inoltre l'alienazione o la prescrizione non fanno perdere la loro destinazione all'uso spirituale. Pio Fedele

Successivamente al Concordato, l'art. 22 del libro della proprietà del Codice civile (ora art. 831 del Cod. civ.), dopo aver stabilito in via generale che i beni degli enti ecclesiastici sono soggetti alle norme del Codice civile, in quanto non sia diversamente disposto dalle leggi speciali che li riguardano, dispone, limitatamente però agli edifici che sono destinati all'esercizio pubblico del culto cattolico, che essi, anche appartenenti a privati, non possono esser sottratti alla loro destinazione neppure per effetto di alienazione, fino a che la destinazione stessa non sia cessata in conformità delle leggi che li riguardano (cioè del diritto canonico).

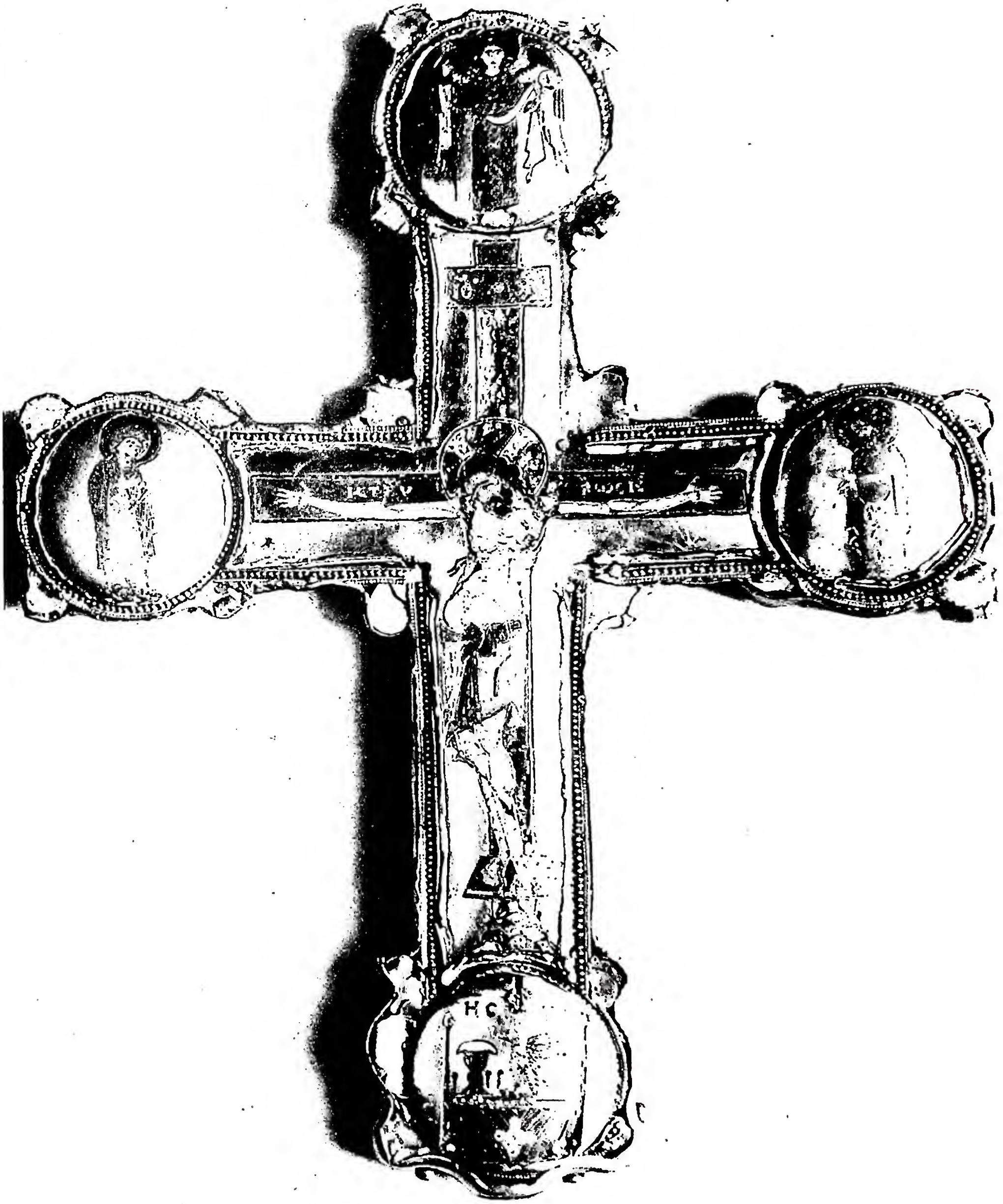
Per altre disposizioni di minore importanza sugli edifici di culto, cf. art. 879 del Cod. civ.; art. 15 del decreto luogotenenziale 26 luglio 1917, n. 1513; artt. 98, 171, 192 del T. U. 18 giugno 1931, n. 773; art. 12 del R. D. 22 nov. 1937, n. 2105; art. 4 della legge 8 maggio 1940, n. 408; art. 171 del R. D. 6 maggio 1940, n. 635; art. 27 della legge 26 ott. 1940, n. 1543, successivamente modificata e integrata più volte (da ultimo d. l. 29 maggio 1947, n. 649); e inoltre v. CIMITERO.

Altre disposizioni della legge italiana riguardano le c. sacre in genere, per le quali, p. es., è stabilita la assoluta impignorabilità (art. 514, n. 1 del Cod. di proc. civ.), e varie forme di tutela (cf. art. 404 del Cod. penale; art. 61 e 295 della legge di guerra R. D. 8 luglio 1938, n. 1415 all. A; art. 8 della legge 1° giugno 1939, n. 1089; art. 179 e 187 del Cod. penale militare di guerra).

BIBL.: M. Falco, *Corso di diritto ecclesiastico*, II, 4ª ed., Padova 1930, p. 351 sgg.; M. Petroncelli, *La condizione giuridica degli edifici di culto ed il nuovo Codice civile*, in *Archivio di diritto ecclesiastico*, 3 (1941), p. 31 sgg.; V. Del Giudice, *Manuale di diritto ecclesiastico*, 7ª ed., Milano 1949, pp. 230-31, 255-63. Pio Ciprotti

COSA GIUDICATA. - La c. g. ha un duplice significato. Essa, intesa nel senso formale, rappresenta il concetto dell'inoppugnabilità della sentenza e della conseguente stabilità delle situazioni giuridiche definite con la sentenza in corrispondenza con i bisogni sociali; sotto quest'aspetto nel CIC è stabilito che la c. g. si ha ogni qualvolta la sentenza sia divenuta inappellabile, poco interessando, al riguardo, il fatto che ancora vi sia la possibilità di istituire contro essa un rimedio cosiddetto straordinario (*restitutio in integrum*, *querela nullitatis*, ricorso alla S. Sede, *ex can. 1569*, opposizione di terzo). Intesa, invece, nel senso sostanziale, la c. g. consiste nell'obbligatorietà della sentenza per i processi futuri e quindi nell'azione esecutiva (*actio iudicati*) riconosciuta alla parte in cui favore è stata resa la sentenza nei confronti del soccombente, e nel potere (*exceptio rei iudicatae*), che ha ognuna delle parti in causa di impedire che abbia a formarsi una nuova decisione su ciò che fu già giudicato, e di ottenere il riconoscimento giudiziale dell'esistenza del giudicato in eventuali altre cause di cui il giudicato stesso sia il logico presupposto.

Quanto ai limiti della c. g. essi sono determinati secondo un duplice aspetto : oggettivo e soggettivo. Secondo l'aspetto oggettivo essa è limitata a ciò che ha formato oggetto del giudizio, ossia ciò che è stato domandato dall'attore (*petitum*) e il fondamento giuridico della domanda (*causa petendi*). Secondo, invece, l'aspetto soggettivo la c. g. fa stato non soltanto tra le parti ma anche nei riguardi dei terzi, sempreché a questi non derivi da essa alcun pregiudizio giuridico.



(fot. Assoc. naz. del Mezzogiorno)

CROCE DI ARTE SICULO-NORMANNA con smalti bizantini (fine del sec. XII) - Tesoro della Cattedrale.

(per cortesia del dott. B. Degenhart)

S. COSMA
Quadro di Bartolomeo Vivarini (sec. xv) - Amsterdam, collezione Lanz.

Qualora al terzo derivasse solamente un pregiudizio di fatto allora esso sarebbe impegnato dal giudicato e non potrebbe difendersi in altro modo che ricorrendo al mezzo dell'opposizione di terzo, il quale rimedio può peraltro essere usato anche dal terzo cui derivi un pregiudizio giuridico : ciò che per lo più accade quando la materiale coesistenza del diritto del terzo con la sentenza che riconosca altro diritto incompatibile con quello viene praticamente a ridurre il godimento del diritto di esso terzo.

Secondo il diritto processuale canonico la c. g. si forma nei seguenti modi: *a*) se si ha una doppia sentenza conforme; *b*) se non viene proposto o proseguito l'appello nei termini stabiliti (v. APPELLO); *c*) in caso di perenzione (v.) dell'appello o della rinunzia allo stesso (cann. 1736 e 1741); *d*) infine, se la sentenza è inappellabile (can. 1884).

Nel processo canonico vige poi il principio per cui non passano mai in c. g. le sentenze rese nelle cause riguardanti lo stato delle persone; quali sono, p. es., quelle relative al vincolo matrimoniale, alla separazione personale dei coniugi, all'ordinazione e alla professione religiosa; per queste cause è perciò sempre consentito il riesame giudiziale, purché però si abbiano nuovi e gravi argomenti o documenti (can. 1903).

Nelle cause matrimoniali si aggiunge poi il principio stabilito dal can. 1897 per il quale al difensore del vincolo è data facoltà incondizionata di proporre appello anche dopo che siasi avuta la duplice sentenza conforme dichiarativa della nullità matrimoniale.

Il nuovo esame di cui trattasi assume la natura di un appello, in quanto con esso si provoca una ulteriore proposizione della causa dinanzi al giudice superiore, e può essere richiesto in qualsiasi momento.

BIBL.: F. Roberti, *De processibus*, II, Roma 1926, pp. 242-51; Wernz-Vidal, VI (1928), pp. 581-84; F. Della Rocca, *Il privilegio delle cause matrimoniali in ordine alla c. g. nel diritto canonico*, in *Studi in onore di F. Scaduto*, ivi 1936, p. 243 sgg.; M. Lega-V. Bartoccetti, *Commentarius in iudicia ecclesiastica*, III, ivi 1941, pp. 1-32; F. Della Rocca, *Istituzioni di diritto processuale canonico*, Torino 1946, pp. 354-60.

Fernando Della Rocca

COŞBUC, GEORGE. - Poeta romeno, n. l'8 sett. 1866 a Hordău (Năsăud) da genitori greco-cattolici, m. a Bucarest il 9 maggio 1918, ha intuito nella tradizione popolare valori degni del classicismo antico.

Interrotti gli studi filologici all'Università di Cluj, divenne redattore del giornale *Tribuna*, dove pubblicò il poemetto *Nunta Zamfirei* (« Le nozze di Zamfira », 1889). Il volume *Balade şi Idile* (1893) lo rivelò grande poeta bucolico ed epico. Nel volume *Fire de tort* (« Fili da tessere », 1896) si afferma vigorosamente la sua personalità. Successivamente apparvero altre opere originali e traduzioni : l'*Eneide* (Bucarest 1986), *Ziarul unui pierde-vară* (« Il giornale di un perdigiorno », 1902), *Cântece de vitejie* (« Canti eroici », 1904), ecc. Notevole la traduzione in terzine della *Divina Commedia*, pubblicata postuma da Ramiro Ortiz (1925-32).

BIBL.: G. Bogdan-Duică, *Studii mărunte despre Gh. C.*, in *Ramuri*, 1922; C. Marinescu, *Gh. C.*, Bucarest 1923; L. Morariu, *Imprumuturile lui C.*, in *Junimea literară*, 1925; N. Iorga, *Istoria literaturii româneşti*, I, Bucarest 1934, pp. 362-367; II, pp. 83-84; L. Santangelo, *G. C. nella vita e nelle opere*, Roma 1934.

Pietro Iroaie

COSCIENZA. - I. FILOSOFIA. – Nel suo significato etimologico (dal lat. *cum-scientia*, coscienza συν-εἴδησις = conoscenza comune, rispondente al giudizio) la c. è l'*avvertenza della presenza* di qualcosa ad un soggetto conoscente sia che si tratti di atti e stati d'animo propri del soggetto stesso, come di oggetti e fatti del mondo esterno. La c. è quindi anzitutto « consapevolezza » di esistenza di qualcosa in tutto l'àmbito della vita superiore, sia conoscitiva come affettiva, della sensibilità come dello spirito. La c. implica pertanto nel suo attuarsi un certo giudizio primitivo e un'apprensione sintetica di « appartenenza » di tali stati, atti, oggetti, ecc. ad un soggetto d'inesione e di attribuzione, per via del quale essi ottengono una certa struttura nell'ordine percettivo e ontologico a un tempo, e acquistano perciò un significato. Così i gradi e le forme superiori di c. presuppongono forme e gradi superiori di strutture non soltanto da parte dell'oggetto ma nello sviluppo della stessa c. del soggetto e della sua personalità. In quest'ultimo campo si parla soprattutto di c. morale, che è l'avvertenza del bene e del male in concreto, ovvero il giudizio di moralità che ognuno deve fare delle azioni sue particolari. S. Tommaso pone perciò la c. in un *atto*, cioè nell'applicazione di una conoscenza : « nomen conscientiae significat applicationem scientiae ad aliquid : unde conscire dicitur quasi simul scire ». La c. psicologica è quando « consideratur an actus sit vel fuerit »; quella morale « an actus sit rectus vel non » (*De Ver.*, q. 21, a. 1). La prima quindi comporta un giudizio di esistenza, la seconda un giudizio di valore e il suo esercizio dipende dalla virtù morale della prudenza (v.) : la lingua germanica distingue anche sulle forme verbali, c. psicologica (*Bewusstsein*) e c. morale (*Gewissen*).

Lungi dall'identificarsi con l'essere, come nell'idealismo, la c. non s'identifica neppure con la vita o con l'anima, perché, mentre la vita è continua, la c. in noi è intermittente; anzi neppure con la stessa conoscenza, perché c'è un possesso del sapere distinto dal suo atto, di cui la c. fa uso e gode secondo le diverse opportunità.

La psicologia si suol definire la « scienza della c. » (Gemelli): essa cioè ricerca le forme e le leggi dell'apparire dei fenomeni e dell'attuarsi dei processi soggettivi secondo che essi si rapportano ai contenuti sia del soggetto come dell'oggetto. La c. ha perciò un « campo » di operazione che ha i suoi limiti rispetto agli stimoli o alle condizioni globali che la derminano (la cosiddetta « soglia » massima e minima della c.). Da questo punto di vista funzionale Aristotele aveva già distinto una *c. sensitiva* ed una *intellettiva*. La c. sensitiva si compie in due momenti : il « senso comune » rispetto all'esistenza di atti od oggetti nel presente, che è « sensazione della sensazione » (κοινὴ αἴσθησις), e come una « potenza comune » (κοινὴ δύναμις), con la quale « sentiamo che vediamo e udiamo » (*De An.*, III, 2, 425 b 12); la c. del passato è funzione invece della memoria, a cui appartiene in proprio la percezione del tempo (*De Mem.*, I, 450 a 12, 22). La c. intellettiva appartiene evidentemente all'intelletto (νοῦς) come capacità di riflessione perfetta e di completo dominio dell'atto e dei suoi oggetti sia dal punto di vista dell'oggetto come dell'azione (libertà). La c. è quindi o « sensazione di sensazione » o « intellezione d'intellezione ». Indicazioni ancora sommarie, che incontreranno la critica specialmente di Plotino (*Enn.*, IV, VI), per il quale la c., fin dai suoi gradi inferiori, non è semplice avvertenza di oggetti, ma include un'attività dello spirito.

Nel pensiero moderno si è venuto progressivamente affermando un triplice indirizzo, per così dire, intorno alla natura della c.: negativo nell'empirismo, positivo-costruttivo nel criticismo e nell'idealismo, positivo-descrittivo nella fenomenologia.

Per l'empirismo, che va dal fenomenismo classico inglese (specialmente D. Hume) al positivismo di E. Mach e R. Avenarius fino al neopositivismo contemporaneo (specie della scuola di Vienna), la c. è ridotta al « fatto » dell'attenzione e non esiste che come « epifenomeno » (v.), ovvero funzione derivata : la c., afferma, ad es., W. Mach, non dice una particolare qualità, ma consiste in una particolare « connessione » (*Zusammenhang*) di qualità date

(*Erkenntnis und Irrtum*, Lipsia 1905, p. 41). Un trattamento in prevalenza metafisico ebbe il « cogito » cartesiano in Spinoza, per il quale la « cogitatio » è, insieme con la « extensio », un attributo della sostanza, e in Leibniz che fa del « cogitare » l'essenza della monade e distingue per primo le due funzioni della c., percezione e appercezione, l'una diretta al contenuto esplicito, l'altra piuttosto all'atto. È noto come Kant, ricercando la possibilità della conoscenza valida, pose una « c. in generale » (*Bewusstsein überhaupt*), costituita dallo « io penso » (*das Ich denkt*) come « appercezione trascendentale », da cui derivano le categorie secondo le quali si possono pensare secondo necessità i contenuti di esperienza. I molti punti oscuri della c. kantiana hanno dato origine ai vari sistemi postkantiani : i sistemi idealisti hanno trasformato la funzione gnoseologica che la c. aveva in Kant in realtà metafisica e sostanza. Per i neokantiani la « c. in generale » riceve la nuova funzione di dar origine e consistenza al mondo dei valori : non si dà valore che rispetto ad una c. che si apprezza, e così il « valore-in-sé » è il necessario correlato della « cosa-in-sé » (W. Windelband, *Einleitung in die Philosophie*, 2ª ed., Tubinga 1920, p. 255). Un tentativo energico di ricondurre la c. al suo significato originario è stato fatto da F. Brentano (v.) indicando, nella scia della filosofia aristotelica, quale carattere distintivo dei fenomeni psichici la « intenzionalità » cioè il necessario riferimento ad un oggetto. Il Brentano distingueva una duplice c., primaria e secondaria, l'una dell'oggetto e l'altra dell'atto, quella che già Aristotele aveva indicato come « accessoria » (ἐν παρέργῳ: *Met.*, XII, 9, 1074 b 36). Al Brentano si riallaccia direttamente la fenomenologia di E. Husserl, nella cui teoria della c. come « pura intenzionalità » convivono insieme principi realisti e idealisti (cf. ad es., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie...*, Halle a. S. 1913, p. 37). O. Kulpe, affermando la positività della c., ha rivendicato alla psicologia il « metodo dell'introspezione (provocata), che ha reso possibili i notevoli risultati della « Denk-und Willenspsychologie », i quali hanno assicurato l'originalità dei nostri processi superiori.

Al concetto brentaniano di c., che non dava ragione della soggettività affettiva come « intenzionalità », è stato sostituito quello di una c. come « Schauen » puro, inteso non solo come un « vedere » della c., ma come l'immediatezza fondamentale dello « spirito apprensivo » in tutta l'estensione e varietà della sue funzioni (Max Beck). Per S. A. Kierkegaard la disposizione fondamentale della c. è l'angoscia come indeterminatezza radicale di fronte al bene e al male : se la « fede » non stabilisce la c. nel bene assoluto ch'è il suo vero oggetto, essa sprofonda nel male e l'angoscia diventa « disperazione » (cf. *La malattia mortale*, trad. it., Milano 1947, specie parte 2ª, B). Questa struttura ontologico-teologica della c. è sostituita nell'esistenzialismo contemporaneo dal dialettismo fenomenologico, ch'è a sfondo kantiano in K. Jaspers e d'ispirazione dilteyano-storicista in M. Heidegger. In senso ontologico-fenomenista J.-P. Sartre concepisce la c. come il « Pour-soi », riferito assenzialmente allo « En-soi » (il mondo) come impossibilità di assorbimento dell'uno nell'altro (*L'être et le néant*, 9ª ed., Parigi 1946, p. 235).

Così la c., se in un primo momento si presenta come ciò ch'è assolutamente primo e presupposta perciò ad ogni conoscenza ed è condizione della stessa filosofia, non si manifesta nella sua compiuta realtà e natura che in funzione di una teoria dell'essere e viene dunque a sua volta fondata cioè mediata da una filosofia.

BIBL.: F. Bouillier, *La conscience en psychologie et en morale*, Parigi 1872; F. Bonatelli, *La c. e il meccanismo interiore*, Padova 1872; O. Klemm, *Geschichte der Psychologie*, Lipsia-Berlino 1906 (cf. cap. 6, p. 175 sg., per la storia del concetto di c.); Th. Lipps, *Grundtatsachen des Seelenlebens*, Bonn 1912; Ch. A. Strong, *The Origin of consciousness*, Londra 1918; W. Windelband, *Einleitung in die Philosophie*, 2ª ed., Tubinga 1920, pp. 213 sgg., 255; A. Mager, *Die Enge des Bewusstseins*, Stoccarda 1920; F. Brentano, *Psychologie, vom empirischen Standpunkte*, 3 voll., Lipsia 1924-28; Th. Erismann, *Die Eigenart des Geistigen*, Lipsia 1924; K. Koffka, *Principles of Gestalt Psychology*, Londra 1936, p. 330 sgg.; Max Beck, *Psychologie : Wesen und Wirklichkeit der Seele*, Leida 1938, p. 330 sgg.; N. Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 3ª ed., Berlino 1941; C. Fabro, *Percezione e pensiero*, Milano 1941; H. Wallon, *La conscience et la vie subconsciente*, in *Nouveau traité de psychologie*, VII, 1, Parigi 1942; A. Gemelli-G. Zunini, *Introduzione alla psicologia*, Milano 1947. Cornelio Fabro

II. TEOLOGIA MORALE. – 1. *Definizione e natura.* – Nel campo morale è il giudizio immediato pratico sul carattere morale delle nostre azioni. È, cioè, un giudizio della ragione pratica, cioè sulle azioni concrete individuali, con cui l'intelletto giudica gli atti singoli concreti al lume dei principi etici generali.

La c. nella sua attività adempie a due uffici : prima dell'azione indica la via dell'ordine e proibisce il male (c. antecedente); dopo l'azione approva, loda il bene operato (*conscientiae bonae laetitia paradisus est*, s. Agostino : PL 34, 482); e punisce con rimorsi (*Non est pax impiis*, *Is.* 22, 57) chi ha compiuto il male (c. conseguente).

La c. non va confusa con la cosiddetta *synderesis*, né con la scienza morale, né con la legge naturale. *Synderesis* (dal greco συντήρησις = conservazione) è tanto la tendenza dell'intelletto a conoscere i principi morali universalissimi, quanto la loro abituale presenza in esso. Essa viene denominata da s. Girolamo (PL 25, 22) « igniculus », quasi scintilla accesa da Dio nell'intelletto umano, che illumina, poiché fa conoscere i principi morali, e arde, poiché spinge al bene e ritrae dal male : *actus eius duplex scilicet inclinatio ad bonum et murmuratio contra malum* (Alberto Magno, *Sum. Theol.*, 2, tr. 16, q. 99, n. 2, a. 3). La scienza morale deduce da principi certi conclusioni oggettive, circa questioni etiche; mentre la legge naturale — *participatio legis aeternae in creatura rationali* (*Sum. Theol.*, 1ª-2ªᵉ, q. 91, a. 2) — è lo stesso ordine morale nella sua oggettiva universalità da Dio reso manifesto all'uomo attraverso la luce della ragione. *Synderesis*, scienza morale e legge naturale, rimangono nel campo oggettivo, mentre la c. applica gli anzidetti principi e conclusioni nel giudizio pratico circa un'azione da farsi o già fatta. Brevemente s. Tommaso : *lex naturalis nominat ipsa universalia principia iuris*; *synderesis nominat vero habitum eorum*; *conscientia vero nominat applicationem quandam legis naturalis ad aliquod faciendum per modum conclusionis cuiusdam* (in *II Sent.*, dist. 24, q. 2, a. 3).

Questo giudizio pratico della ragione può considerarsi come la conclusione di un sillogismo di cui la maggiore è data dalla norma etica (*synderesis*, legge naturale, scienza morale); la minore è data dall'azione da compiersi o già compiuta o da omettersi, alla quale viene applicata la legge morale; la conclusione dichiara la conformità o meno di essa azione con la legge (cf. s. Tommaso, *Quaest. disput. de veritate*, q. 17, a. 2).

Così concepita, la c. può dirsi : la voce di Dio in noi che ci intima l'applicazione della legge e ci guida all'osservanza dell'ordine morale.

Nulla è più intimo all'uomo della sua c.; e la sua realtà psicologica non si avverte soltanto nei casi gravi o straordinari della vita, ma anche nelle quotidiane e semplici nostre azioni sentiamo la sua voce. Essa costituisce un fenomeno universale non limitato da confini di nazioni né circoscritto da periodi di tempo : e si manifesta in ogni uomo dotato di ragione. È un fatto assolutamente innegabile che tutti gli uomini di tutti i tempi e di tutti i luoghi fanno distinzione fra il bene e il male, e perciò siamo anche di fronte a un fatto universalmente

uniforme e costante. E ciò che più conta, la legge morale è dalla comune degli uomini ritenuta immutabile, obbligatoria, anzi munita di sanzione; vale a dire che l'obbedienza alla medesima dev'essere premiata, mentre la disobbedienza dev'essere punita. Fondamento di questo immutabile mondo d'idee che signoreggia tutto quanto il pensiero umano non può essere altro che Iddio e le idee eterne del suo intelletto, e s'impone alla ragione l'assioma per cui senza Dio non è possibile concepire la norma della moralità.

2. *Opinioni circa la natura e l'origine della c.* – Sono pertanto in errore tutti quelli che hanno voluto spiegare l'origine della c. o trovare una legge morale indipendente da Dio.

Le varie concezioni sulla natura e genesi della c. morale, sorte particolarmente nella filosofia moderna, sono per lo più in funzione della diversa interpretazione che del fatto e dei valori morali hanno dato i sistemi etici generali. Così è chiaro che là ove si rifiuta il concetto di bene morale come valore incondizionato, facendolo totalmente coincidere con il piacevole o con l'utile (antico e moderno edonismo, utilitarismo), la c. non può più essere affermata come il giudizio della ragione sul valore morale assoluto dei nostri atti, bensì come conoscenza empiricamente acquisita di ciò che al singolo o alla società è piacevole o utile. Per T. Hobbes (1588-1679), che ascrive alle primitive leggi sociali la distinzione tra il bene ed il male, la c. non è che un prodotto dell'educazione e della consuetudine. Dottrina che fu ripresa dalle varie correnti materialistiche del Settecento (C. A. Helvétius, P. E. D'Holbach), e svolta in senso associazionistico nell'empirismo utilitaristico di J. Stuart Mill. Il quale fa risalire la c. morale all'associazione che lentamente si stabilisce fra una serie di azioni e le idee di utilità, lode, precetto, premio, oppure danno, proibizione, biasimo, pena, ecc., con cui quelle azioni vanno congiunte fin dai primi anni della nostra vita nell'ambiente famigliare e sociale, fino poi ad essere intese come assolutamente buone o cattive in se stesse.

C. Darwin e specialmente E. Spencer hanno ripreso la teoria associazionistica, ampliandola nel quadro generale dell'evoluzione. La c. morale non sarebbe che l'ultimo sviluppo di un « senso morale » già presente in forma rudimentale nelle tendenze sociali e altruistiche di alcune specie inferiori. Da queste l'ha ereditato l'uomo, e l'ha in seguito perfezionato con il successivo progresso verso le forme della vita sociale: le azioni a carattere altruistico, che nella società si impongono e da principio sono intese come semplice mezzo al bene comune, gradatamente vengono poi considerate come buone in se stesse, contribuendo al formarsi di questa c. l'approvazione e il premio che in ogni società va congiunto ad esse. Così nell'evoluzionismo la c. morale non è che una lenta conquista della specie umana, destinata a raggiungere forme etiche più perfette e definitive. Sorta anche per reazione al positivismo etico di T. Hobbes, la teoria del « senso morale » (A. Shaftesbury, F. Hutcheson e, in parte, D. Hume), sostiene che la percezione del bene e del male morale, quindi la c., è da attribuirsi ad un sentimento intuitivo immediato, analogo alla facoltà percettiva dei valori estetici, distinto e indipendente dalla ragione. E. Kant, che aveva in un primo tempo inclinato verso la teoria del « senso morale », rivendica nella seconda *Critica* il valore razionale della c. morale, intesa come conoscenza (o autoconstatazione della ragione) della legge universale, insita come forma *a priori* nella ragione pratica (imperativo categorico). A parte l'affermazione dell'impossibilità di dedurre la norma etica da qualsiasi concezione metafisica e le altre insufficienze inerenti all'autonomismo della volontà e al carattere puramente formale della legge morale, il valore incondizionato della c., riconosciuta come fatto che s'impone per se stesso alla ragione, è apertamente affermato nella concezione kantiana della legge e del bene, come assoluta posizione razionale.

Nelle teorie etiche più moderne (ad es., in W. Wundt, E. Westermarck), si torna in genere a concepire la c. come pura espressione del sentimento morale, il cui fondamento oggettivo è variamente inteso, più spesso in senso utilitaristico e eudemonistico.

Più che il prodotto di un « senso » vero e proprio, la filosofia cristiana afferma la c., nella sua espressione essenziale, come fondamentale intuizione razionale, immanente al valore stesso della persona umana (donde anche una giustificazione del senso etimologico della parola), per cui l'uomo, non appena nell'azione si inserisce la sua personalità etica, apprende fondamentalmente il suo bene: che non si restringe a un valore puramente fisico, come per il resto della natura, ma è inteso come assoluta convenienza razionale, come dovere, dover essere. Le teorie empiriche sopra indicate, a parte l'inconsistenza dei loro presupposti scientifici e filosofici, non sono in grado di dare una spiegazione adeguata dell'universalità e incondizionato valore con cui si pone la c., nelle stesse primordiali condizioni di cultura dell'uomo primitivo. L'educazione e la consuetudine, fattori reali, ma secondari e relativi, possono bensì e debbono influire sullo sviluppo e l'estensione della c., ma non sono causa proporzionata del sorgere nello spirito umano di un fatto così irriducibile e imponente per la sua universalità, qual'è la percezione del bene e del male, la c. del dovere.

Quanto alla teoria del « senso morale » (detta anche intuizionismo etico), si nota che, se è vero che il primo svegliarsi della c. ha qualcosa di immediato e di spontaneo, per cui si può, in senso largo, parlare di « senso etico »; tuttavia ciò non arguisce l'assenza, anche in quella prima funzione dello spirito umano, di ogni elemento razionale; piuttosto sta ad indicare, come s'è accennato, la innata disposizione della ragione all'intuizione immediata e in certo modo irriflessa, così del bene come del vero: facoltà e disposizione che gli antichi designavano col nome di « habitus primorum principiorum moralium », o « synderesis ». Occorre inoltre notare che, anche nelle ulteriori forme del suo progressivo sviluppo, la c. morale va intimamente congiunta con il sentimento. Un atto di brutale violenza o di spietata ingiustizia non provocano meno la condanna della ragione che un profondo sentimento di avversione. Ciò, piuttosto che essere una prova della supremazia del sentimento nella percezione del bene e del male, è dovuto al fatto che, in uno sviluppo armonico della persona umana, le superiori attività della ragione, acquistando le loro naturale funzione di preminenza, investono e influiscono fortemente su tutte le altre attività dello spirito, e in particolare sul sentimento. Però questa conquista psicologica è legata, come s'è detto, alla formazione e all'armonico sviluppo della personalità etica del singolo. La c. morale sarà tanto più viva, tanto più attiva e determinante nei confronti dell'azione, quanto più sarà affermato, in una retta formazione ed educazione, il valore integrale della personalità. Dove questo valore si attenua o viene a mancare, per debolezza di volontà, o influsso di circostanze avverse, può coesistere, accanto a un normale e forse superiore sviluppo della ragione, una c. morale affatto inoperante e inerte di fronte alla vita.

3. *C. morale naturale e soprannaturale.* – Differisce profondamente la c. che ha le basi nella norma morale naturale, dalla c. che abbraccia l'ordine soprannaturale. Per l'uomo onesto che non sia un credente, la c. s'afferma nell'uso della retta ragione e nella conseguente volontà che opera il bene; mentre per il cristiano la visuale nel programma d'attività morale resta enormemente ingrandita per l'aggiungersi delle norme cristiane, nelle quali viene ad essere riassunto, precisato e corroborato il quadro della morale naturale.

Di più, per il credente cambia il motivo fondamentale onde prende inizio la vita morale: l'uomo onesto opera il bene per amore naturale, il cristiano appoggia la sua attività morale sull'amore soprannaturale. Con ciò non può intendersi che la c. naturale possa astrarre da Dio come fondamento della norma morale. Dio rimane il fine ultimo e la fonte

della norma morale tanto nell'ordine naturale quanto nell'ordine soprannaturale e i doveri verso Dio fanno parte della norma naturale; come non deve intendersi che possa esistere la c. cristiana separata dalla c. naturale, poiché quella include necessariamente questa.

4. *Vari aspetti della c.* – Oltre alla già accennata distinzione tra c. antecedente e conseguente, la c. – e propriamente la c. antecedente – per rapporto alla conformità con la legge morale, può essere vera o erronea. Si ha la c. vera se da principi veri si dichiara lecito o illecito un atto concreto che è realmente tale; si ha la c. erronea quando, da falsi principi tuttavia ritenuti veri dal soggetto, o applicando non rettamente principi veri, si dichiara lecita o illecita una azione concreta che realmente non è tale. Come ben si vede, la prima si verifica quando la norma soggettiva della moralità (c.) coincide con la norma oggettiva; la seconda quando la norma soggettiva, per effetto dell'ignoranza e dell'errore, è discordante dalla norma oggettiva. La c. erronea può essere incolpevole o colpevole, secondo che il soggetto nel giudicare abbia usato o meno la debita diligenza (la prima è anche chiamata invincibilmente erronea, mentre la seconda si dice vincibilmente erronea). Ancora la c. erronea suole distinguersi, per rapporto agli elementi psichici del soggetto, in scrupolosa, perplessa, lassa, cauteriata, farisaica: è scrupolosa la c. che per futili ragioni giudica o teme che l'azione sia cattiva, mentre tale non è; è perplessa se giudica non retta una azione, sia che concluda di agire o no; è lassa la c. che, senza ragioni fondate e certe, giudica per la liceità dell'azione; è cauteriata se per l'abitudine di commettere il male non ne avverte quasi più la disonestà; è farisaica se non ha alcuna difficoltà ad approvare o giudicare per leggermente proibiti alcuni atti gravemente illeciti, mentre ritiene disoneste alcune determinate azioni che tali non sono (*Excolantes culicem, camelum autem deglutientes*: *Mt.* 23, 24).

In rapporto poi al grado di assenso, la c. si distingue in certa, probabile e dubbia. La c. certa si ha quando il soggetto, senza alcun prudente timore di errare, giudica un determinato atto lecito o illecito; perciò la c. certa differisce dalla vera: la prima esclude il precedente timore di errore, ma potrebbe anche non concordare con la verità ossia con la norma obiettiva di moralità; la seconda oltre a godere della certezza soggettiva concorda anche con la verità o norma oggettiva; è probabile quando, pur temendo di errare, giudica come lecita o illecita una determinata azione, appoggiandosi ad argomenti solidi per ragioni intrinseche o per autorità; è dubbia se il giudizio sulla liceità o illiceità dell'azione rimane sospeso o se, anche formulandosi tale giudizio, il soggetto è ugualmente incerto quanto alla liceità o illiceità. Si nota che a rigore di termini non si potrebbe parlare di c. dubbia, poiché questa per definizione è «un giudizio pratico della ragione», perciò esclude il dubbio che è la sospensione del giudizio. Pertanto solo si accenna a tale aspetto della c. e si rimanda per le relative questioni alla voce SISTEMI MORALI.

In rapporto all'obbligazione la c. può essere: imperante, proibente, permittente o consulente, secondo che imponga o proibisca o permetta o consigli una determinata azione.

5. *Il dovere di fronte alla c.* – Ecco l'atteggiamento che occorre tenere di fronte ai vari atteggiamenti della c. C. vera e erronea: *a*) anzitutto l'agente è tenuto ad usare la debita diligenza affinché la sua c. concordi realmente con la norma oggettiva della moralità e cioè sia vera (*Necessaria est inquisitio rationis ante iudicium de eligendis: Sum. Theol.*, 1^a-2^{ae}, q. 14, a. 1). Infatti, essendo la c. la norma prossima dell'agire, è evidente che il soggetto deve desumere dalla norma oggettiva la fonte prima della moralità. Se il soggetto non ponesse la debita diligenza, venendo per tale modo la norma soggettiva a discordare con la norma oggettiva, è chiaro che egli diventerebbe colpevole in causa, cioè indirettamente responsabile dell'azione.

b) L'uomo è tenuto a seguire la c. imperante o proibente tanto nel caso che tale c. sia vera quanto nel caso che sia invincibilmente erronea. Se, infatti, la c. è vera, posto che essa altro non è che l'applicazione della legge a un caso concreto, è chiaro che ha la stessa forza obbligante della legge giusta. Ed ugualmente obbliga la c. invincibilmente erronea: «Omne quod non est ex fide, peccatum est» (*Rom.* 14, 23); il quale testo è comunemente interpretato, non tanto per la fede soprannaturale, ma relativamente alla c., nel senso che, quando l'uomo agisce contro la propria c., commette peccato (cf. *Sum. Theol.*, 1^a-2^{ae}, q. 19, a. 5); onde l'assioma di Innocenzo III: «Quidquid fit contra conscientiam aedificat ad gehennam».

La ragione poi dice chiaramente che l'azione contro c. non è lecita, perché realmente la moralità dell'azione si desume non già dall'*obiectum* in sé, ma: «ut proponitur a conscientia»; se dunque la c. propone, quantunque per errore invincibile, un atto da farsi o da omettersi, chi agisse contro tale c. agirebbe contro l'ordine morale. E la specifica infrazione va giudicata nella specie e gravità come se il soggetto avesse agito, nella stessa materia, contro la retta c. (s. Tommaso, *Quaest. disp. de veritate*, q. 17, a. 4, ad 9). È evidente però, che se una siffatta c., in luogo di comandare o proibire, permettesse soltanto o consigliasse l'azione non vi sarebbe nessun obbligo di seguire tale giudizio.

Ne consegue che non è lecito agire con la c. vincibilmente erronea; in tal caso l'errore dev'essere deposto attraverso quella debita diligenza che si è obbligati a porre prima di agire, salvo che si tratti di una azione la quale non ponga l'agente nel pericolo di violare la norma etica. Ed è chiaro che chi agisce con c. vincibilmente erronea agisce contro l'ordine morale, realizzando l'oggetto anche nell'ipotesi che sia cattivo; si espone quindi volontariamente al pericolo di violare la legge morale, il che è da giudicarsi disonesto.

6. *C. certa e dubbia.* – La certezza può essere definita con s. Tommaso: «Firmitas adhaesionis virtutis cognoscitivae in suum cognoscibile» (cf. *In III Sent.*, dist. 26, q. 2, a. 4); e, come ognuno sa, la certezza è effetto dell'evidenza intrinseca (quando nasce dalla forza dello stesso ragionamento) od estrinseca (quando si fonda sopra una testimonianza umana o divina). Dal fatto però che la certezza nasce dall'evidenza della verità, non può concludersi che la c. certa debba essere insieme c. vera, poiché per effetto di ignoranza o di errore può ben darsi che la c. possa essere falsa o erronea pure essendo certa, come sopra si è osservato. La certezza può essere metafisica, fisica e morale (v. CERTEZZA): qui si tratta solo della certezza morale che si ha quando può escludersi «omnem formidinem errandi, attento ordine morali rerum». Tale certezza, tenuto conto della gravità degli argomenti atti ad escludere il pericolo dell'errore, è perfetta se esclude assolutamente ogni ragionevole dubbio di errore; imperfetta se, pur poggiando su solido argomento, tuttavia non esclude qualche lieve timore di errore. Ancora può esservi certezza speculativa (se solo riguarda una verità oggettiva senza riferimento ad un caso pratico) o pratica (se invece trattasi di portare il giudizio su un caso nelle sue speciali circostanze); così può aversi la certezza diretta (se nasce da chiari e sicuri principi interni) o indiretta (se si ottiene in base a principi indiretti cioè riflessi (v. SISTEMI MORALI).

Ciò premesso, è evidente che soltanto la c. certa (sia direttamente che indirettamente) è vera regola prossima della moralità degli atti umani. Infatti l'uomo, per agire, è tenuto ad usare debita diligenza affinché i suoi atti concordino con la norma oggettiva della moralità; fino a che non ritiene ferma-

mente che tale concordanza si verifichi (c. certa) l'agente si trova nel dubbio e pertanto esposto al pericolo di violare la legge morale; che è quanto dire, qualora agisca, che virtualmente ne vorrebbe la violazione.

È però sufficente all'agire umano la certezza morale e, ordinariamente, anche imperfetta. Infatti, la certezza assoluta negli atti umani è spesso impossibile. Provasi tale principio dalla condanna data da Alessandro VIII alla seguente proposizione: « Non licet sequi opinionem vel inter probabiles probabilissimam » (Denz-U, 1293). Ma poiché anche l'opinione probabilissima non è assolutamente certa, se è lecito seguire un'opinione probabilissima, deve concludersi che all'agire umano è sufficente una certezza morale imperfetta.

È poi pacifico che per agire moralmente non si richiede la certezza morale speculativa (qualche volta impossibile ad aversi, poiché questioni morali controverse sono assai frequenti dal punto di vista speculativo) ma è sufficente una *certezza morale pratica*.

(fot. Soprintendenza ai monumenti e alle gallerie della Calabria)
COSENZA - Interno della Cattedrale consacrata nel 1222, in parte rifatta nel 1750.

7. *L'educazione della c.* – Ognuno comprende quanto sia grave il problema dell'educazione della c.: grave per ciascuno individuo come per chiunque, per missione o per ufficio, svolga una attività educativa. Ponendo il quesito dell'educazione della c. si pone il problema dell'onestà pratica delle azioni umane, della consecuzione del fine ultimo e del vero bene anche temporale individuale e sociale. Il fanciullo, come s'è detto, non appena raggiunge l'uso della ragione, viene gradatamente a conoscere da sé i sommi concetti e principi morali, e li prende spontaneamente quale norma delle sue azioni; ma, da questo primo apparire della vita morale al possesso di una vita veramente virtuosa, c'è molto cammino da fare. Tutte le facoltà dell'uomo cooperano alla sua vita morale, e precipuamente, la ragione, la volontà, l'appetito sensibile.

La ragione percepisce la legge; la volontà è tenuta ad impegnarsi vittoriosamente davanti al bene da compiersi; l'appetito sensibile deve aderire al comando della volontà. La ragione percepisce, con evidenza, che il bene è da compiersi ed il male da evitarsi; ma per formare l'uomo onesto è necessario arricchire la mente di nozioni relative all'ordine morale, edificare nell'adolescente una solida convinzione del valore della ragione di fronte al dovere; è necessario soprattutto, mediante una sana educazione, irrobustire la volontà, affinché sia in grado di contenere nell'àmbito dell'ordine morale i moti passionali ininterrottamente riaffioranti e spesso irruenti.

L'uomo, in sostanza, ha tutte le facoltà atte a compiere il bene, ma realmente l'agire secondo l'ordine morale è frutto di una lotta tra la retta ragione e le contrarie tendenze dell'umana natura; giacché l'uomo onesto non è colui che talvolta compie atti buoni, ma chi ha acquistato l'abito dell'agire secondo una c. retta. Come è vero che un uomo si distingue per le sue qualità intellettuali, volitive ed affettive che ha saputo acquistarsi, così può dirsi che un uomo si distingue dalla sua c. E chi vuole educare la propria c. secondo la morale cristiana, non può fermarsi alle virtù dell'uomo onesto; ma deve arricchire la sua mente degli insegnamenti del Vangelo e conformare tutta la sua vita privata e pubblica al senso della c. cristiana: deve acquistare le virtù soprannaturali. Agli obblighi dell'uomo onesto nella vita individuale, familiare, sociale per il cristiano si aggiungono gli obblighi che promanano dalla concezione di vita basata sull'amore soprannaturale.

Per la libertà di c.: v. LIBERTÀ.

BIBL.: M. S. Gillet, *L'éducation de la conscience*, Bruges 1910, vers it., Roma 1918; R. Beaudouin-A. Gardeil, *De c.*, Doormik 1911; A. Chollet, s. v. in DThC, III, coll. 1156-1174; V. Cathrein, *Filosofia morale*, I, Firenze 1913, pp. 509-34; P. Carabellese, *La c. morale*, La Spezia 1915; H. N. Noble, *La conscience morale*, Parigi 1923; B. H. Merckelbach, *Quelle place assigner au traité de la conscience ?*, in *Rech. de science phil. et théol.*, 12 (1923), pp. 150 sgg.; H. Noldin, *Summa theologiae moralis*, I, Roma 1927, pp. 203-55; Dom. Prümmer, *Manuale theologiae moralis*, I, Friburgo in Br. 1928, pp. 195-239; C. Cruysberghs, *De c.*, 5ª ed., Malines 1928; P. Martinetti, *La c. morale*, Milano 1932; Th. Müncker, *Die psychologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre* (*Handbuch der kath. Sittenlehre...* di Fr. Tillman, 2), Düsseldorf 1934; P. Rousselot, *Quaestiones de c.*, Bruxelles 1937; C. Spicq, *La conscience dans le Nouveau Testament*, in *Revue bibl.*, 29 (1938), 50-80; H. Merckelbach, *Summa theologiae moralis*, I, Parigi 1942, pp. 186-206; O. Lottin, *Principes de morale*, Lovanio 1947, I, pp. 147-59, 201-40; II, 29-32; 105-13, 149-54, 177-83, 191-94; G. Leclercq, *La conscience du chrétien, essai de théol. mor.*, Parigi 1947; A. Lanza, *Theol. mor.*, I, Torino-Roma 1949, pp. 351-437. Giacomo Violardo

COSENZA, ARCIDIOCESI di. - C., antica metropoli del *Brutium*, sulle estreme propaggini settentrionali della Sila, alla confluenza del Crati col Busento, domina la storica valle del Crati, teatro di memorandi avvenimenti.

Prima della conquista romana mantenne il suo carattere originale contro il predominio ellenico, preponderante nelle città costiere. All'epoca romana, quantunque tappa importantissima della via Popilia, ebbe scarsa importanza. Nel medioevo fu lungamente contesa dai Bizantini e dai Longobardi; ma riuscì a salvaguardare il suo carattere latino. Con i Normanni comincia il suo cammino ascensionale. Gli Svevi vi costruirono la grandiosa rocca federiciana sul colle S. Pancrazio. Dagli Angioini ebbe notevoli privilegi, accresciuti dagli Aragonesi. Nel sec. XVI partecipò al movimento culturale europeo con l'impulso che alcuni suoi uomini dettero all'Umanesimo. Vissero infatti in quel tempo Aulo Giano Parrasio, fondatore dell'Accademia cosentina, Bernardino Telesio, Bernardino e Coriolano Martirano, il card. Paolo Parisio, Sertorio Quattromani, ecc.

Come diocesi C. è certamente tra le più antiche della regione, anche se non si hanno argomenti per risalire all'età apostolica o per giustificare le asserzioni degli scrittori regionali, che le assegnano per primo vescovo Suera, compagno di s. Stefano di Nicea, lasciato da s. Paolo a Reggio. Non si hanno argomenti neppure per riconoscerle uno dei due vescovi, Massimo e Severo « episcopos per Bruttios », ai quali scrive Innocenzo I nel 416. Il primo vescovo di cui ricorre autenticamente il nome verso la fine del sec. VI è Palumbo, ricordato tre volte da s. Gregorio Magno.

(*fot. B. Stefani*)

COSENZA - Tomba d'Isabella d'Aragona (fine del sec. XIV). Cattedrale.

Nelle diverse *Notitiae* bizantine viene ricordata come suffraganea di Reggio, con il nome di κονστάτεια (Costanza), mentre nei documenti latini coevi viene inclusa tra le suffraganee di Salerno, alla quale fu assegnata da Giovanni XV nel 994. In realtà si trattava di una dipendenza solo nominale. C., equidistante da Reggio e da Salerno, finì per acquistare la propria autonomia. Nel 1055 infatti risulta arcivescovato e il primo arcivescovo è quel Pietro, ricordato da Lupo Protospataro, che ne assegna la morte al 1056.

Nel sec. XII, specie nel *Provinciale vetus* di Albino, figura come metropoli, ed ha alla sua dipendenza il vescovato di Martirano, soppresso nel 1818; da allora C. è senza suffraganei.

Tra i suoi presuli C. conta uomini insigni per pietà, per zelo e per dottrina. Meritano di essere ricordati: il cistercense Luca Campano (1203-24), che scrisse la vita di Gioacchino da Fiore e ricostruì la Cattedrale; Bartolomeo Pignatelli (1254-67), il « pastor di C. », ricordato da Dante; Pirro Caracciolo (1452-81), che approvò e favorì l'Ordine dei Minimi; Nicola Gaddi (1533-35), poi cardinale; Taddeo Gaddi (1561-66), nipote del precedente e pure cardinale come Evangelista Pallotta, che nel 1587 fondò il seminario; Giovan Battista Costanzo (1591-1617), benemerito di C. per l'impulso dato all'Accademia; il canonista Antonio Ricciullo (1641-42); Giuseppe Maria Sanfelice (1650-52), cardinale e Gennaro Sanfelice (1661-94).

Di C. sono i due cardd. Paolo Parisio, insigne giurista, e Giovan Battista Salerno, gesuita; Daniele Sersale, abate generale dei Vallombrosani; Tommaso Sersale e Francesco Antonio Cavalcanti, prepositi generali dei Teatini, l'ultimo dei quali fu anche arcivescovo di C. (1744-48); Bruno Guzzolini, generale dei Minimi, nella seconda metà del sec. XVIII. Inoltre vi hanno avuto i natali: l'abate Gioacchino da Fiore (v.) del casale di Celico, immortalato da Dante nel c. XII del *Paradiso* (vv. 140-41); l'eremita Telesforo vissuto nel sec. XIV; i bb. Matteo Vitari, Gerardo, Pellegrino e Bonazio della Congregazione florense; i bb. Angelo e Zaccheo osservanti; i gesuiti Fulvio Caputo, ucciso dagli Indiani, e Francesco Sembiase, apostolo della Cina, ecc.

Nella diocesi sono nati molti uomini illustri, tra cui: s. Ugolino da Cerisano, uno dei sette francescani martirizzati a Ceuta nel 1227; s. Francesco di Paola (v.), fondatore dell'Ordine dei Minimi, canonizzato da Leone X nel 1519; il b. Bernardo Milizia da Bogliano, fondatore della Congregazione agostiniana di Collereto; il b. Francesco da Zumpano, fondatore di un'altra Congregazione agostiniana detta dei « Zumpani »; Gaspare del Fosso da Rogliano, generale dei Minimi, morto arcivescovo di Reggio nel 1592; i venn. Francesco Lembo da Paola, Paolo Rendace da Paterno, Bernardo Maria Clausi da S. Sisto, minimi, di cui esistono i processi di beatificazione; Sertorio Caputo da Paterno, gesuita, morto in fama di santo ad Aquila nel 1608; Bernardino Plastina da Fuscaldo, generale dei Minimi e poi vescovo di Oppido nel 1696, ecc.

C. conserva una magnifica cattedrale, con le navate in stile romanico normanne e le absidi in stile gotico cistercense, costruita dall'arcivescovo Luca Campano ed inaugurata solennemente nel 1222 con l'intervento di Federico II, che per l'occasione le donò una preziosa e artistica stauroteca bizantina smaltata; fu in gran parte rifatta nel 1750. Meritano anche di essere ricordate le chiese di S. Domenico con cupola e protiro gotico, recentemente riportati alle forme primitive; S. Francesco d'Assisi con chiostro del sec. XV; S. Agostino, S. Francesco di Paola, S. Gaetano, ecc. In diocesi si ammirano l'archicenobio florense di S. Giovanni in Fiore, coevo e dello stesso stile della Cattedrale; il santuario di S. Francesco di Paola, con facciata rinascimentale del sec. XVI; il santuario della Madonna della Catena a Laurignano, con rifacimento moderno in marmi policromi, ecc.

L'arcidiocesi di C., in una superfice di kmq. 1100, ha 120 parrocchie, 185 sacerdoti diocesani e 71 regolari, 340.656 ab. di cui 306 non cattolici (1948). - Vedi tav. XXXVII.

BIBL.: G. Barrio-Aceti, *De antiquitate et situ Calabriae*, Roma 1737, pp. 77-80; G. Fiore, *Calabria illustrata*, II, Napoli 1743, pp. 324-29; S. Giannuzzi, *Cenno stor. d. chiesa arciv. di C.*, ivi 1847; D. Andreotti, *Storia dei Cosentini*, 3 voll., ivi 1869-74; Ughelli, IX, p. 183 sgg.; J. Gay, *Les diocèses de Calabre*, in *Rev. d'hist. et litt. relig.*, 5 (1900), pp. 253-55; P. Fabre, *Liber Censuum Eccl. Romanae*, Parigi 1905, pp. 22, 247-248; C. Minicucci, *C. sacra*, Cosenza 1933; M. Borretti, *La cattedrale di C.*, ivi 1933; id., *Cronologia degli arciv. di C.*, ivi 1939; G. Minicucci, *Contributo alla storia degli arciv. di C.*, in *Brutium*, 19 (1940), p. 22 sgg. Francesco Russo

COSIMO I, II e III de' MEDICI: v. MEDICI, FAMIGLIA.

COSMA da CARBONIANO (*Der Gomidas Keumurgian*), beato. - Armeno, n. a Costantinopoli nel 1656; m. nel 1707. Sposato e parroco della chiesa dissidente di S. Giorgio nella sua città natale, passò con la sua famiglia al cattolicesimo ca. il 1696, in un momento in cui le troppo numerose riconciliazioni degli Armeni con la Chiesa romana, gettavano l'allarme tra i dissidenti. Accusato nel 1707 alle autorità turche, come agente europeo sovvertitore della pace tra i popoli, il vizir lo condannò, benché a malincuore, alla decapitazione. Fu beatificato nel 1929; festa il 5 nov.

BIBL.: AAS, 21 (1929), pp. 197-99, 325-26, 482-85; H. Riondel, *Une page tragique de l'histoire religieuse du Levant*, Parigi 1929; F. L. Agagianian, *Il b. Gomidas Keumurgian, C. da C.*, Roma 1929; A. Butter-H. Thurston, *The Lives of the Saints*, XI, Londra 1938, pp. 64-67. *

COSMA INDICOPLEUSTE. - Scrittore bizantino della prima metà del sec. VI. N. in Egitto, fu dapprima mercante, e verso il 520 viaggiò nell'Africa orientale, in Arabia e fino nelle Indie: di qui il suo appellativo di I. ossia navigatore delle Indie. Più tardi si fece eremita, e visse ad Alessandria e forse anche

al monte Sinai. Dotato di spirito d'osservazione e di larga cultura, lavorò per un ventennio, dal 535 in poi, alla sua opera Χριστιανικὴ τοπογραφία («Topografia cristiana»), in 12 libri e corredata da disegni geografico-cosmologici, particolarmente apprezzati.

Scritta con stile pesante, l'opera vale oggi come disordinato repertorio delle più disparate notizie, specialmente per la storia della geografia e della cosmologia, ma anche per la letteratura cristiana greca, la liturgia, l'archeologia, ecc. Come appare già dal titolo, scopo principale di C. I. fu di dimostrare che un cristiano deve seguire i concetti astronomico-cosmologici che si ritrovano nella Bibbia (ossia quelli dell'ebraismo antico), ripudiando assolutamente i concetti greci (ossia, in sostanza, quelli di Tolomeo) come falsi ed ereticali. Infatti C. I. fa dell'universo uno smisurato baule, il cui coperchio è il cielo superiore: sotto esso esiste un piano che divide longitudinalmente in due l'universo ed è il firmamento o cielo inferiore; lo spazio tra i due cieli è la dimora di Dio e degli eletti, e la terra, ch'è sotto il firmamento, è la dimora dell'uomo.

(*fot. Enc. Catt.*)

COSMA INDICOPLEUSTE - La visione d'Isaia (VI, 1-7): Cristo in trono tra due Serafini e purificazione del Profeta con il carbone ardente. Cod. Vat. greco 699, f. 72v (sec. IX), contenente la *Topographia Christiana* - Biblioteca Vaticana.

BIBL.: Opere: La prima ed. è del maurino B. Montfaucon, in *Collectio nova Patrum et scriptorum Graecorum*, II, Parigi 1707, ripetuta in PG, coll. 10-476; critica è quella di E. O. Winstedt, *The Christian Topography of C. I.*, Cambridge 1909; i disegni dell'opera già studiati da R. Garrucci, *Storia dell'arte cristiana*, III, Prato 1876, pp. 70-83 e tavv. 142-53, furono editi a parte da C. Stornaiolo, *Le miniature della topografia cristiana di C. I. Cod. Vat. gr. 699*, Milano 1908; inoltre, J. W. Mac Crindle, *The Christian Topography of C.*, Londra 1897, traduz. con introduz. e note. Studi: G. Leopardi, *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi*, cap. 12; inoltre H. Gelzer, *Kosmas der Indienfahrer*, in *Jahrbücher für protest. Theologie*, 9 (1883), pp. 105-41; Ch. R. Beazley, *The dawn of modern Geography*, I, Londra 1897; G. Marinelli, *La geografia e i Padri della Chiesa*, ristampa in *Scritti minori*, I, Firenze 1908; G. L. Bertolini, *Su la cosmografia di C. I.*, in *Bollettino della Soc. geogr. ital.*, 4ª serie, 12 (1911), pp. 1455-97; E. Peterson, *Die alexandrinische Liturgie bei K. I.*, in *Ephemerid. Liturgicae*, 46 (1932), p. 66 sg.
Giuseppe Ricciotti

COSMA il MELÓDE. - La data e il luogo di nascita di C. sono sconosciuti; si sa solo che era fratello di Giovanni Damasceno e che nella casa paterna aveva avuto come maestro un monaco di nome C., fatto schiavo dai Saraceni e deportato dalla Calabria a Damasco.

La tradizione dice che tanto Cosma di Calabria, quanto C. il Melóde siano stati autori di inni ecclesiastici. C. il cantore divenne monaco nella laura di S. Saba presso Gerusalemme e nel 743 vescovo di Mayuma, porto della città di Gaza (cf. la Vita araba di Giovanni Damasceno, pubblicata da G. Graf in *Katholik* del 1913, p. 185). Come Giovanni, così anche C. scrisse dei *Canones*, secondo il modello di Andrea di Creta, per le grandi feste, costituiti di nove odi ciascuno, che furono molto ammirati dagli scrittori bizantini (Teodoro Prodromo, nella Suda, ed altri). I 14 canoni sono stati pubblicati da Christ-Paranikas nella loro collezione: *Anthologia graeca carminum christianorum*, Lipsia 1871, p. 161-204. Il commento di Teodoro Prodromo fu (in parte) pubblicato da H. M. Stevenson, seniore, *Theodor. Prodromi Commentaria in Carmina sacra melodorum Cosmae Hierosolymitani et Ioannis Damasceni*, Roma 1885. Il Mai pubblicò sotto il nome di C. anche un'ampia *Collectio et interpretatio historiarum quarum meminit Divus Gregorius in carminibus suis* (cf. *Spicilegium Romanum*, II, 1839, II, pp. 1-373 o PG, 38, 339-680). Fonte di questa compilazione era un commento a 4 orazioni di Gregorio di Nazianzo del monaco Nonno.

BIBL.: Th. Sinko, *De traditione orationum Gregorii Nazianzeni*, Cracovia 1917 (sul commento al Nazianzeno); H. I. W. Tillyard, in *Byzantinische Zeitschrift*, 28 (1928), pp. 27-37 (sul canone sulla riconquista della croce); W. Weyh, *ibid.*, 17 (1908), pp. 10-30; Bardenhewer, V, pp. 173-76.
Erik Peterson

COSMA da PRAGA. - Prete e cronista boemo, n. ca. il 1045 a Praga, m. ivi nel 1125. Fu a Liegi, poi in Germania, indi, nel 1092, a Roma. Scrisse una *Chronica Bohemorum* dai tempi più antichi fino al 1125, in tre libri. Per la parte più antica poté fondarsi unicamente sulla tradizione: nel seguito si appoggia ai monumenti, ai documenti e alle testimonianze dirette. È storico coscienzioso e scrittore vivace e piacevole. Fu chiamato l'Erodoto della Boemia.

La *Chronica* fu pubblicata più volte: *Script. rer. Bohem.*, Hannover 1602, pp. 1-14; 1607, pp. 1-172; 1620, pp. 1-172; *Script. rer. Saxonicarum*, I, Lipsia 1728, pp. 1967-2132; *Script. rer. Bohem.*, Praga 1874, nuova serie, II, pp. 1-282; PL, 166, coll. 9-388; *Scriptores rer. Germanicarum*, II, Berlino 1923, a cura di B. Bretholz.

BIBL.: A. Potthast, *Bibl. hist. medii aevi*, Berlino 1895, p. 375; U. Chevalier, *Rép. des sources du m. âge. Bio-bibl.*, I, Parigi 1905, col. 1057; F. J. Schaefer, s. v. in *Cath. Enc.*, IV, p. 405.
Benedetto Gioia

COSMA di SANTO STEFANO. - Carmelitano, meglio conosciuto sotto il nome di Cosma de Villiers, n. a St-Denis (presso Parigi), l'8 sett. 1683, fu professore di filosofia e di teologia in diversi collegi del suo Ordine, nonché priore e commissario provinciale, decano della Società letteraria di Orléans dal 1741, superiore della casa per educazione di donne convertite dall'eresia; m. a Orléans nel 1758.

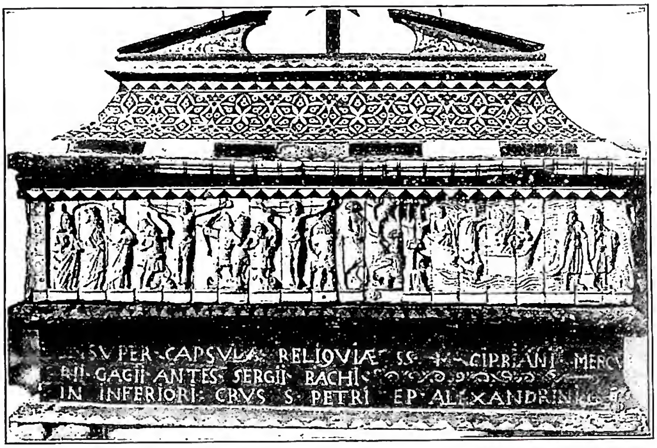
C. de Villiers ebbe il grande merito di raccogliere tutte le notizie degli scrittori, santi e vescovi dell'Ordine carmelitano nell'opera: *Bibliotheca Carmelitana, notis criticis et dissertationibus illustrata* (Orléans 1752, nuova ed. del p. Wessels, Roma 1927); scrisse anche *La vie de Michel Jacob, O. Carm.* (ivi 1739).

BIBL.: C. Villiers, *Bibliotheca Carmel.*, I, Roma 1927, pp. 353-54.
Ambrogio di Santa Teresa

COSMA e DAMIANO, santi, martiri. - Scarse ed incerte sono le notizie sulla loro vita e sul loro

martirio. Si può solo affermare con certezza che perirono nella persecuzione di Diocleziano a Ciro in Siria, dove sui loro sepolcri fu innalzata una basilica ingrandita poi da Giustiniano. La *Passio* appartiene al genere delle leggende agiografiche in cui il soprannaturale ha una grande parte; secondo questa, C. e D., dopo aver sostenuto i tormenti del fuoco, della lapidazione e delle saette, riusciti tutti vani, sarebbero stati decapitati. Festa il 27 sett.; sono considerati patroni dei medici.

Il loro culto si estese ben presto in Oriente e in Occidente: le loro reliquie furono largamente diffuse e numerose chiese furono loro dedicate. Famosa fra tutte fu nell'antichità la Basilica costruita a Costantinopoli nella prima metà del sec. V; in essa i fedeli si recavano a chiedere la guarigione dei loro mali, praticando il rito della *incubatio*. Ben presto si fecero delle raccolte dei prodigi operati dai martiri (Θαύματα), la cui prima redazione rimonta al sec. VI; e poiché si raccontava in esse che i martiri generalmente venivano in soccorso dei devoti ordinando rimedi naturali anziché guarire miracolosamente e direttamente, nacque la credenza che C. e D. fossero stati in vita dei medici anàrgiri (v.), poiché avrebbero esercitato la loro professione per carità. La diffusione del loro culto portò anche alla moltiplicazione delle persone dei martiri, tanto che nel *Martirologio geronimiano* sono commemorati come martiri di diversi luoghi ed in giorni diversi: ma si tratta certamente dello stesso gruppo. A Roma il papa Simmaco (498-514) dedicò in loro onore un oratorio a S. Maria Maggiore, e Felice IV (526-30) la Basilica presso il Foro romano ottenuta dall'unione di due templi pagani: uno rotondo conosciuto generalmente con il nome di *Templum divi Romuli*, il giovane figlio di Massenzio morto nel 307, che venne a formare l'atrio della Basilica; l'altro ritenuto comunemente come il tempio degli Dei penati o *Templum sacrae Urbis*; esso costituisce la vera e propria aula della Basilica, nella cui abside fu eseguito il grandioso musaico raffigurante gli Apostoli Pietro e Paolo che presentano al Redentore i due martiri C. e D., e fu posta l'iscrizione, ancora *in situ*, che ricorda l'avvenimento. Probabilmente nella stessa circostanza C. e D. furono inseriti anche nel canone della Messa. Altre 6 chiesuole erano dedicate in Roma ai due martiri. - Vedi tav. XXXVIII.



(*fot. Enc. Catt.*)

COSMA E DAMIANO, santi, martiri - Reliquiario eburneo con scene del martiro dei ss. C. e D., opera di Baldo degli Embriachi (sec. XIV-XV) - Amalfi, cappella del Coro.

BIBL.: *Martyr. Hieronymianum*, p. 528; *Acta SS. Septembris*, VII, ed. Parigi 1867, pp. 400-48; L. Deubner, *Kosmas und Damian*, Lipsia 1907; G. Biassiotti-Ph. B. Whitehead, *La chiesa dei SS. C. e D. al Foro romano e gli edifici preesistenti*, in *Rendic. della Pont. accad. romana di archeol.*, 3 (1925), pp. 83-122; H. Delehaye, *Les recueils antiques de miracles des Saints*, in *Anal. Boll.*, 43 (1925), pp. 8-18; id., *Les origines du culte des Martyrs*, 2ª ed., Bruxelles 1933, p. 190 sg.; E. Rupprecht, *Cosmae et Damiani sanctorum medicorum vita et miracula*, Berlino 1935; R. Krautheimer, *Corpus basilicarum christianarum Romae*, I, Città del Vaticano 1937, pp. 137-43; V. L. Kennedy, *The Saints of the Canon of the Mass*, ivi 1938, pp. 137-40; E. Donckel, *Ausserrömischen Heilige in Rom*, Lussemburgo 1938, pp. 60-63; M. Armellini, *Le chiese di Roma dal sec. IV al XIX*, ed. C. Cecchelli, Roma 1942, pp. 196-99, 1279-81; G. Lugli, *Roma antica. Il centro monumentale*, ivi 1946, p. 225 sg.
Agostino Amore

COSMAS PRESBYTER. - Autore bulgaro del sec. X. Compose un trattato contro i Bogomili (v.) del primo impero bulgaro, che è la nostra principale fonte su quell'eresia e su lui stesso.

Secondo il Vaillant, fu quasi coevo di Giovanni l'esarca: sarebbe vissuto sotto Pietro (927-69), figlio di Simeone il Grande, e avrebbe scritto subito dopo il crollo della Bulgaria sotto Bisanzio (972).

Lo scopo del libro è quello di arginare l'enorme pericolo dell'eresia e di combattere gli abusi. Il *Trattato* contro i Bogomili è la principale opera dell'antica letteratura bulgara e così com'è, imbarazzato ma vivo e sincero, supera i suoi pedanti modelli greci. Sembra ignorare i padroni bizantini, mentre il suo orizzonte si allarga fino a Gerusalemme e Roma. Il titolo di *prozviter* che l'autore stesso sembra attribuirsi designerebbe, secondo il Vaillant, l'alto clero. Dato che C. lo adopera anche per designare santi Padri, come s. Atanasio, il titolo confermerebbe addirittura gli argomenti del Gagov, secondo il quale C. era vescovo.

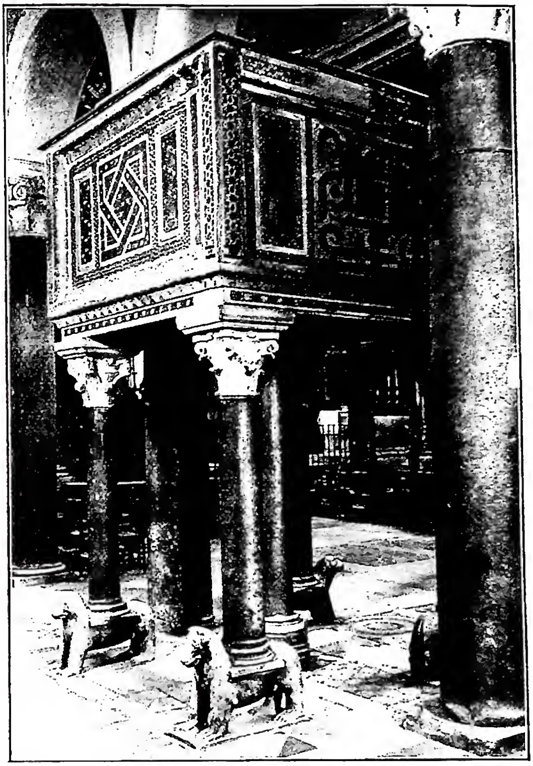
BIBL.: J. Gagov, *Teologia antibogomilistica*, Roma 1942; H.-Ch. Puech-A. Vaillant, *Le traité contre les Bogomiles de Cosmas le Prêtre*, Parigi 1945; sui Bogomili cf. ora l'opera fondamentale: D. Obolensky, *The Bogomils: a study in Balkan Neo-Manicheism*, Cambridge 1948.
Federico Tailliez

COSMATI. - Sotto questa denominazione generica sono compresi i marmorari operanti in Roma, in varie località del Lazio e in genere dell'Italia centrale, dal sec. XII ai primi del sec. XIV, appartenenti a diverse famiglie in taluna delle quali spesso ricorre il nome di Cosma. Essi furono sostanzialmente decoratori che eseguirono suppellettili chiesastiche come amboni, cibori, cattedre, plutei, unendo ad un certo gusto classicheggiante la predilezione per il colore diffusa dai bizantini nell'Italia meridionale, e cioè arricchendo le loro opere con intarsi di porfidi, serpentini e fascie di musaici, ma lasciando sempre, a differenza di quanto fecero i marmorari campani o siciliani, un ampio respiro al fondo bianco che inquadra e limita, contenendole, le superfici colorate. In questo senso furono decoratori raffinati poiché mantennero vivo l'equilibrio fra la superfice da decorare e l'ornato policromo. Quando si rivolsero all'architettura non curarono i complessi problemi costruttivi dei lombardi e senza preoccuparsi di ricerche volumetriche elevarono i loro edifici talvolta nei templi più antichi privi di decorazioni cromatiche (S. Maria di Falleri) con gusto nativo per le proporzioni classicheggianti, ritmando i pieni ed i vuoti, scandendo ogni monotono ricorrere dei motivi con pause armoniose.

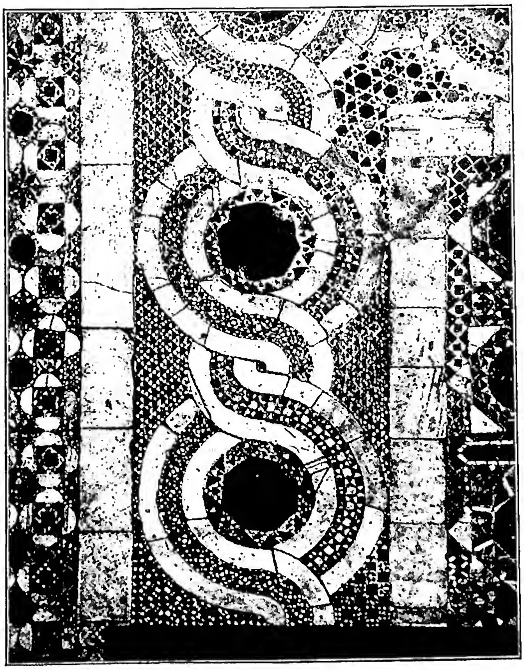
Numerose sono le famiglie e le opere. Un marmoraro Paolo operava al principio del sec. XII a Ferentino, ed ebbe 4 figli (Giovanni, Pietro, Angelo, e Sassone), che innalzano insieme in Roma il ciborio di S. Lorenzo (1148) e poi quelli di S. Marco, dei SS. Cosma e Damiano, dei SS. Apostoli (i quali ultimi tre più non esistono) e senza Pietro quello di S. Croce in Gerusalemme. Nicola, figlio di Angelo, lavorò a Gaeta (probabilmente non al campanile, come altri ritiene), scolpì con il Vassalletto il candelabro di S. Paolo, innalzò il ciborio di S. Bartolomeo all'Isola ed infine operò a Sutri con il figlio Iacopo del quale restano imprecise testimonianze. Drudo de Trivio eresse il ciborio di Ferentino, collaborò con Luca di Cosma ai plutei di Civitacastellana e con il figlio Angelo ad un ciborio in Lanuvio.

Un marmoraro Ranuccio lavorò in S. Maria Maggiore a Tuscania ed i figli di lui Pietro e Nicola alla porta di S. Maria in Castello a Tarquinia; Giovanni e Giuttone, figli di Nicola, a S. Andrea in Flumine a Ponzano e poi all'altare e al ciborio di S. Maria in Castello; altri loro parenti operarono anche in vari centri del Lazio.

Lorenzo di Tebaldo eseguì prima in Roma un altare a S. Stefano del Cacco, poi con il figlio Iacopo costruì gli splendidi amboni di S. Maria in Aracoeli, la porta di S. Maria di Falleri e la porta maggiore del duomo di Civitacastellana. Iacopo lavorò a S. Bartolomeo, iniziò con mirabile perfezione tecnica il chiostro di S. Scolastica ed il portico di Civitacastellana che compì con il figlio Cosma (1210). Il solenne arco che interrompe il ritmo lineare della trabeazione attinge a motivi classici ed anticipa nella serenità della visione il motivo brunelleschiano della cappella Pazzi. Cosma con i figli Luca e Iacopo fece il pavimento della cripta di Anagni e compì il chiostro di Subiaco.



(fot. Alinari)
COSMATI - Ambone nel duomo di Terracina (sec. XIII).



(fot. Alinari)
COSMATI - Pavimento in « opus sectile » (sec. XII). Roma, chiesa di S. Maria in Aracoeli.

Cosma di Pietro Mellini architettò la cappella del *Sancta Sanctorum*, in forme goticheggianti; ebbe tre figli: Iacopo, decoratore di pavimenti, Giovanni, che eseguì varie tombe a S. Maria Maggiore, all'Aracoeli e altrove, e Deodato che scolpì un altare della Maddalena al Laterano ed il ciborio goticheggiante di S. Maria in Cosmedin.

Altra grande famiglia di marmorari romani fu quella dei Vassalletto. Pietro collaborò al ciborio di S. Paolo, l'unica opera interamente figurata della produzione romana, eseguì un ambone a S. Pietro (1190), opere non ben precisate a Segni (1185), la *schola cantorum* di S. Saba dimostrando più di ogni altro nella saldezza dell'intaglio l'assimilazione di modi classici in parte anche assunti dal repertorio decorativo degli Etruschi. I suoi capolavori sono i chiostri di S. Paolo fuori le mura e di S. Giovanni in Laterano, che iniziò da solo e compì con il figlio Vassalletto, opere di un equilibrio mirabile per la ritmica scansione dei pilastri, le felici proporzioni delle arcatelle, la raffinata eleganza decorativa, la fermezza di intaglio e la vivacità del colore distribuito in venature di musaico sulle colonnine accoppiate e sempre varie, o rappreso in dischi e rettangoli sotto la cimasa intagliata a fogliami e mascheroni. Con maggiore sobrietà di colore e più raffinato senso delle proporzioni gli stessi marmorari innalzarono il portico della basilica di S. Lorenzo fuori le mura.

Sono da ricordare ancora la famiglia dei Salvati: Pietro de Maria, che costruì il chiostro della badia di

Sassovivo presso Foligno, Pietro Amabile attivo in Umbria e Abruzzo. Molte opere splendide per l'uso di larghi elementi colorati che sottolineano l'architettura sono anonime, come a Roma le cattedre di S. Balbina e di S. Cesareo, gli amboni di S. Clemente e di S. Lorenzo, gli amboni e la *schola cantorum* di S. Maria in Cosmedin, ove Pasquale marmoraro firmò il candelabro. La enumerazione si potrebbe estendere ai pavimenti, veri tappeti di prezioso colore, nei quali i motivi continuamente variano con vivacità e fantasia quasi inesauribili.

Educati ad un gusto per il colore che ha lontane origini nell'arte classica e che è possibile vedere conservato nell'alto medioevo in rari frammenti di pavimentazione, sorretti in questo indirizzo dai rapporti con l'arte bizantina, che aveva nella badia di Grottaferrata un centro di espansione prossimo a Roma, i C., preparando suppellettili chiesastiche si affinarono guardando all'antico e giunsero non di rado al capolavoro anche in opere di architettura. Sfiorarono talora una visione rinascimentale, come i fiorentini autori del S. Miniato al Monte e subirono poi nel corso del Trecento gli influssi gotici; chiamati a lavorare nella cattedrale di Gurk (ca. 1200) e fino nell'abbazia di Westminster a Londra, esercitarono sicuramente un fascino su quel grande plastico che fu Arnolfo e sul Maitani allorché progettava la facciata del duomo di Orvieto. Il loro sistema decorativo fu continuato ad essere usato per i pavimenti a Roma fino alle soglie del sec. XVI. - Vedi tav. XXXIX.

BIBL.: Venturi, III, pp. 788-802, 884-97; P. Toesca, *Storia dell'arte italiana*, I, Torino 1927, pp. 582-92, 826-29; L. Swarzenski, s. v. in Thieme-Becker, VII, pp. 504-506; F. Hermanin, *L'arte in Roma dal sec. VIII al XIV*, Bologna 1943, v. indice (con bibl. completa); G. Giovannoni, s. v. in *Enc. Ital.*, XI (1931), pp. 576-78. Guglielmo Matthiae

COSMO da CASTELFRANCO : v. PIAZZA, PAOLO.

COSMOGONIA. - È il complesso delle dottrine che spiegano l'origine e la formazione dell'universo.

Il problema dell'origine del mondo e dell'uomo ha occupato la mente umana fino dagli stadi di cultura più antichi che ci è dato conoscere oggi. C. ed antropogonia, di regola strettamente collegate fra loro, sono fatte risalire all'azione di esseri soprannaturali preesistenti alla natura, o all'ordine cosmico attuale. Tale azione è presentata per lo più in forma mitica.

I. CULTURE « PRIMITIVE ». – Nella grande varietà delle versioni sulla c., è possibile individuare un certo numero di motivi fondamentali, tramandati per tradizione, che però vengono variamente colorati e arricchiti di particolari leggendari o poetici, dalla fantasia di ciascuna cultura, di ciascun popolo, anzi spesso di ciascun gruppo entro uno stesso popolo. Come tutti gli elementi culturali, tali miti si propagano ed emigrano, e possono anche decadere, impoverirsi, trasformarsi e sparire. La moderna indagine storico-culturale ha tuttavia consentito, attraverso l'esame critico dei ricchi materiali finora conosciuti, di accertare l'indiscutibile antichità della nozione di un Essere supremo personale, creatore, che nella maggioranza dei casi costituisce la figura centrale dei miti sulla c. Questo Essere, concepito per lo più antropomorficamente, ma al tempo stesso con attributi soprannaturali, crea talvolta dal nulla, o, più spesso, fabbrica da materiali preesistenti, la terra, gli astri, gli animali, l'uomo, operando sia da solo, sia con la collaborazione di altri esseri od animali da lui dipendenti. Per lo più il Creatore inizia la sua opera entro o sopra un caos informe (mare, corrente, pantano primordiale, oscurità) da cui trae il mondo. I primi uomini vengono creati (in unica coppia, in coppie plurime, talvolta il solo primo maschio) con argilla, legno, giunchi, ecc.; in qualche versione, il primo uomo è fatto con la costola dell'Essere supremo (Cheyenne del Canadà), e la prima donna con la costola dell'uomo (Cheyenne, Nandi del Chenia, Vute del Camerun, Bubi di Fernando Poo). Versioni come queste, a cui si aggiungono altri motivi diffusi fra i primitivi (peccato dei primi uomini, diluvio universale, ecc.), pongono il quesito dei rapporti fra i miti dei popoli di natura e la tradizione biblica, problema che non sempre è da chiarire invocando diretti o indiretti influssi missionari, almeno per quanto riguarda Asia ed Africa.

Pur essendo il mito la forma più universalmente diffusa in cui viene tramandata la versione delle origini cosmiche ed umane, l'insieme delle concezioni animologiche di un popolo può talora documentare presso di esso la presenza, sia pure impallidita, di una nozione di c. anche quando quel popolo non abbia sviluppato (o conservato) miti espliciti al riguardo. E, d'altro canto, il mito può non essere semplicemente racconto narrato, ma essere « rappresentato » simbolicamente nelle iniziazioni dei giovani e nei cosiddetti « misteri della c. » (Arapaho, Cheyenne, Centro-Australiani, ecc.); il che dimostra come il problema delle origini in talune culture primitive assuma importanza vitale alla base stessa della formazione sociologica.

Fra i Pigmei, riconosciuti come i più primitivi fra gli attuali abitatori dell'Africa o addirittura (secondo la scuola del p. W. Schmidt) dell'intero globo, sono stati raccolti alcuni bei miti della c., nei quali a motivi di ingenua primitività sono unite concezioni relativamente elevate: e ciò specialmente presso i gruppi occidentali (Pigmei del Gabon). *Kmvum* (l'Essere supremo), esistente all'origine dei tempi, ha creato il mondo con la sua parola ; egli si siede quindi sulla riva di un ruscello presso il grande villaggio degli animali, e plasma statuette in forma umana con terra di vario colore (rossa, nera, bianca, donde le varie razze), ingiungendo quindi ad esse di camminare. Secondo un altro mito, all'inizio, il Creatore, solo nel villaggio, si annoia, non c'è nessuno per preparargli il cibo : perciò pensa di fare degli uomini. Raccolte molte noci, le pone nella sua piroga sulle rive dell'oceano, e le fa trainare al largo dal coccodrillo; giunto in alto mare, soffia e sputa sulle noci, e le getta ad una ad una in mare, ordinando che diventino uomini e donne. Miti altrettanto vividi non si ritrovano presso l'altro maggiore gruppo di Pigmei (dell'Ituri, Congo Belga), i quali hanno tuttavia la nozione e il culto di un Essere supremo (*Tore*), creatore della natura e del primo uomo. Molteplicità di concezioni si osserva fra i Pigmei asiatici. I Semang della penisola di Malacca non possiedono nozioni chiare sulla c.; sembra prevalere tuttavia l'idea di una c. indiretta, sia attraverso l'opera di due fratelli mitici, fabbricati dall'Essere supremo, che a loro volta avrebbero fatto le montagne e le pietre da cui poi sarebbero sorti gli uomini, sia per mezzo di un animale (lo scarabeo stercorario), che avrebbe tratto la terra dal pantano originario. Contrasti presentano pure le concezioni degli Andamanesi. Fra i gruppi settentrionali, si ha il concetto di una « autocreazione » dell'uomo, nato dal nodo di un grosso bambù o di un albero (singolare parallelismo con i Melanesiani). Il nome di questo protoantenato è « il solo » : infatti egli non ha moglie, ma coabita con un formicaio (simbolo lunare, come in certe c. sudanesi), e da questo ha vari figli, che secondo una versione sono il vento, la tempesta, il cielo, la schiuma marina. Fra i gruppi andamanesi meridionali, ha risalto invece la figura di un Essere supremo (*Puluga*, altrove chiamato *Biliku* e talora concepito come di sesso femminile), che crea la prima coppia umana.

Ancora nel campo di popoli raffrontabili con i Pigmei per estrema primitività etnologica, pare non essere stato estraneo ai Tasmaniani, oggi estinti, il concetto di c. L'unico breve mito raccolto a questo proposito fra questo popolo narra che gli uomini furono formati (non è detto come) da un Essere benevolo; ma alle origini avevano imperfezioni fisiche finché un altro essere pietoso scese dal cielo a rimediarvi. Nessuna nozione sulla c. si ha fra i Vedda, pigmoidi di Ceylon; ma notevole antichità etnologica nel campo dei primitivi dell'India ha forse il bellissimo mito dei Bhils (pre-dravidici e pre-munda?): solitudine originaria di Dio, che riflette «chi devo creare?»; creazione di divinità minori portatrici di luce, che per intervento dello Spirito Maligno vengono indotte a trascurare i voleri di Dio; sdegno di questi che le scaccia in terra dopo averle percosse; sua nuova solitudine e riflessione, e infine c. dell'uomo.

Dati sicuri sull'esistenza di un concetto della c. mancano per i popoli australiani riconosciuti come i più arcaici (Kurnai, Cepara), che credono tuttavia nell'esistenza di un Essere supremo (*Mungan ngaua* = «padre nostro») preesistente ai protoavi dell'umanità. Una figura di tal genere acquista invece maggior risalto fra le tribù, anch'esse assai primitive, assegnate alla «cultura del bumerang» (Australia sud-orientale). L'Essere creatore dei Kulin, chiamato *Bungil* o *Pungel*, è autore della terra, degli alberi, degli animali, ed anche dell'uomo. A tale ultima opera *Bungil* si dispone munito del suo grande coltello, con cui taglia due fette di corteccia d'albero; vi dispone sopra del fango, e ne plasma due esseri umani di sesso maschile; con altra corteccia filacciosa ne fa i capelli, lisci per l'uno, crespi per l'altro; dà ad essi due nomi, li liscia con le sue mani, si sdraia infine sopra ciascuno ed insuffla il suo alito nella bocca, nel naso e nell'ombelico delle creature, che così si animano. E di fronte a queste manifesta la sua gioia danzando loro intorno ad ogni successivo stadio della fabbricazione. *Bungil* non è tuttavia il creatore delle donne, fatte invece (anch'esse in numero di due) da *Paliyan*, fratello (o figlio) dell'Essere supremo, che batte le mani sull'acqua di una pozza profonda, finché essa si ispessisce assumendo forma umana. È qui adombrato, con trasparente simbolismo, il valore generativo dell'acqua (in analogia alle acque del parto), concezione diffusa tra più d'un popolo primitivo. I Wiradyuri hanno la nozione di un Essere supremo, *Boyma* (= *Bayame*) autocreatosi, sorto dalla montagna cristallina che gli funge da trono, e creatore *ex nihilo* di ogni cosa, ivi compreso il primo uomo *Daramulun*. *Daramulun* è, d'altra parte, il nome dell'Essere supremo degli Yuin-Kuri, creatore degli uomini e degli alberi: tipico esempio di un protoavo elevato alla dignità divina.

A un livello etnologico affine a quello dei paleo-australiani sono assegnabili in Africa i Boscimani, in America i Fuegini. Presso entrambi questi gruppi non è assente, ed ha talora notevole rilievo, la figura di un dio creatore, che tuttavia non ha funzione chiara né esclusiva nell'opera di c. Presso i Boscimani del nord-ovest, il «grande capitano» *Khu* (XU) divide spesso le funzioni creative con un'altra figura, *Nawa* (*Gauab*), sommo fra gli spiriti malvagi *gauab*, che a sua volta è piuttosto un demiurgo che un vero creatore. Presso i Boscimani dei Monti Maluti (gruppo sud-orientale) il creatore del genere umano è *Cang* o *Kaang* «signore», un essere primordiale con facoltà magiche, diventato malvagio con l'andar del tempo; altrove (fra i Kham) *Kaggen* è il nome della mantide, che crea la luna gettando un sandalo, o una penna di struzzo, nel cielo oscuro. In generale, nel mito primeggiano qui personaggi semi-animali, dèmoni della boscaglia e della caccia, le cui vicende offuscano la chiarezza delle versioni sulla c. Più nitida è la nozione di un Essere supremo fra i Fuegini, ma l'attività creativa di questo è per lo più ignorata, o almeno non si rispecchia in miti espliciti.

Il *Watawineua* degli Yahgan (come del resto il *Kòl'ash* degli Halakwulup) è riconosciuto come signore del creato, in particolare degli animali, concepiti come cose sue; a lui gli uomini si dicono debitori dell'esistenza; ma se di essi e del mondo egli sia il creatore, gli Yahgan non sanno affermare, pur dichiarando di essersi a lungo preoccupati della questione. Concezioni meglio definite hanno in proposito gli Shelk'nam (Ona), che formano il gruppo fuegino più continentale ed il più influenzato dalla cultura matriarcale dei Tehuelche. Il loro Essere supremo *Temàukel*, vivente oltre le stelle, è il creatore della terra e del firmamento vuoto, ma ha poi ceduto la formazione del mondo a *Kenòs*, suo agente e progenitore dell'umanità.

Fra le culture primitive dell'America, merita un cenno speciale per la ricchezza dei miti cosmogonici quella dei Centro-Californiani. Secondo un mito degli Yuki, alle origini tutto era acqua. Su questa affiorava una chiazza di schiuma, su cui galleggiava una piuma; e dalla piuma usciva una voce e un canto. È questo l'Essere supremo (*Taikomol* = «colui che va da solo») che procede alla c. della terra (da un pezzo di cesto, che egli rinforza con pece), del cielo (mediante la pelle di quattro balene) e degli uomini (a mezzo di bastoni, che Taikomol pone la notte in casa sua, e che la mattina si alzano in forma umana). Agli umani il Creatore insegna usi e costumi e le rispettive lingue. Segue la c. di monti, di fiumi, ecc., per i quali si serve per lo più di penne di condor (elemento totemistico?). Una variante del gruppo Uchnom narra di errori commessi da *Taikomol*, che fanno sprofondare, e sommergere dal mare primordiale, il mondo appena creato; egli ne crea allora un secondo, ma anche questo, senza sole, senza luce e senza selvaggina, non riesce e viene incendiato; il terzo tentativo, dopo varie difficoltà, ha miglior successo. Compare in questi miti un personaggio, tipico delle mitologie nordamericane, che sta a fianco dell'Essere supremo in veste ora di collaboratore e completatore dell'opera di quegli (fra gli Yuki è lui il donatore del fuoco, del sole, del cibo, ecc.), ora di suo beffardo antagonista: il Coyote. Tipicamente americano è pure il motivo della c. dei primi uomini a mezzo di bastoni (o alberi), che unito all'altro, di successivi tentativi di c. falliti, si ritrova presso le superiori civiltà centro-americane (Maya). Secondo i Maidu (California centrale), sull'oceano primordiale navigava, nelle tenebre, una zattera, su cui erano la tartaruga e l'eroe culturale (*Peheipe*, «padre» della società segreta); dal cielo viene calata una fune fatta di piume, lungo cui discende il Creatore, viso coperto e corpo fulgente, che entra nella zattera, e, dietro preghiera della tartaruga, consente a fabbricare un paese asciutto. La tartaruga si tuffa per procurare la terra occorrente, e – dopo un'immersione durata sei anni – ne riporta alla superfice poche briciole fra le unghie; il Creatore ne fa una pallina, che cresce fino a costituire la terra, su cui la zattera poi si arena. Sempre su richiesta della tartaruga, segue la c. della «sorella» sole e del «fratello» luna, poi delle stelle, che si accendono in cielo a mano a mano che il Creatore le chiama per nome, ad una ad una. L'antropogonia è qui presentata come risultato di una sfida, proposta dal diavolo *Héllokaich* (figura equivalente a quella del Coyote) al Creatore: questi si procura due bastoni, che come nel mito Yuki diventano un uomo e una donna. Il diavolo vuol fare altrettanto, ma poiché nel momento in cui i suoi bastoni stanno per animarsi egli ride, la nuova c. riesce imperfetta; e il Creatore si rifiuta di correggerla.

Un simile dualismo nella c. si ritrova presso varie popolazioni primitive dell'America e dell'Asia. Gli Algonchini orientali si spiegano la coesistenza sulla terra del bene e del male attribuendo parte della c. al «Grande Spirito» dimorante nella nebbia primigenia (il quale crea la terra, il cielo, gli astri, e quindi il vento che rischiara il cielo e fa scorrere via le acque del primitivo caos), e parte a *Manito*, spirito del male, concepito anche come potente fattucchiero, al quale si deve quanto al mondo vi è di cattivo (mosche, peccato, disgrazie, malattie, morte). Maggior rilievo, nei riguardi della c., assume la funzione del «diavolo» nella cultura (primaria) dei nomadi pastori dell'Asia centrale, presso i quali – attraverso numerose varianti – lo schema antropogonico è il seguente: l'Essere supremo crea l'uomo, con la terra, ma prima di aver perfezionato la c. lo abbandona,

tornando in cielo per cercargli l'anima, e affidando nel frattempo al cane la custodia della creatura incompiuta e la cura di assisterne il risveglio; si avvicina poi il diavolo, che indotto con lusinghe il cane a cedergli il corpo dell'uomo, gli insuffla lui l'anima, o in altro modo procede a corromperlo. Di qui la mortalità e le imperfezioni umane. Il diavolo interviene del resto, secondo alcuni popoli siberiani, anche nella c., assumendo quella funzione del « pescare » la terra dal mare primordiale, che nelle culture più arcaiche è còmpito per lo più di uccelli marini, del topo, o (come nel citato mito dei Maidu) della tartaruga, ecc. Questo motivo del « pescare » la terra, o del « ripescarla » dopo un primo inabissamento, ricorre frequente anche presso popoli più recenti, ad es., in India e nel folklore slavo. Nelle culture artiche dell'Asia scarseggiano i miti della c., eccetto che presso i Samoiedi, che hanno una versione singolarmente analoga a certune del Nordamerica (Algonchini); e presso gli Ainu, fra i quali pure ritorna, fra altri, il motivo della collaborazione di un uccello acquatico con l'Essere supremo nella c. In altre versioni di questo ultimo popolo ricorre la nozione di una c. divina dell'uomo a mezzo di legno e terra; in altre ancora, la c. è affidata al proto-antenato, oppure a due divinità inferiori. In uno dei miti antropogonici Ainu, si deve l'imperfezione umana all'incuria della lontra (come al cane presso i Siberiani). Fra i vicini Koriaki del Kamciatka, la c. non è più affatto opera dell'Essere supremo (« quello in alto », « il padrone in alto »), bensì di « Grande Corvo », personaggio avente carattere di eroe culturale o di proto-antenato.

La pluralità e disformità di concezioni riscontrabili in seno ad uno stesso popolo dimostra come la credenza in un Essere supremo non sia sufficente a far sempre identificare in esso il Creatore. In linea generale, la funzione preponderante attribuita ad un Essere supremo creatore da parte dei popoli etnologicamente più antichi si viene riducendo presso molti popoli delle culture « primarie » e « secondarie » o scomparendo addirittura.

Dove, ad es., intervengono influssi di (più tarda) cultura matriarcale fra i primitivi del Nordamerica, si giunge ad una concezione del tutto diversa da quelle viste; è la terra stessa che, concepita come femmina, genera i primi uomini (Irochesi, Indiani del F. Thompson, ecc.). È questa la concezione predominante presso la maggior parte dei Negri africani, a cultura agricolo-patriarcale (« paleonegritica »), dai quali la terra è pensata come sede degli antenati e largitrice di ogni vita; donde una concezione antropogonica tipicamente manistica, con preminenza della figura del protoavo, che fa uscire dalla terra (o da caverne, stagni, rocce, ecc.) i primi uomini. Anche fra la maggior parte degli Indi dell'America meridionale (Patagoni, Indi del Gran Chaco, Bororo, Caingang, gruppo Ges-Tapuya, ecc.) la figura di un Essere supremo creatore è pressoché sconosciuta: assume invece risalto la mitologia astrale (il sole è talvolta vagamente concepito come creatore), e soprattutto la figura di due gemelli mitici, eroi culturali e talvolta fabbricatori dei singoli animali.

Il totemismo, laddove è più accentuato, colora talvolta i miti in modo assai caratteristico. Fra i Dieri dell'Australia sud-orientale si narra come alle origini la terra si aprisse al centro di un lago e ne uscissero esseri pre-umani (animali totemici incompletamente formati), i quali, sdraiatisi poi al sole, si alzarono trasformati in uomini. Anche nella versione degli Aranda (Australia centrale) la c. dei *totem* precede quella degli esseri umani. Questi ricevettero la loro forma attuale mercé l'opera di due esseri celesti, gli *Ungambinkula* (« provenienti dal nulla » o « esistenti di per se stessi »), i quali non fecero che perfezionare creature informi, piante ed animali già in via di trasformazione in uomini, liberando dalla massa amorfa gli arti e incidendo, con coltelli di pietra, i tratti del volto.

I Melanesiani (del « ciclo delle due classi ») hanno la credenza in due esseri creatori di rango ineguale: uno, divinità benevola (*Tagar* o *Tagaro*), l'altro (chiamato *Qat* nelle Isole Banks, *Suqe* nelle Nuove Ebridi, ecc.) giocosamente dispettoso e nocivo, sempre in disaccordo con il primo nella c. dei primi uomini e nelle decisioni sul loro destino. Un mito dell'Isola dei Lebbrosi narra che *Tagar* fece i due primi esseri umani entrambi maschi: uno di questi gettò contro l'altro un tubero di igname, che di colpo si trasformò in una donna, gridando ad alta voce che molti uomini sarebbero periti in avvenire a causa delle donne. In altre versioni, è *Qat* che fabbrica la prima donna con giunchi flessibili per farsene una moglie. I Melanesiani della Penisola delle Gazzelle (Nuova Pomerania) immaginano Dio nell'atto di disegnare due figure, entrambi maschili, sul terreno, bagnandole quindi con il proprio sangue e coprendole con due foglie: esse diventano due uomini. Questi salgono poi su due palme, ne staccano noci di cocco che, gettate a terra, si spaccano tramutandosi in donne.

II. Culture « secondarie ». – Con il passaggio alle culture « secondarie », i racconti sulla c. si complicano, arricchendosi di particolari complessi, nel quadro di mitologie politeistiche spesso assai evolute. Che in certi casi vi sia stato un effettivo passaggio di elementi mitici dalle culture superiori a quelle di regioni geograficamente anche molto lontane, è ormai ritenuto un fatto sicuro. L'Asia ce ne offre maggior copia di prove, ma esempi se ne hanno anche altrove (Africa, Polinesia). Esempio celebre è il motivo dell'« uovo cosmico », noto alle alte culture indiane come a quelle polinesiane; da esso si sarebbe sviluppato il mondo, e in esso avrebbe vissuto per lunghe ère, secondo la concezione polinesiana, lo stesso dio *Tangaroa*. Questo motivo si ritrova, abbastanza singolarmente in Africa occidentale (Yoruba, Pangue). Non sempre, tuttavia, la derivazione asiatica è da accettarsi. Indipendenti da essa sono forse le versioni australiane di questo motivo, come quella dei Bad (dall'uovo nascono l'arcobaleno e il diluvio) o quella dei Wimmera (da un uovo di *emu* nasce il sole, e da quel momento ha origine l'umanità).

Tipici esempi di elevate c. « secondarie » si hanno in Polinesia. Un dio celeste (*Tangaloa* a Samoa e Tonga, *Tangaroa* in Nuova Zelanda), concepito in forma di uccello, ha per occhio il sole, e per moglie una enorme roccia (*O-te-papa*), da cui ha come figli altri dèi, i pianeti, il mare e i venti; egli genera anche i primi uomini, oppure li plasma con terra rossa. Secondo altri miti, il « fattore del cielo » è *Raitubu*, figlio di Tangaroa. A Mangaia (Isole Cook) si immagina che da un originario caos di fango un potente agente invisibile abbia fatto evolvere il mondo attuale. Genitrice delle creature e degli dèi è *Vari-ma-te-takere*, la « grande madre » (*vari* = « principio » ma anche « fango »), che li produce con pezzi del suo proprio corpo. La terra non è « creata », ma « tratta su dall'ombra »: la sovrastano dieci o più cieli sovrapposti, ai quali corrispondono vari mondi sotterranei (altro parallelo con concezioni indiane). I Maori della Nuova Zelanda credono che all'origine delle cose stessero il cielo e la terra (*Rangi* e *Papa*), aderenti fra loro nelle tenebre primordiali in cui già viveva una coppia di protoavi umani. È un figlio della coppia divina, *Tane-mahuta*, « padre delle foreste », che dopo un consiglio tenuto con gli dèi suoi fratelli lotta contro i genitori, puntando la testa contro la madre-terra, i piedi contro il padre-cielo, e li separa malgrado i loro gridi di dolore: donde la luce, ed il presente ordine cosmico.

Ricchissime sono le c. indonesiane, specialmente giavanesi. Qui gli influssi indiani sono ancora più evidenti, e storicamente seguibili, che non in Polinesia, e non solo fra i popoli a più alta civiltà. I Batak di Sumatra hanno la nozione di un Essere supremo antropomorfo, possessore di una favolosa gallina azzurra, *Manuk-manuk*; dalle uova che questa depone nasce una triade di dèi, uno dei quali, *Batara Guru*,

crea il mondo facendo posare da una rondine un pugno di terra sul mare, e popolandolo quindi di piante e di animali. A Nias si crede in un Essere celeste, *Lowalani*, che ha fatto discendere dal cielo il primo uomo e la sua compagna.

In Africa, sono le culture « atlantiche » dell'alta Guinea (Ascianti, Edo, Yoruba, Ibibio) quelle che portano al più complesso sviluppo un'alta mitologia, che presenta punti di affinità con quelle polinesiane: coppia cielo-terra da cui ha origine il mondo, moltitudine di dèi minori (del firmamento, del tuono, del mare, ecc.) in lotta fra loro o contro il dio-cielo padre, miti esoterici come quello della nascita di centinaia di divinità dal corpo di una dea femminile « madre dei pesci », ecc. L'umanità è spesso concepita come genealogicamente discendente dagli dèi. Sempre entro il mondo sudanese, concezioni mitologiche e cosmogoniche rivelatrici di un maturo e compiuto pensiero metafisico si trovano fra popoli dell'alto Niger (Bambara, Dogon, Bozo, ecc.). Secondo la visione cosmica dei Dogon, *Amma*, dio unico e onnipotente, crea le stelle lanciando palline di terra nello spazio, il sole in forma di ceramica cotta al calor bianco e circondata da una spirale di rame, la luna con tecnica analoga. La terra, pure creata da *Amma*, è concepita come femmina e viene fecondata dall'acqua, seme divino; ne nascono tra l'altro due geni gemelli, di essenza divina, possessori della Parola – base del sistema universale secondo un complicato simbolismo – e partecipi della forza divina che è l'acqua. Questa coppia di geni, unità perfetta, trasmette parlando alla terra il verbo originario, portatore di forza e iniziatore delle cose; e disegna sul suolo le anime, maschile e femminile. Su entrambe queste « ombre » si stendono, assumendole insieme, il primo uomo e la prima donna, creati da Dio indipendentemente dalla Terra, come globi di argilla gettati dall'alto del cielo.

Bibl.: Per le culture primitive (*Urkulturen*) è fondamentale W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, 8 voll., Münster in W. 1912-49. Per l'Africa: H. Baumann, *Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythus der afrikanischen Völker*, Berlino 1936. Per l'Oceania: W. W. Gill, *Myths and Songs from the South Pacific*, Londra 1876; A. Bastian, *Die heilige Sage der Polynesier*, Lipsia 1881; G. Grey, *Polynesian mythology*, Auckland 1885; A. van Gennep, *Mythes et légendes d'Australie*, Parigi 1906; R. W. Williamson, *Religions and cosmic beliefs of Central Polynesia*, 2 voll., Londra 1933; M. Leenhardt, *Do kamo*, ivi 1947. Per l'America: P. Ehrenreich, *Götter und Heilbringer*, in *Zeitschr. f. Ethn.*, 38 (1906), pp. 536-610; D. Satolli e T. Tentori, *Miti e leggende sulla c. dei primitivi nordamericani*, Roma 1941. V. anche: A. Bastian, *Vorgeschichtliche Schöpfungslieder*, Berlino 1893; W. Schmidt, *Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der austronesischen Völker* (*Denkschr. d. k. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl.*, LIII, III), Vienna 1910; J. Strachan, *Creation*, in *Enc. of Rel. and Eth.*, IV, pp. 226-31; e Autori vari, *Cosmology and Cosmogony*, *ibid.*, pp. 125-79; P. Ehrenreich, *Die Allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen*, Lipsia 1910; L. Walk, *Die Verbreitung des Tauchmotivs in den Urmeerschöpfungssagen*, in *Mitt. d. Anthr. Ges.*, 63 (1933), pp. 60-65; W. Koppers, *Bhagwan, the supreme deity of the Bhils*, in *Anthropos*, 35-36 (1940-41), pp. 265-325; M. Griaule, *Dieu d'eau*, Parigi 1947; R. Pettazzoni, *Miti e leggende*, I, Torino 1948 (v. indice).

Vinigi L. Grottanelli

III. Culture superiori. – 1. *Messico e Perù*. – Nell'America precolombiana caratteristici sono, soprattutto, due miti cosmogonici, uno dei Maya e l'altro dei Peruviani. I primi ritenevano che in origine tutto fosse cielo e acqua, stagnante e oscura. Gucumatz, Tepeu e Hurakan tennero consiglio e crearono il mondo formato da montagne, pianure e fiumi. Prima apparve il regno vegetale, poi quello animale; successivamente, con della creta, le divinità fecero l'uomo. Ma l'uomo si dissolveva nell'acqua. Allora gli dèi chiesero l'aiuto di Xpiyacoc e Xumcam e crearono l'uomo dal legno di un albero, la donna dalla scorza di un altro. Così, però, mancavano di intelligenza. Dopo un diluvio vengono creati quattro uomini perfetti e intelligenti. Essi erano capaci di vedere lontano e vicino. Ma la razza preesistente, per invidia, dà loro un colpo sugli occhi, sì che divengono capaci di vedere solo da vicino. Mentre gli uomini dormivano, le divinità crearono quattro donne che resero possibile la moltiplicazione della razza. Per i Peruviani, è Con, figlio del sole e della luna, che fa il mondo e l'uomo per il suo potere soprannaturale. Con si duole con gli abitanti della costa e trasforma la regione in un deserto, ma mitiga la condanna creando fiumi nella regione e erbe e frutti di cui gli uomini si possano nutrire. A questo punto Con scompare ed è sostituito da un altro figlio del sole e della luna, Pachamac, che trasforma in animali gli uomini creati dal fratello. A essi ne sostituisce egli stesso di nuovi, gli Indiani dei tempi storici, che hanno per occupazione la coltivazione dei campi e la raccolta dei frutti.

Un'altra c. del Messico dice che « nei tempi delle tenebre il mondo era un caos avvolto nell'oscurità, dove scorrevano schiuma e fango. L'animale-dio e l'animale-dea piantarono una roccia sull'abisso delle acque sulla quale posarono il cielo. Qui abitarono per molti anni e stabilirono il culto come la coltivazione dei fiori e della frutta. Con preghiere e voti essi supplicarono gli spiriti dei genitori di rivelare la luce e di separare la terra dalle acque e di liberare il terreno asciutto dalla vòlta celeste. La terra venne popolata, e dopo un diluvio universale che distrugge la prima umanità, il mondo viene ristabilito dal creatore di tutte le cose ».

2. *Cina*. – L'antica religione cinese, non aveva, secondo ogni verosimiglianza, né una dottrina della creazione né miti cosmogonici; ma dall'esame di alcune leggende, delle quali, per la straordinaria frammentarietà, non è possibile stabilire la datazione, e in analogia con altre leggende simili dell'Indocina, uno studioso moderno, il Maspero, ha voluto vedere l'eco di un'antica c. La terra, in origine ricoperta d'acqua, è popolata da uno dei figli del Signore del Cielo appositamente inviato. Il Cielo e la Terra, i più grandi dèi, spiegano dunque l'origine del tutto. Un tentativo di spiegazione scientifica è invece rappresentato dalla teoria monista-materialista di Wang Ch'ung (I sec. d. C.) che fa provenire tutto dal caos omogeneo, vaporoso e nebuloso. Gli elementi più leggeri e quelli più pesanti si separarono spontaneamente: quelli caldi e luminosi (fuoco) rimasero al di sopra; quelli freddi e oscuri (acqua) al di sotto. Altra dottrina celebre è quella di Sing-li (XI sec.), fondatore del neo-confucianesimo: il Grande Ultimo genera in attività il Yang (principio attivo), in riposo il Yin (principio passivo); questa generazione si ripete per tutta l'eternità, poiché l'uno è causa dell'altro. Dall'unione di Yang e Yin nascono i cinque elementi, il principio maschile e quello femminile e così via.

3. *Giappone*. – La c. giapponese ci è nota dal *Kojiki* e dal *Nihongi* (composti nell'VIII sec. d. C.) volti soprattutto a dimostrare nella raccolta di numerosi miti l'origine soprannaturale del Giappone. Il *Nihongi* afferma l'esistenza di un caos primordiale dal quale si sarebbero formati il cielo e la terra (l'influsso cinese è evidente). Appaiono quindi per generazione spontanea alcune divinità (cinque secondo il *Kojiki* e tre secondo il *Nihongi*) seguite da altre coppie divine. Di tutte queste solo le due ultime, Izanagi e Izanami, hanno importanza, perché divengono la coppia cosmogonica la quale discende dal cielo su un ponte galleggiante in un'isola che emerge dall'oceano per riceverli. Ivi intorno Izanagi e Izanami creano le isole del Giappone e varie divinità attraverso le quali si giunge a Susa no wo e a Amaterasu (v.), che con arti magiche producono molti figli: i capostipiti di parecchie nobili famiglie giapponesi.

4. *Babilonia*. – Della c. babilonese siamo informati soprattutto dall'*Enuma Eliš*, poema che narra la lotta di Bēl (Marduk) contro il mostro Tiāmat (il poema, quale ci è giunto, è in una redazione assira del VII sec. a. C.). Appare che l'origine di tutte le cose fu il caos primitivo acquoso, rappresentato dalla triade Apsū-Tiāmat-Mummu, che iniziano la teogonia cosmogonica. La terza coppia divina uscente dal caos è quella di Anšar e di Kišar, la parte superiore e la parte inferiore dell'universo non ancora ordinato. Altri dèi nascono, e per timore della sua pace minacciata la triade primordiale progetta di distruggerli. Però Marduk la sconfigge, e, raggiunto così il potere supremo, con una metà del corpo di Tiāmat fa il firmamento per contenere le acque del cielo, e con l'altra metà la terra quale coperchio del mondo sotterraneo. Vengono ordinati il cielo, le costellazioni e le fasi lunari. A questo punto il poema

è mutilo; ma si può ricostruire (anche sulle testimonianze di Beroso) nel senso che Marduk crea gli uomini perché venerino gli dèi. Varie allusioni alla creazione si trovano anche in altri documenti.

5. *Egitto.* – Anche per l'Egitto è attestata l'origine del tutto da un caos acquoso primordiale, dal quale si sarebbe evoluta l'Enneade divina, per la quale, secondo la sistemazione dei sacerdoti di Eliopoli, Atum R'ā, il dio solare, con la potenza magica della parola crea l'aria (Šw), la pioggia (Tefnet), la terra (Geb) e il cielo (Nūt). Separati il cielo e la terra dalla forza dell'aria nascono Iside e Osiride, Nephtis e Seth, le coppie della fecondità e dell'isterilimento.

6. *Fenicia.* – Per i Fenici, secondo la versione di Filone di Byblos, all'origine del tutto sarebbe il caos tetro, senza limiti nel tempo e nello spazio, che produce da se stesso il limo fangoso (*mōt*) dal quale nacquero tutte le cose. Evidentemente quest'idea di caos primordiale era patrimonio comune dell'antico medio Oriente, se se ne ritrova un ricordo anche nella c. mosaica.

7. *India.* – Varie sono le c. che si possono rintracciare nei libri sacri dell'India. A cominciare da un famoso inno del *Ṛg-veda*, in cui si è trasportati nel tempo nel quale « non c'era il non essere, non c'era l'essere; non c'era l'atmosfera né il cielo (che è) al di sopra. Che cosa si muoveva? Dove? Sotto la protezione di chi? Che cosa era l'acqua (del mare) inscandagliabile? profonda?... Senza produrre vento respirava per propria forza quell'Uno (*tad ékam*); oltre di lui non c'era nient'altro... Donde è avvenuta questa creazione se l'ha prodotta o se no, colui, che di questo (mondo) è il sorvegliatore nel cielo supremo, egli certo lo sa, seppure non lo sa » (*Ṛg-veda* 10, 129; trad. di V. Papesso, Bologna 1931). Altrove l'origine del mondo è attribuita a Viśvakarman (*Ṛg-veda* 10, 81 e 82) o a Prajapāti (*Ṛg-veda* 10, 121). Altrove ancora Prajapāti è chiamato Viśvakarman (« creatore »). Nei Brāhmaṇa è di solito Prajapāti che plasma l'universo dalla sua stessa essenza, e attraverso gli esercizi ascetici produce la terra, l'atmosfera e il cielo. Altre descrizioni poco dissimili vi sono della creazione in altri testi; in tutti appare il preconcetto sacerdotale che la c. è opera del potere magico delle cerimonie religiose. Fino a che la speculazione si affina e nelle Upaniṣad tutto appare proveniente dal Brahman, l'assoluto esistente per sé, che crea gli dèi e assegna loro il governo dei mondi. Da questa interpretazione non si distaccheranno molto i testi puraṇici.

Nel jainismo non v'è posto per una c. in quanto l'universo non ha principio né fine.

E neppure per il buddhismo il problema cosmogonico ha un grande interesse, in relazione con la dottrina del Buddha sulla finità o infinità del mondo. I buddhisti respingono il supremo potere personale creatore attestato dai Brāhmaṇa; tuttavia il Buddha stesso dà un'interpretazione cosmogonica quando risponde a Ānanda che lo interroga sulle cause dei terremoti (*Dīgha*, II, 107) che la terra è costruita sulle acque, le acque sul vento e il vento sullo spazio, e che, quindi, il terremoto è dovuto al soffiar del vento che sommuove le acque e provoca lo scuotimento della terra. E ancor prima dell'apparire dei testi mahāyānici certamente s'era formata una c., attestataci da varie opere, ma più sistematicamente dal *Prajñaptiśastra* della scuola sarvāstivādin.

8. *Iran.* – Tra gli Irani i testi più importanti sulla creazione del mondo sono il *Vendīdād* e il *Bundahišn*. Secondo questi Ormazd (Ahura Mazda, v.) e Ahriman (Angra Mainiu) esistevano da tutta l'eternità. I due erano divisi dall'etere e Ormazd regnava nella luce senza fine, mentre Ahriman stava nell'abisso di infinite tenebre. Scoppiato tra loro un conflitto, Ormazd crea belle contrade e Ahriman cerca di rovinarle portando contro esse mali fisici e morali (già qui si manifesta il dualismo zoroastriano). Il periodo della creazione secondo la sistemazione di Zarathustra copre dodicimila anni, divisi in quattro periodi: nel primo si pone la creazione spirituale, mentre Ahriman crea demòni e rifiuta la pace offerta da Ormazd. Nella seconda epoca vengono creati gli Ameša Spenta (v.), il cielo, l'acqua, la terra, le piante, gli animali e l'uomo. Il terzo periodo è caratterizzato dalla offensiva di Ahriman, mentre nel quarto i nemici demoniaci vengono sconfitti.

9. *Grecia.* – Un terreno particolarmente fertile di sviluppo trovarono i miti cosmogonici in Grecia. In Omero è Oceano, il grande fiume che scorre intorno alla terra, il progenitore di tutti quanti gli esseri Ὠκεανοῦ, ὅσπερ γένεσις πάντεσσι τέτυκται (*Iliade*, XIV, 264), che sarebbe stato concepito, secondo Aristotele, « come l'elemento umido in generale, anello di umidità circolante intorno alla terra in flusso continuo ». Altrove (*Iliade*, XIV, 201) Oceano è il padre e Teti la madre di tutte le cose; Teti, il cui nome sarebbe collegato con θῆσθαι (succhiare), simbolizzerebbe la madre-nutrice, la Terra. Accanto ad essi è la dea Notte.

Dopo Omero, Esiodo, che, come Omero, pone al centro della sua c. l'interesse teogonico, indica il caos quale inizio dell'universo. Dopo il caos la Terra, il Tartaro e Eros; dal caos nacquero Erebo e la Notte; la Terra partorisce il cielo, i monti e il mare; quindi accoppiandosi con il Cielo, i progenitori delle varie stirpi di dèi.

Non dissimili si presentano le c. di Museo e Acusilao, mentre Ferecide di Syros designa Zeus, Chronos e Chthon (o Chthonié) quali primi che sempre furono: da essi provengono numerosi dèi in cinque generazioni. Poi Zeus, mutatosi in Eros, su un grande panno intesse Ogenos (oceano) e la terra. Ofioneo (forse rappresentante delle forze disordinate della natura) si oppone a questa creazione, ma viene precipitato in fondo al mare dall'armata degli dèi.

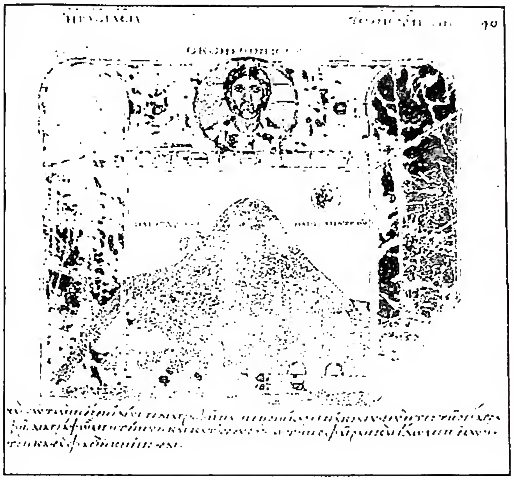
Epimenide dichiara Aria e Notte esseri originari; da essi sarebbe stato generato il Tartaro; poi due altri esseri da cui sarebbe nato l'uovo cosmico.

Delle quattro c. orfiche, Aristotele riteneva che della prima fosse autore Onomacrito. In essa prima è la Notte; dopo di lei il Cielo e la Terra e i loro figli Oceano e Teti. La seconda, il cui autore è Apollonio, sembra uno sviluppo della prima. Dal miscuglio originario si separano terra, cielo e mare: da essi provengono tutti gli esseri; secondo la terza c. orfica, sono in origine l'acqua e il fango, che si condensano a formare la terra; da essi nasce un drago che non invecchia mai, cui si unisce la Necessità o Adrasteia. Dal drago nasce un uovo immenso che, scindendosi, forma il cielo e la terra.

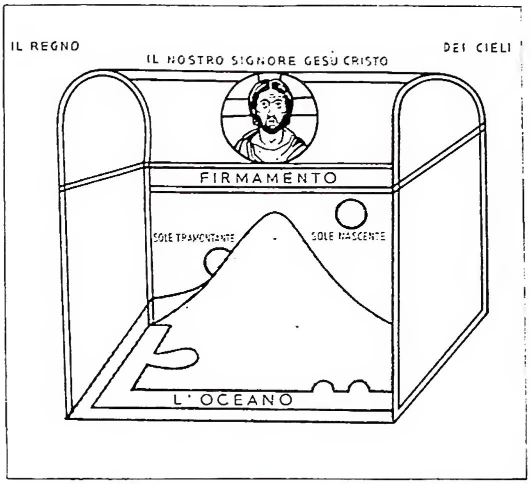
Un'altra versione, che ci è conservata da Damascio, pone come elementi primordiali Chronos, Aither e Chaos. Nel seno di Aither, Chronos fabbrica un uovo dal quale esce Fane (Phanes). Dall'accoppiamento di Fane e di Notte nasce la coppia terra e cielo.

Su questi elementi si svilupperà la filosofia greca allo scopo di dare, appunto, una interpretazione « scientifica » della nascita del mondo fisico.

10. *Germania.* – Della mitologia nordica (Germania e Scandinavia) molti racconti sono impregnati di elementi stranieri, soprattutto cristiani; tuttavia si possono rintracciare le linee di una c. genuina. In origine era il vuoto; al Nord si formò il paese del gelo, Niflheim; a Sud il regno del fuoco, Muspellsheim; da una fontana del regno di Niflheim escono dodici fiumane che, allontanandosi dalla sorgente, gelano e formano i ghiacciai del settentrione. Il vento caldo che soffia dal Muspellsheim scioglie il ghiaccio e ne nasce Ymir, padre dei giganti del cielo, e la vacca Audumbla sua nutrice. Audumbla si nutriva lambendo i ghiacciai, dai quali uscì in tre giorni Buri, padre di Bor, che a sua volta genera Odino, Vili e Ve, gli dèi del mondo. Questi uccidono Ymir e creano di esso la



(fot. Enc. Catt.)



(da G. Ricciotti, *La cosmologia della Bibbia*, Brescia 1932, tav. C)

COSMOGRAFIA BIBLICA - Miniatura con la figurazione del cosmo visto di lato contenuta nella *Topographia Christiana* di Cosma Indicopleuste: Cod. Vat. greco, 699, f. 43r (sec. IX) - Biblioteca Vaticana. Ricostruzione grafica della medesima miniatura.

terra, rotonda, circondata dal mare. Sulle rive del mare i tre dèi trovano due alberi e ne creano i primi uomini, Ask ed Embla.

Dalle notizie, assai scarse e di dubbio valore, intorno alla religione dei Balto-Slavi non sembra si possano ricavare le linee di una credenza cosmogonica (v. anche: CREAZIONE; ESAMERONE).

BIBL.: E. H. Berger, *Mythische Kosmographie der Griechen*, in Roscher's *Lexikon*, suppl., 3; O. Gelder, *Zur Kosmogonie des Rg-veda*, Marburgo 1908; W. Kirfer, *Die Kosmographie der Inder*, Bonn-Lipsia 1920; L. Lévy-Bruhl, *La mythologie primitive*, Parigi 1925; E. Mogk, *Germanische Religionsgeschichte und Mythologie*, Berlino 1927; pp. 115-21; R. Pettazzoni, *La mitologia giapponese*, Bologna 1929; S. Langdon, *Semitic mythologie*, Boston 1930; pp. 277-314 e passim; K. Sethe, *Urgeschichtliche und älteste Religion der Ägypter*, Lipsia 1930, pp. 71, 112, 163, 222; G. Furlani, *Il poema della creazione: Enûma-Eliš*, Bologna 1934; A. Dyroff, *Zur griechischen und germanischen Kosmogonie*, in *Archiv f. Religionswiss.*, 31 (1934), pp. 105-76; H. Maspero, *Mythologie chinoise*, Parigi 1938; M. P. Nilsson, *Geschichte der griech. Religion*, I, Monaco 1941, pp. 20 sg., 32 sg., 483, 484 sg.; R. Pettazzoni, *Miti e leggende dei popoli primitivi*, I, Torino 1948, passim.
Mario Camozzini

COSMOGONIA BIBLICA : v. ESAMERONE.

COSMOGRAFIA BIBLICA. - Gli antichi Ebrei ebbero circa la struttura del mondo idee consone a quelle allora diffuse in Oriente. Essi raffiguravano la terra come un disco pianeggiante e rotondo, con al centro la Palestina e Gerusalemme, interrotto qua e là dai mari e circondato dal grande oceano, al quale Dio ha posto dei limiti che non si debbono valicare (*Iob* 26, 10).

Codesto disco poggia sulle acque primordiali del grande abisso o *tĕhôm* (*Gen.* 1, 2; cf. l'accadico *tâmtu*) ed è consolidato da colonne (*Ps.* 18, 16). Dal grande abisso le acque risalgono per alimentare le fonti e i fiumi. Nelle profondità della terra si trova lo *šĕ'ôl* (*Iob* 10, 21 sgg.; cf. l'accadico *arallû*) destinato alla dimora delle anime trapassate, che si presentano come ombre, *rĕphā'îm* (*Ps.* 88, 11). In alto la vòlta celeste solida (« firmamentum ») ha il cómpito di dividere le acque superiori dalle inferiori (*Gen.* 1, 6 sgg.) e trattenere queste nei loro serbatoi (*Iob* 38, 22). Quando Dio vuole mandare la pioggia apre le cataratte (*Gen.* 7, 11; 8, 2) e lascia fluire le acque. Il cielo delle stelle sarebbe il più alto (secondo G. Schiaparelli) e sottilissimo come cortina o pelle (Volgata, cf. *Ps.* 104, 2); secondo altri, le stelle, con il sole e la luna, sarebbero invece applicate al firmamento solido (cf. *Gen.* 1, 14. 15. 17), con la conseguente difficoltà di spiegare il moto delle stelle, riconosciuto e ammesso dagli Ebrei. Insomma gli Ebrei si raffiguravano il cosmo secondo l'analogia d'una casa, il cui pian terreno corrisponde alla superfice terrestre, il piano sotterraneo allo *šĕ'ôl*, il tetto alla vòlta celeste, la terrazza a quanto si trova sopra i cieli (v. ESAMERONE).

BIBL.: G. Schiaparelli, *L'astronomia dell'Antico Testamento*, Milano 1903; id., *Scritti sulla storia della astronomia antica*, I, Bologna 1925, pp. 147-300; A. Masotti, *Astronomia biblica*, in *Vita e Pensiero*, 28 (1937), pp. 565-75; 29 (1938), pp. 78-84, 199-206.
Giorgio Castellino

COSMOLOGIA. - Dal gr. κόσμος (mondo) e λόγος (discorso), è la parte della filosofia naturale che studia l'ente corporeo in generale, e l'universo nel suo insieme. Come titolo di un trattato filosofico la voce appare la prima volta presso C. Wolff (*C. generalis*, Francoforte 1731) e fu in seguito adottata, particolarmente dai neoscolastici, o semplicemente in sostituzione della voce tradizionale « physica », o, più spesso per designare la parte generale della « physica ».

I. STORIA. – Nella storia del pensiero occidentale la filosofia della natura sorge nell'insieme di un processo, in cui si acquista la visione del mondo come φύσις, cioè come realtà autonoma, mossa e governata da forze immanenti secondo leggi definibili. Presso i primi filosofi ionici la nuova concezione appare collegata con una veduta unitaria sul cosmo intero che, di fronte alla multiformità e incostanza delle cose, esigeva la distinzione fra le forme variabili ed il fondo unico ed imperituro della realtà. La determinazione di questo fondo divenne il primo problema della c. Con la scoperta del momento normativo dei numeri nei fenomeni naturali da parte dei pitagorici, si introdusse un nuovo ed importante motivo nella speculazione che contribuì all'orientamento del pensiero verso una c. pluralistica ed atomistica. La scuola eleatica rappresenta in parte una reazione contro questo indirizzo pitagorico: la base della sua dottrina è una dialettica, che per la prima volta sviluppa i problemi del divenire, dell'essere e delle sue determinazioni da un punto di vista ontologico. Le conseguenze paradossali cui giunse il monismo eleatico, condussero ai due tentativi di Empedocle e di Anassagora di riprendere le questioni cosmologiche su base pluralistica. Motivi eleatici e pitagorici si combinano anche nel sistema atomistico di Democrito.

Nel pensiero di Platone la c. non si afferma come scienza autonoma. Tutto ciò che c'è di scibile nelle cose empiriche viene ad esse dalle idee e dai valori matematici. Proposizioni scientifiche intorno alle cose sono quindi possibili soltanto sul livello di una fisica matematizzata. Questo matematismo acquista però nella filosofia di Platone un

significato del tutto originale: numeri e figure sono le norme di un ordine preparatorio, intermedio fra le idee e le cose sensibili. Sopra l'ordine matematico poi sta l'ordine delle essenze, espressione immediata delle relazioni dialettiche fra le idee stesse. Le modificazioni che gli indirizzi platonici subiscono presso Aristotele sono comandate principalmente dall'idea del primato ontologico dell'essere concreto. A questo primato corrisponde nel regno delle essenze quello dell' εἶδος ἄτομον, che sta verso le essenze generiche nel rapporto di atto e potenza. Così cade la dialettica discendente di Platone e con essa la concezione aprioristica della scienza. Fra i quattro generi di cause, le cause finali tengono il primo posto. L'ordine teleologico che orienta tutti gli esseri verso il supremo bene è limitato soltanto da parte della materia prima. Nella trattazione dei principi intrinseci dei corpi Aristotele sviluppa la sua dottrina ilemorfica (v. ILEMORFISMO).

Il cristianesimo, con la dottrina di un Dio trascendente e della creazione, introdusse una veduta sull'universo alla quale la filosofia greca ed ellenistica, nonostante notevoli avvicinamenti, non era pervenuta. Nello svolgimento di questa nuova concezione gli scrittori dell'età patristica utilizzano largamente le dottrine allora in corso, specialmente quelle della scuola stoica e platonica. Un'occasione di trattare le questioni cosmologiche più distesamente si offrì loro nei commenti al *Genesi*; i commenti all'*Hexaemeron* diventano, da Teofilo di Antiochia ed Origene in poi, una tipica forma letteraria, nella quale i pensieri dei Padri sull'universo trovano la loro espressione.

La c. della Scolastica prese uno sviluppo ricco e multiforme. La superiorità della fisica aristotelica assicurava a questa, dalla metà del sec. XII in poi, un influsso importante anche presso gli scolastici di direzione agostiniana (scuola di s. Bonaventura) e neoplatonica (Ripelino ed Ugone di Strasburgo, Vitelo). La c. medievale raggiunse il suo culmine con la ricostruzione della fisica aristotelica nell'opera di s. Alberto e di s. Tommaso. L'inserzione della dottrina aristotelica nelle grandi sintesi filosofico-teologiche esigeva certe correzioni e complementi, che sono di importanza anche per l'indirizzo più profondo della speculazione cosmologica. Così l'esemplarismo divino è, presso i medievali, dottrina comune, e il caso vien subordinato alla provvidenza di Dio; è inoltre approfondita ed emendata la metafisica della causalità cosmica.

I sistemi cosmologici moderni furono immediatamente preparati da una corrente, viva specialmente in Italia ed in Germania, in cui si compì il passaggio dall'esperienza interna del misticismo del tardo medioevo ad una esperienza entusiastica dell'universo, più o meno vicina al panteismo. L'ispiratore principale di questa corrente è N. Cusano, i suoi rappresentanti più influenti G. Bruno e Paracelso. Un altro fattore della più grande importanza costituirono le scienze naturali. Il primo frutto del nuovo movimento scientifico fu la meccanica moderna (G. Galilei, C. Huygens, I. Newton) che acquistò un influsso sempre più largo e condusse al crollo della fisica delle qualità sensibili. Le tendenze agenti nella fisica nuova trovano una prima espressione, ispirata da un razionalismo matematico, nella c. meccanicistica di Cartesio.

Nel criticismo kantiano è posta in prima linea una distinzione di principio fra le scienze criticamente assicurabili degli oggetti dell'esperienza e la metafisica. La conoscenza teoretica della natura si identifica in sostanza con la fisica newtoniana. A ragione della portata limitata di questa conoscenza, Kant può evitare le conseguenze dommatico-fisicalistiche di essa.

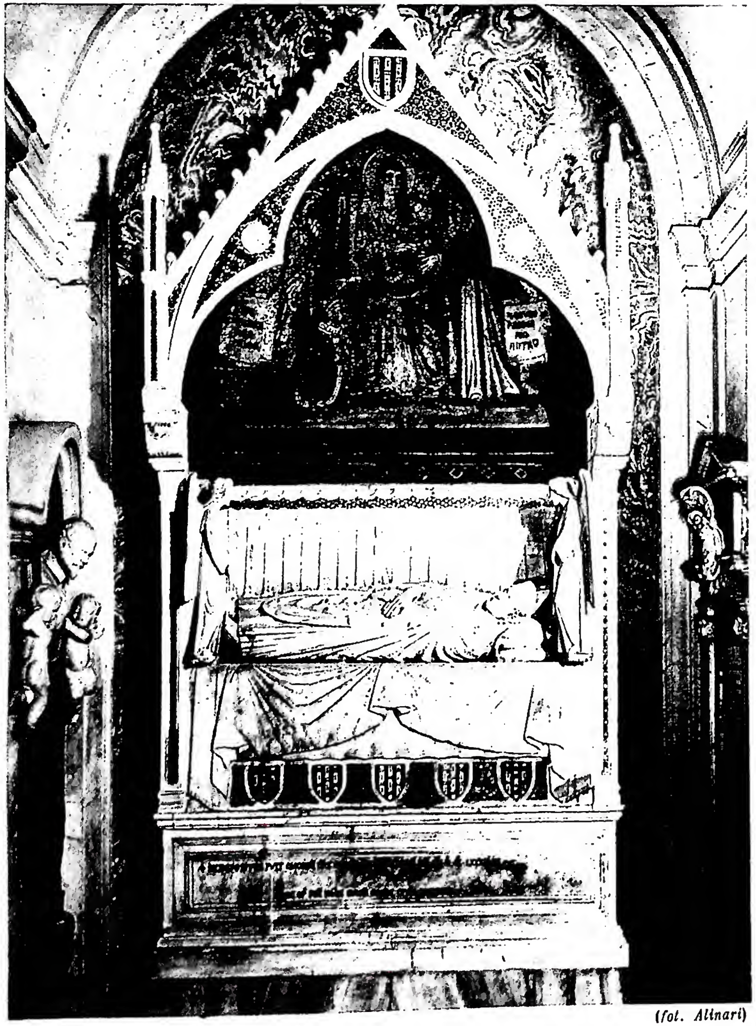
Per la storia della c. dalla fine del romanticismo in poi, l'orientamento di tutte le scienze naturali verso l'ideale scientifico della fisica fu di importanza decisiva. Il dibattito del vero significato e della portata dell'immagine scientifica del mondo, costruita sotto la guida metodologica della fisica, caratterizza il periodo seguente, del resto poco omogeneo. L'accettazione dommatica dei concetti scientifici condusse ad un gruppo di dottrine (materialismo, energetismo, evoluzionismo) prive del necessario approfondimento filosofico. I filosofi del gruppo positivistico (A. Comte, E. Mach) sottopongono i metodi scientifici ad una critica che è ordinariamente fondata sui presupposti di un radicale empirismo sensistico. Altri filosofi invece (E. v. Hartmann, H. Driesch) difendono il diritto e la necessità di una filosofia naturale il cui cómpito vedono nell'estensione e nell'approfondimento dell'immagine del mondo, tracciata dalle scienze empiriche, in modo che possa soddisfare alle esigenze di una totale comprensione causale e finale.

Per i continuatori della tradizione scolastica si pose, di fronte alle differenze profonde tra la fisica aristotelica ed i risultati delle scienze naturali, il cómpito di mettere in rilievo il contenuto propriamente filosofico della dottrina tradizionale e di dimostrare la possibilità e la necessità di una speculazione cosmologica, prima e al di là dell'indagine sperimentale. I neoscolastici poterono saldamente dimostrare che le tesi essenziali della loro c. sono fondate sopra generali principi filosofici e sui più universali e fondamentali dati dell'esperienza.

II. PROBLEMI. – Le divergenze più profonde apparse nella storia della c. derivano dalla diversità dei presupposti metafisici. La decisione di questioni come idealismo o realismo, i rapporti fra l'essere cosmico e l'essere assoluto, monismo o pluralismo, non spetta alla filosofia naturale, ma alla metafisica. Però, anche dopo l'eliminazione di questi problemi dalla c. rimane un gruppo di questioni che, benché ordinariamente discusse nei trattati di filosofia naturale, sono, a rigor di termini, metafisiche. Le questioni riguardanti l'esistenza temporale delle cose corporee, cioè il loro divenire e perire come sostanze e la loro mutabilità accidentale, la compossibilità dell'autonomia degli esseri singoli con la dipendenza da altri e dell'unità sostanziale con la molteplicità di parti integranti, sono le più importanti di questo gruppo. La tradizione aristotelica cerca la soluzione di esse in base alla teoria metafisica di potenza ed atto ed all'ilemorfismo che è l'applicazione di quella teoria alla costituzione dei corpi. I problemi della causalità transeunte ricevono la loro chiarificazione principalmente dalla dottrina dell'identità fra l'atto dell'azione e della « passio ».

Un secondo gruppo di problemi si concentra intorno alla questione dell'essenza fisica dei corpi. Si tratta della determinazione delle proprietà essenziali e fondamentali dei corpi in genere e dell'ordine e modo secondo cui da esse risultano le altre determinazioni corporee. In queste questioni la c. si trova in contatto più stretto con l'indagine sperimentale, come dimostrano anche alcune delle risposte, intimamente collegate con teorie fisiche (meccanicismo, il dinamismo recente in base alla fisica del campo elettro-magnetico). Gli scolastici considerano la quantità come la proprietà prima dei corpi immediatamente connessa con la loro materialità. Le difficoltà riguardanti la estensione continua, che hanno formato uno dei più importanti motivi dell'elaborazione delle diverse teorie dinamistiche, vengono risolte con la dottrina dell'unità attuale del continuo (v.), che è insieme molteplicità potenziale. Contro il meccanicismo gli scolastici respingono però la negazione delle proprietà qualitative e della mutabilità intrinseca dei corpi, insistendo specialmente sull'esistenza di potenze operative, richieste dalla spiegazione causale di qualsiasi mutazione naturale. Anche nella questione della natura delle relazioni spaziali la dottrina scolastica si diparte dalle concezioni meccanico-dinamistiche affermando lo spazio come « ens rationis » che ha il suo fondamento nella reale estensione dei corpi e nei rapporti dimensionali che ne derivano. Connessa con quella dello spazio è la questione del tempo, risolta sulla base del principio aristotelico che dà al concetto tempo un reale fondamento nel moto successivo.

Alle questioni relative alle proprietà generiche dei corpi si riconnette la questione sui principi delle dif-



(fot. Alinari)

(fot. Alinari)

A sinistra: SEPOLCRO DEL CARD. CONSALVO RODRIGUEZ, di Giovanni di Cosma (1299) - Roma, Basilica di S. Maria Maggiore. *A destra:* FACCIATA DELLA CHIESA DI S. MARIA IN CASTELLO (sec. XII) - Tarquinia.

(fot. Alinari)

In alto: BATTESIMO DELL' IMPERATORE COSTANTINO. *In basso:* CAVALCATA DI S. SILVESTRO, l'imperatore Costantino conduce il cavallo bianco del Pontefice. Due episodi della leggenda di s. Silvestro e di Costantino. Affreschi del 1272 ca. nella cappella di S. Silvestro - Roma, Chiesa dei SS. Quattro Coronati.

ferenziazioni di essi. Anche qui i neoscolastici considerano le spiegazioni di tipo atomistico che ripetono le diversità nel mondo corporeo da differenze non specifiche, insufficenti a rendere ragione specialmente delle diversità chimiche dei corpi; ordinariamente essi spiegano i risultati dell'analisi chimica e fisica con la teoria della presenza virtuale delle forme sostanziali dei componenti nell'unità attuale specifica del composto (v.). Nella questione dell'ordine delle strutture essenziali la scuola aristotelica difende negli enti corporei una gerarchia di forme, in cui le forme superiori integrano in sé le perfezioni delle inferiori.

Un gruppo ultimo di questioni riguarda il mondo nel suo insieme. Ad esso spettano in prima linea le questioni relative all'ordine dell'universo. Contro le dottrine che derivano la struttura e lo sviluppo dell'universo dal caso, o da forze cosmiche trascendenti gli esseri singoli, la tradizione scolastica difende una tendenza teleologica di tutti gli esseri cosmici alla costituzione e conservazione di un universo armonicamente ordinato; le sostanze inferiori sono destinate all'uso degli esseri superiori; tutto il cosmo è ordinato a conseguire, nell'uso e nella conoscenza da parte dell'uomo, il suo senso più elevato in rapporto all'ordine finale immanente dell'universo. Le deficenze dell'ordine cosmico e le apparenti disteleologie pongono il problema della cosmodicea: la filosofia aristotelica ricerca la sua soluzione principalmente in base alla dottrina che la legge razionale delle forme non giunge alla subordinazione completa della potenzialità indeterminata della materia prima. Le questioni riguardanti la direzione e le ragioni dello sviluppo cosmico hanno, grazie alle indagini delle scienze, ricevuto un contenuto più determinato. Specialmente di fronte alla storia delle forme vitali sorge la questione in che maniera ed in quale estensione lo sviluppo dell'universo è determinato dai fattori causali del cosmo stesso (v. EVOLUZIONISMO).

BIBL.: P. Duhem, *Le système du monde*, 5 voll., Parigi 1913-17; G. Sarton, *Introduction to the history of science*, 3 voll., Cambridge (Massachusetts) 1927-31; L. Thorndike, *A history of magic and experimental science during the first thirteen centuries of our era*, 2 voll., 2ª ed., Nuova York 1927; E. Zeller-R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, parte 1ª, *I, Presocratici*, 2 voll., Firenze 1932 e 1938. – L. Mabilleau, *Histoire de la philosophie atomistique*, Parigi 1895; F. Strunz, *Geschichte der Naturwissenschaften im Mittelalter*, Stoccarda 1901; V. Monod, *Dieu dans l'univers. Essai sur l'action exercée sur la pensée chrétienne par les grands systèmes cosmologiques, depuis Aristote jusqu'à nos jours*, Parigi 1933; W. D. Ross, *Aristotle's Physics*, Oxford 1936 (testo con introd. e commento); A. Mansion, *Introduction à la physique aristotélicienne*, 2ª ed., Lovanio 1945. – M. Fatta, *C.*, Milano s. d.; J. Schwertschlager, *Philosophie der Natur*, 2 voll., Monaco 1921; D. Nys, *Cosmologie ou étude du monde inorganique*, 4 voll., 3ª ed., Lovanio 1925-1930; P. Hoenen, *C.*, 2ª ed., Roma 1936.
Beda Thum

COSMOPOLITISMO. - La derivazione etimologica del termine (da *cósmos* e *pólis*) ne esprime anche il concetto. C. è quella concezione, la quale considera l'uomo come cittadino di tutto il mondo e conseguentemente nega ogni valore alla patria, nazione e Stato, ritenuti come barriere che dividono l'umanità. È quindi da distinguersi dall'universalismo e dall'internazionalismo, il primo dei quali si riferisce all'atteggiamento concettuale e pratico di chi considera l'umanità come una famiglia omogenea nella natura e nelle aspirazioni, e quindi legata da vincoli morali, senza tuttavia negare né la patria, né la nazione, né lo Stato, mentre il secondo, nel senso più comune, mette in rilievo la necessità di una superiore unità giuridica degli Stati nella società universale delle genti. Tracce, invece, di c. contiene l'internazionalismo marxista.

Il c. è un concetto antico. Rimonta ai cinici, ma ebbe più ampia diffusione nel periodo ellenista. Con le imprese di Alessandro, caduta la concezione ristretta della *pólis*, come nucleo politico chiuso al quale erano estranee le altre genti, il pensiero greco, venuto a contatto con quello orientale, si atteggiò in senso universalistico. A questo orientamento concorse lo stoicismo, che, muovendo da una concezione monistica dell'universo, agitato dallo stesso *lógos* immanente, pervenne all'affermazione che l'uomo è cittadino di tutto il mondo. Lo stoicismo romano ereditò questo concetto. Seneca, ad es., scrive: « Tutto questo mondo, che tu vedi, e che racchiude le cose divine ed umane, è uno ... Noi siamo le membra di un gran corpo. In nessun luogo l'uomo è straniero ... la sua vera patria è l'universo » (*Epistola* 95).

La concezione cosmopolitica si ecclissa con la diffusione del cristianesimo, che nel suo universalismo concilia l'unità del genere umano, come famiglia derivante dallo stesso padre celeste, con l'esistenza della patria, nazione e Stato. Essa rivive nel sec. XVIII con l'illuminismo, il razionalismo e il romanticismo. Le premesse agnostiche, cui si ricollegano questi indirizzi di pensiero, condussero ad una sopravvalutazione dell'umano, dalla quale derivò la cosiddetta religione dell'umanità, e quell'umanitarismo vago che si diffuse specialmente nei paesi anglossassoni. Secondo questa nuova ideologia atea, l'uomo sarebbe l'essere supremo della natura e l'umanità il suo ultimo fine. Il suo dovere sommo consisterebbe nell'amore al genere umano, al cui progresso indefinito dovrebbero essere sacrificati tutti i sentimenti particolaristici, ossia il patriottismo e il nazionalismo, per conseguire una fratellanza universale.

Il periodo romantico vide dilatarsi tali concezioni. In tutti i paesi gli scrittori più noti si dedicarono a discreditare l'idea di patria e di nazione, ad es., in Francia il Renan, in Inghilterra lo Spencer, in Germania il Lessing, in Russia il Tolstoi, in Italia il Mazzini, che arrivava a prevedere il giorno in cui, col trionfo della legge morale dell'umanità, sarebbe sparita la patria oggi sacra. Un valido sostegno ha trovato ancora il c. nel pacifismo umanitario, il quale ritiene che l'unico mezzo per raggiungere la pacificazione del genere umano consiste nella soppressione delle divisioni nazionali e politiche, causa di tutti i dissidi. Come sopra è stato accennato, anche l'internazionalismo marxista porta tracce di c., in quanto definisce l'idea di patria e di nazione come un pregiudizio escogitato dal capitalismo, connesso con l'odierno ordine economico. Il proletario non ha patria; la sua azione deve tendere ad abbattere la società borghese e la sua struttura, per raggiungere, con l'abolizione di ogni potere politico, la fusione di tutti i popoli in una repubblica universale.

Tolto il nucleo di verità che ogni forma di c. racchiude, nel rilievo dato all'unità del genere umano, alla fratellanza universale e alla necessità di eliminare le cause di divisione, idee comuni al sano universalismo, il resto è pura utopia, giacché non sarà mai possibile sopprimere patria, nazione e Stato, realtà che corrispondono alle leggi più profonde della natura umana e sono richieste dalle esigenze razionali, sentimentali, morali e fisiche dell'uomo.

BIBL.: A. Weiss, *Apologia del cristianesimo*. I: *L'uomo intero*, Trento 1894; G. Goyau, *L'idée de patrie et l'humanitarisme* Parigi 1903; R. Eisler, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Berlino 1927; F. Meinecke, *C. e Stato nazionale*, Venezia 1930; F. D'Antonio, *La filosofia politica tedesca. Gli ideali cosmopolitici*, Crema 1938; A. Messineo, *La nazione*, Roma 1942; C. Plessis de Granedan, *Patrie*, in DFC, III, coll. 1606-21.
Antonio Messineo

COSMOS CATHOLICUS. - Rivista quindicinale cattolica illustrata di grande formato, pubblicata in Roma dal genn. 1899 al 1º genn. 1903.

Iniziò le pubblicazioni con il titolo di *Catholicum*, mutato poi in *C. c.* il secondo semestre dello stesso anno. Fu suo scopo quello di fornire ai lettori di tutti i paesi la cronaca contemporanea della S. Sede e del mondo cattolico, seguendo il progresso religioso e morale nei diversi Stati, l'azione dei missionari e le manifestazioni del genio cristiano nelle scienze, nelle lettere e nelle arti.

(fot. Alinari)

Cosroe II, imperatore persiano - *Sconfitta di C. e sua morte.* Affresco di Piero della Francesca (ca. 1450). Arezzo, chiesa di S. Francesco.

Uscì dapprima nelle principali lingue europee, limitata in seguito alle sole edizioni italiana e francese.

Giuseppe Graglia

COSPIRAZIONE : v. AUTORITÀ ECCLESIASTICHE, DELITTI contro le; RIVOLUZIONE.

COSROE (*Ḥusraw*) I, IMPERATORE PERSIANO. - Regnò dal 531 al 579. Nel 540 C. iniziò le sue campagne contro i Bizantini e contemporaneamente scatenò contro i sudditi cristiani una persecuzione promossa specialmente dai magi. Le principali vittime furono Pīrāngušnasp, chiamato Gregorio e Jazdapanāh, due illustri convertiti dal mazdeismo. Molti altri furono molestati e perseguitati, fra essi anche l'insigne katholikòs della Chiesa nestoriana Mār Ābā, al quale fu risparmiata la morte grazie ad una certa benevolenza concessagli da C. e alla paura di provocare pericolose reazioni da parte dei numerosi cristiani. Anzi Mār Ābā intervenne in favore di C. contro Anōšazāt, suo figlio ribelle. Morto Mār Ābā, C. scelse a suo successore Giuseppe (552), il quale però non fu ben accolto dai vescovi. Essi poi lo deposero, probabilmente nel 567. C. approvò la nomina a successore di Ezechiele. Negli ultimi anni si era spenta la persecuzione. Un figlio di C. si convertì al cristianesimo e fu battezzato con il nome di Giorgio.

BIBL.: J. Labourt, *Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide,* Parigi 1904, passim.

Ignazio Ortiz de Urbina

COSROE (*Ḥusraw*) II, IMPERATORE PERSIANO. - Detto il Vincitore. Regnò dal 590 al 628. Negli inizi del suo regno, sia per la sua amicizia verso l'imperatore Maurizio sia per l'influenza delle sue mogli cristiane, fu piuttosto benevolo verso i cristiani. Nel 596 fece eleggere a katholikòs Sabrīšō', il quale godette sempre del favore imperiale e perfino accompagnò C. nelle prime campagne contro i Bizantini. Morto Sabrīšō', C. dette ordine di eleggere a suo successore un certo Gregorio (605), il quale pareva idoneo a mettere fine alle discordie fra nestoriani e monofisiti, questi ultimi facenti capo a Ḥĕnānā. Per volontà di C., la sede di Seleucia-Ctesifonte rimase vacante dalla morte di Gregorio (609) fino alla sua propria. Ogni fazione organizzò allora la sua propria gerarchia.

C. dichiarò nel 604 la guerra all'usurpatore Foca con il pretesto di vendicare Maurizio. Occupata Dara, C. conquistò facilmente la Mesopotamia, la Siria e la Palestina. Nonostante la morte di Foca e l'avvento al trono di Eraclio, C. proseguì la lotta. Nel 611 occupò Cesarea di Cappadocia e durante l'estate del 614 penetrò a Gerusalemme, che fu barbaramente devastata. Particolarmente sensibile fu l'incendio della basilica del S. Sepolcro e il rapimento della vera Croce, asportata in seguito nella Persia insieme ad un immenso bottino di arredi sacri. L'orafo imperiale, il cristiano Jazdān, salvò dalla distruzione la Croce. Fin qui C. non perseguitò i cristiani. Quando però nel 627 e 628 Eraclio (v.) vincitore penetrò nella Persia, C. molestò sia i monofisiti che i nestoriani. Jazdān fu seviziato e ucciso per ordine di C. Fu il segnale della rivolta capeggiata dal figlio di C. Šērōe. C. deposto, fu a sua volta ucciso da uno dei figli di Jazdān.

BIBL.: J. Labourt, *Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide,* Parigi 1904, passim; Cronaca di Seert: PO 13, 474-504.

Ignazio Ortiz de Urbina

COSSA (COSCIA), BALDASSARE, ANTIPAPA. - Di nobile famiglia napoletana. Sulla sua gioventù si diffusero leggende ostili; si sa di certo che fu famigliare del card. Pietro Tomacelli; quando questi fu creato papa con il nome di Bonifacio IX (1389), il C. diventò cubiculario, e non ebbe scrupolo nell'uso dei mezzi per far denari; e per denaro sarebbe riuscito a farsi creare cardinale diacono di S. Eustachio il 27 febbr. 1402. Tenne il governo di Bologna come legato ed il 26 giugno 1409 fu fra gli elettori di Alessandro V (v.), dell'obbedienza di Pisa.

Si diede premura di condurre l'eletto a Bologna dove questi morì; ed il 17 maggio 1410 in quella città il C. fu eletto a succedergli con il nome di Giovanni XXIII. Essendo riuscito a far pace con Ladislao re di Napoli, poté radunare durante il 1413 un concilio a Roma, com'era stato stabilito a Pisa nel 1410, e vi condannò i libri di Wiclef. Ma costretto a lasciare la città, riparò nell'Italia settentrionale, e dietro le istanze di Sigismondo, re di Germania, indisse il 3 ott. il Concilio di Costanza per il 1° nov. 1414. Vi si trovò infatti per il giorno fissato, sperando di avere ragione sui suoi due avversari: Gregorio XII,

il papa legittimo, e Benedetto XIII, il papa di Avignone. Accortosi che male voci circolavano contro di lui a Costanza, profittando di un torneo solenne lasciò di nascosto la città il 20 marzo 1415 con l'occulto favore di Federico duca di Tirolo. Egli sperava che il Concilio si sarebbe sciolto; ma re Sigismondo ch'era presente riuscì a farlo continuare per provvedere alla cessazione dello scisma ed alla riforma della Chiesa. Il Concilio infatti sancì la propria autorità e nel maggio citò Giovanni a comparire. Questi che da Sciaffusa, dove s'era rifugiato, era passato a Laufenburg, poi a Friburgo e a Breisach, abbandonato dal duca di Tirolo, si sottomise, fu imprigionato a Radolfzell; ed il 29 maggio fu deposto, dopo un breve processo « come simoniaco, dissipatore dei beni ecclesiastici, amministratore infedele della Chiesa tanto nello spirituale che nel temporale ». In quello stesso concilio ch'egli aveva radunato, Giovanni ratificò tale sentenza senza fare alcuna opposizione. Egli rimase prigioniero sotto severa custodia e la sorveglianza di Lodovico di Baviera nel castello di Hausen. Riconobbe poi nel 1418 come vero papa Martino V; questi a sua volta lo nominò cardinale vescovo di Tuscolo (1419). Il C. morì a Firenze il 22 nov. 1419 e fu sepolto nel battistero della città, dove gli fu eretto un monumento sepolcrale per ordine di Cosimo de' Medici da Michelozzo e da Donatello.

BIBL.: Hefele-Leclercq, VII, p. 80 sgg.; L. Salembier, *Le grand schisme d'Occident*, Parigi 1902, p. 275 sgg.; G. Mollat, *Jean XXIII*, in DThC, VIII (1924), coll. 641-44. Il processo contro il C. a Costanza si ha in H. Finke, *Acta Concilii Constantiensis*, II-III, Münster 1928. Pio Paschini

COSSA, Francesco del: v. DEL COSSA, FRANCESCO.

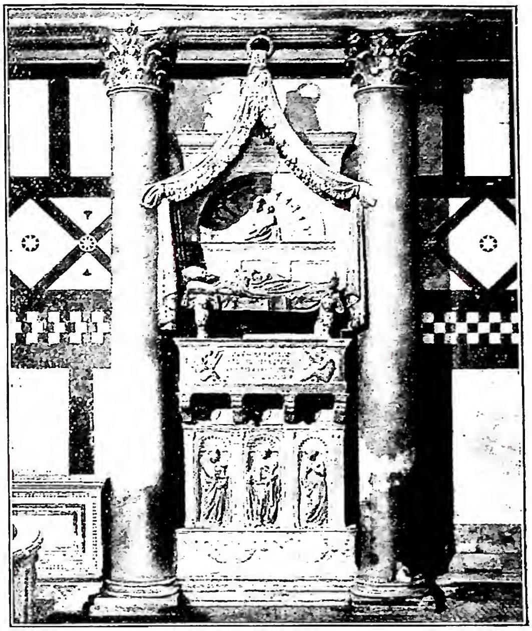
COSSART, Gabriel. - Gesuita, oratore sacro, poeta e canonista. N. a Pontoise il 22 nov. 1615, m. il 18 sett. 1674, nel collegio di Clermont a Parigi, dove era stato professore di retorica.

Le sue composizioni oratorie e poetiche furono ripubblicate a Parigi nel 1675. Il C. è particolarmente noto per avere dato mano a completare la collezione: *Sacrosancta Concilia*, nella quale il p. Fil. Labbe aveva pubblicato i voll. I-VII e XII-XV. Il p. C. si assunse di completare i volumi IX-X che il Labbe, sorpreso dalla morte (1667), aveva lasciati incompleti e di compilare l'XI (Parigi 1671-72). Si deve anche ricordare di lui: *Parthenii patriarchae Constantinopolitani decretum synodale super calvinianis dogmatibus quae in epistola Cyrilli nomine ante annos aliquot edita, falso Graecorum et Orientalium consensu recepta ferebantur* (Parigi 1643).

BIBL.: Sommervogel, II, coll. 1495-1501. Alberto Scola

COSTA, Lorenzo. - Pittore, n. a Ferrara intorno al 1460, m. a Mantova il 3 maggio 1535. Fu allievo in patria di Cosmé Tura, come dimostrerebbe il *S. Sebastiano* di Dresda, se opera sua e non di Cosmé. Probabilmente nel 1483 era a Bologna a dipingere nel palazzo Bentivoglio, poi distrutto; tra il 1483 e il 1490 sempre a Bologna decorava la cappella dei Bentivoglio in S. Giacomo Maggiore, seguendo la maniera di Ercole Roberti. Nel 1492 e nel 1497 dipingeva le pale di S. Petronio e di S. Giovanni al Monte, nelle quali appare la sua seconda maniera formata sullo stesso Ercole Roberti, che aveva trasformato la propria, e si palesa altresì l'influsso di Antonello e di Giambellino. Nel 1499 era a Ferrara, a lavorare nel Duomo, tornato a Bologna, vi lavorò sino al 1506, seguendo nelle pitture dell'oratorio di S. Cecilia il Perugino e il Francia. Alla fine di quell'anno si recò a Mantova, chiamato dai Gonzaga a sostituire il Mantegna.

Il *S. Sebastiano* della galleria di Dresda, secondo il Berenson opera del Tura e firmata dal C., ha elementi



(fot. Alinari)

COSSA, BALDASSARE - Monumento a C. B. Opera di Donatello e Michelozzo - Firenze, interno del Battistero.

(fot. Anderson)

COSTA, LORENZO - *Adorazione dei Magi* - Milano, pinacoteca di Brera.

esteriori tratti dal Tura, ma non ne possiede la forza; deve quindi ammettersi, almeno, che il C. abbia terminato l'opera di Cosmé.

La pala d'altare della cappella Bentivoglio in S. Giacomo Maggiore a Bologna (1488) mostra anch'essa ricordi del Tura: nella stessa cappella sono il *Trionfo della fama* e il *Trionfo della morte*. La *Madonna in trono tra i ss. Sebastiano, Giacomo, Girolamo e Giorgio* nel S. Petronio di Bologna, del 1492, segna un grande progresso sulle inespressive pitture della cappella Bentivoglio; forse il C. si era recato a Venezia, come mostrano somiglianze con le pale venete. Questa tavola nobilmente espressiva può ritenersi il capolavoro del maestro. Nel quadro in S. Giovanni in Monte, sempre a Bologna, rappresentante *La Madonna con quattro Santi e due Angeli*, è invece visibile l'influsso del Francia; le figure prendono forme sinuose come nel Perugino, di cui si ritrova qualche elemento nello sfondo di pilastri degradanti prospetticamente ai lati del trono. La *Coronazione della Vergine*, pure in S. Giovanni in Monte (1501), ha ugualmente figure ispirate a modelli umbri. Vanno ricordati ancora in Bologna nell'oratorio di S. Cecilia gli affreschi rappresentanti la *Conversione di s. Valeriano* e *S. Cecilia che distribuisce elemosine* (1504-1506).

Il C. restò sostanzialmente un eclettico, esitante tra il Tura, Ercole Roberti, i Veneziani, il Perugino e il Francia.

BIBL.: G. Vasari, *Le Vite* ecc., ed. Milanesi, III, Firenze 1878, pp. 131-40; Venturi, VII, III, pp. 829-47; *Catalogo della Esposizione della pittura ferrarese del Rinascimento*, Ferrara 1933, pp. 133-42; R. Longhi, *Officina ferrarese*, Firenze 1934, pp. 190-191 e indice degli artisti; B. Berenson, *Pitture italiane del Rinascimento*, trad. it. di E. Cecchi, Milano 1936, pp. 134-35; R. Longhi, *Ampliamenti dell'Officina ferrarese*, Firenze 1940, p. 15 sgg. Vincenzo Golzio

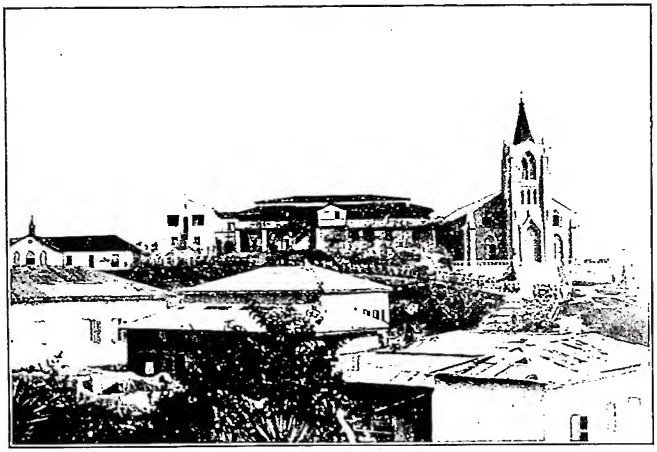
COSTA D'AVORIO (CÔTE D'IVOIRE). - Colonia francese dell'Africa occidentale, limitata dall'Alto Volta e dal Sudan, dalla Costa d'Oro, dalla Guinea francese, dalla Liberia e dal Golfo di Guinea. Comprende solo un piccolo lembo dell'altipiano della Nigeria, ha un'idrografia notevole ma inutilizzabile. La costa è bassa e un cordone litorale formato dalla corrente marina separa dal mare numerose lagune. Clima equatoriale specie nella regione meridionale.

La popolazione è di ca. 1.800.000 ab. con una densità di 5,6, essendo la superfice di ca. 320.000 kmq. Capoluogo è Abidian che è pure sede del vicariato apostolico (v. ABIDYAN e per la carta v. AFRICA, I, col 382). Porto principale è Gran Bassam, allo sbocco del fiume Comoè. Risorse principali il legname, la manioca, il riso, le banane, il cacao e il cotone. L'istruzione primaria è impartita nelle scuole dirette dai Padri delle missioni africane.

BIBL.: G. Joseph, *La Côte d'ivoire*, Parigi 1917; La *Côte d'ivoire*, in *Agence économique de l'Afrique occidentale française*, Parigi 1928. Maria Luisa Rondini

COSTADONI, ANSELMO. - Dotto camaldolese (al secolo Giovanni Domenico), n. a Venezia il 6 ott. 1714, m. ivi il 23 genn. 1785. Professò nel monastero di S. Michele di Murano, dedicandosi poi con particolare impegno agli studi storici. Il suo nome è legato soprattutto alla collaborazione prestata per 18 anni al p. Giovanni Benedetto Mittarelli per gli *Annales Camaldulenses* (9 tt., Venezia 1755-73).

Trattò inoltre di vari argomenti archeologici, in una serie di saggi inseriti nella collezione di Angelo Calogerà: *Raccolta di opuscoli scientifici e filologici* (Venezia 1728-57); nuova raccolta 1755-65. Essi sono: *Osservazioni sopra un'antica tavola greca, in cui è racchiuso un insigne pezzo della Croce di Gesù Cristo, la quale conservasi nel monastero di Murano* (t. XXXII); *Dissertazione sopra il pesce come simbolo degli antichi cristiani* (t. XLI); *Osservazioni intorno alla chiesa cattedrale di Torcello* (Venezia 1750: t. XLIII), ecc. Minore importanza hanno alcuni scritti agiografici, ascetici e teologici: *Adnotationes in vitas s. Romualdi, s. Odilonis, et ss. Rodulphi Episcopi et Dominici conscriptas* (Venezia 1743); *Avvisi ed istruzioni pratiche intorno ai principali doveri de' regolari* (Faenza 1770). *Parecchie lettere sopra questioni teologiche* (Venezia 1773-81).



(fot. Fides)

COSTA D'ORO - Residenza episcopale e cattedrale.

BIBL.: M. Ziegelbauer, *Centifolium Camaldulense*, Venezia 1750, p. 10; F. Mandelli, *Della vita e degli scritti di A. C.*, ivi 1787; Hurter, V, col. 435. Cosimo Petino

COSTA D'ORO (GOLD COAST). - Colonia della Corona britannica, costituita da una fascia costiera lungo il margine settentrionale del Golfo di Guinea (C. d'o. in senso stretto), alla quale seguono, nell'interno, il paese degli Ascianti ed i territori settentrionali.

Alla prima appartengono i giacimenti di quarzo aurifero che han dato nome alla regione. Oltre alla ristretta cimosa litoranea con sabbie, lagune ed un lembo di foresta equatoriale, quasi tutta la colonia è rivestita di savane, in parte guadagnate alle colture. Fra queste ha grande importanza il cacao, del quale la C. d'o. è il massimo produttore mondiale (2,2 milioni di quintali annui); produzione che ha superato ormai, in valore, quella mineraria (oro, manganese, diamanti), pur sempre considerevole. La capitale è Accra (73.000 ab.). Le tre province, di C. d'o., Ashanti, Terr. del Nord, in cui la C. d'o. è divisa, misurano complessivamente 203.704 kmq. La popolazione è di ca. 4 milioni di ab. di cui ca. 1/8 è cattolica. Per la carta v. AFRICA, I, coll. 389-90.

BIBL.: C. W. Welman, *The Native States of the Gold Coast*, Londra 1930; F. R. Irvine, *Plants of the Gold Coast*, Oxford 1930; J. de Carbon Ferrière, *Le Gold Coast*, Parigi 1936; *The Gold Coast Handbook*, Londra-Accra 1937; P. Redmayne, *The Gold Coast yesterday and to-day*, Londra 1938. Giuseppe Caraci

IL VICARIATO APOSTOLICO DI C. D'O. - Ebbe origine nel 1879 dalla missione delle due Guinee, venne successivamente ristretto nei suoi confini fino all'ultima divisione del 1943 quando fu costituita la nuova prefettura di Accra (v.). Esso è diretto dalla Società delle missioni africane di Lione, della provincia olandese.

Vi sono attualmente 37 padri, coadiuvati da 8 sacerdoti indigeni, 4 fratelli e 28 suore. La missione ha inoltre 190 catechisti, 824 maestri. La superfice abbraccia

18.792 kmq. con una popolazione di ca. 716.286 ab.; i cattolici sono 107.018 e i catecumeni 18.146. I maomettani sono ca. 12.600, i protestanti ca. 55.000. Le scuole sono abbastanza sviluppate : 266 scuole elementari con 22.063 alunni; 2 scuole superiori con 335 alunni, 3 scuole normali con 260 alunni. Vi è anche un seminario minore con 33 seminaristi e un altro maggiore con 6. Le opere assistenziali sono rappresentate da 3 dispensari. Vi sono anche 17 orfanotrofi. Tre pubblicazioni periodiche vi hanno una discreta tiratura.

BIBL.: Arch. di Prop. Fide, *Prospectus status missionis*, pos. prot. n. 3839/48.

Giovanni B. Tragella

COSTANTE (*Flavius Iulius Constans*), IMPERATORE. - Figlio minore dell'imperatore Costantino e di Fausta, n. ca. il 323. Alla morte del padre, nel 337, fu riconosciuto Augusto con i fratelli ed ebbe il dominio dell'Illiria, dell'Italia e dell'Africa sotto la sorveglianza del fratello maggiore Costantino II. Questa tutela era mal sopportata ed i due vennero in urto, ma prima che gli eserciti si scontrassero, il maggiore cadde in un'imboscata (340) e così i suoi possessi andarono ad ingrandire le terre dell'altro (Spagna, Gallia, Britannia).

Fece alcune campagne vittoriose contro i Franchi (342-43), ma fu malvisto dal popolo per le tasse oppressive imposte. Per quanto riguarda la politica religiosa, C. accentuò l'indirizzo antipagano del padre e proibì la celebrazione dei sacrifici. Partecipò alla contesa tra cattolici e donatisti in Africa inviando anche un'ambasciata per cercar di cattivarsi la parte popolare. Verso gli ariani si dimostrò assai contrario, mentre favorì s. Atanasio e gli ortodossi; la convocazione del Concilio di Sardica (343) è pure dovuta al suo interessamento. Approfittando del malcontento contro l'imperatore, Flavio Magnenzio riuscì a farsi proclamare Augusto ad Autun; una vasta congiura fu tramata contro C. che, vistosi solo, cercò di fuggire in Spagna; raggiunto a Illiberis, si rifugiò in una chiesa ma, preso, venne ucciso (18 genn. 350).

BIBL.: Vedi le opere generali di storia dell'impero citate per Costantino e Fliche-Martin-Frutaz, III, nn. 104, 105, 113, 115, 127, 130, 172, 204-205.

Paolo Brezzi

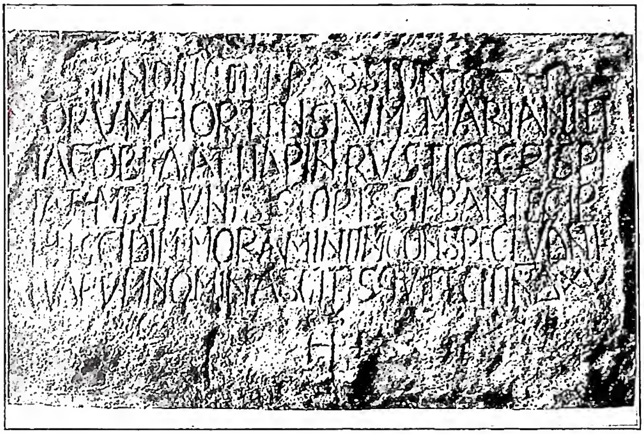
COSTANTINA, DIOCESI di. - È l'antica Cirta nella Numidia (ora Algeria) che aveva una sede vescovile nel sec. III, restaurata il 25 luglio 1866 da Pio IX, assegnandole come territorio l'attuale dipartimento amministrativo di C.

La diocesi confina all'est con la Tunisia, ad ovest con l'arcidiocesi d'Algeri di cui è suffraganea al sud con il vicariato apostolico di Ghardaia nel Sahara. Il vescovo porta anche il titolo d'Ippona. La diocesi comprende 7 vicariati o circoscrizioni, conta 89 parrocchie, 96 sacerdoti diocesani, 23 sacerdoti regolari, ca. 200.000 cattolici.

BIBL.: A. Toulotte, *Géographie de l'Afrique chrétienne*, III: *Numidie*, Rennes et Montreuil-sur-Mer 1894 (v. indici); *Guide de la France chrétienne et missionnaire*, 1948-49, Parigi 1949, pp. 811-12, 1325.

Mario Scaduto

ARCHEOLOGIA. - A Cirta furono condotti dalla vicina Unguas il diacono Giacomo e il lettore Mariano, donde dai magistrati locali furono inviati a Lambesi e ivi condannati a morte dal governatore. I loro nomi insieme con quelli di altri martiri furono poi incisi sopra la roccia presso le sponde del torrente Rummel. L'iscrizione può datarsi all'età bizantina per la forma delle lettere e delle abbreviazioni, per la presenza della croce e dell'indizione. La data però dell'epigrafe, *IIII non. sept.*, non coincide con quella del 6 maggio riportata dal *Martyrologium Hieronymianum* e dal calendario di Cartagine.



(*per cortesia del prof. E. Josi*)

COSTANTINA - Iscrizione che ricorda vari martiri, tra i quali Giacomo e Mariano, incisa sulla rupe presso il torrente Rummel.

Nei *Gesta apud Zenophilum* (in CSEL, XXVI, pp. 185-97) del 320, è contenuto un processo verbale di quanto accadde in C. il 19 maggio 303 allorché il *curator* Munazio Felice, per ottemperare ai decreti imperiali, doveva impossessarsi dei libri e della suppellettile di culto, e confiscare la *domum ubi christiani conveniebant*.

Dal verbale si può ricostruire l'importanza della comunità di Cirta al principio del IV sec. Vi sono infatti ricordati il vescovo Paolo, quattro presbiteri, due diaconi, quattro suddiaconi, poi lettori, fossori, ecc. Della casa di riunione cristiana si menzionano la biblioteca, la sala per le agapi; si ha inoltre l'elenco degli utensili liturgici, dei vestiti e delle calzature, degli alimenti per i poveri. Alla morte del vescovo Paolo, nel 305, i cristiani si riunirono nella *casa maior*, situata nell'*area martyrum*, cioè nel cimitero dove erano sepolti i martiri; essa era munita di cattedra episcopale; in quel tempo le *basilicae necdum fuerunt restitutae*. Da quanto sopra, si ricava che la comunità cristiana di C. possedeva in quell'epoca più di un edificio di culto, ma di essi purtroppo non si conosce l'ubicazione. Resti di un edificio cristiano di età bizantina, inserito in un tempio romano, vennero segnalati nel 1844, ma furono distrutti, come pure lo furono gli avanzi rinvenuti a Sidi-Mabrouk; nella grande moschea si trova riadoperato un capitello col monogramma detto costantiniano. Un musaico, oggi distrutto, aveva nel centro l'iscrizione *Iustus sibi lex est* che il Monceaux ritiene donatista. I donatisti furono potenti in C. nel sec. IV. Essi si erano impadroniti della chiesa fatta erigere da Costantino per i cattolici. Costantino in una lettera dell'a. 330 (PL 8, 531-32), indirizzata all'intendente di finanza (*rationalis*), dà a questi l'ordine di costruire una basilica a spese del fisco. Contro il vescovo donatista di C. Petiliano scrisse s. Agostino *Contra litteras Petiliani* e *De unico Baptismo contra Petilianum*.

In un bassorilievo conservato al Kroub, rappresentante una vittoria con la corona e la palma, furono aggiunte in seguito tre croci greche e l'iscrizione *A Deo datur victoria*. Tra le lampade in argilla rinvenute si ricorda quella rappresentante l'angelo e i tre fanciulli nella fornace.

Nel museo di C. si conserva un reliquiario di terra cotta con l'iscrizione che ricorda una *memoria sancti Iuliani*, deposta dal noto vescovo Emiliano della metà ca. del sec. VI. (L. Leschi, *Reliquaires chrétiens du VI*[e]

(*per cortesia del prof. E. Josi*)
COSTANTINA - « A Deo datur victoria ». Vittoria romana con iscrizione cristiana (sec. VI) - Al Kroub presso C.

siècle en Numidie, in *Comptes-rendus de l'Acad. des inscr. et belles lettres*, 1934, pp. 236-45). Si conservano pure molti monumenti cristiani, epigrafi, lampade ecc., raccolte anche nella regione; fino al 1900 vi fu la collezione Farges ora in Francia (L. Doublet e P. Gauckler, *Musée de C.*, Parigi 1893, con un fascicolo di M. Besnier e L. Blanchet, ivi 1900, che illustra la collezione Farges). Fin dal 1857 le scoperte archeologiche furono pubblicate nel periodico *Recueil des notices et mémoires de la Société archéologique de Constantine.*

BIBL.: P. Franchi de' Cavalieri, *La Passio ss. Mariani et Iacobi* (*Studi e Testi*, 3), Roma 1900; S. Gsell, *Constantine*, in DACL, III, II, coll. 2713-32. Enrico Josi

COSTANTINO I. - Katholikòs armeno, n. nel 1220, m. il 9 apr. 1267, detto *Bartzrberdtzì*, elogiato quale uomo virtuoso e sapiente dai contemporanei. Ebbe il merito di aver convocato il Sinodo armeno di Sis nel 1242, i cui Atti trasmise con una sua lettera enciclica agli Armeni orientali, ove furono accettati; inviò al papa Innocenzo IV la fede ortodossa degli Armeni circa la processione dello Spirito Santo, e nel 1245 anche la propria professione di fede. Con i Greci convenne circa la formola cristologica calcedonese.

Nello scorcio dei secc. XIII-XIV vi sono altri tre katholikòi armeni omonimi, da non confondersi tra loro.

BIBL.: Brosset, *Deux historiens arméniens, Kirakos de Gandzac, Oukhtanès d'Ourha*, Pietroburgo 1870; ed. armena, Venezia 1865; F. Tournebize, *Hist. politique et religieuse de l'Arménie*, I, Parigi 1910, pp. 285-98. Garabed Amaduni

COSTANTINO AFRICANO. - Benedettino cartaginese, convertito dall'islamismo, traduttore di opere arabe e greche, m. nel 1087. Percorse per 39 anni l'Oriente e l'Egitto. Nel 1060 andò a Salerno da dove passò a Montecassino e vi professò la regola benedettina.

Ecco secondo Wüstenfeld l'elenco delle sue traduzioni: *Liber completus artis medicinae qui dicitur regalis dispositio* o *Pantegni* di ʿAlī Ibn ʿAbbās (m. nel 994); *Viaticum* di Abū Ğaʿfar Aḥmad Ibn al-Ğazzār (m. nel 1004); *Liber divisionum* e *Liber experimentorum* dell'arabo ar-Rāzī (m. nel 923); *Liber diaetarum universalium et particularium*, *Liber urinarum*, *Liber febrium*, *Liber de gradibus* di Isḥāq Isrā'īlī. Infine alcune opere di Ippocrate e di Galeno. Le traduzioni di C. A. esercitarono una notevole influenza sulla scuola di Salerno e poi su quella di Chartres, e furono per molti scolastici quasi l'unico manuale di anatomia e fisiologia. Furono queste versioni ad introdurre in Occidente lo studio del concomitante fisiologico della conoscenza. Le opere di C. A. furono edite a Lione nel 1515 e a Basilea nel 1539.

BIBL.: M. Steinschneider, *C. A. und seine arabischen Quellen*, in *Archiv. f. pathol. Anatomie u. Physiol.*, 37 (1866), pp. 351-410; F. M. Wüstenfeld, *Die Übersetzungen arabischer Werke ins Lateinische seit dem 11. Jahrh.*, in *Abhandl. d. kön. Gesellsch. d. Wiss. z. Göttingen*, 22 (1877), pp. 10-20; M. Clerval, *Les écoles de Chartres au moyen âge du Ve au XVIe siècle*, Parigi 1895. Felicissimo Tinivella

COSTANTINO da BARBENÇON. - Predicatore e scrittore ascetico cappuccino, n. a Barbençon (Hainaut, Fiandre) ca. il 1582, m. a Bonn il 26 (o 25) nov. 1631 (o 1632?). Dal Belgio fu mandato nel 1611 a fondare la provincia di Colonia; definitore, maestro dei novizi, ricercato direttore di spirito.

Ha particolare importanza rappresentativa nella letteratura mistica l'opera *Les secrets sentiers de l'amour divin* (Colonia 1623 e ripetutamente fino ai nostri giorni).

C. vi mostra, con terminologia incensurabile, come l'anima, esercitata nella mortificazione, nell'umiltà e nella meditazione, viene elevata dalla Grazia alla conoscenza e all'amore divino, per finire in una unione totale con Dio. Nell'altra opera più ampia, ma meno divulgata, *Anatomie de l'âme et des opérations divines en icelle* (Liegi 1635), edita postuma, polemizza efficacemente contro un movimento prequietista contemporaneo, combattendo le false interpretazioni che i cosiddetti « illuminati » davano alla dottrina del confratello Benedetto da Canfield (v.), soprattutto circa l'esercizio della « volontà essenziale » di Dio; denunzia, inoltre, con sagacia gli influssi deleteri delle teorie del protestantesimo sulla pseudo-mistica dei prequietisti. La dottrina del p. C. fu utilizzata da vari autori ascetici, come il card. Bona, e specialmente dal noto benedettino A. Baker (v.).

BIBL.: Bernardo da Bologna, *Bibliotheca scriptorum Ord. Min. Cap.*, Venezia 1747, pp. 67-68; P. Hildebrand, *Le p. C. de B.*, in *Etudes franciscaines*, 42 (1930), pp. 586-94; id., *Sur « Les secrets sentiers de l'amour divin » de C. de B.*, in *Revue d'ascétique et mystique*, 13 (1933), pp. 198-99; P. Remi, *Chronique de spiritualité franciscaine*, in *Etudes franciscaines*, 46 (1934), pp. 368-374; Théotime de 's Hertogenbosch, *Le Père C. de B. et le préquiétisme*, in *Collectanea Franciscana*, 10 (1940), pp. 338-82; Melchiorre da Pobladura, *Historia generalis Ord. Min. Cap.*, II, I, Roma 1948, pp. 256-57, 263, 265; II, II, p. 448.
Ilarino da Milano

COSTANTINO (*Imp. Caesar Flavius Valerius Constantinus Augustus*), IMPERATORE ROMANO, detto il GRANDE. -

SOMMARIO. - I. Vita. - II. Personalità. - III. Politica ecclesiastica. - IV. Religiosità personale. - V. Motivi politici per la conversione di C. - VI. Il cesaropapismo di C. - VII. C. nella leggenda e nel culto. - VIII. Costruzioni costantiniane in Roma e in Palestina. - IX. Donazione di C.

I. VITA. – Nacque a Naisso (Dacia) il 22 febbr. non prima del 280 (secondo il Seeck nel 288), dal Cesare Costanzo I e da Elena; m. nella villa di Achiron, presso Nicomedia, il 22 maggio del 337. Nel 289 Costanzo si separò da Elena, e sposò Teodora,

figliastra di Massimiano Erculeo. C. venne educato alla corte di Diocleziano e Galerio in Oriente, tenutovi quasi come ostaggio. Dopo l'abdicazione di Diocleziano e Massimiano (1° maggio 305), Costanzo, divenuto primo Augusto, chiamò suo figlio in Gallia, e quando morì poco dopo ad Eboracum (York), le truppe proclamarono C. imperatore (25 luglio 306). Nello stesso tempo a Roma, Massenzio, figlio di Massimiano, si proclamò imperatore (28 ott. 306), con l'aiuto del padre. Massimiano e Massenzio strinsero alleanza con C. contro Galerio, e C. sposò Fausta, figlia di Massimiano, la quale già gli era stata destinata. Massimiano e Massenzio lo riconobbero come Augusto, però il consolato di C. e Massimiano per il 307 non fu riconosciuto in Oriente. Presto Massimiano, guastatosi con Massenzio, fuggì presso C. in Gallia. Siccome prese a cospirare anche contro il genero, questi lo fece imprigionare e giustiziare (secondo altri finì per suicidio) nel luglio 310.

(da F. Gnecchi, I medaglioni romani, I, Milano 1912, tav. 7, n. 12)
Costantino - Moneta.

Dopo la morte di Galerio (maggio 311), i due imperatori d'Oriente, l'Augusto Licinio e il Cesare Massimino Daia, vennero in discordia: il Daia prese le parti di Massenzio, Licinio invece si avvicinò a C. e prese in moglie Costanza sorellastra di lui. Nella primavera del 312, C. cominciò la guerra contro Massenzio e lo vinse nella battaglia a ponte Milvio (28 ott. 312), nella quale Massenzio trovò la morte. Il Senato diede a C. il titolo di primo Augusto. Nel febbr. 313 C. si incontrò con Licinio a Milano, ove celebrarono le nozze di Licinio con Costanza ed emanarono il cosiddetto « editto di Milano » (v. infra). Tornato C. in Gallia, scoppiò la prima guerra tra C. e Licinio. C. lo vinse a Cibalie (presso *Sirmium*) e nella pace tenne per sé l'Illirico, facendosi così padrone di una buona metà dell'impero. Nel 315 C. e Licinio erano consoli. Nuovi dissidi, ai quali non fu estranea la persecuzione dei cristiani ripresa da Licinio nel 321, causarono una seconda guerra nella quale Licinio fu vinto ad Adrianopoli (3 luglio 323), poi a Chrysopolis in Asia Minore (18 sett. 323) e finalmente venne chiuso in Nicomedia. Si mise di mezzo Costanza, e C. promise la grazia; però cospirazioni di Licinio coi barbari diedero motivo a C. di farlo giustiziare (324). Così, dopo 40 anni di divisioni, C. restò unico capo dell'impero.

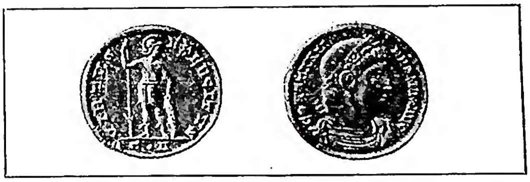
Il 20 maggio 325 C. fu presente all'apertura del Concilio di Nicea. Dal luglio al sett. 326 dimorò a Roma, e in questo momento decretò la morte del figlio primogenito Crispo, a Pola. I motivi di questa decisione sono oscuri, sembra ci sia stato di mezzo un intrigo di palazzo da parte di Fausta, matrigna di Crispo. Convintosi poi dell'innocenza di Crispo per intervento di sua madre Elena, C. fece giustiziare Fausta. Il 26 nov. 326 pose la prima pietra di Costantinopoli, la nuova capitale che fu solennemente inaugurata l'11 maggio 330. Dei tre figli avuti da Fausta aveva già dato la nomina di Cesare, nel 317, a Costantino (II), e nel 323-24 a Costanzo (II). Nel 333 nominò anche l'ultimo, Costante, e nel 335 Dalmazio, figlio del suo fratellastro Giulio Costanzo. Evidentemente intendeva far rivivere la tetrarchia di Diocleziano, affidandola ai suoi consanguinei. Annibaliano, fratello minore di Dalmazio, ebbe in sposa Costanza di Costantino ed il regno del Ponto. Nel 337 durante i preparativi per una guerra contro Shapur II re di Persia, C. si ammalò e morì, battezzato da Eusebio, vescovo di Nicomedia. Il suo corpo fu seppellito nella basilica degli Apostoli a Costantinopoli.

II. Personalità. – Egli è senza dubbio tra gli imperatori romani una delle più grandi figure e il suo governo uno dei più fortunati. Il suo carattere « prima di tutto è quello di un appassionato e d'un temerario: nell'esercito trascina gli uomini ed è un ardito stratega; alla corte ama l'apparato, la magnificenza, si atteggia a bell'uomo e bello spirito e sempre si compiace di agire, di creare. Cerca di abbagliare, di conquistare i cuori dei sudditi e di assicurarsi l'attenzione della posterità. Per soddisfare alla sua ambizione o anche solo alla sua vanità, non risparmia riforme o spese, senza calcolare le conseguenze o i contraccolpi, perché le sue decisioni, la maggior parte delle volte, sono improvvise. È un impulsivo, docile alle influenze, ma anche altamente compreso della sua missione. La sua passione di dominare è sostenuta e come ingrandita dalla coscienza del suo dovere e dalla fiducia nel suo destino » (J. R. Palanque).

In un certo senso C. è il primo vero sovrano dell'impero romano, mentre gli imperatori, da Augusto a tutto il sec. II, erano piuttosto sommi magistrati, e quelli del sec. III condottieri o dittatori. Gli imperatori bizantini, come pure Carlomagno e gli imperatori medievali, si sentivano ed erano molto più successori di C. che di Augusto o di Traiano.

Gli storiografi moderni trattano spesso C. con una certa malevolenza, dovuta in parte alla tendenza legittima di ridurre alle giuste proporzioni gli encomi troppo entusiasti dei contemporanei, ma più di tutto alla sua politica religiosa.

III. Politica ecclesiastica. – Quando C. prese il governo, la persecuzione era da tempo cessata in Occidente di fatto, in Oriente lo era dal 311 grazie all'editto di Galerio. Argomentando da Eusebio (*Hist. eccl.*, IX, 9, 12), alcuni (Burckhardt, Boissier; contro: K. Bihlmeyer, *Das angebl. Toleranzedikt K. von 312*, in *Theol. Quartalschr.*, 96 [1914], pp. 65-100) ritennero che C. emanasse un editto di tolleranza



(da J. Maurice, Numismatique Constantin., I, Parigi 1908, tav. IX, 10)
Costantino - Moneta d'oro.

prima della battaglia a ponte Milvio. Certo è che nel convegno con Licinio a Milano (febbr. 313) furono stabilite le norme da seguire nella questione dei cristiani, da cui risultò l'editto emanato da Licinio a nome di ambedue gli imperatori a Nicomedia il 13 giugno 313 (testo integrale in Lattanzio, *De mort. pers.* 58; estratto in Eusebio, *Hist. eccl.*, X, 5, 2-3), brevemente chiamato « editto di Milano », di cui ecco il sommario: 1) I cristiani come tutti gli altri possono seguire la propria religione. 2) Le leggi emanate nel passato contro i cristiani sono abolite. 3) I luoghi di culto debbono essere restituiti ai cristiani senz'obbligo di riscatto: se dopo la confisca sono passati in mano di privati, questi possono chiedere un indennizzo al fisco.

Tra le leggi emanate in seguito da C. in favore della Chiesa, le principali sono: nel 313 o 315 immunità dal *tributum* e dall'*annona* (*Cod. Theod.*, XI 1, 1); esenzione per i chierici da « munera pubblica ». Nel 321 la domenica viene riconosciuta come giorno festivo; le chiese vengono dichiarate capaci d'accettare legati testamentari (*Cod. Theod.*, XVI 2,4). Nel 321 e 333 l'arbitrato dei vescovi (*audientia episcopalis*) è obbligatorio anche se invocato da una sola delle due parti (quest'ultimo comma fu abolito da Arcadio nel 398 e Onorio nel 408); dall'arbitrato dei vescovi non c'è appello al giudizio civile.

Oltre a ciò C. colmò le chiese, specie quelle di

(*da J. Burckhardt, Die Zeit Constantins des Grossen, Vienna s. a., tav. 2*)

COSTANTINO - Medaglione: C. tra il figlio Costantino II e la figlia (sec. IV) - Berlino. Münzkabinett.

Roma, di doni e benefizi (sulle costruzioni di C. a Roma, Costantinopoli, Gerusalemme, Betlemme, v. singole voci, e sotto paragrafo VIII). Già nel 313 ordinò ad Anulino proconsole d'Africa di mettere a disposizione della Chiesa somme rilevanti, e scrisse in proposito a Ceciliano, vescovo di Cartagine (Eusebio, *Hist. eccl.*, X, 6). Per la cura dei poveri assegnò sovvenzioni regolari alle chiese nelle singole città (Sozomeno, *Hist. eccl.*, V, 5).

Fin dal principio C. si mostrò sollecito dell'unità della Chiesa. Nel 313 commise a papa Milziade (310-14) l'arbitrato nella questione donatista. Nel 314 radunò ad Arles i vescovi degli Stati allora da lui governati in un Concilio per la stessa causa (cf. DONATISMO). Nella convocazione e nel felice esito del Concilio di Nicea (v.) nel 325 contro Ario, ebbe parte importante. Se dopo il Concilio rimise nelle loro sedi i vescovi Eusebio di Nicomedia e Teognide di Nicea deposti dal Concilio, a causa di nuovi turbamenti, ciò è dovuto probabilmente alle arti di sua sorella Costanza, vedova di Licinio. In seguito andò anche più oltre: consentì alla deposizione di Eustazio di Antiochia (330) ed altri vescovi aderenti alla definizione di Nicea, ed allontanò Atanasio (335) dalla sua sede di Alessandria (v. ARIANESIMO).

IV. RELIGIOSITÀ PERSONALE. – Cristiano « praticante », C. non lo è mai stato. Ricevette il Battesimo solo alla morte, ed i suoi atti non si mantennero sempre entro i limiti della morale cristiana. D'altra parte era certamente convinto della verità della fede cristiana, amava ed altamente stimava la Chiesa ed i suoi rappresentanti, e desiderava la propagazione della fede (sulla lettera di C. a Shapur re dei Persiani, cf. N. H. Baynes, *Constantine the Great and the Christian Church*, p. 26).

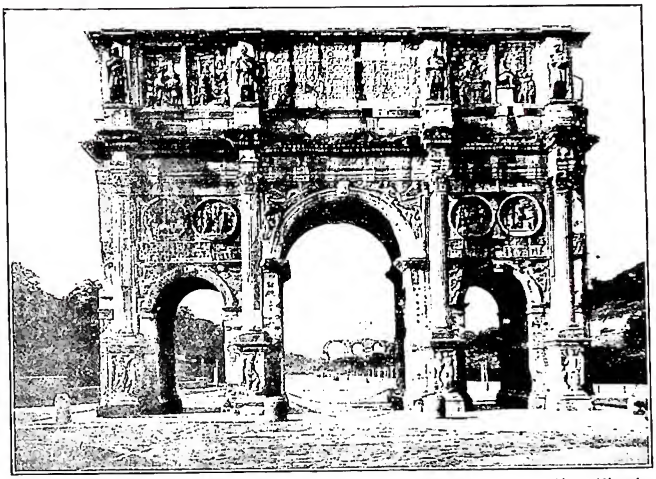
Vi è stata certamente un'evoluzione nel suo pensiero religioso. Autori moderni hanno voluto stabilirne le tappe: sincretismo solare, monoteismo filosofico, cristianesimo superstizioso (cf. J. R. Palanque, in Fliche-Martin-Frutaz, III, p. 30-34); bisogna però tener conto che C. non sembra essere stato un pensatore capace di sottilizzare, ma piuttosto un realista pratico. D'altra parte le espressioni dei panegiristi pagani, il fatto che sulle monete di C. compaiono ancora per anni emblemi pagani, il titolo *Pontifex Maximus* (il quale fu soppresso solo da Graziano nel 382), non possono aver valore decisivo nel giudicare dell'atteggiamento religioso di C. Così pure la convinzione radicatasi in lui di una visione o manifestazione divina concessagli prima della vittoria su Massenzio, ed il sogno che lo indusse a scegliere Bisanzio per sua nuova capitale (*Cod. Theod.*, XIII, 5, 7; Sozomeno, *Hist. eccl.*, II, 3) non bastano a fare di lui un sognatore abituale o un mistico.

La visione del 312. – Alla visione alludono un panegirico del 313 (Kirch, *Enchirid.* n. 363) e un altro del 321 (*ibid.*, n. 392); la raccontano Lattanzio (*De mort. pers.*, 44), Eusebio (*Hist. eccl.*, IX, 9, 1-11; *De vita Const.*, I, 27-29), Socrate (*Hist. eccl.*, I, 2, 5-10), Sozomeno (*Hist. eccl.*, I, 3), Filostorgio (*Hist. eccl.*, framm. 6), Gelasio di Cizico (*Hist. conc. Nicaeni*, I, 4, 1), i quali divergono sì sui particolari: infatti secondo Lattanzio la visione sarebbe avvenuta in un sogno la notte precedente la battaglia di ponte Milvio; secondo Eusebio (*De Vita Const.*) molto prima, quando C. stava ancora in cammino, ed in pieno meriggio, partecipi anche i soldati; secondo Filostorgio si trattava di una visione di stelle; però siccome tali racconti debbono risalire alla testimonianza di C. stesso, può darsi che egli stesso abbia variato nell'esporne i particolari, come accade a chi sovente e con compiacenza ripete un episodio della sua giovinezza. Della sostanza del fatto non si può ragionevolmente dubitare.

V. MOTIVI POLITICI PER LA CONVERSIONE DI C. – Quando C. assunse il governo, la situazione generale, soprattutto in Occidente, non era tale da esigere una politica cristianofila. I cristiani erano tuttora una minoranza (non molto più del 10% su una popolazione totale dell'impero calcolata in 50 milioni) e non avevano mai costituito un partito politico, né preso parte alle lotte intestine per la conquista dell'impero. I pregiudizi delle masse e delle classi colte contro di loro sussistevano tuttora. C. avrebbe avuto interesse, soprattutto in Occidente, a non introdurre mutamenti che urtassero l'opinione pubblica e a continuare l'indirizzo amministrativo dato all'impero da Diocleziano. Facendo sua la causa del Dio dei cristiani C. non poteva calcolare di cavar profitto da loro nella lotta contro Massenzio, poiché questi non perseguitava i cristiani, anzi aveva cominciato a restituire i loro beni confiscati (Ottato, *Contra Parmenianum*, I, 18). Come la campagna contro Massenzio non aveva carattere religioso, così anche la conversione di C., se avvenuta durante questa campagna, non poteva avere un carattere puramente politico. Di motivi politici si può parlare soltanto nel senso che C., essendosi ben accorto delle conseguenze disastrose per l'impero della politica persecutrice di Diocleziano e Galerio, dovette sentirsi indotto a non ripetere il loro errore; ma questo è piuttosto impegno di bene governare lo Stato, che calcolo politico.

VI. IL CESAROPAPISMO DI C. – Sotto un certo aspetto C. si può considerare come primo rappresentante del sistema che gli storici moderni chiamano cesaropapismo, quello cioè che considera il principe capo di diritto, in un certo senso, anche della Chiesa. C. ritenne suo dovere promuovere gli interessi della Chiesa, ed a tale scopo convocò concili, emanò leggi, prese disposizioni riguardanti gli interessi ecclesiastici, tanto che vien fatto di pensare che ben

poco lo preoccupasse il primato del Papa romano. « È straordinaria la sproporzione tra la sua magnificenza verso la Chiesa romana e il piccolo posto ch'egli concede al papato nella sua politica ecclesiastica » (Batiffol). Certe sue disposizioni dopo il Concilio di Nicea, quando sotto l'influsso della sorella Costanza e di Eusebio di Nicomedia si prestò agli intrighi degli ariani, furono assai dannosi alla Chiesa. Tuttavia si può dire che C., più che governare la Chiesa, intendeva esserne il grande benefattore; non regolare il «credo» dei suoi sudditi, come fece suo figlio e successore Costanzo, ma togliere di mezzo le divisioni che gli eretici le creavano in seno, prevenendo in certo modo la teoria del braccio secolare dell'Impero medievale. Ed i vescovi, anzitutto in Oriente, abbagliati da questa inaspettata benevolenza susseguita alla più atroce delle persecuzioni, si ritennero legati con una devozione senza limiti verso di lui immaginando che dall'Imperatore ormai sarebbe provenuto ogni bene alla Chiesa. A tutti gli atti che a noi appaiono cesaropapistici, C. venne indotto dalle preghiere dei vescovi. Così, senza essere per principio cesaropapista, egli ha inaugurato tale sistema nella Chiesa bizantina.



(*fot. Alinari*)

COSTANTINO - Arco di C., eretto nel 315, con frammenti provenienti da edifici del tempo di Domiziano, Traiano e Marco Aurelio - Roma.

VII. C. NELLA LEGGENDA E NEL CULTO. – C., a quanto pare, non è stato, come tanti altri grandi personaggi, oggetto di leggende a carattere popolare, ma piuttosto a carattere letterario. La più importante è quella del suo battesimo per le mani di papa Silvestro e la guarigione dalla lebbra; essa si trova nel sec. VI nel *Lib. Pont.*, ma può risalire alla seconda metà del sec. V (sulla *Donatio Constantini*, v. sotto). Tali leggende furono anche oggetto di rappresentazioni artistiche quali la *Donatio Constantini* di Giulio Romano, gli affreschi secenteschi a S. Giovanni in Laterano e soprattutto quelli ben più antichi nell'oratorio dei SS. Quattro. Il culto liturgico di C., forse sorto tra gli ariani (H. Leclercq, s. v. in DACL, III, col. 2688), si allargò in tutto l'Oriente greco, dove C. venne celebrato come « uguale agli Apostoli » e « tredicesimo Apostolo » (festa 21 maggio, insieme con s. Elena, come pure presso gli Armeni). Su culti isolati, sorti per mezzo di reliquie, in Inghilterra, in Boemia, Sicilia, Calabria, v. *Acta SS. Maii*, V, pp. 12-14. In Calabria esiste tuttora S. Costantino presso Mileto e S. Costantino di Rivello presso Sapri.

BIBL.: Fonti letterarie: Lattanzio, *De mortibus persecutorum*, dal cap. 24 in poi; *Panegyrici latini*, VI-X; Eusebio, *Hist. eccl.*, VIII-X; *De vita Constantini*; Zosimo, 118-39; Aurelio Vittore, *Caesares*, 40, 2-41, 17; Eutropio, IX22-X10; una biografia di C. di epoca bizantina pubbl. da H. G. Opitz, in *Byzantion*, 9 (1934), pp. 535-39. Atti e lettere di C. in A. Crivellucci, *Della fede storica di Eusebio nella Vita di Costantino*, Livorno 1888; id., *I documenti della vita di C.*, in *Studi storici*, 7 (1898), pp. 412-29, 543-59; A. Mancini, *Osservazioni sulla vita di C. d'Eusebio*, in *Rivista di filologia*, 33 (1905), pp. 309-60; G. Pasquali, *Die Composition der Vita C. des Eus.*, in *Hermes*, 45 (1910), pp. 369-86; genuina almeno in sostanza: O. Seeck, *Die Urkunden der Vita C.*, in *Zeitschrift f. Kirchengesch.*, 17 (1897), pp. 321-45; A. Pistelli, *I documenti costantiniani negli storici ecclesiastici*, Firenze 1914; A. Casamassa, *I documenti della Vita C. di Eusebio Cesareense*, in *Letture costantiniane*, Roma 1914, pp. 1-60; I. Daniele, *I documenti costantiniani della « Vita Costantini » di Eus. di Cesarea* (*Anal. Gregor.*, 13), Roma 1938. Sulla *Oratio ad sanctum coetum*, in *Theol. Quartalschrift*, 1910, pp. 399-417; A. Kurfess, in *Zeitschr. f. Neutest. Wissensch.*, 1919-20, pp. 72-81. Leggi di C.: *Cod. Theodos.*, *Const. Sirmondi*, *Cod. Iust.* Fonti epigrafiche: H. Dessau, *Inscr. Lat. selectae*, I, n. 681 sgg. Fonti numismatiche: J. Maurice, *Numismatique constantinienne*, 3 voll., Parigi 1906-13. Bibliografia assai completa fino al 1914 in H. Leclercq, s. v. in DACL, III, II, coll. 2522-95. Fino al 1930 in Norman H. Baynes, *Constantine the Great and the Christian Church* (*Proceedings of the British Academy*, 15), Londra 1931, opera scritta con molto criterio, assai pregevole; *Konstantin d. Gr. und seine Zeit* (*Gesammelte Studien, herausg. v. F. J. Dölger*), in *Röm. Quartalschr.*, suppl. 19 (1913); Ed. Schwartz, *Kaiser Konstantin u. d. christl. Kirche*, 5ª ed., Lipsia 1913; O. Seeck, *Regesten der Kaiser und Päpste*, Stoccarda 1919, pp. 159-84; E. Stein, *Gesch. d. spätrömischen Reiches*, I, Vienna 1928, pp. 125-201; P. Batiffol, *La paix constantinienne et le catholicisme*, 4ª ed., Parigi 1929; A. Piganiol, *L'empereur Constantin*, Parigi 1932; J. R. Palanque, *Constantin* (*Hommes d'Etat*, 1), ivi 1936, pp. 340-426; W. Seston, *Recherches sur la chronologie du règne de C. le Grand*, in *Revue des études anciennes*, 39 (1937), pp. 197-218; J. R. Palanque, in Fliche-Martin-Frutaz, III, pp. 17-100; J. Ortiz de Urbina, *La politica di C. nella controversia ariana*, in *Atti del V Congr. internazionale di studi bizantini*, Roma 1939, pp. 284-98. Per il 16° centenario della morte di C. (1937) apparvero molti articoli commemorativi: A. Ferrua, in *Civ. Catt.*, 1937, IV, pp. 385-94; H. Lietzmann, *Der Glaube Konstantins d. Gr.*, in *Sitzungsb. d. Preuss. Akademie d. Wiss. Phil. hist. Kl.*, 29 (1937); H. Grégoire, *La « conversion » de Constantin*, in *Revue de l'Univ. de Bruxelles*, 36 (1930-31), pp. 231-72; A. Schenck v. Stauffenberg, *Der Reichsgedanke K. s.*, in *Festschrift Haller*, 1940, p. 70-94; A. Kaniuth, *Die Beisetzung Kaiser K. d. Gr., Untersuchungen zur religiösen Haltung des Kaisers* (*Breslauer hist. Forschungen*, 18), Breslavia 1941.

Sulla visione: Le fonti raccolte in Kirch, *Enchiridion*, nn. 363, 365, 391, 392, 453, 457, 716, 843, 915, 953. Studi speciali: H. Schroers, *K.s d. Gr. Kreuzerscheinung*, Bonn 1913; id., in *Zeitschr. f. kath. Theol.*, (1916), pp. 238-57, 485-523; F. Savio, in *Civ. Catt.*, 1913, II, pp. 11 sgg., 385 sgg., 556 sgg.; 1913, III, p. 3 sgg.; Pio Franchi de' Cavalieri, *Il labaro descritto da Eusebio*, in *Studi romani*, 1 (1913), pp. 61-86; *Ancora del labaro descritto da Eusebio, ibid.*, 2 (1913), pp. 161-23; A. Alföldi, in *Pisciculi* (*Miscellanea Dölger*), Münster 1939, pp. 1-18; J. Zeiller, in *Byzantion*, 14 (1939), pp. 329-39; H. Grégoire, *La vision de C. liquidée*, *ibid.*, 14 (1939), pp. 341-51; v. LABARO.

Sulla leggenda della lebbra di C. e il suo battesimo per mano di Silvestro, cf.: J. Döllinger, *Papstfabeln*, 2ª ed., Monaco 1890, p. 61 sgg.; F. J. Dölger, in *Röm. Quartalschr.*, suppl., 19 (1913), pp. 377-447; W. Levison, *Konstantinische Schenkung und Silvesterlegende* (*Miscell. Ehrle*, II, in *Studi e Testi*, 38), Roma 1924, pp. 159-247; G. B. Giovenale, *Il Battistero lateranense*, ivi 1929.

Ludovico Hertling

VIII. COSTRUZIONI COSTANTINIANE IN ROMA E IN PALESTINA. – 1. *Ordine generale*. – Lo scopo grandioso di C. il Grande era quello di riunire l'Impero romano e di ricostruirlo sulle basi della dottrina, etica e disciplina cristiana. L'Imperatore s'interessava di favorire la Chiesa cristiana, di rinforzare il suo prestigio. Un buon mezzo a tale scopo gli sembrò la costruzione degli edifici monumentali di culto della nuova religione.

Questa sua attività si manifestò in un triplice modo: 1) nel restituire i luoghi di riunione sia ai privati che alle comunità cristiane secondo il re-

scritto di Milano (313); 2) nel sopraelevare, allargare e prolungare i luoghi di culto già esistenti; 3) nel costruire edifici sacri *ex novo* sia in Occidente che in Oriente.

2. *Edifici di culto nell'Occidente.* – In Occidente questa attività s'iniziò dopo la vittoria su Massenzio al ponte Milvio (28 ott. 312), e secondo il *Lib. Pont.* undici edifici di culto vengono fatti risalire all'impulso personale dell'Imperatore. Forse immediatamente dopo aver preso possesso dell'*Urbs* venne innalzata, come chiesa episcopale per il vescovo di Roma, la Basilica in onore del Salvatore, in collegamento di un battistero e di un palazzo papale (*Lib. Pont.*, I, p. 176). La fabbrica intera fu costruita sul possesso imperiale in Laterano (*domus Faustae*) estendendola su una strada e sulla caserma demolita degli *Equites singulares* (E. Josi, *Scoperte nella basilica costantiniana al Laterano*, Roma 1934). Nella stessa città, se anche più tardi nel tempo, una chiesa in onore della S. Croce veniva costruita nel *Sessorium* essendo questo proprietà di Elena Augusta (*ibid.*, I, p. 179).

Fuori le mura cinque chiese cimiteriali sorsero sia immediatamente sui sepolcri dei martiri sia nell'area sopra le cripte dei cimiteri lungo le vie consolari. Ma la fabbrica più importante è senza dubbio la basilica di S. Pietro sopra la tomba del principe degli Apostoli, che venne costruita tagliando una parte del colle vaticano fino al livello del sepolcro, riempiendo di terra il sepolcreto pagano con i suoi monumenti e costruendovi sopra una basilica a cinque navate (*ibid.*, I, p. 176). Più semplice e modesta nelle sue dimensioni, la basilichetta di S. Paolo sopra la tomba dell'Apostolo nella regione paludosa del Tevere fra l'*Iter vetus* e la via Ostiense (*ibid.*, I, p. 178). Altrettanto modeste sembra siano state la basilica di S. Lorenzo « super arenario cryptae » nel cimitero di Ciriaca sulla via Tiburtina (*ibid.*, I, p. 181) e anche la Basilica in onore dei martiri Marcellino Presbitero e Pietro Esorcista sul demanio imperiale *ad duas lauros* in collegamento con il mausoleo dell'imperatrice Elena (*ibid.*, I, p. 182). Ugualmente di proporzioni modeste fu la chiesa in onore di s. Agnese, vergine e martire, nel possesso delle principesse imperiali sulla via Nomentana (*ibid.*, p. 180).

(*fot. Alinari*)

COSTANTINO - Statua di C. di G. L. Bernini (1670). Roma, palazzo Vaticano.

Di un carattere più amministrativo sono le quattro seguenti chiese, che furono disposte secondo un punto di vista militare, cioè una chiesa ad Ostia (*ibid.*, I, p. 183), porto di collegamento con la Spagna e l'Africa, ed un luogo battesimale, una a Napoli (*ibid.*, I, p. 186), stazione della flotta per l'Oriente, un'altra in Albano Laziale (*ibid.*, I, p. 184) insieme con un episcopio, adoperando le « scheneca deserta » della Legione Partica II ed una quarta a Capua sulla via Appia (*ibid.* I, p. 185).

In base poi ai dati della storia dell'architettura a questo periodo si può attribuire anche la *Basilica Apostolorum* sulla via Appia e la basilica di Teodoro in Aquileia. Oltre questo, il *Lib. Pont.* presenta anche le liste particolareggiate di donazioni (suppellettili, arredamenti) e di fondazioni (denaro, fondiarie, spezierie).

3. *Edifici di culto in Oriente.* – Nell'Oriente C. cominciò a costruire chiese cristiane dopo aver superato nel 324 Licinio, suo avversario. Eusebio, storico alla corte imperiale, ricorda otto chiese espressamente costantiniane. La chiesa, verosimilmente costruita per prima, fu l'Ottagono in Antiochia (v.) come una specie di chiesa commemorativa della vittoria del 324 e della unificazione dell' Impero romano.

Quasi una trilogia in glorificazione delle divine manifestazioni della Natività, Resurrezione e Ascensione del Signore, formarono gli edifici di culto in Betlemme, a Gerusalemme e sul monte degli Olivi. La fabbrica a Betlemme comprende un edificio longitudinale a cinque navate e in luogo dell'abside un ottagono sopra la spelonca della Natività (Eusebio, *Vita Constantini*, III, 43). Quella a Gerusalemme comprende una basilica a cinque navate, il *Martyrion* ed un edificio centrale sopra la spelonca del Sepolcro e della Resurrezione, l'Anastasi (Eusebio, *op. cit.*, III, 30-40). La terza poi, sul Monte degli Olivi, si compone di un edificio di preghiera a tre navate sopra la spelonca dell'insegnamento in connessione con un santuario nel luogo proprio dell'ascensione sulla sommità del monte (Eusebio, *op. cit.*, III, 43). Dello stesso tipo viene considerato anche l'edificio basilicale a Mambre, intorno all'altare, al pozzo e al terebinto di Abramo (Eusebio, *op. cit.*, III, 51). Oltre questo vengono enumerate come chiese costantiniane una basilica nel luogo del tempio di Giove a Eliopoli (Eusebio, *op. cit.*, III, 65), una basilica a Tiro, in compenso di un'altra distrutta (Eusebio, *op. cit.*, X, 4, 25) e soprattutto l'*Apostoleion* a Costantinopoli in relazione al mausoleo di C. stesso (Eusebio, *op. cit.*, IV, 58).

In seguito Eusebio dà anche una descrizione speciale delle chiese a Tiro, a Gerusalemme, ad Antiochia e a Costantinopoli. A quella poi della basilica di Tiro egli aggiunge una interpretazione dell'edificio di culto cristiano in un senso liturgico e mistico.

4. *Caratteristiche.* – La forma architettonica varia secondo lo scopo dell'edificio. Si trova normalmente una costruzione centrale (rotonda o ottagonale) per i mausolei (S. Elena sulla via Labicana, S. Costanza sulla via Nomentana, il mausoleo di C. a Costantino-

poli), per i battisteri (S. Giovanni in Laterano) e per le memorie (*Anastasis in Gerusalemme*, l'Ottagono a Betlemme e quello in Antiochia Eleona [?]), una costruzione absidale per le tombe dei martiri (S. Pietro in Vaticano, S. Paolo sulla via Ostiense) così come anche per le cripte sotterranee (S. Lorenzo fuori le mura, S. Agnese fuori le mura, SS. Pietro e Marcellino sulla via Labicana), e finalmente una costruzione longitudinale per gli edifici di preghiera e di adunanze liturgiche sia a cinque navate (S. Salvatore al Laterano, S. Pietro in Vaticano, il *Martyrion* in Gerusalemme, la Basilica a Betlemme, l'*Apostoleion* a Costantinopoli [?]), sia a tre navate (S. Paolo fuori le mura, S. Lorenzo fuori le mura, Albano [?], Capua, Napoli, Monte degli Olivi, Mambre, Eliopoli, Tiro) sia a una navata (S. Agnese fuori le mura).

Le costruzioni centrali e longitudinali hanno normalmente un solo piano. Nell'Oriente invece ce ne sono alcune a due piani (l'Ottagono ad Antiochia, il *Martyrion* in Gerusalemme).

La sezione verticale degli edifici di culto quasi sempre mostra il vano sopraelevato con una fila di finestre, e con due o quattro portici aggiunti lateralmente.

La legge della orientazione degli edifici di culto sull'asse est-ovest sembra essere stata rispettata. Sono orientate con l'abside verso ovest dieci chiese (Laterano, S. Pietro, S. Paolo, S. Lorenzo, *Basilica Apostolorum*, Gerusalemme, Tiro, Antiochia, Eliopoli, Costantinopoli), con l'abside verso est cinque (S. Croce in Gerusalemme, Albano, Capua, Betlemme, Eleona, Mambre) e quattro in un senso divergente (S. Agnese fuori le mura, Ostia, Napoli, SS. Pietro e Marcellino).

BIBL.: Fonti: Eusebio, *Hist. eccl.*, VII, 15, 4; X, 4, 69, in CB, II, II, p. 668 rig. 26, p. 882 rig. 21; Rufinus, *Historia Ecclesiae*, VII, 15, 4; X, 3, 1 in CB, II, 2, p. 669 rig. 12, p. 861 rig. 11; Eusebio, *Vita Constantini*, I, 42; IV, 70, in CB, I, p. 27 rig. 2, p. 146 rig. 32; *Lib. Pont.*, I, p. 173 rig. 20, p. 186 rig. 24. Studi: J. Ciampinus, *De sacris aedificiis a Constantino Magno constructis*, Roma 1694; A. De Waal, *Konstantin's des Gr. Kirchenbauten in Rom*, Friburgo in Br 1912; P. Mickley, *Die Konstantin-Kirchen im heiligen Lande*, Lipsia 1923; R. Lanciani, *Wanderings through ancient Roman Churches*, Boston-New York 1924; A. Bettini, *Archeologia*, Padova 1943, pp. 206-208; A. Grabar, *Martyrium*, I, Parigi 1946, pp. 235-308.

Ludovico Voelkl

IX. DONAZIONE di C. – Detta oggi più comunemente Costituto di C., è un falso medievale che pretende d'essere l'atto diplomatico con cui l'imperatore C. avrebbe donato nel 314 Roma, l'Italia e l'Occidente a papa Silvestro I (314-35) e ai suoi successori, attribuendo loro su tali territori onori e poteri di veri sovrani temporali e su tutte le Chiese del mondo il primato di giurisdizione e il diritto di legiferare in materia di fede e costumi.

Il contenuto del documento va diviso in due parti ben distinte. Nella prima, la *confessio* (C. Mirbt, *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus*, Tubinga 1934, n. 228, 1-10), dopo le caratteristiche formole protocollari al completo e la *professio fidei*, segue la narrazione della prodigiosa guarigione di C. dalla lebbra e del suo battesimo. I sacerdoti pagani, essendosi rivelate inutili tutte le cure mediche, gli avevano suggerito di bagnarsi in una vasca piena di sangue di innocenti bambini. C., commosso dal pianto delle madri, rifiutò. Gli apostoli Pietro e Paolo apparsigli nella notte seguente gli assicurarono la guarigione, ove chiedesse il Battesimo a papa Silvestro. Avendo riconosciuto in un'immagine, che questi gli presentò, gli Apostoli veduti la notte prima, chiese il Battesimo, che Silvestro gli amministrò, facendolo immediatamente seguire dalla Cresima. Nella seconda parte, la *donatio* o *dispositio* (C. Mirbt, *op. cit.*, 11-20), C., d'accordo con tutti i suoi satrapi e con l'intero Senato ed anche con gli ottimati e tutto il popolo romano, stabilisce di onorare la Chiesa romana concedendole poteri, dignità ed onori imperiali; vuole che il vescovo di Roma abbia il *principatum* sui quattro patriarchi orientali e su tutte le Chiese dell'orbe; che la Basilica lateranense sia venerata come la principale (*caput et vertex*) di tutte le Chiese del mondo, che la stessa reggia imperiale, il palazzo Laterano, diventi residenza dei papi, che questi possano portare insegne imperiali; che il clero di Roma abbia gli stessi onori e le stesse vesti degli ufficiali dell'Imperatore. In fine concede al Papa la giurisdizione civile, *firma imperiali censura*, su Roma, l'Italia e l'intero Occidente. Di conseguenza l'Imperatore s'accontenta dei paesi d'Oriente, dove avrebbe la nuova capitale « quoniam ubi principatus sacerdotum et christianae religionis caput ab imperatore coeleste constitutum est, iustum non est ut illic imperator terrenus habeat potestatem ». Segue l'escatocollo con la *sanctio* o minaccia di pene spirituali contro i violatori delle disposizioni del documento e la *corroboratio* in cui dichiara di aver munito l'atto di firma autografa e d'averlo posto sulla tomba di S. Pietro, giurando per sé e successori di osservarlo lealmente.

AVGVSTINI
STEVCHI EVGVBINI
BIBLIOTHECARII
De falsa Donatione Constantini.
LIBRI DVO.
EIVSDEM
De restituenda nauigatione Tiberis.
VIRTVTE DVCE, COMITE FORTVNA.
LVGDVNI APVD SEB.
GRYPHIVM,
M. D. XLVII.

(fot. Enc. Catt.)

COSTANTINO - Frontespizio del *De falsa donatione Constantini*, Lione 1547, di A. Steuco - Roma, esemplare della biblioteca dell'Istituto d'archeologia e storia dell'arte.

Il testo redatto in forma oscura ed ampollosa ci giunse nelle lingue latina, greca e slava. Il testo latino più completo e definitivo, ordinariamente preferito dagli

editori, è il franco o dionisiano perché conservato in un manoscritto del monastero di St-Denis di Parigi, scritto nel sec. IX (Parigi, bibl. Naz., cod. lat. 2777). Gli si avvicina quello *maior* delle *Decretali pseudoisidoriane*, le quali però ne presentano anche uno *minor*, che comprende solo la *confessio*. Invece nella lettera di papa Leone IX a Michele Cerulario del 1054 (Jaffè-Wattenbach, 4382; Mansi, XIX, p. 663 sgg.) ne è riportata soltanto la parte detta propriamente *donatio*. Queste redazioni latine fanno capo ad un archetipo comune. Nella biblioteca Vaticana si conservano manoscritti che riportano il testo greco, fatto conoscere da Agostino Steuco (*De falsa donatione Constantini libri duo*, Lione 1547, pp. 99-103). Anche esse si presentano in due redazioni, le quali però a differenza di quelle latine, sono fra loro assolutamente indipendenti e si riflettono nei manoscritti che contengono il testo integro (cod. Vat. gr. 614, 778, 789, 973) ovvero una parte di esso, la sola *confessio* (cod. Vat. gr. 1416) oppure la sola *donatio* (codd. Vat. gr. 81, 606, 848, 849, 850, 1115). Una, più antica, riproduce la struttura del testo isidoriano minore e leonino; l'altra, più recente, è la traduzione letterale del testo latino franco. Pavlov fece conoscere (in *Visant. Vremen.*, 3 [1896], p. 21 sg.) parecchie versioni slave del documento, fatte tutte, anziché sul testo greco più conforme all'originale, in una lezione risultante dall'accoppiamento della *confessio*, del testo greco migliore, con una tardiva traduzione della *donatio*. Fino agli ultimi decenni del secolo scorso si ammetteva da tutti l'unità del testo della *donatio* e la priorità del testo latino franco. Nel 1889 J. Friedrich prima e poi Lamprecht, Bayet e Brunner si pronunciarono contro l'unità di composizione del testo della donazione, le cui parti tradiscono diversa origine. La *confessio* si riannoderebbe alla leggenda silvestriana e al movimento monotelita, esprimerebbe il momento religioso in cui sarebbe stata composta: sec. VII (638-53); la *donatio* esprimerebbe il momento politico territoriale e si riannoderebbe alla situazione del tempo di Stefano III (754). Però le loro argomentazioni furono facilmente criticate dallo Scheffer-Boichorst e dal Löning. Invece A. Gaudenzi crede che la *donatio*, prima d'essere redatta in forma diplomatica, fosse un'appendice della *Vita Silvestri*, della quale la *confessio* sarebbe invece stata il nucleo fondamentale; il testo greco avrebbe la precedenza tanto per la *confessio* che per la *donatio*; dalla loro unione nacque la falsificazione diplomatica, com'è espressa nel testo franco. R. Cessi analizzando acutamente il testo crede di poter asserire: il testo originario latino della *donatio* che riproduceva i lineamenti delle costituzioni imperiali con lo stile diplomatico di quelle, subì in seguito vari rimaneggiamenti sotto l'influsso della leggenda silvestriana nella *confessio* e di una diversa interpretazione politica nella *donatio*.

La tradizione manoscritta rivela già la larga diffusione della donazione. Ove si accettassero le ipotesi del Gaudenzi e del Cessi, si dovrebbe ammettere una complicata vicenda del testo ancor prima della fine del sec. VIII o principio del sec. IX, quando fu redatto il manoscritto parigino, che riproduce il testo definitivo.

Si è voluto vedere un riferimento alla *donatio* in un accenno di papa Adriano I contenuto in una lettera a Carlomagno del 778 (Jaffé-Wattenbach, 2423) dove si parla delle elargizioni di C.; ma più che alla *donatio* egli voleva alludere in genere alle benemerenze dell'Imperatore, le quali erano notissime, non fosse altro grazie al *Lib. Pont.*; tanto più che nessuno dei successori di Adriano fino a Leone IX fa memoria della *donatio*, sebbene fosse notissima attraverso la collezione pseudo-isidoriana.

Nel sec. X Ottone III respinse un esemplare che si voleva far passare per originale ed era stato fabbricato dal diacono Giovanni dalle dita mozze. Fu Leone IX il primo a farne uso ufficiale, mandando a Costantinopoli una copia del testo greco della *donatio*, in una lettera a Michele Cerulario del 1054 (Mansi, XIX, p. 663 sgg.). Le contestazioni iniziali poi s'acquetarono sia in Oriente, come testimoniano Balsamone e Blastare e le versioni slave, sia in Occidente, come prova l'inserzione nel *Decretum Gratiani* nel sec. XII. Canonisti e civilisti furono d'accordo sulla sua autenticità, pur biasimandone gli ultimi il contenuto; biasimo che Dante fece suo (*Inf.*, XIX,115-17).

I primi ad affrontare il problema critico dell'autenticità della donazione e a concludere negativamente furono in Occidente gli umanisti del sec. XV: Nicolò di Cusa, Lorenzo Valla, Rinaldo Pecock. Invano si tentò in seguito fino al sec. XIX di salvare il documento. Ormai per tutti si tratta di una falsificazione storica e diplomatica.

Si tratta ora di determinare l'origine e lo scopo del falso. Escluso che l'autore della donazione sia Giovanni dalle dita mozze, vissuto nel sec. X, si pensò allo Pseudoisidoro (A. Natale, R. Cessi, W. Martens, F. Gregorovius), al chierico lateranense Gregorio (H. M. Colombier, C. Bayet, I. Döllinger), a Leone poi papa Leone III (L. Duchesne), al cardinale diacono Giovanni (L. G. Morin, Pietro della Marca), a Cristoforo, capo della cancelleria papale (Hartmann), allo stesso papa Adriano I (J. Langen), a Stefano II (Hauck), a Paolo I (J. Friedrich), ad un addetto di questo (Scheffer-Boichorst) e perfino ad Anastasio Bibliotecario (Schnürer).

Quanto al luogo, scartata la provenienza orientale, la scelta è tra Roma e St-Denis in Francia. Quanto al tempo le opinioni sono ancora più diverse. Lasciate le opinioni antiquate, i critici che ammettono l'unità testuale, e sono la stragrande maggioranza, non escono dal periodo fra Pipino e Carlo il Calvo (750-850). Molti ritengono la *donatio* fabbricata a Roma per giustificare e convalidare le aspirazioni politiche dei papi, accolte in parte nel patto di Kiersy del 754, ovvero per ottenere l'integrale esecuzione di quelle promesse riscontrando affinità di termini e di vedute tra il testo della *donatio* ed i documenti papali del tempo. Secondo il Döllinger, Stefano II (III) andando in Francia nel 753 portava addirittura con sé il documento: secondo Cantel, Böhmer ed Hauck il documento sarebbe comparso tra il 753 e il 754; secondo Mayer, Scheffer-Boichorst e K. Zeumer, al tempo di Paolo I; secondo Hartmann, Verminghoff e Brackmann al tempo di Stefano III. Altri vedono nella falsificazione l'intenzione di preparare e di giustificare l'incoronazione imperiale di Carlomagno. Però anche tra questi critici c'è chi resta fermo all'origine romana (Duchesne), altri (Thomassin, Zaccaria, Hergenröther, M. Buchner, Soranzo, ecc.) osservano che la più antica tradizione manoscritta è d'origine francese (cod. *Paris.* 2777 e *Pseudo-isidoriane*), che i primi a citarla furono scrittori francesi (Adone di Vienna, Enea di Parigi, Incmaro di Reims) e fra i papi il primo che senza dubbio la citò fu un franco, Leone IX, alla metà del sec. XI, finalmente che la *donatio* servì da modello ad una serie di falsificazioni preparate proprio in quel monastero di St-Denis, ove si conservò il più antico testo della *donatio*, e concludono che il falso fu composto in Francia tra il 774 e l'824. Non si va forse lontani dal vero nel pensare che tutto il documento sia stato compilato per accentuare i rapporti di indipendenza della Chiesa di fronte al potere civile, o per legittimare il fatto della creazione del nuovo Impero d'occidente.

Recentemente il Cessi, negando l'unità testuale del documento, pensa che com'è attualmente, esso sia il risultato di una lunga elaborazione: al nucleo iniziale latino di contenuto politico giurisdizionale inteso ad affermare l'autorità della Chiesa di fronte all'Impero e che risale al tempo di Gelasio, nel sec. VII s'aggiunse un'addizione mistico-religiosa sotto l'influsso della leggenda silvestrina raccolta poi negli

Acta Silvestri dei quali proprio il nostro documento è la fonte prima, e finalmente al tempo di papa Adriano I, non più tardi del 774, s'inserì l'aggiunta politico-territoriale, cioè la *donatio* propriamente detta. - Vedi tav. XL.

BIBL.: Edizioni: Il testo latino è stato pubblicato criticamente da P. Hinschius, *Decretales pseudoisidorianae*, Lipsia 1863, p. 252; H. Grauert, *Die Konst. Schenkung*, in *Hist. Jahrb. der Görres-Gesellschaft*, 3 (1882), p. 15; K. Zeumer, *Der älteste Text des Constitutum Constantini*, in *Festgabe für Rudolf von Gneist*, Berlino 1888, p. 39 sgg. Dall'una o l'altra di queste edizioni dipendono, con leggeri mutamenti congetturali, le edizioni di J. Friedrich, *Die Const. Schenkung*, Nördlingen 1907, p. 179; J. Haller, *Die Quellen zur Geschichte der Entstehung des Kirchenstaates*, Lipsia-Berlino 1907, p. 241; E. Eichmann, *Kirche u. Staat*, I, Paderborn 1912; C. Silva Tarouca, *Fontes historiae eccl. medii aevi*, Roma 1930, p. 305; C. Mirbt, *Quellen zur Geschichte des Papsttums*, Tubinga 1934, p. 107. Il testo greco a fianco di quello latino dello Zeumer fu pubblicato da A. Gaudenzi, *Il Costituto di C.*, in *Bollettino dell'Istituto storico italiano*, 39 (1919), pp. 87-112 e da R. Cessi, *Il Costituto di C. (Il testo)*, in *Atti del R. Isituto veneto di scienze, lettere ed arti*, 68 (1928-29 II), pp. 972-1007, pure affiancato al testo latino, ma con amminicoli tipografici atti a distinguere le fasi della genesi della *donatio* secondo le supposizioni del Cessi.

Studi: G. P. Kirsch, *La donatio di C.*, in *La scuola cattolica*, 1913 II, pp. 198-213; A. Schönegger, *Die kirchenpolitische Bedeutung des Constitutum Constantini im früheren Mittelalter*, in *Zeitschrift für katholischen Theologie*, 42 (1918), p. 337 sgg. (con un'ampia e ragionata bibliografia). Posteriori: W. Levison, *Konst. Schenkung und Silvester-Legende* (*Studi e testi*, 38), Roma 1925; G. Laehr, *Die Konstant. Schenkung in der abendländ. Liter. des M. A.* (*Hist. Studien von Ebering*, 166), Berlino 1926; E. Caspar, *Geschichte des Papsttums*, I, Tubinga 1930, pp. 103 sgg., 580 sgg.; R. Cessi, *Il Costituto di C., fonti ed età di composizione*, in *Annali della R. Università di Trieste*, 1 (1929); id., *Il Costituto di C.*, in *Rivista storica italiana*, 48 (1931), pp. 155-76; M. Buchner, *Rom oder Reims die Heimat des Constitutum Constantini*, in *Histor. Jahrbuch*, 53 (1933), pp. 137-68.

Ireneo Daniele

COSTANTINO II (*Flavius Claudius Constantinus*), IMPERATORE. - Figlio di Costantino Magno e di Fausta, n. ad Arles nel febbr. 317, m. ad Aquileia il 9 apr. 340. Ancor bambino ebbe 4 volte il consolato; nel 332 partecipò vittoriosamente alla lotta contro i Goti che vinse il 20 apr., e poco dopo contro i Sarmati. Alla morte del padre (337) ebbe il titolo di Augusto, come i fratelli, e le province della Gallia, Spagna e Britannia.

(da J. Maurice, *Numismatique Constant.*, I, Parigi 1908, tav. XII, 10)
COSTANTINO II - Moneta d'oro.

Praticamente governò l'Occidente dal 337 al 340, non avendo avuto il fratello Costanzo che il titolo di Augusto. Sin dal 17 giugno 337, C. permise ad Atanasio di rientrare nella sua sede patriarcale di Alessandria e scrisse una lettera ai fedeli di detta Chiesa. Tale favore usò anche agli altri prelati cattolici che godettero la sua piena protezione. Nel 340 scese in Italia contro il fratello Costante, ma cadde vittima di un'imboscata tesagli dagli ufficiali di questi, e fu ucciso a 23 anni di età.

BIBL.: O. Seeck, *Geschichte des Untergangs der antiken Welt*, IV, Berlino 1911, pp. 3-70; A. Olivetti, *I figli dell'imperatrice Fausta*, in *Atti della R. Accad. delle scienze di Torino*, 49 (1914), p. 1242 sg.; J. R. Palanque, *Essai sur la préfecture du prétoire au IVe siècle*, Parigi 1933, p. 19; R. Paribeni, *Da Diocleziano alla caduta dell'Impero d'Occidente*, Bologna [1941], pp. 113, 116.

Agostino Amore

COSTANTINO III LICHUDES. - Patriarca di Costantinopoli (1059-63), immediato successore di Michele Cerulario (v.). Scrisse ca. il 1062 al papa Alessandro II una lettera oggi perduta ma menzionata nell'opuscolo 38° di s. Pier Damiano, *Contra errorem Graecorum de processione Spiritus S.* (PL 145, 633 B), dedicato precisamente al patriarca C. Questi chiedeva al Papa una dimostrazione biblica della dottrina dei Latini intorno alla processione dello Spirito Santo dal Padre e dal Figlio. Per invito del Papa fu scritto l'opuscolo sopraindicato. È molto significativo il fatto che immediatamente dopo la consumazione dello scisma bizantino furono fatti tentativi di restaurare l'unità. Del patriarca C. sono noti soltanto pochi decreti riferentisi alla vigilanza intorno ai costumi e contro il monofisismo; noto anche il suo sigillo.

BIBL.: J. Gauss, *Die Dictatus-Thesen Gregors VII. als Unionsforderungen*, in *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*, 60 (1940), pp. 27, 29-30; V. Grumel, *Après le schisme de Cérulaire*, in *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 43 (1942), pp. 21-29; id., *Les régestes du patriarcat de Constantinople*, I, III, Parigi 1947, nn. 887-92, pp. 17-19.

Giorgio Hofmann

COSTANTINO da LORO PICENO. - Cappuccino (al secolo Lorenzo Mocchi), n. ad Ascoli Piceno nel 1770. Fu missionario nel Tibet, donde inviò nel 1742 una relazione sulla missione (edita in *Analecta Ord. Min. Capucc.*, 18 [1902], pp. 338-49); poi nel Nepal (1744), donde nel 1747 spedì interessanti *Notizie laconiche di alcuni usi, sacrificij et idoli nel regno del Nepal* (manoscritto presso Propaganda Fide), con figure a colori disegnate da un maestro nepalese. Nel 1749 ritornò in patria.

BIBL.: Paolino di S. Bartolomeo, *India orientalis Christiana*, Roma 1794, p. 164; *Analecta Ord. Min. Capuccinorum*, 18 (1902), pp. 337-49; *Annales franciscaines*, 44 (1905), pp. 35-41, 86-89, 174-81, 232-36 (vers. francese della relazione suddetta); Giuseppe da Fermo, *Gli scrittori cappuccini delle Marche*, Jesi 1928, pp. 27-28; Clemente da Terzorio, *Le missioni dei Minori cappuccini*, VIII, Roma 1932, pp. 361, 411; IX, ivi 1935, pp. 10, 50.

Ilarino da Milano

COSTANTINO I, PAPA. - Dopo il brevissimo pontificato di Sisinnio fu eletto successore C., siro di origine, che fu consacrato il 25 marzo 708. Dall'imperatore Giustiniano II egli fu invitato a Costantinopoli forse per ottenere l'approvazione ai canoni promulgati nel Sinodo Trullano del 692 e che i suoi antecessori Sergio I e Giovanni VII non avevano accettati. Nel 710 C. si incontrò a Nicomedia con Giustiniano II. Non si conoscono i particolari delle conversazioni tra il Papa e l'Imperatore, ma C. approvò solo quei canoni che non erano in opposizione con la fede, con i buoni costumi e con i decreti di Roma. Di grande aiuto per il Papa fu il diacono romano Gregorio, il quale in ogni circostanza seppe dare all'Imperatore esaurienti risposte sulle questioni discusse.

Il 24 ott. 711, C. rientrò a Roma dove seppe che l'esarca Giovanni, soprannominato Rizocopo, aveva incarcerato e mandato a morte senza processo alcuni ragguardevoli ecclesiastici. Erano appena passati tre mesi dal ritorno del Papa, che a Costantinopoli Filippico Bardane ribellatosi aveva fatto troncare il capo a Giustiniano II.

Il nuovo Imperatore era monotelita, perciò annullò i decreti del VI Concilio ecumenico e mandò a Roma la sua professione di fede, che fu naturalmente rigettata. Anzi clero e popolo per protesta fecero dipingere in S. Pietro un ampio quadro in cui erano rappresentati i sei concili ecumenici; il popolo non volle poi ricevere il duca Pietro, perché rappresentante di un sovrano eretico, e in maggioranza si mantenne fedele al duca Cristoforo, che era stato eletto sotto Giustiniano II. La guerra civile che ne seguì fu sedata dall'intervento del Papa, e poi dalla notizia che a Costantinopoli il 4 giugno 713 era stato proclamato imperatore Anastasio II. Questi si affrettò a cancellare i decreti del suo predecessore e a mandare a Roma una

professione di fede ortodossa. Sorto un contrasto tra il vescovo di Pavia, che voleva essere consacrato dal Papa, e Benedetto, arcivescovo di Milano, il quale pretendeva di consacrarlo, C. intervenne dando ragione al vescovo di Pavia. Morì il 9 apr. del 715 e fu sepolto in S. Pietro.

Bibl.: *Lib. Pont.*, I, pp. 389-95; G. Hergenröther, *Storia univ. della Chiesa*, III, Firenze 1905, p. 61 sg.; F. Gregorovius, *Storia della città di Roma nel medio evo*, III, nuova ed., Roma 1939, pp. 230-42. Pietro Goggi

COSTANTINO II, antipapa. - Alla morte di Paolo I (28 giugno 767), Toto, duca di Nepi, con la forza faceva eleggere il proprio fratello C., ancora semplice laico, al quale il vescovo Giorgio di Palestrina fu costretto a conferire gli ordini e poi il 5 luglio la consacrazione con l'assistenza dei vescovi di Albano e di Porto.

Ma il primicerio Cristoforo assieme al fratello Sergio ricorse a Desiderio, re dei Longobardi, il quale gli diede come compagno il prete Valdiperto e mandò istruzioni al duca di Spoleto perché lo aiutasse. Nel luglio 768 i soldati longobardi penetrati in Roma uccisero Toto e fecero prigioniero C. Valdiperto, riuniti alcuni romani favorevoli ai Longobardi, fece eleggere papa il prete Filippo, che dirigeva un monastero presso la chiesa di S. Vito. Però, giunto poco dopo il primicerio Cristoforo, Filippo lasciò pacificamente la cattedra papale e ritornò nel suo monastero.

Cristoforo, ormai padrone della situazione, riunito il 1° ag. il clero, il popolo e l'aristocrazia laica, fece eleggere papa Stefano, prete del titolo di S. Cecilia. Al disgraziato C. fu inflitta l'onta di una ignominiosa cavalcata per le vie di Roma, poi il 6 ag., vigilia della consacrazione di Stefano III, fu fatto comparire davanti ad un tribunale ecclesiastico. Deposto l'imprigionato nel monastero di S. Saba, gli furono strappati gli occhi, chiamato poi ancora davanti ad un concilio riunito dopo la Pasqua del 769 nella basilica del Laterano, sebbene domandasse grazia e misericordia fu schiaffeggiato e cacciato fuori. Il decreto della sua elezione venne bruciato e tutti i suoi atti furono dichiarati invalidi. Dopo non se ne ha più notizie.

Bibl.: *Lib. Pont.*, I, p. 468; L. Duchesne, *Les premiers temps de l'Etat pontifical*, Parigi 1911, pp. 114-26; F. Gregorovius, *Storia della città di Roma nel medio evo*, nuova ed., IV, Roma 1939, pp. 19-29. Pietro Goggi

COSTANTINO ACROPOLITA. - Scrittore greco, vissuto alla fine del sec. XIII e al principio del XIV. Come suo padre Giorgio, fu per lunghi anni grande *Logotheta* (cancelliere), almeno dal 1296 al 1321 e compose numerose *Vite* di Santi, molto lette tra i Bizantini, che gli meritarono il titolo di « novello Metafraste ». Prese anche parte sotto Andronico II alla polemica contro il Concilio di Lione con due opuscoli sulla processione dello Spirito Santo, sui quali fornisce alcune indicazioni Leone Allacci, nella sua opera *De perpetua consensione* (Colonia 1648).

Bibl.: M. Jugie, *Acropolite (Constantin)*, in DHG, I, coll. 376-77; Krumbacher, p. 204 sgg. Maurizio Gordillo

COSTANTINO MELITENIOTA. - Apparteneva alla celebre famiglia dei M. e rivestì la carica di arcidiacono e di *chartophylax* della chiesa di S. Sofia in Costantinopoli nella seconda metà del sec. XIII.

Viene annoverato tra i fautori dei Latini per la riconciliazione con la Chiesa romana e nel 1270, con il suo maestro letterario Giovanni Bekkos (v.) di cui, quando divenne patriarca di Costantinopoli, seguì le opinioni e le disgrazie fin nell'esilio, fu inviato come ambasciatore a s. Luigi, re di Francia. Compose scritti sull'unità della Chiesa.

Bibl.: PG 141, 1032-1274; Krumbacher, p. 97 sgg. Alberto Galieti

COSTANTINOPOLI. - L'antica Bisanzio (Byzantion), costruita nel 658 a. C. da una colonia di Megara, il cui capo era Byzas; quasi interamente distrutta da Settimio Severo nel 196 d. C., ma presto riedificata. Prese il nome di C. verso la fine del 324, allorché Costantino la scelse come capitale dell'Impero e le diede il nome insieme col titolo di « Nuova Roma », adornandola di splendidi edifici e di ricchi tesori artistici.

Il nome attuale, Istanbul, deriva da εἰς τὴν πόλιν « verso la città », mentre le genti slave la chiamano *Tsarigrad* « città dell'imperatore ». Al confine tra Europa ed Asia C. siede su sette colline e si prolunga da ovest a est in forma di penisola triangolare, chiusa verso terra dalla muraglia di Teodosio e bagnata a nord dalle acque del Corno d'oro che è il grande porto commerciale della città, accavalciato da due ponti che la riuniscono ai quartieri di Galata e Pera.

Il periodo più fortunato della storia di C. è quello che s'inizia con la morte di Giustiniano (565) e finisce con la morte di Basilio II (1025) il Bulgaroctono, che vede la Bulgaria vinta e la Russia disposta ad entrare nell'orbita della influenza bizantina. Poi comincia con le dinastie dei Comneni e degli Angeli la decadenza irreparabile (C. è espugnata nel 1204 dalle truppe della IV Crociata) decadenza che finisce sotto la dinastia dei Paleologhi con la caduta della città nel 1453 sotto la scimitarra di Maometto II.

I Turchi ottomani successi agli imperatori ebbero da principio un periodo di floridezza che toccò il suo culmine con Solimano II (m. 1566) seguita poi da una decadenza militare e politica che si chiuse nel 1922 con l'abolizione del sultanato e ancora nel 1924, da quella del califfato di cui era allora investito Maometto V. L'erezione della Repubblica turca ad opera di Kemal Pascià (Atatürk, m. 1938) tolse a C. il rango di capitale che fu trasferita ad Ankara nel 1923. Nicola Turchi

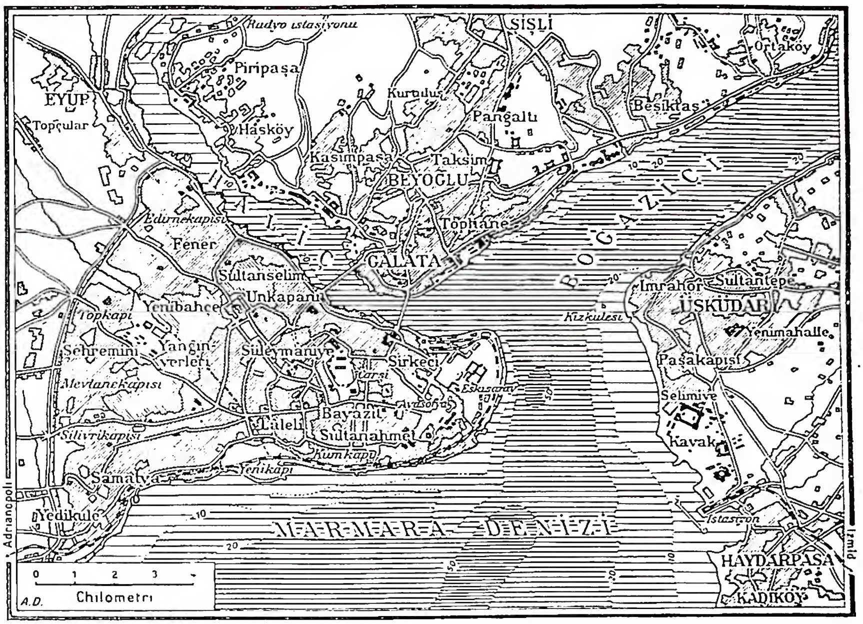
Sommario: I. Il patriarcato di C. - II. Concili di C. - III. Agiografia di C. - IV. Monachismo e principali monumenti civili e cristiani di C.

I. Il patriarcato di C.

1. Origini cristiane. – Le origini cristiane di Bisanzio sono oscure. Verso la fine del sec. II, sotto il papa Vittore (189-99), viene espulso da Roma l'eretico antitrinitario Teodoto il conciatore, nativo di Bisanzio, circostanza che fa supporre in quest'epoca la presenza di cristiani a Bisanzio. Data la posizione di questa città in un frequentatissimo punto di passaggio tra l'Europa e l'Asia, si può con ragione congetturare che il cristianesimo vi fece la sua apparizione presto, senza dubbio al principio del sec. II o verso la fine del I. La più remota comunità di fedeli dovette essere diretta da un prete dipendente da Eraclea di Tracia. Non si parla di vescovi prima dell'inizio del sec. III (ca. il 215), e anche la tradizione, la quale rimonta solo al sec. X, non presenta che tre titolari per tutto il sec. III.

Solo con Metrofane I (306-307 - 4 giugno 314) comincia la serie ininterrotta dei presuli. Questi furono in origine e fino al 381, suffraganei della metropoli di Eraclea. Ma una leggenda, non anteriore al principio del sec. VI, fa del vescovato bizantino una fondazione dell'apostolo s. Andrea, che gli avrebbe dato per primo titolare s. Stachys, nominato da s. Paolo (*Rom.* 16, 9). Questa leggenda è nata dalla preoccupazione di fare della Nuova Roma una fondazione apostolica non meno dell'antica. A Pietro il « Corifeo degli Apostoli », si doveva opporre Andrea il « Protoclita », cioè il « primo chiamato ».

La leggenda ebbe un rapido successo, non soltanto nella tradizione bizantina dal VII sec. ma anche ben presto nello stesso Occidente, ed il Baronio l'ha inserita nel *Martyrologium Romanum*, al 31 ott., dimenticando le parole di Leone Magno all'imperatore Marciano: « Che



COSTANTINOPOLI - Pianta di C. e dintorni. *(da Enc. Ital., XI (1931), p. 612)*

Anatolio non disprezzi la città imperiale, di cui non può fare un seggio apostolico » (forse « il *Seggio Apostolico* », *Epist.*, 104, 3, *ad Marcianum*: PL 54, 995). Per sostenere la leggenda si compilò una lista di 21 vescovi fra i ss. Stachys e Metrofane, fra i quali non figurano affatto quei tre probabili del sec. III.

Durante la controversia ariana, quattro dei vescovi bizantini furono noti eretici, cioè Eusebio, primo di Nicomedia, Macedonio I, Eudossio e Demofilo. Per quarant'anni (339-79) C. fu veramente la cittadella dell'eresia, per volontà degli imperatori Costanzo II e Valente. Alla morte di quest'ultimo (379), s. Gregorio di Nazianzo si adoperò per ristabilirvi l'ortodossia cattolica, in mezzo a difficoltà di ogni genere. Riconosciuto per un momento come vescovo della città dai padri del Concilio del 381, egli rinunziò *pro bono pacis* alla sede.

Fu sostituito da Nettario, pretore di C., ancora catecumeno.

BIBL.: Sulle origini della Chiesa di C. cf. S. Vailhé, *Les origines de l'Eglise de Constantinople*, in *Echos d'Orient*, 10 (1907), pp. 287-95; id. *Constantinople (Eglise de)*, in DThC, III, coll. 1315-20.

II. FORMAZIONE DEL PATRIARCATO DI C. (381-451). – Due sono i principali fattori della rapida ascesa, in soli 70 anni, di C. da diocesi suffraganea di Eraclea a primo patriarcato di tutto l'Oriente: l'ambizione dei presuli e il cesaropapismo degli imperatori. Il titolo di « Nuova Roma », capitale dell'Impero, è stato il trampolino adoperato per arrivare a questo risultato.

L'assimilazione dell'organizzazione ecclesiastica con quella civile fu spinta più lontano, nel I Concilio di C. (381). Un gruppo di province civili, infatti, costituiva una « diocesi », amministrata da un « esarca ». Questa terminologia passò nell'uso ecclesiastico con l'organizzazione corrispondente. Un esarca designò un metropolitano superiore, cioè il vescovo della capitale della diocesi civile. L'esarca esercitava, in teoria, sui suoi metropolitani, una giurisdizione analoga a quella dei metropolitani sui loro suffraganei. Questa giurisdizione superiore si concretò, a partire da Giustiniano I, in quello che fu il diritto patriarcale. Da allora gli esarcati del IV e del V sec. furono chiamati « patriarcati », e i loro titolari « patriarchi ». Vi furono cinque patriarcati, di cui uno per l'Occidente: quello di Roma, e quattro per l'Oriente, cioè Alessandria, Antiochia, Gerusalemme, C.

Basandosi sul principio dell'equivalenza fra il grado civile della città e quello ecclesiastico, i vescovi di C. aspiravano alla dignità di esarca o di patriarca e perfino a qualche cosa di più: bastava far risuonare il titolo di Nuova Roma, capitale dell'Impero. Come questa ha diritto al primo posto perché è la sede dell'Imperatore e del Senato, che comandano su tutto l'Impero, analogamente il suo vescovo dovrà avere la precedenza su tutti gli altri dell'Impero e anche tenere su di essi un potere di alta giurisdizione, almeno il diritto di ricevere appelli da tutto l'Impero. Un ostacolo vi si opponeva: il vescovo dell'antica Roma sempre esistente con la doppia supremazia dell'onore e del potere. Ora quelli della Nuova Roma non potevano pretendere di soppiantarlo, tanto più che questa doppia supremazia poggiava come era risaputo dal mondo cristiano, non sul titolo di capitale dell'Impero, ma sulla successione di s. Pietro, principe degli Apostoli. Per eludere la difficoltà essi finsero di ignorare il vero fondamento della supremazia romana, e affermarono che il vescovo di Roma occupava il primo grado, perché era insediato nella capitale dell'Impero. Una volta spinto questo falso principio fino alle ultime conseguenze, essi chiesero il secondo grado nella gerarchia dopo il Papa e privilegi uguali ai suoi, senza tuttavia richiedere il primato universale, da essi ancora riconosciuto alla sede romana, benché mantenuto il più possibile sotto silenzio. Questo programma trovava una specie di giustificazione apparente nella definitiva divisione, alla morte di Teodosio (395), in due parti presso a poco uguali dell'Impero romano. Occorrevano due prelati superiori, come c'erano due imperatori, l'uno per l'Occidente, l'altro per l'Oriente. Questa « diarchia » diventò il programma dei patriarchi bizantini. Non potendo attuarla di diritto, a causa della supremazia di diritto divino del vescovo di Roma, fu portata a termine di fatto,

dapprima parzialmente, finché durò l'unione con Roma, poi completamente, mediante lo scisma definitivo.

Al I Concilio di C. (381), Sinodo generale dell'Oriente considerato solo più tardi come il Secondo ecumenico, si cominciò con l'accordare alla sede bizantina la precedenza su tutte le altre dell'Oriente. Il 3° can. è così concepito : « Il vescovo di C. ha la *supremazia d'onore* (τὰ πρεσβεῖα τῆς τιμῆς) dopo il vescovo di Roma perché C. è una Nuova Roma ». Con la precedenza venne a poco a poco la supremazia effettiva, grazie al cesaropapismo degli imperatori che, fedeli all'abitudine di immischiarsi negli affari religiosi, ricevevano appelli dal clero orientale; tali appelli poi venivano affidati al vescovo della capitale. Così ebbe origine il *sinodo permanente* (σύνοδος ἐνδημοῦσα), composto di vescovi di passaggio nella capitale sotto la presidenza del vescovo bizantino, il quale quindi praticamente esercitava una specie di giurisdizione suprema non solo sui suoi immediati vicini, ma anche sulle grandi sedi di Alessandria ed Antiochia.

I vicini immediati, cioè le metropoli delle tre diocesi di Tracia, d'Asia e del Ponto, in tutto 28 province ecclesiastiche, furono a poco a poco assorbite da una serie di intrusioni, che si scaglionano tra il 381 e il 451. Appena sorgeva qualche difficoltà nelle elezioni dei metropolitani o dei vescovi delle diocesi in questione, veniva fatto appello o al « basileús » o direttamente al vescovo bizantino, seppur questi non prendeva l'iniziativa. Si trovava questo molto naturale non solo in Oriente, ma anche in Occidente. Queste intrusioni avevano qualche scusa nel fatto che erano spesso sollecitate dagli interessati stessi, e non erano tali da turbare l'organizzazione ecclesiastica stabilita dai canoni di Nicea e di C.

Tutte queste irregolarità di fatto, il clero bizantino, con la connivenza dell'Imperatore, volle regolarizzare nel Concilio di Calcedonia, riunito soltanto per questioni dogmatiche. Un buon numero dei Padri aveva già abbandonato l'assemblea, quando si riunì, il 31 ott. 451, la XV e penultima sessione, nella quale fu promulgata una serie di 28 canoni, parecchi dei quali riguardanti la sede di C.

I cann. 9 e 17 le accordano il diritto di ricevere in ultima istanza gli appelli di ogni chierico in difficoltà con il suo superiore : inoltre il can. 17 canonizza il principio laico della gerarchia delle sedi episcopali.

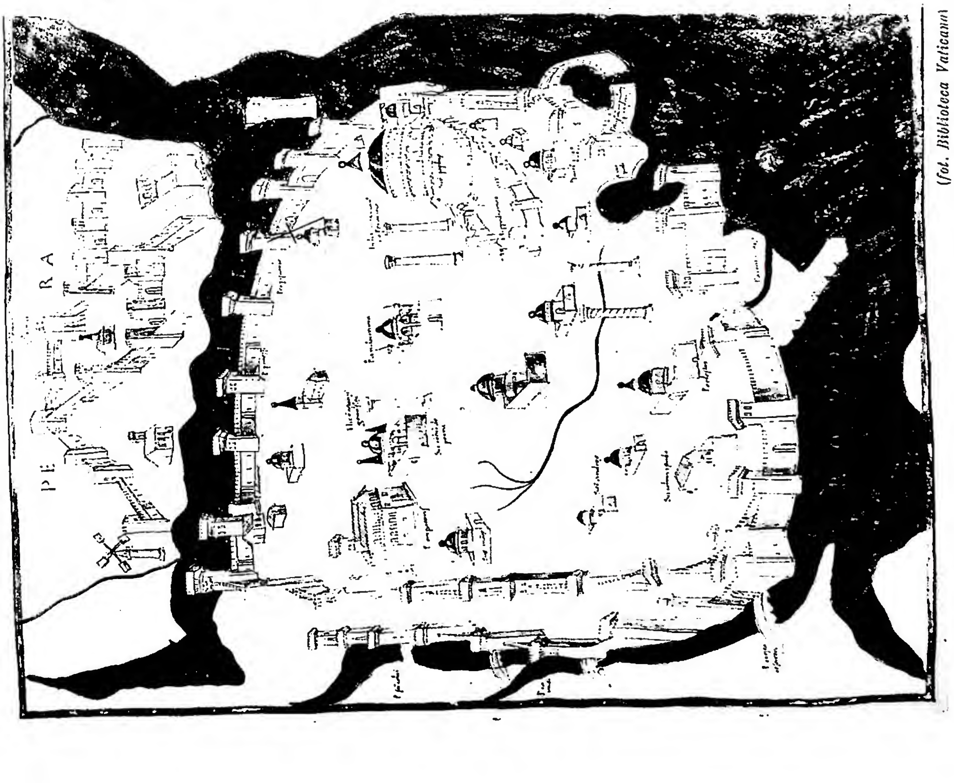
Ma è soprattutto importante il 28° canone : « Seguendo in tutto i decreti dei SS. Padri e conoscendo il canone dei 150 Padri, amici di Dio, che è stato letto poco fa (si tratta del 3° canone del Concilio del 381), noi decretiamo anche e votiamo la stessa cosa riguardo alle prerogative della santissima Chiesa di C., la Nuova Roma. A buon diritto, infatti, i Padri hanno attribuito (o riconosciuto) al seggio dell'antica Roma il primo posto (i privilegi di cui essa gode, τὰ πρεσβεῖα), perché questa città era il soggiorno dell'Imperatore. Mossi dalla stessa considerazione, i 150 padri, molto amati da Dio, hanno accordato privilegi equivalenti (πρεσβεῖα ἀπένειμαν) al santissimo seggio della Nuova Roma, stimando con ragione che la città onorata della presenza dell'Imperatore e del Senato e che gode (nell'ordine civile) di prerogative eguali a quelle dell'antica Roma imperiale, deve anche aumentare di dignità negli affari ecclesiastici, tenendo il secondo posto dopo di essa. In conseguenza, i metropolitani soltanto (non i vescovi) delle diocesi del Ponto, dell'Asia e della Tracia e, inoltre, i vescovi che si trovano nei paesi barbari dipendenti da queste diocesi, saranno ordinati dal suddetto santissimo seggio della Chiesa di C., cioè ciascun metropolitano delle suddette diocesi ordinerà i vescovi della sua provincia con il concorso dei vescovi suffraganei, come è prescritto dai sacri canoni; mentre invece, come è stato detto, i metropolitani delle diocesi indicate saranno ordinati dagli arcivescovi di C. dopo che l'elezione regolare e conforme all'usanza sarà stata loro notificata » (Mansi, VII, 369).

Si può dire che questo canone contiene in germe tutto lo scisma bizantino. Infatti, preso alla lettera, suona come eresia, mentre sembra attribuire alla supremazia romana un fondamento puramente umano. Senza dubbio, i firmatari di questo testo non intendevano affatto negare il primato, di diritto divino, del vescovo di Roma, successore di Pietro (della loro fede a questo proposito si hanno le dichiarazioni più esplicite; v. CALCEDONIA, CONCILIO di); ma preoccupati di trovare un titolo appariscente per esaltare la sede bizantina e dotarla di privilegi speciali, hanno fatto ricorso ad una ragione che, presa alla lettera e nel suo contesto puramente letterario, è la negazione del primato di diritto divino; e così propriamente dopo lo scisma ed anche ai nostri giorni, l'hanno inteso gli Orientali dissidenti. Il contesto della storia, il solo ad escludere il senso eretico, sarà subito dimenticato, e si dedurrà logicamente, dalle parole adoperate, la negazione di ogni primato di diritto divino nella Chiesa, il trasferimento della superiorità ecclesiastica da una sede all'altra e la moltiplicazione delle supremazie ecclesiastiche secondo il numero delle capitali degli Stati indipendenti. Esso è l'atto di nascita delle Chiese autocefale (v.) nazionali.

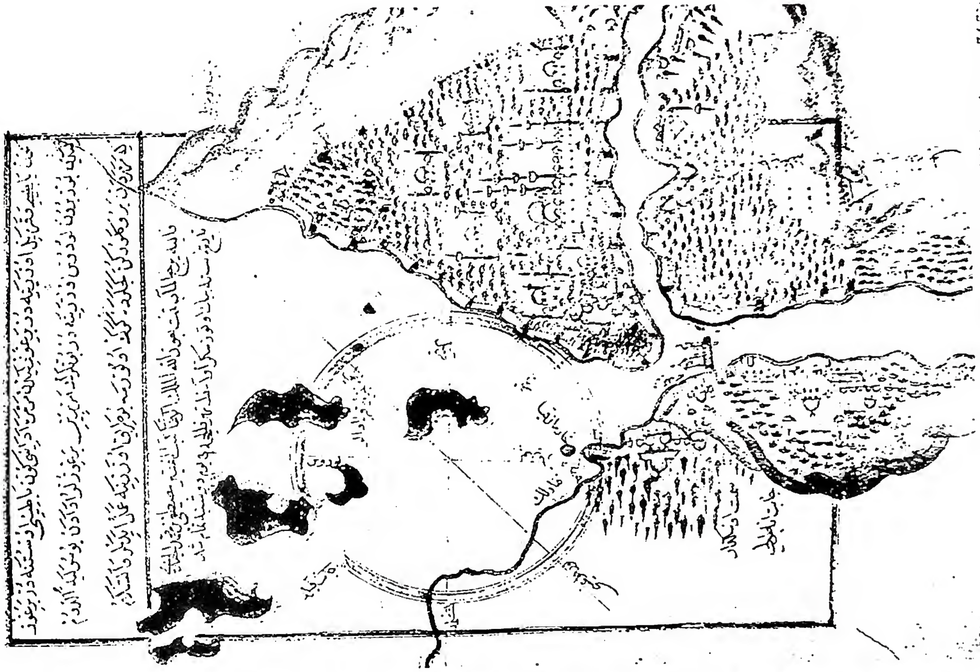
Giuridicamente questo canone non ha alcun valore, perché : 1) non fu un decreto veramente autentico di tutti i 500 padri del Concilio, ma solo di 200 ca., ed in una sessione non presieduta dai legati romani; 2) costoro, il giorno dopo nella XVI sessione, elevarono contro il decreto energica protesta che vollero inserita negli atti; 3) papa Leone I, malgrado le insistenti sollecitazioni dei firmatari, di Marciano e del vescovo Anatolio, l'abrogò esplicitamente (*Epist. 105 ad Pulcheriam Augustam:* PL 54, 1000). È da notarsi, del resto, che il Papa prestò poca attenzione al passo sull'origine dei privilegi della Sede Romana, passo che tanto offende ai nostri giorni. Egli insistette, nelle sue lettere relative a questo affare, sulla violazione dei diritti di Alessandria, di Antiochia e degli esarchi delle tre diocesi di Tracia, del Ponto e dell'Asia. Tuttavia egli scrisse : « Anatolio non disprezzi la città imperiale, di cui non può fare una sede apostolica (o : la sede apostolica); e perda ogni speranza di ingrandirsi a spese altrui » (*Epist. 104 ad Marcianum imp.*, 3 : PL 54, 995).

Ma le proteste del Papa ottennero un effetto piuttosto apparente e transitorio. Il can. 28 manca nelle collezioni canoniche orientali prima del sec. VIII. Ma in pratica niente fu cambiato. Il vescovo della « Nuova Roma » continuò ad esercitare una giurisdizione veramente patriarcale sulle 28 province ecclesiastiche annesse a C. da questo canone e a ricevere appelli da tutto l'Oriente, secondo i cann. 9 e 17, ai quali Roma non aveva prestato attenzione, sebbene la loro importanza superasse in qualche modo quella del 28°. Dopo il Concilio di Calcedonia, il patriarcato bizantino è un fatto compiuto. Esso ha la preminenza, e non solo onorifica, su tutto l'Oriente.

III. IL PATRIARCATO BIZANTINO DAL 451 AL 1453. – Esso condivise generalmente la fortuna dell'Impero. La sua supremazia sull'Oriente si sviluppò in seguito allo scisma monofisita e all'invasione araba, che occuparono gli altri tre patriarcati di Alessandria, di Antiochia e di Gerusalemme, detti patriarcati melkiti, lasciando loro un numero insignificante di fedeli, perché la massa era passata al monofisismo o all'islamismo. Queste tre sedi restarono spesso vacanti, e quando

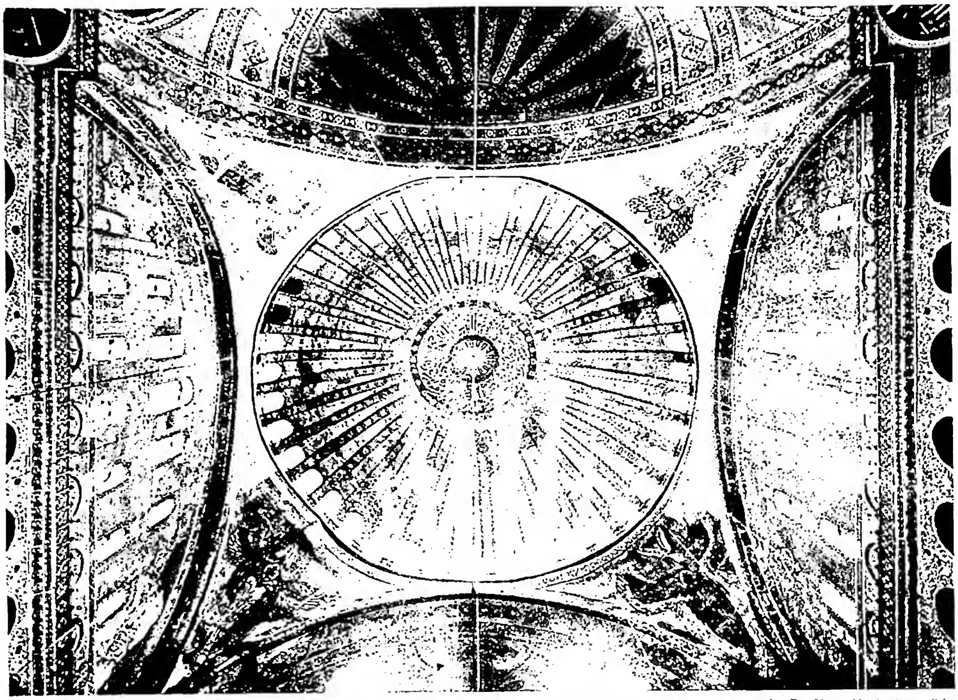


(fot. Biblioteca Vaticana)

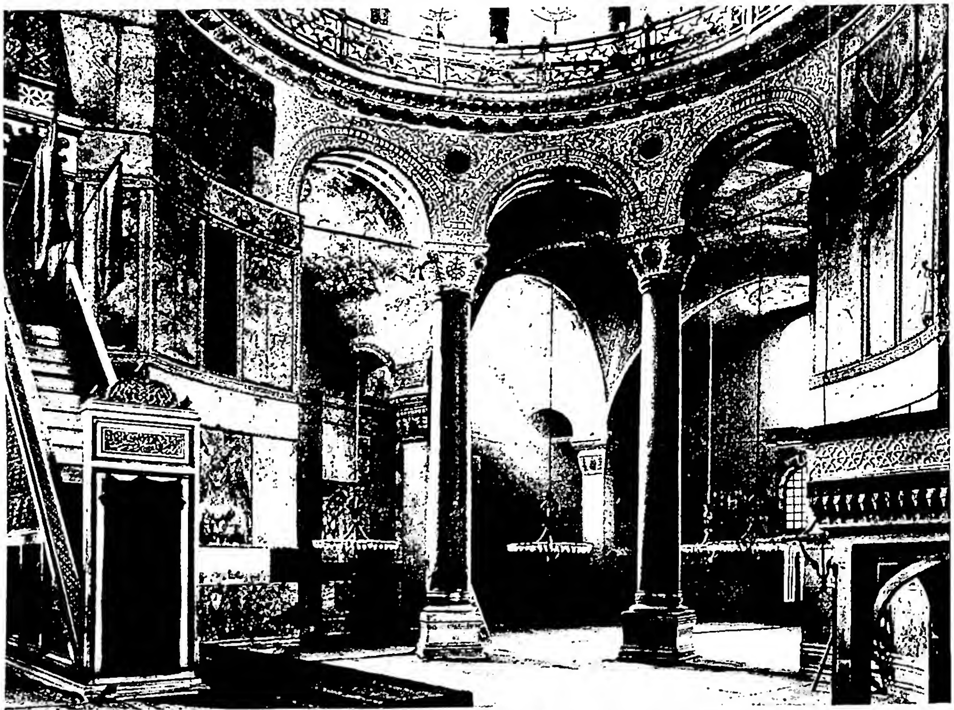


(da Studi bizantini, 2 [1930], tav. tra pp. 74-75)

A sinistra: PIANTA DI COSTANTINOPOLI nel cod. Vat. Urb. lat. 277, f. 131 v (1472) - Biblioteca Vaticana. *A destra:* PIANTA DI COSTANTINOPOLI E DI SALATA di Mustafà b. Mehmed (1629). Costantinopoli, Biblioteca Nūr-i-'Otmanijjeh, ms. n. 2997, fol. 293 v.



(da A. M. Schneider, Die Hagia Sophia zu Konstantinopel, Berlino 1939, tav. 62)



(da A. M. Schneider, Die Hagia Sophia zu Konstantinopel, Berlino 1939, tav. 31)

In alto: INTERNO DELLA CUPOLA DELLA CHIESA DI S. SOFIA.
In basso: ABSIDIOLA SUD DELLA CHIESA DI S. SOFIA.

ebbero dei titolari, questi furono sotto la dipendenza più o meno diretta del vescovo di C.

Quest'ultimo prese ben presto il titolo pomposo di « patriarca ecumenico ». Ciò avvenne al Sinodo di C. del 588, riunito, si noti questa circostanza aggravante, per esaminare un'accusa contro il patriarca di Antiochia, che era presente insieme con il patriarca di Alessandria; Giovanni IV il Digiunatore (582-95) fece riservare a sé solo e ai suoi successori un tale titolo.

L'epiteto di « ecumenico », applicato ad un vescovo, non era nuovo. Il suo significato era impreciso. Etimologicamente, ecumenico significa mondiale (οἰκουμένη). In questo senso il titolo non si adatterebbe che al Papa, come capo di tutta la Chiesa. Non è verosimile che Giovanni il Digiunatore abbia voluto elevarsi al disopra del vescovo di Roma. La sua condotta ulteriore dimostra il contrario, poiché riconobbe la supremazia del Papa, che cancellò parecchie sue sentenze, in seguito ad appelli di chierici bizantini alla S. Sede. Sembra però che egli intendesse affermare la supremazia su tutto l'episcopato di questo piccolo *mondo* che era l'Impero bizantino, nel senso cioè dei cann. 9 e 17 di Calcedonia. Comunque, in Oriente, non si vide in ciò che una vana formola o tutto al più l'indicazione di diritti già esistenti. Ma s. Gregorio Magno, imitando il suo predecessore Pelagio II (579-90), protestò energicamente, perché ci vide non un attentato contro la supremazia romana, ma una mancanza di umiltà, di carità e di giustizia. Le sue proteste, come quelle di Pelagio II restarono inefficaci. Dietro le istanze di Bonifacio III (607) l'imperatore Foca fece ritirare il titolo al patriarca bizantino, riconoscendo la supremazia romana. Ma la vittoria fu effimera. Scomparso Foca (610), i successori di Giovanni il Digiunatore ripresero e conservarono il titolo fino ad oggi (S. Vailhé, *St Grégoire le Grand et le titre de patriarche écuménique*, in *Echos d'Orient*, 11 [1908], pp. 65-69, 161-71; P. Pargoire, *L'Eglise byzantine de 627 à 847*, 3ª ed., Parigi 1923, pp. 49-51).

L'estensione geografica del patriarcato ha generalmente coinciso, salvo qualche eccezione, con le frontiere dell'Impero bizantino.

Duecento anni dopo Calcedonia, verso il 650, la situazione non era quasi per nulla cambiata. Il patriarcato contava allora 33 metropoli con 352 vescovati suffraganei, 24 arcivescovati autocefali, cioè un totale di 419 sedi suffraganee. Esso si era ingrandito, per le conquiste di Eraclio: Lazia, Zechia ed Abasgia sul Mar Nero, e una parte dell'Isauria appartenente al patriarcato di Antiochia (cf. H. Gelzer, *Ungedruckte und ungenügend veröffentlichte Texte der Notitiae episcopatuum*, nelle *Abhandlungen d. bayer. Akad. der Wissensch.*, Ite Kl., 21, parte 3ª, Monaco 1900, pp. 531-49).

Tre secoli dopo, al principio del sec. x, una notizia ufficiale portava 51 metropoli con 522 vescovati suffraganei, 51 arcivescovati autocefali, cioè in tutto 624 sedi episcopali. È il momento in cui il patriarcato sembra raggiungere la sua più grande estensione geografica. Esso si è ingrandito, nel 732, a spese del patriarcato romano, al quale Leone Isaurico ha strappato l'Illirico orientale, cioè quasi tutta la penisola balcanica, più Creta, la Calabria e la Sicilia, ossia 8 province ecclesiastiche, comprendenti 71 diocesi, per punire il Papa di aver condannato l'iconoclastia.

Questa annessione dell'Illirico orientale soddisfaceva i voti dei patriarchi bizantini, che consideravano come spettanti a loro tutti i territori che appartenevano all'Impero d'Oriente. Già nel 421, un decreto di Teodosio II che estendeva sulle regioni in questione l'alta giurisdizione del patriarca bizantino era stato sospeso per opera di papa Bonifacio I (418-22) e dell'imperatore di Occidente, Onorio. Invece, nei secc. IX e X, C. perdette momentaneamente terreno nei Balcani per la costituzione del primo patriarcato bulgaro. Ma nel 1018, questo primo patriarcato fu soppresso da Basilio II il Bulgaroctono e sostituito dall'arcivescovato autonomo di Ocrida o Acrida, specie di patriarcato di secondo rango, che durò fino al 1767 e non sfuggì all'alta influenza del patriarca ecumenico, malgrado la sua autonomia giuridica.

Verso la fine del sec. x, la Russia si convertì con il re Vladimiro. Ma la metropoli di Kiev non dipendeva in principio da C. Soltanto alla fine dell'XI sec. (verso il 1080) figura sulle notizie ufficiali, iscritta sotto il numero 60. A partire dalla fine dell'XI sec., è incontestabile che la Russia cristiana è trascinata nell'orbita di C. e aderisce in gran parte allo scisma del Cerulario. Fino all'invasione mongola (1240), quasi tutti i metropoliti di Kiev sono greci di origine. Dopo questa invasione la soggezione a C. si mantiene fino al Concilio di Firenze (1431-47). A partire dal 1461, la Chiesa moscovita propriamente detta, cioè quella della Russia indipendente, fu autocefala di fatto, prima di divenirlo di diritto per la costituzione del patriarcato di Mosca nel 1589. Ma il patriarcato ecumenico continuò ad esercitare la sua giurisdizione sulla metropoli di Kiev, caduta sotto il dominio polacco lituano nel 1386, fino al giorno in cui Kiev e i suoi dintorni furono incorporati nell'Impero degli Zar (1686).

A partire dal sec. XII, il patriarcato ecumenico si restrinse di fatto nei limiti dell'Impero. Verso la fine del sec. XI, i Normanni tolsero ad esso la Sicilia e l'Italia meridionale. Al principio del sec. XIII, la presa di C. da parte dei Crociati e la fondazione di un impero latino cagionarono a questo patriarcato le più gravi conseguenze. Da ogni parte sorgono Chiese autocefale, che lo smembrano. I Bulgari fanno risorgere il loro patriarcato a Tirnovo, i Serbi fondano quello di Ipek. Il despota dell'Epiro e l'Impero di Trebisonda scrollano la tutela religiosa del patriarca ecumenico, rifugiatosi a Nicea. La caduta dell'Impero latino e l'assunzione di Michele Paleologo (1261) ristabiliscono solo parzialmente la situazione di prima, mentre i Turchi compiono la conquista dell'Asia Minore e cominciano ad invadere i Balcani. Nel sec. XIV, il patriarcato fa tuttavia una nuova conquista : stabilisce due metropoli in Romania, quella di Ungrovalacchia e quella di Moldovalacchia. Ricupera anche un certo numero di vescovati per la soppressione del patriarcato bulgaro di Tirnovo, nel 1393.

In generale, i patriarchi si sono inchinati davanti alla volontà degli imperatori e del loro cesaropapismo. Ci furono tuttavia dei prelati coraggiosi che dovettero dare le dimissioni per restare fedeli all'ortodossia e al loro dovere. Così s. Eutichio nel 565, s. Germano nel 729, s. Niceforo nell' 815, s. Ignazio nell' 858. Queste dimissioni forzate, o espulsioni brutali, talvolta diedero origine a scismi interni, che durarono un tempo più o meno lungo. Si segnalano lo scisma degli ignaziani e dei foziani nella seconda metà del IX sec. (858-98), aggravandosi per uno scisma con Roma; lo scisma degli eutimiani e dei nicolaiti (907-96) causato dalla questione della tetragamia (o quarto matrimonio dell'imperatore Leone VI il Savio); lo scisma degli arseniti e dei giosefiti (1261-1315); i torbidi provocati dalla controversia palamita (1341-76).

Il monachismo durante questo periodo fu fiorente. Fino al sec. IX i suoi principali centri furono C. e il monte Olimpo di Bitinia. Duramente perseguitato dagli imperatori iconoclasti, si propagò nel sec. VIII, in Sicilia e nell'Italia meridionale. Nel sec. IX uscì vincitore dalla lotta e prese un nuovo slancio. Due nuovi centri monastici sorsero nel sec. X: quello del monte Athos (v.) che divenne la Santa Montagna, e quello del monte Latros, l'antico Latmos, vicino a Mileto, in Asia Minore.

L'influenza dei monaci sul popolo e sul clero fu considerevole; e si fece sentire fin nel campo politico. Fra i monaci vennero spesso scelti i vescovi e i patriarchi che fino al X sec. furono generalmente i protagonisti dell'ortodossia contro le eresie imperiali e della supremazia romana. Quindi le ire di Fozio. Ma ben presto la loro voce tace, in parte almeno, per la decadenza della Chiesa romana nei secc. X e XI. Una volta consumato lo scisma, essi divengono gli avversari più ostinati dell'unione con Roma. La falsa mistica, del resto, recluta fra loro dei fautori come attesta la strana teologia di Gregorio Palamas divenuta, nel 1351, la dottrina ufficiale della Chiesa bizantina (v. PALAMISMO).

IV. LE RELAZIONI DEL PATRIARCATO ECUMENICO CON LA S. SEDE DAL 451 AL 1453. – Fino a Michele Cerulario (1054), queste relazioni furono spesso interrotte e raramente amichevoli, ma dopo praticamente, cessarono nonostante i numerosi tentativi fatti per riaccomodarle. A malapena due di questi tentativi riuscirono ad ottenere una effimera unione.

Come si è già detto, la « Nuova Roma » fu, durante la controversia ariana, il principale centro dell'eresia (339-79). Qualche tempo dopo, avvenne l'ingiusta deposizione di s. Giovanni Crisostomo (404), che papa Innocenzo I riabilitò, ma di cui Attico, suo successore, rifiutò d'iscrivere il nome nei dittici durante una decina d'anni (405-15): causa di nuovo scisma con Roma. Dopo Calcedonia, le relazioni del papa s. Leone con il patriarca Anatolio (449-58) furono piuttosto tese. Con Acacio (471-89), cominciò uno scisma di più di 30 anni, scisma aggravato da eresie e imposto dalla politica imperiale con lo scopo di riunire i monofisiti. Sotto Giustiniano, vi fu, per un momento, rottura in occasione dell'affare dei «Tre Capitoli» e il papa Vigilio (537-55) dovette sopportare indegni trattamenti a C. (551-54). La questione del monotelismo determinò uno scisma di più di 40 anni (640-81) e il VI Concilio ecumenico, composto quasi unicamente di orientali, che ne segnò la fine, non fu cortese verso la Sede Apostolica, mettendo ingiustamente nel numero degli eretici il papa Onorio. Si fu ancora più scortesi nei riguardi di Roma al famoso Sinodo di Trullo (691), che prese indebitamente il titolo di ecumenico.

I membri di questa assemblea, sotto la presidenza del patriarca ecumenico e con l'alta approvazione di Giustiniano II, vollero dettar legge alla stessa Chiesa romana. Parecchie usanze di questa, come la legge del celibato ecclesiastico, il digiuno del sabato di Quaresima, ecc. furono abolite sotto pena di scomunica e di deposizione. Qui è il punto culminante delle ambizioni bizantine. Tuttavia, si riconosceva ancora in qualche modo la supremazia romana, lasciando in bianco, prima della firma del vescovo bizantino, il posto per la firma del Papa, che si sperava di ottenere o per amore o per forza. Ma l'approvazione romana non venne mai.

Cinquant'anni dopo la condanna del monotelismo, cominciarono le persecuzioni iconoclaste; che rinnovarono la rottura per circa un secolo (731-87; 815-43); il secolo è quasi raggiunto, se si aggiungono i cinque anni durante i quali il patriarca Niceforo si astenne dal comunicare al Papa la sua elezione, in conseguenza dell'unione adultera contratta dall'imperatore Costantino VI. La brusca sottrazione al patriarcato romano delle province dell'Illirico orientale e dell'Italia del sud, decretata da Leone Isaurico nel 732, è un nuovo colpo contro i pontefici romani. D'altronde il « basileus » si mostra impotente a proteggere Roma contro i Longobardi: il che obbliga i papi a sollecitare l'aiuto di Pipino il Breve e di Carlomagno, che sono altrettanti « barbari » per i Bizantini. I Carolingi liberano Roma dai Longobardi e dotano la S. Sede di un piccolo regno, costituito a spese degli antichi possedimenti bizantini in Italia; però non gratuitamente. E la ricompensa desiderata e abilmente preparata fu il gesto del papa Leone III di ristabilire l'Impero d'Occidente in favore di Carlomagno e di coronarlo imperatore dei Romani (Natale dell'800). In questo gesto i « basileis » bizantini videro un vero tradimento. Così, a partire dal sec. IX si ebbero due imperi rivali e assolutisti quasi continuamente in lotta. L'idea della cattolicità si cancella sempre più negli spiriti e, per gli orientali, il Papa diviene sempre più patriarca dell'Occidente barbarico. Ci s'incammina lentamente verso lo scisma definitivo.

Si può dire che l'ora di questa separazione definitiva s'inverò al tempo del violento conflitto provocato dalla deposizione del patriarca Ignazio e dalla sostituzione con Fozio (858). Lo scisma foziano non fu lungo; la rottura ufficiale non durò più di quattro anni (863-67), poiché oggi è provato che essa non fu rinnovata durante il secondo patriarcato di Fozio (877-86). Rivestì però il carattere di una vera crisi. Tutte le forze separatiste, tutti gli elementi di discordia entrarono in giuoco nello stesso tempo: cesaropapismo, negazione della supremazia di diritto divino della Sede Romana, risveglio delle antipatie etniche, contestazioni sulla giurisdizione dei patriarcati a proposito della conversione dei Bulgari, divergenze disciplinari e rituali, rese più pericolose dall'ignoranza reciproca. Cosa più grave: per la prima volta la Chiesa romana e latina viene direttamente attaccata non solo nelle sue usanze disciplinari e liturgiche, ma anche nella stessa sua ortodossia dogmatica. Nella sua famosa enciclica ai patriarchi d'Oriente (867) Fozio stese la prima lista di usanze, di innovazioni o « kainotomie » latine e attaccò positivamente il dogma della processione dello Spirito Santo dal Padre e dal Figlio, che il papa Leone III, verso l'810, aveva solennemente proclamato in una enciclica all'episcopato d'Oriente, dopo la controversia sollevata a Gerusalemme contro i monaci latini del monte degli Ulivi.

Fino a questo punto era stata la Chiesa bizantina a scivolare periodicamente nell'eresia; mentre la Chiesa romana, ogni volta, nei concili ecumenici, le aveva teso la mano per risollevarla. D'ora innanzi le parti cambieranno. La presunta eretica non sarà più C., ma Roma e la Chiesa d'Occidente. Molto abilmente Fozio è passato dalla difensiva all'offensiva diretta. Con lui è nata la polemica antilatina, che non cesserà più e farà fallire tutti i tentativi di unione. Senza dubbio, nel Concilio di S. Sofia dell'879-80, Fozio rinuncerà alla polemica rituale e disciplinare, ma sosterrà fino alla fine la sua eresia circa la processione dello Spirito Santo dal solo Padre. Però, dopo questo primo scandalo, l'unione fu ristabilita ma si conservò a stento fin verso il 1025-30. Durante questo periodo si dimenticarono completamente le questioni sollevate da Fozio. Se vi furono delle rotture, esse avvennero per altri motivi.

Lo scisma foziano era appena spento che si scatenarono discordie a proposito del quarto matrimonio dell'imperatore Leone il Savio (886-912), che Roma autorizzò per via di dispense, mentre il patriarca Nicola il Mistico (901-907, 912-25) lo proscrisse come una fornicazione, scomunicando tutti quelli che l'approvavano, non eccettuato il Papa. Lo scisma durò dal 912 al 923. Nicola, dapprima intransigente, finì per sollecitare umilmente la ripresa delle relazioni. Le quali furono di nuovo interrotte, per una de-

cina d'anni (974-85), quando la corte bizantina prese partito per l'antipapa Bonifacio, che riuscì a sedere in due riprese (974 e 984-85) sul trono pontificio sotto il nome di Bonifacio VII. Esse furono sicuramente ristabilite nei primi anni del sec. XI, come attesta Pietro d'Antiochia in una lettera a Michele Cerulario (1054), in cui dichiara di aver visto coi suoi propri occhi, nel 1009, il nome del papa Giovanni XVIII iscritto sui dittici di S. Sofia (PG 120, 800).

Ci sono buone ragioni per dubitare che i Bizantini abbiano riconosciuto come papa Benedetto VIII (1012-24), scelto dall'imperatore tedesco Enrico II. Certo, essi si adoperarono ardentemente per entrare in relazione con il suo successore Giovanni XIX (1024-1032), senatore dei Romani e fratello del Papa precedente. L'Impero d'Oriente era allora al suo apogeo. Basilio II il Bulgaroctono e il patriarca Eustazio (m. nel 1025) inviarono al nuovo Papa una ambasceria con ricchi doni per ottenere il riconoscimento del famoso titolo di patriarca ecumenico, che nell'idea dei Bizantini non implicava la negazione della supremazia universale del Papa, ma soltanto una giurisdizione superiore su tutti i vescovati dell'Impero d'Oriente quale era esercitata, di fatto, da lungo tempo (Radulfo Glaberto, *Historiae*, IV : PL 142, 670-72). L'affare si divulgò e provocò vive proteste nel mondo occidentale. Si ostentò di vedervi un attentato alla supremazia romana : il che non era. Il Papa quindi rifiutò ai Bizantini quanto essi chiedevano.

Il disappunto per Basilio II e per Eustazio dovette essere amaro; giunsero anche a rompere ogni relazione con la S. Sede? Lo si è supposto con molta verosimiglianza. Certo le relazioni tra Roma e C. erano sospese da molti anni, quando si trattò di ristabilirle nel 1053. Al suo avvento al seggio ecumenico (25 marzo 1043) Michele Cerulario non cancellò il nome del Papa dai dittici di S. Sofia, gesto che gli attribuiscono ancora alcuni storici. Questo nome non vi appariva più da qualche anno, e forse non per colpa dei patriarchi bizantini. Il papato attraversava allora il periodo più triste delle sua storia. I papi non facevano che passare sul seggio apostolico, eletti e deposti o assassinati dalle fazioni. Parecchi, senza alcun dubbio, non ebbero il tempo di annunciare la loro elezione ai patriarchi d'Oriente, com'era uso. Così dal 901 al 1059, si contano una quarantina di papi di fronte a 15 patriarchi di C. Al principio del patriarcato di Michele Cerulario, la situazione della Chiesa romana è lacrimevole. Nel 1044, ci sono due papi; nel 1045 se ne hanno tre; nel 1046, l'imperatore tedesco Enrico III fa deporre i tre papi esistenti e li sostituisce con Clemente II. Supponendosi che il patriarca bizantino avesse voluto partecipare la sua elezione al Papa, egli avrebbe potuto essere impicciato sulla scelta del destinatario.

Michele Cerulario non ruppe dunque relazioni, che di fatto non esistevano più da lungo tempo (A. Michel, *Humbert und Kerullarios*, II, Paderborn 1930, pp. 446-48), ma fece fallire il tentativo di riprenderle, in occasione di un progetto di alleanza politica tra il Papa e il « basileus » contro i Normanni dell'Italia meridionale. Per riuscirvi, riaprì la polemica contro i riti e gli usi latini, che Fozio aveva inaugurata, e se la prese in particolare contro l'uso del pane azimo (v.), da lungo tempo diffuso in tutto l'Occidente. Per suo ordine, tutte le chiese latine della città furono chiuse. Poi, verso il principio del 1053, fece lanciare da Leone di Ocrida un insolente manifesto contro alcuni altri usi latini : l'uso del pane azimo, il digiuno del sabato di Quaresima, la soppressione dell'« alleluia » durante la Quaresima, ecc. La lettera era indirizzata a Giovanni, vescovo di Trani in Puglia, e, per sua mediazione, a tutti i vescovi dei Franchi e allo stesso Papa (PG 120, 836).

L'atteggiamento del card. Umberto, capo della legazione inviata dal papa Leone IX a C., in seguito a questi avvenimenti, contribuì ad inasprire la contesa. Si arrivò ben presto alla sentenza di scomunica. Il 16 luglio 1054, i legati romani ne deposero una sull'altare di S. Sofia contro Michele e i suoi seguaci, ma non contro la Chiesa bizantina e i fedeli, come è stato scritto da alcuni. Il patriarca e il Sinodo risposero con un editto sinodale (20 luglio 1054) scomunicando la sentenza dei legati, le loro persone e i loro collaboratori, ma non il Papa né la Chiesa romana. Cerulario, infatti, ostentò sempre di considerare Umberto come falso legato, semplice emissario di Argiro, suo rivale, governatore dell'Italia bizantina. L'editto sinodale non attacca direttamente la Chiesa latina, ma difende la Chiesa bizantina, contro certi rimproveri o esagerati o anche positivamente erronei della sentenza del card. Umberto. La questione degli azimi non è accennata; ma siccome il cardinale aveva erroneamente rimproverato a Michele e ai suoi seguaci d'aver soppresso la parola *Filioque* dal Simbolo, Michele attaccò di sfuggita la dottrina latina della processione dello Spirito Santo e l'aggiunta del *Filioque*, a cui dapprima non aveva pensato, tanto la polemica foziana era caduta in oblio.

Questa volta, non era più la semplice rottura delle relazioni; ma cominciava una separazione duratura e continua. Senza dubbio, considerati nella trama generale della storia, gli avvenimenti che si svolsero a C. nel giugno-luglio 1054, hanno l'aspetto di un semplice incidente, e proprio sotto questo aspetto li considerarono i contemporanei, sia in Oriente che in Occidente. I cronisti bizantini hanno attribuito loro così poca importanza, che li hanno passati sotto silenzio, e le cronache latine non li hanno conosciuti se non per quello che ne disse il card. Umberto. Ma nella storia retrospettiva, essi rivestono tutt'altra importanza, in quanto denotano la volontà ben salda dei patriarchi di C. e del loro clero di continuare a vivere nell'autonomia più completa. Del resto la nozione della supremazia romana era stata sostituita presso i Bizantini dalla teoria eretica della « pentarchia », secondo la quale la Chiesa universale è retta dai cinque patriarchi uguali in autorità, paragonati ai cinque sensi del corpo mistico di Cristo. Michele adoperò tutta la sua attività a trascinare nello scisma gli altri patriarchi d'Oriente, accumulando colpe contro i Latini; colpe puerili, molte delle quali sono pure calunnie e le altre usanze indifferenti. Una lista quasi ufficiale ne fu ben presto tracciata nel piccolo opuscolo intitolato : *Contro i Franchi e gli altri Latini*, edito dall'Hergenröther in *Monumenta graeca ad Photium eiusque historiam pertinentia* (Ratisbona 1869, pp. 62-71).

Questo libretto, le lettere del Cerulario e altri simili documenti furono diffusi dappertutto; erano già conosciuti in Russia verso il 1080. I Latini sono ormai classificati non soltanto fra i barbari ma anche fra gli eretici, di cui bisogna evitare il contatto. La lista delle loro usanze (σφάλματα), delle loro innovazioni (καινοτομίαι) non farà che crescere col tempo. Prima del 1453, queste usanze superavano il centinaio.

Per i tentativi di unione nei secoli posteriori v. ORIENTE CRISTIANO.

V. IL PATRIARCATO ECUMENICO SOTTO LA DOMINAZIONE TURCA. SUO STATO ATTUALE. – Il vincitore del

1453, Maometto II volle subito l'elezione di un nuovo patriarca, al quale concesse una specie di giurisdizione civile sui suoi fedeli. Egli fu il capo « della nazione greca », *Rum milleti*. Analoghi poteri ebbero i vescovi. Per questa autorità esteriore sul suo gregge, il vescovo della « Nuova Roma » acquistò un nuovo tratto di rassomiglianza con il Papa, nello stesso tempo primate spirituale e re temporale. La sua sede si arricchì delle spoglie delle Chiese bulgara e serba; egli ebbe in eredità diretta le metropoli del patriarcato di Tirnovo; l'alta giurisdizione sul patriarcato serbo di Ipek gli ritornò attraverso l'arcivescovato greco-bulgaro di Ocrida, al quale era stato annesso. Ristabilito nel 1557, questo patriarcato fu definitivamente soppresso nel 1766. L'anno successivo, Ocrida ebbe la stessa sorte. I tre patriarcati melkiti continuarono ancor più di prima a gravitare come satelliti nell'orbita di C., fino al primo quarto del sec. XIX.

Tale fortuna posava però su fragile base. Il principio laico che la sosteneva dal 381 non tardò a fruttare a danno della « Nuova Roma». Se questa aveva ricevuti i suoi privilegi ecclesiastici grazie alla sua condizione di capitale di un impero terrestre, tali privilegi le dovevano venir contestati il giorno in cui un sovrano non avesse regnato più sulle rive del Bosforo.

Caduta C., il patriarcato seguì le fortune dell'Impero turco. I tronconi successivamente separati hanno dato origine ad altrettante Chiese nazionali indipendenti. La prima a scuotere la sua tutela fu la Chiesa russa. Autocefala di fatto dal 1461, lo divenne ufficialmente e di diritto grazie alla costituzione del patriarcato di Mosca, nel 1589-90. Lo smembramento dell'Impero turco, durante il XIX e XX sec., ha dato origine a tante autocefalie quanti furono gli Stati indipendenti e talvolta di più. L'ultima costituita e solo di recente riconosciuta ufficialmente è la Chiesa di Albania (1929-37).

Queste separazioni successive hanno ridotto il patriarcato bizantino a una delle più piccole autocefalie del gruppo greco-russo, detto « Chiesa ortodossa ». La sua giurisdizione immediata non si esercita più che sulla metropoli di C. con le 4 diocesi di Dercos, Calcedonia, Prinkipo e Imbros, che rappresentano ca. 100.000 fedeli: sulle 4 metropoli del Dodecanneso, con 120.000 fedeli; sui 20 monasteri dell'Athos, la cui popolazione non fa che diminuire e non deve di molto oltrepassare i 4000 monaci. Dipende anche da esso, almeno nominalmente, l'arcivescovato greco di America che riunisce ca. 200.000 greci sparsi nelle due Americhe. Se vi si aggiungano i due esarcati: dell'Europa occidentale (residenza a Londra) e dell'Europa centrale (residenza a Vienna) creati nel 1922 e 1924 e la metropoli di Australia (1924) (queste tre fondazioni recenti riguardano i Greci sparsi nelle regioni indicate), si ha la lista completa dei territori di sua competenza. Quanto al numero totale dei fedeli, lo si può calcolare a ca. 400.000. Il clero della metropoli di C. comprende, oltre al patriarca e ai vescovi delle 4 diocesi suddette, 14 metropoliti titolari e 6 vescovi ugualmente titolari, questi preposti ai principali quartieri della città. Fin dal ritorno dei Turchi a C., in seguito alla disfatta greca del 1922, il patriarcato ha perduto i privilegi civili che gli avevano conferito gli antichi sultani.

Al complicato statuto organico che l'ha retto dal 1860 al 1922 è successa una costituzione molto semplice. Un sinodo permanente di 12 metropoliti presieduto dal patriarca ne è l'elemento essenziale. Il patriarca è eletto dai 18 metropoliti del patriarcato senza partecipazione di laici. Resta da creare un organismo misto per l'amministrazione dei beni ecclesiastici. In attesa, funzionano delle commissioni (*epitropie*) ecclesiastiche e laiche. L'ostilità del governo turco intralcia l'elaborazione di uno statuto definitivo.

VI. L'ANTICO PATRIARCATO LATINO DI C. E IL VICARIATO APOSTOLICO ATTUALE. – I Latini della IV crociata, appena conquistata C., vi insediarono come patriarca il veneziano Tommaso Morosini (maggio del 1204), che papa Innocenzo III confermò ufficialmente solo il 5 febbr. 1205.

Nella sua qualità di veneziano, Morosini aveva giurato di riservare i benefici ecclesiastici ai suoi compatrioti, il che gli attirò ogni specie di difficoltà sia con la S. Sede sia con i chierici di altre nazionalità. Alla sua morte, avvenuta nel 1211, la sede restò vacante per 4 anni in seguito ad intrighi e rivalità tra il clero. Il Papa fu costretto a deporre i due candidati e nominò il toscano Gervaso (nov. del 1215), che visse fino al 1220. Durante i 40 anni che durò ancora l'Impero latino, 4 altri prelati si successero. Nel 1232, si ebbe una vacanza di 2 anni. L'ultimo patriarca residenziale fu il veneziano Pantaleone Giustiniani (1251-61) che al tempo della ripresa della città da parte di Michele Paleologo riuscì a rifugiarsi in Italia, ove morì nel 1286.

Fra il 1210 e il 1212 il patriarcato latino contava 22 arcivescovati, di cui 2 in Asia Minore, 7 in Tracia, 2 in Tessaglia, 3 in Macedonia, 1 in Epiro, 2 in Grecia, 2 nel Peloponneso, 3 nelle isole.

Il patriarcato non scomparve dopo il 1261, ma il suo titolare non risiedeva più a C. Questi continuò ad esercitare una vera giurisdizione su tutto il territorio del patriarcato, al quale il papa Bonifacio VIII aggiunse, nel 1302, l'arcivescovato di Candia. L'8 febbr. 1314, papa Clemente V vi aggiungeva il vescovato di Negroponte, che divenne, a partire da questa data, la residenza abituale del patriarca. Verso la fine del sec. XV, il titolo di patriarca di C. fu riservato ad un cardinale.

Non potendo risiedere a C., il patriarca esercitò la sua giurisdizione mediante un vicario, che, fino al 1661, fu un semplice prete, il più sovente un religioso. Dal 1661 al 1772, questo vicario patriarcale fu sostituito da un vescovo suffraganeo patriarcale. Nel 1772, la S. Sede ha soppresso l'ufficio del suffraganeo patriarcale e lo ha sostituito con quello del vicario apostolico patriarcale, che esiste ancora oggi. Ma l'epiteto patriarcale riguarda solo la città di C.; per gli altri territori di sua competenza il titolare è semplicemente vicario apostolico. Un decreto del 3 marzo 1868 ha annesso a questa carica la delegazione apostolica per i cattolici di riti orientali residenti nel territorio del vicariato, di maniera che, oggi, il vicario apostolico di C. è nello stesso tempo arcivescovo titolare, che gode della giurisdizione ordinaria, dopo il decreto di Benedetto XIV del 15 apr. 1752, vicario apostolico patriarcale per la città stessa di C.; semplice vicario apostolico per il resto del suo territorio; delegato apostolico per i cattolici di riti orientali del suo distretto.

I limiti del vicariato costantinopolitano e della delegazione apostolica che dipende da esso hanno molto variato dal 1772, in seguito agli sconvolgimenti politici sopraggiunti nei Balcani. Attualmente il vicariato non esercita la sua giurisdizione che sulla Turchia europea e la Turchia d'Asia, eccettuato l'arcivescovato di Smirne. Nella Turchia di Asia, la popolazione cattolica, come quella di altri cristiani, è ridotta quasi a niente, avendo i Turchi espulso i cri-

stiani dal paese. Una parrocchia latina è stata costituita ad Ankara, la nuova capitale.

Resta ancora qualche cattolico a Brussa, a Zongul-Dagh. Il grosso dei fedeli si trova concentrato nella stessa C., dove si contavano ca. 20.000 cattolici, distribuiti in 14 parrocchie, prima della guerra del 1917-18. Oggi, questa popolazione deve essere diminuita dei due terzi, in seguito alle misure xenofobe del governo turco. Anche la Tracia turca ha perduto i suoi fedeli. Scomparve ugualmente la maggior parte delle opere, così numerose e varie, create e dirette dai membri di 34 Ordini e Congregazioni religiose dei due sessi. Il laicismo dei Turchi ha spazzato via quasi tutto, e ciò che resta conduce un'esistenza faticosa e precaria per cui la popolazione cattolica del vicariato non deve di molto oltrepassare i 10.000 fedeli.

La delegazione apostolica per i riti orientali, attualmente collegata alla S. Congregazione per la Chiesa orientale, ha perduto anche molto della sua importanza, avendo i cattolici orientali subìto una diminuzione ancora più forte che i latini. Il gruppo più importante è quello degli Armeni uniti, in numero di ca. 5000. Dopo gli Armeni, viene la piccola Chiesa greca cattolica di recente fondazione, governata dal 1911 da un vescovo. I fedeli devono essere ca. 300. Dal 1932, c'è un altro vescovo con alcuni fedeli ad Atene. I Caldei cattolici sono rappresentati da un vicario patriarcale con 850 fedeli; i Melkiti, in numero di 250, ugualmente da un vicario patriarcale.

Bibl.: Opere generali. Lo studio d'insieme più completo è l'articolo di S. Vailhé, *Constantinople (Eglise de)*, in DThC, III, coll. 1307-1520, con una ricca bibliografia generale e numerose bibliografie particolari; molto particolareggiato dal punto di vista storico e geografico, è incompleto dal punto di vista teologico (da completare mediante i lavori apparsi dal 1907, particolarmente sulla questione foziana); G. Hergenröther, *Photius von Konstantinopel*, 3 voll., Ratisbona 1867-69; J. Pargoire, *L'Eglise byzantine de 527 à 847*, 3ª ed., Parigi 1923; M. Jugie, *Le schisme byzantin. Aperçu historique et doctrinal*, ivi 1941; V. Grumel, *Les regestes des actes du patriarcat de Constantinople. Les actes des patriarches*, 3 fascicoli pubblicati, che vanno dal 381 al 1206 (ogni fascicolo è preceduto da una bibliografia, accurata ed abbondante), Bucarest 1932-43.

Sulle relazioni del patriarcato ecumenico con la S. Sede prima della separazione: B. Leib, *Rome, Kiev et Byzance à la fin du XIe siècle. Rapports religieux des Latins et des Gréco-Russes sous le pontificat d'Urbain II (1088-99)*, Parigi 1924; A. Michel, *Humbert und Kerullarios* 2 voll., Paderborn 1925-30; F. Dvornik, *Les Slaves, Byzance et Rome au IXe siècle*, Parigi 1926; id., *Le second schisme de Photius. Une mystification historique*, in *Byzantion*, 8 (1933), pp. 425-74; V. Grumel, *La liquidation de la querelle photienne*, in *Echos d'Orient*, 33 (1934), pp. 257-88.

Sul patriarcato ecumenico dopo il 1453 e la sua situazione attuale: L. Petit, *Règlements généraux de l'Eglise orthodoxe en Turquie*, in *Revue de l'Orient chrétien*, 3 (1898), pp. 398-424; 4 (1899), pp. 227-46; E. Rausch, *Geschichte der orientalischen Kirchen von 1453-1898*, Lipsia 1902; id., *Kirche und Kirchen im Lichte griechischer Forschung*, ivi 1903; R. Janin, *La destinée du patriarcat œcuménique*, in *Echos d'Orient*, 24 (1925), pp. 202-211. Per il periodo contemporaneo a partire dalla fine del sec. XIX, vedere le riviste orientali: *Orientalia Christiana, Revue de l'Orient chrétien, Bessarione, Echos d'Orient, Roma e l'Oriente, L'Union des Eglises, L'Oriente cristiano e l'unità della Chiesa* (dal 1936); *Il Boll. della badia di Grottaferrata* (dal 1930).

Sul patriarcato latino e il vicariato apostolico: L. de Mas-Latrie, *Les patriarches latins de Constantinople*, in *Revue de l'Orient latin*, 3 (1895), pp. 433-56 (lista dei patriarchi latini di C. dal 1204 al 1895); G. Hofmann, *Il vicariato apostolico di C., 1453-1830. Documenti con introduzione*, in *Orient. Christ. analecta*, 103 (1935), con abbondante bibliografia. Martino Jugie

VII. Altre circoscrizioni ecclesiastiche di C. – Oltre ad essere sede del patriarcato bizantino, C. è a capo alle seguenti circoscrizioni ecclesiastiche:

1) Arcivescovato degli Armeni cattolici. Un vicariato armeno fu istituito a C. il 9 luglio 1830. Dal 10 luglio 1867 al 23 giugno 1928 C. fu sede del patriarca di Cilicia. Si contano 7000 fedeli, 14 sacerdoti, 14 chiese, 6 parrocchie, 2 case religiose maschili, 5 femminili, 7 istituti di educazione, 1 associazione di beneficenza.

2) Vicariato patriarcale dei melkiti esistente dal 1846; 250 fedeli, 1 chiesa.

3) Sede dell'esarca apostolico della Turchia per i cattolici greci di rito bizantino, dal 1911. Si contano 1 chiesa, 1 parrocchia, 5 sacerdoti, 1 scuola, 1000 fedeli.

4) Vicariato patriarcale dei Caldei: 850 fedeli.

Guglielmo de Vries

II. Concili di C.

I. I Concilio Costantinopolitano (II ecumenico, a. 381). – 1. *Cenni storici*. M. nel 378 Valente, fautore dell'arianesimo, il suo successore Teodosio I prese la difesa dell'ortodossia specialmente contro i macedoniani, negatori della divinità dello Spirito Santo. A questo scopo convocò nel 381 i vescovi orientali ad un sinodo, che, iniziatosi a C. nel mese di maggio, finì in quello di luglio. Il Concilio, dal quale furono assenti i vescovi occidentali e i legati del Papa, non fu veramente universale. Soltanto più tardi ottenne il titolo di « ecumenico », e cioè per quel che riguarda il dogma, il Simbolo da lui promulgato fu accettato dai legati pontifici e da tutta la Chiesa nella seconda seduta del Concilio di Calcedonia (451), mentre le disposizioni disciplinari, respinte prima da Roma, furono approvate soltanto nel IV Sinodo Lateranense (1215). La presidenza del Concilio fu tenuta da Melezio di Antiochia, da s. Gregorio Nazianzeno e da Nettario. Il numero dei vescovi fu appena di 150.

2. *Il Simbolo*. – Secondo la testimonianza del Concilio di Calcedonia, i Padri del Sinodo di C. promulgarono il Simbolo o Credo a tutti noto perché inserito nella Messa sia latina che orientale, fatta eccezione per quella latina del *Filioque* (v.) aggiunto posteriormente. Il Simbolo contiene integralmente quello niceno (donde anche il nome meno esatto di « niceno-costantinopolitano ») e quello « apostolico o romano », più qualche inciso preso probabilmente dal Simbolo di Gerusalemme noto dalle *Catechesi* di s. Cirillo, e un complesso caratteristico e nuovo di asserzioni sullo Spirito Santo dirette a confessare la sua divinità contro i macedoniani. V'è poi il fatto che il nostro Simbolo viene citato, con qualche insignificante discrepanza, nell'*Ancoratus* di s. Epifanio, scritto nel 374. Quindi la teoria più solida che cioè il Simbolo non sia stato composto ma soltanto fatto suo dal Concilio.

Oltre al contenuto dogmatico dei Simboli niceno (v. nicea, concilio di) e apostolico ossia romano, il Credo di C. presenta, insieme al gerosolimitano, la novità del *cuius regni non erit finis*, parole bibliche (*Lc.* 1, 33) ricordate senza dubbio contro il recente errore di Marcello di Ancira e di Fotino. Originali poi del nostro Credo sono i seguenti incisi attribuiti allo Spirito Santo: *Dominum, et vivificantem qui ex Patre procedit, qui cum Patre et Filio simul adoratur et conglorificatur*. Sono altrettante espressioni per affermare la natura divina dello Spirito. Quel *Dominus* è dall'uso biblico caratteristico per segnalare colui che non è creatura ossia servo per essenza. *Vivificans*, ha cioè la vita in se stesso non dal di fuori, anzi è lui la sorgente di ogni vita per le creature. *Qui ex Patre procedit*, si insiste specialmente nell'origine dal Padre perché i macedoniani facevano lo Spirito una semplice « creatura » del Figlio. *Qui cum Patre et Filio...*, sembra ricordare la recente controversia fra gli eretici e s. Basilio il quale scrisse a questo proposito il suo *De Spiritu Sancto*. Se lo Spirito è pari al Padre e al Figlio nell'adorazione e nel culto, è quindi di natura divina.

3) *Disposizioni disciplinari*. – Quattro soltanto sono i canoni emanati dal Concilio. Il 1º ribadisce il Simbolo niceno e condanna le eresie più recenti. Il 2º sconfessa Massimo di C., preteso vescovo. Il 3º, riassumendo le norme

stabilite dai cann. 6 e 5 di Nicea, ordina che i vescovi di una diocesi (i limiti delle circoscrizioni ecclesiastiche erano identificati con quelle civili) non si immischino nelle faccende delle altre. Le grandi diocesi erano : Egitto, con la metropoli di Alessandria; Oriente, metropoli: Antiochia; Asia (proconsolare), metropoli: Efeso; Ponto, metropoli: Cesarea di Cappadocia; Tracia, metropoli: Eraclea. Ma fu il can. 4 a gettare i germi dello scisma fra l'Oriente e l'Occidente più per il principio invocato che per il relativo primato ora rivendicato per la prima volta alla recente capitale dell'Impero orientale (v. sopra) : « Il vescovo di C. deve avere il primato di onore dopo quello di Roma, per essere quella la nuova Roma».

Bibl.: Hefele-Leclercq, II, p. 1 sgg. (con abbondante bibl.); Fliche-Martin-Frutaz, III, p. 294 sgg.; I. Ortiz de Urbina, *La struttura del Simbolo Costantinopolitano*, in *Orient. Christ. Periodica*, 12 (1946), pp. 275-85.

II. II Concilio Costantinopolitano (V ecumenico, detto anche dei « Tre Capitoli », a. 553). – 1. *Cenni storici.* La politica di Giustiniano e di Teodora prestò valido appoggio ai monofisiti, numerosi nell'Oriente, i quali, scontenti delle decisioni del Concilio di Calcedonia (451), iniziarono verso il 543 una subdola e tenace campagna contro i « Tre Capitoli », ossia : 1) Teodoreto di Ciro, 2) la lettera di Iba al persiano Mari e 3) Teodoro di Mopsuestia. Si noti che nel Sinodo calcedonese Teodoreto e Iba erano stati riabilitati e difesi contro le accuse dei primi monofisiti. Alle macchinazioni contro i « Tre Capitoli » si associarono anche gli origenisti sdegnati per la loro condanna (543). Verso il 544 Giustiniano pubblicò un editto contro i « Tre Capitoli » al quale, in parte sotto la pressione di coazioni e minacce, aderì la maggioranza dei vescovi orientali preceduti dal patriarca bizantino Mena. Il decreto trovò invece in Occidente avversari tenaci, come il focoso Facondo di Ermiane, autore della *Defensio Trium Capitulorum*, e Rustico nipote di papa Vigilio (v.). Quest'ultimo, di carattere indulgente, benché in principio disapprovasse l'editto e non volesse comunicare con Mena e gli altri firmatari, cambiò poi di atteggiamento durante il suo soggiorno a C. dove arrivò nel genn. del 547. Vigilio, deciso ormai ad accontentare l'Imperatore, tenne delle adunanze con vescovi orientali ed occidentali per discutere, o meglio per favorire, la condanna dei « Tre Capitoli ». L'accanita opposizione degli occidentali consigliò il Papa a sospendere le sedute e a chiedere a ciascuno il proprio voto in iscritto. A conclusione di queste prime trattative Vigilio pubblicò (11 apr. 548) un *Iudicatum* che condannava i « Tre Capitoli » pure salvaguardando l'autorità del Concilio di Calcedonia. Il decreto suscitò in Occidente un tale scandalo che il Papa decise di sospenderne l'effetto e di rimandare la faccenda a un prossimo concilio ecumenico. Alcuni dei vescovi aulici non si attennero alla tregua, e lo stesso Giustiniano pubblicò un nuovo editto (551-53) di condanna dei « Tre Capitoli », probabilmente l'Ὁμολογία sottoscritta presto dal patriarca Mena. Il Papa reagì scomunicando Askidas e Mena e rifugiandosi nella chiesa di S. Pietro. I cortigiani tentarono di vincere con la violenza e con gli intrighi. Si intavolarono trattative con Eutichio, dal 552 successore di Mena, e Vigilio insisté nella celebrazione di un concilio possibilmente in Italia o in Sicilia. Ma Giustiniano finì poi per convocarlo di propria autorità a C. allo scopo di far approvare la sua recente condanna dei « Tre Capitoli ». Vigilio non acconsentì a tale usurpazione.

Di conseguenza, nella più chiara illegittimità il Sinodo aprì le sue sedute il 5 maggio 553 sotto la presidenza del patriarca bizantino Eutichio e con l'assistenza nella prima adunanza di 164 metropoliti e vescovi, fra i quali anche 14 africani. Le riunioni si tenevano nella sacrestia della chiesa patriarcale bizantina. Il Sinodo ebbe otto sedute che finirono il 2 giugno. In esse furono discussi a lungo i « Tre Capitoli », pregiudicati ormai da Giustiniano. Dal canto suo Vigilio pubblicò il 14 maggio il suo *Constitutum* (da molti chiamato il 1°), in cui, esaminate 60 proposizioni di Teodoro di Mopsuestia, le condannava come eretiche senza però voler condannare la sua memoria. Si rifiutava parimenti a condannare Iba e Teodoreto, dichiarati ortodossi dal Concilio di Calcedonia. Il Papa finiva scomunicando coloro che avrebbero condannato i « Tre Capitoli ». Giustiniano e i suoi conciliari non vollero ricevere il *Constitutum*, anzi iniziarono subito una azione che finì per cancellare dai dittici il papa Vigilio senza però romperla con la Sede Romana. Il Concilio decise, in 14 anatematismi, la condanna di tutti gli scritti di Teodoro di Mopsuestia, delle empie dottrine di Teodoreto di Ciro contro il Concilio di Efeso e contro gli anatematismi di s. Cirillo di Alessandria e la lettera di Iba a Mari. Non fu difficile per Giustiniano ottenere il consenso dei vescovi orientali. Quelli occidentali poi, che in gran parte si sollevarono contro la condanna, ebbero a patire vessazioni e rappresaglie dall'Imperatore. Contrariamente all'opinione fin qui generale, sembra che tanto la lettera di Vigilio al patriarca Eutichio, quanto il cosiddetto secondo *Constitutum* che approva la condanna dei « Tre Capitoli », non siano autentici (cf. P. Silva Tarouca, *Fontes Historiae Ecclesiasticae Medii Aevi*, Roma 1930, p. 32); il che equivale a dire che mancano le principali fonti per asserire che Vigilio abbia dato la sua adesione al decreto del Concilio. Fu piuttosto il suo successore Pelagio II, precedentemente difensore dei « Tre Capitoli » (cf. R. Devreesse, *Pelagii diaconi Eccl. Rom. in defensione Trium Capitulorum* [*Studi e Testi*, 57], Roma 1932), il primo a dare la sua approvazione alla triplice condanna (Mansi, IX, 712 sgg.).

2. *La questione dogmatica.* – Si nota subito che la condanna del Concilio incide sugli *scritti* e la loro dottrina *in sensu auctoris*, ovvero nel senso ovvio del testo e del contesto, mentre la riabilitazione di Teodoreto e di Iba dichiarata nel Concilio di Calcedonia si riferì alle *persone*, le quali previamente condannarono il nestorianesimo. Si capisce che in queste condizioni non è inevitabile il contrasto fra i due Concili, benché c'è da ammettere che la condanna dei « Tre Capitoli » è stata in fondo una mossa di Giustiniano intenta a far piacere ai monofisiti bizantini. Del resto gli scritti di Teodoro di Mopsuestia (v.) sono pieni di quelli stessi errori cristologici professati poi dal suo discepolo Nestorio. È vero anche che certi scritti di Teodoreto di Ciro, come anche la lettera di Iba di Edessa a Mari, contengono espressioni che sanno un po' di terminologia nestoriana e offendono la memoria del Concilio di Efeso e di s. Cirillo Alessandrino. La definizione dogmatica di questo Concilio, senza opporsi formalmente al Concilio di Calcedonia, sta piuttosto nella linea di quello di Efeso: specialmente la condanna di Teodoro di Mopsuestia infligge un colpo grave ai nestoriani che lo leggevano e lo studiavano come il loro maestro.

Bibl.: Hefele-Leclercq, III, p. 1 sgg.; Fliche-Martin-Frutaz, IV, p. 467 sgg.; R. Devreesse, *Essai sur Théodore de Mopsueste* (*Studi e Testi*, 141), Città del Vaticano 1948, pp. 168-285.

III. III Concilio Costantinopolitano (VI ecumenico, 7 nov. 680-16 sett. 681). – Segna la fine della prolissa disputa sul monoenergismo e sul monotelismo (v.) nella quale papa Onorio I (v.) era intervenuto con poca accortezza. Alla vigilia del Concilio lottano in favore dell'ortodossia s. Sofronio e s. Massimo il Confessore. Contro il *Typos*, pubblicato dall'imperatore Costanzo II (648) per far tacere la controversia, papa Martino I risponde cele-

brando il Sinodo del Laterano (649) che proclama contro il monotelismo, il duotelismo, ossia le due volontà, divina e umana, in Cristo. Martino I viene quindi esiliato nel Chersoneso, dove muore martire (655).

Dinanzi alla fermezza dei papi successivi, la corte bizantina deve arrendersi. Costantino IV Pogonato e il patriarca Teodoro (677-79) intavolano trattative prima col papa Domno e poi con s. Agatone. Quest'ultimo accetta la proposta di celebrare a C. un'adunanza con rappresentanti dell'Occidente e dei patriarcati bizantino e antiocheno. Previamente si tenne a Roma un Sinodo (680) che condannò il monotelismo.

Il Sinodo convocato dall'Imperatore risultò poi, oltre le previsioni, veramente ecumenico, poiché anche i patriarchi di Alessandria e di Gerusalemme vi ebbero i propri rappresentanti. Benché la presidenza di onore fosse concessa all'Imperatore, quella ecclesiastica era mantenuta dai legati del Papa. Tutte le 18 sedute del Sinodo furono dedicate alla questione del monotelismo. Interpellati i patriarchi Giorgio di Costantinopoli e Macario di Antiochia sulle loro dottrine in favore di una sola volontà in Cristo, essi risposero rinviando alla dottrina dei 5 concili precedenti. Fu quindi data lettura dei loro atti e della lettera di Agatone. Poi, sia da parte dei monoteliti che degli ortodossi furono letti « florilegi » patristici.

Il risultato fu che il patriarca bizantino dichiarò di accettare le due volontà, mentre Macario d'Antiochia persisteva nel suo monotelismo; in conseguenza Macario veniva deposto e altri anatemi venivano fulminati contro i principali autori di eresie, non escluso papa Onorio. Dopo aver trattato sull'autenticità degli atti del V Concilio ecumenico, i vescovi promulgarono e sottoscrissero una « definizione » dogmatica.

Questa fa sua la condanna pronunciata dal papa s. Agatone contro coloro che ammettono in Cristo « una volontà (ἕν θέλημα), e una operazione (μίαν ἐνέργειαν) ». Confessa poi col Concilio di Calcedonia che Cristo, perfetto nella divinità, è perfetto lo stesso nell'umanità, veramente Dio e veramente uomo, composto di anima ragionevole e di corpo, e aggiunge la seguente definizione:

« Piamente proclamiamo secondo la dottrina dei SS. Padri due naturali volizioni o volontà (δύο φυσικὰς θελήσεις ἤτοι θελήματα) in Lui, e due naturali operazioni (ἐνέργειας) senza divisione, senza conversione, senza separazione, senza confusione, e due volontà naturali non in contrasto, si badi bene, come hanno detto gli empi eretici, ma la sua volontà umana docile e non restìa né recalcitrante, ma piuttosto sottomessa alla sua divina e onnipotente volontà. Duplice è anche l'operazione, benché essa pure non divisa, né separata, né confusa : e cioè l'operazione divina e l'operazione umana, poiché, come dice papa s. Leone nel *Tomus* a Flaviano, *ogni forma* (ossia natura) *fa ciò che le è proprio in comunione con l'altra* ». In altre parole : una volta ammesso il dogma che in Cristo v'è oltre la natura divina anche quella umana nella sua integrità, ne segue che questa è dotata di una volontà umana, oltre quella divina. Questa duplicità fisica non comporta però disaccordo fra le due volontà, poiché quella umana aderisce sempre e perfettamente a quella divina.

Bibl.: Hefele-Leclercq, III, 1, pp. 484-538.

Ignazio Ortiz de Urbina

IV. IV Concilio Costantinopolitano (VIII ecumenico, 5 ott. 869 - 28 febbr. 870). – 1. *Cenni storici.* L'occasione storica dell'VIII Concilio ecumenico fu questa : il nuovo imperatore bizantino Basilio il Macedone (23 sett. 867 - 29 ag. 886) richiamò il patriarca s. Ignazio subito dopo la sua ascesa al trono e depose il patriarca illegittimo Fozio. Ambedue allora mandarono lettere al papa Niccolò I per informarlo della nuova situazione religiosa di Bisanzio e per chiedergli legati pontifici per un nuovo concilio da tenersi a C. Essendo già morto il papa Niccolò I (13 nov. 867) all'arrivo dell'ambasciata greca a Roma, il suo successore Adriano II dovette occuparsi di questa faccenda importantissima. Egli infatti rimanendo fermo nella linea di condotta del suo predecessore riguardo al dissidio bizantino, tenne un Sinodo a Roma (giugno 869) in cui condannò il conciliabolo di Fozio (867) e pose il fondamento giuridico del nuovo concilio ecumenico a C., che doveva essere presieduto dai suoi legati, i vescovi Donato di Ostia e Stefano di Nepi, e il diacono Marino.

Il Concilio fu aperto nella chiesa di S. Sofia il 5 ott. 869 e, dopo altre 8 sessioni, chiuso il 28 febbr. 870. La partecipazione dei sinodali certamente non fu grande, essendo presenti nella I sessione, oltre i legati pontifici, soltanto 12 vescovi, nella VI 37 vescovi e nella X un centinaio. Ma gli argomenti trattativi furono di grandissima portata ed i decreti sinodali ottennero la conferma pontificia. Già la I sessione promulgò la formola della cosiddetta unione romana che conteneva una professione esplicita del primato giurisdizionale romano e la condanna dell'iconoclastia e degli errori di Fozio. Essa doveva essere accettata da tutti i sinodali e fu posta come condizione della loro riconciliazione a quei vescovi e chierici che, benché non ordinati da Fozio, avevano però avuto comunione con lui. Sotto questa condizione furono riconciliati nella II sessione 10 vescovi, 11 sacerdoti, 9 diaconi, 6 suddiaconi. Però alcuni vescovi citati al Concilio rimasero ostinati, fra i quali Teofilo, Zaccaria e Gregorio Asbesta il quale aveva ordinato Fozio nel dic. del 858, benché fosse sospeso da s. Ignazio e dal Papa. Nella VI sessione, il 25 ott. 869, avvenne una celebre discussione storico-canonistica fra il metropolita foziano di Calcedonia, Zaccaria, e il metropolita ignaziano di Smirne, Metrofane. Fozio stesso fu presente alla V sessione il 20 ott. 869 e alla VII il 29 ott.; ma egli non volle sottomettersi, anzi negò di dare risposte ai legati romani ed osò dire pubblicamente che piuttosto i legati romani dovevano fare penitenza. Questo contegno ostinato di Fozio e dei suoi seguaci fu la causa che già il 29 ott. fossero pronunciati anatematismi sinodali contro Fozio; ma soltanto nell'ultima sessione furono emanati decreti contro il fozianismo.

Prima di questa conclusione del Concilio erano state discusse alcune cause connesse con la storia del dissidio foziano. Così nella sessione VIII era stata trattata la questione dei cosiddetti scritti di obbedienza che Fozio si era fatti dare, e quella della falsificazione delle sottoscrizioni dei legati degli altri patriarchi orientali nel conciliabolo dell'867; nella sessione X la questione di quelli che avevano reso testimonianza contro Ignazio nel Sinodo dell'861. Poiché parecchie delle persone accusate erano pronte a sottomersi alle penitenze decretate dal Concilio, fu loro concessa la riconciliazione nella IX sessione; la stessa sorte ebbero altri che si erano resi colpevoli della falsa dottrina dell'iconoclastia o che avevano mostrato un contegno irriverente verso le cerimonie ecclesiastiche.

La più solenne e più importante sessione dell'VIII Concilio fu l'ultima del 28 febbr. Oltre i legati pontifici ed i vescovi sinodali, erano presenti in questa sessione l'imperatore Basilio e suo figlio Costantino, una decina di legati del re della Bulgaria e tre legati dell'imperatore occidentale Ludovico II, fra i quali si trovava Anastasio il Bibliotecario, autore di una versione latina degli atti conciliari.

2. *Le decisioni del Concilio.* Il Concilio promulgò nella sua ultima seduta una professione di fede, rinnovando le decisioni dei precedenti sette concili ecu-

menici ed aggiungendo una dichiarazione nella quale esso si definì *VIII ecumenico*, e ricordando i decreti di Niccolò I e Adriano II, rinnovò la condanna di Fozio e dei suoi soci. Inoltre pubblicò due lettere sinodali delle quali una era diretta a tutti i fedeli e l'altra al Papa. Infine promulgò 27 canoni conservati nella versione latina, mentre l'estratto greco ne contiene soltanto 14.

I canoni inculcano principi generali della dottrina cattolica cioè della tradizione (can. 1), del primato papale (cann. 2, 21), della venerazione delle sacre immagini (can. 11). Parecchi canoni riguardano la libertà della Chiesa (cann. 12, 13, 14, 17, 19, 21, 22), altri i diritti del clero inferiore e superiore (cann. 10, 15, 17, 18, 20, 23, 24, 26). Contro Fozio ed i suoi alleati sono diretti i cann. 4, 5, 6, 8, 10, 25. Nel can. 7 è proibito agli anatematizzati di fabbricare sacre immagini e di insegnare.

La conferenza tenutasi dopo la chiusura del Concilio, alla quale parteciparono soltanto l'Imperatore, Ignazio, i rappresentanti delle altre sedi patriarcali, gli inviati dei Bulgari, e i legati papali, non fa parte del Concilio VIII; anzi i legati romani protestarono di non aver ricevuto poteri per trattare quell'ordine del giorno, e cioè a chi appartenesse la giurisdizione della Bulgaria, limitandosi a difendere la tesi romana contro la tesi orientale che voleva la Bulgaria (v.) dipendente dal patriarcato bizantino. Oggi è diventato più chiaro che la proposizione dei legati romani era giusta se sotto il termine di Bulgaria si comprendeva soltanto la città capitale del regno bulgaro di allora, ossia Ocrida compresa nei limiti dell'antica *Epirus nova* appartenente all'*Illyricum orientale* e quindi sottoposta al vicariato apostolico di Salonicco, mentre le regioni orientali della Bulgaria fra Sardica (Sofia) ed il Mar Nero appartenevano al patriarcato bizantino. Purtroppo non fu raggiunto allora un accordo.

3. *L'ecumenicità.* Il Concilio VIII (869-70) fu ecumenico. Questa tesi è provata dall'affermazione esplicita del suo decreto sinodale, dalle sottoscrizioni dei sinodali, esplicite anche su questo punto, dall'approvazione pontificia di Adriano II e di Giovanni VIII, dal proemio della versione latina di Anastasio il Bibliotecario, dalle testimonianze di autori greci coetanei (Metrofane, Stiliano, Niceta David), dalla formola del giuramento dei neoeletti papi, dalle collezioni canonistiche occidentali, almeno a partire dalla seconda metà del sec. XI, e finalmente dalle testimonianze dei Concili di Trento e del Vaticano. Il Concilio di Firenze non può essere invocato per la tesi contraria, poiché le concessioni fatte dal card. Giuliano Cesarini nella sessione del 20 ott. 1438 di non voler appoggiare le argomentazioni dei Latini con le decisioni dell'VIII Concilio, erano soltanto un accorgimento polemico per persuadere i Greci con delle fonti già da essi accettate (S. Scrittura, SS. Padri, sette primi concili ecumenici), e non una decisione decretata dal Concilio stesso. Il silenzio dei Greci medievali sul Concilio VIII ecumenico fu causato dal Sinodo di C. (879-80) favorevole a Fozio, e influì anche su autori latini fino alla prima metà del sec. XI. Su questo punto Fozio riportò qualche successo, ma per le ragioni sopra addotte non vi può essere più dubbio nessuno intorno all'ecumenicità del Concilio VIII.

La versione latina degli atti greci, oggi perduti, fatta da Anastasio il Bibliotecario, è edita in Mansi, XVI, 16-96; il testo greco abbreviato (epitome) *ibid.*, XVI, 308-409.

Sulla conferenza distinta dal Concilio VIII, cf. *Lib. Pont.*, pp. 182-85.

BIBL.: Hefele-Leclercq, IV, 1, pp. 481-546; F. Dvornik, *L'oecuménicité du VIIIe Concile (869-70) dans la tradition occidentale du moyen âge*, in *Académie royale de Belgique, Bulletin de la classe des Lettres*, 26 (1938), pp. 445-87; Fliche-Martin-Frutaz, VI, nn. 501-509; G. Hofmann, *Ivo von Chartres über Photios*, in *Orient. Christ. Periodica*, 14 (1948), pp. 105-37.

Giorgio Hofmann

III. AGIOGRAFIA DI C.

Tertulliano parla di martiri di C. al tempo di Cecilio Capella, ma non fornisce alcun nome (*Ad Scapulam*, 3 : PL 1, 702). Anche s. Gregorio Nazianzeno nel suo discorso al popolo contro gli ariani, appena, nel 380, Teodosio aveva restituito ai cattolici le loro chiese, attribuisce la vittoria ai martiri, senza però palesarne i nomi.

I martiri di C. conosciuti sono pochi e noti attraverso il *Martirologio geronimiano* e i sinassari (cf. H. Delehaye, *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, in *Propylaeum ad Acta SS. Novembris*, Bruxelles 1902).

I più noti sono i martiri Mocio e Agacio. Mocio sarebbe stato prete di Amphipolis, martirizzato a C. La Basilica in suo onore è attribuita a Costantino; viene ricordata all'epoca del Concilio d'Efeso e ricostruita più grandiosa da Giustiniano.

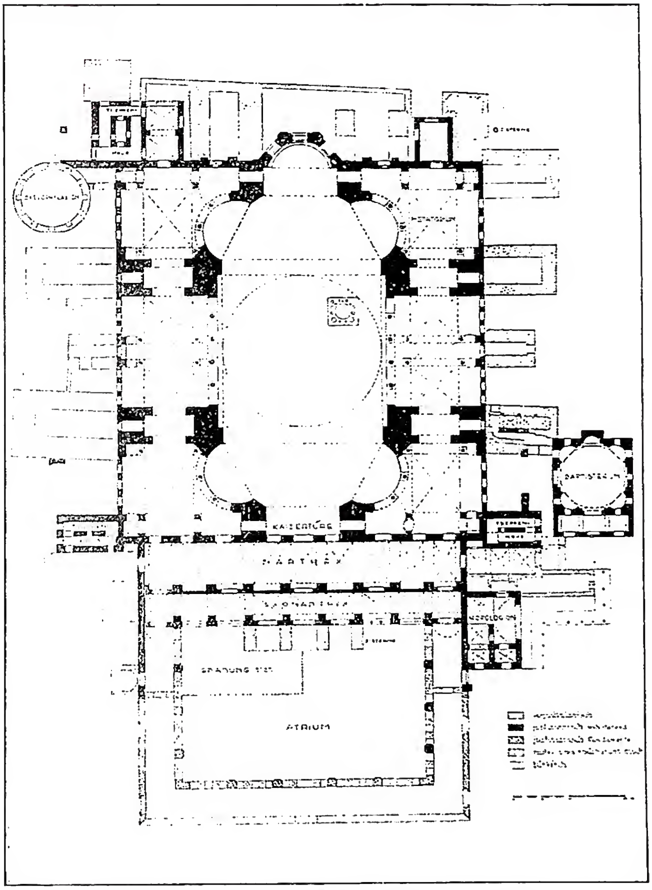
Acacio, secondo la leggenda, sarebbe stato un centurione nella coorte dei Martesi e avrebbe subito il martirio a C. Anche la chiesa che racchiuse il suo sepolcro fu attribuita a Costantino; Socrate scrisse che il corpo dell'Imperatore sarebbe stato trasportato da Macedonio nella chiesa del martire Acacio (*Hist. eccl.*, II, 38); essa era situata presso lo σταύριον, presso il luogo cioè dove sbarcarono a C. le reliquie di s. Stefano, allo Zeugma (BHG, II, 1649). Tale località, fuori della cinta dell'antica Bisanzio, si trovava sopra il corno d'oro (J. Pargoire, *Constantinople ; la porte Basiliké*, in *Echos d'Orient*, 10 [1907], p. 30). Socrate ricorda anche un secondo santuario dedicato a s. Acacio, dentro Costantinopoli, dove presso il grandioso edificio di Καρύα si mostrava il noce dove sarebbe stato impiccato il martire. Ivi era un santuario, ingrandito da Narsete (S. Salaville, *Les églises de St-Acace à Constantinople*, in *Echos d'Orient*, 13 [1910], p. 103). Più difficile è la identificazione di una chiesa di S. Acacio spesso ricordata nei documenti bizantini come situata nell'ἑπτασκάλῳ.

Altri martiri noti sono Esichio, menzionato al 18 e al 19 maggio nei testi liturgici; finalmente Massimo indicato come presbitero il giorno 8 maggio e con il solo nome al 10 dello stesso mese; il Delehaye suppone che Massimo non sia che Mocio (*Les origines du culte des martyrs*, 2ª ed., Bruxelles 1933, p. 234). Al 7 giugno si trova la menzione : *in Byzantio Pauli*; egli insieme con i suoi famigliari Martirio e Marciano erano chiamati popolarmente i santi Notari. Il vescovo Paolo morì in esilio e il suo corpo venne riportato in C. da Teodosio e deposto nell'antica chiesa dei Macedoniani. S. Giovanni Crisostomo iniziò una cappella sul sepolcro dei SS. Martirio e Marciano, ultimata da Sisinnio (Sozomeno, *Hist. eccl.*, IV, 3). Costantino si era limitato di porre cenotafi nella chiesa degli Apostoli (Eusebio, in *Vita Constantini*, IV, 60). Ma ben presto cominciano le traslazioni dei martiri per arricchire la città. Esse avvengono con pompe solennissime, con intervento della corte imperiale, del clero e del popolo.

Eteria scrive di aver visto a C. *martyria quae ibi plurima sunt* (*Itinera Hierosolymitana* : CSEL, 39, p. 76).

Nel 356 vi furono traslate le reliquie di s. Timoteo; l'anno seguente Costanzo trasportò solennemente in C. le reliquie dell'apostolo s. Andrea e dell'evangelista s. Luca (A. Heisenberg, *Grabeskirche und Apostelkirche*, II, Lipsia 1908, p. 112). S. Giovanni Crisostomo narra l'arrivo dal Ponto delle reliquie del martire Foca (PG 50, 799). Sotto Teodosio (379-95) ritornò in C. il corpo del vescovo e confessore s. Paolo (BHG, II, 1472); poi ven-

nero nella chiesa di S. Eufemia, le reliquie dei martiri Terenzio e Africano (*Theodori lectoris*, II, 762: PG 86, 213). Teodosio stesso nel 391 depone il capo di s. Giovanni Battista nella chiesa dell'Hebdomon da lui fatta edificare (Sozomeno, *Hist. eccl.*, VII, 21). S. Girolamo narra la solenne traslazione delle reliquie del profeta Samuele al tempo di Arcadio; Sozomeno (*Hist. eccl.*, IX, 21) fu presente all'arrivo delle reliquie dei quaranta martiri di Sebaste al tempo del vescovo Proclo (434-37).



(da *A. M. Schneider, Die Hagia Sophia zu Konstantinopel, Berlino 1939 p. 36 fig. 1*)
COSTANTINOPOLI - Pianta della chiesa di S. Sofia.

I ss. Cosma e Damiano ebbero una prima chiesa a loro dedicata nella metà del sec. V (Th. Preger, *Scriptores originum Constantinopolitarum*, Lipsia 1908, p. 261).

Al tempo dell'imperatore Leone I giungono da Babilonia le reliquie dei tre fanciulli Anania, Azaria e Misael (H. Delehaye, *Les saints stylites*, Bruxelles 1923, p. 87). Allo stesso tempo risale s. Mamas monaco martire di Cesarea di Cappadocia (J. Pargoire, *Les saints Mamas de Constantinople*, in *Bulletin de l'Institut archéol. russe de C.*, 9 [1904], pp. 261-316).

Si trovano in venerazione a C. una serie di santi non originari di Bisanzio, come s. Agatonico, s. Diomede, s. Emiliano, s. Eufemia, s. Filemone, s. Giorgio, s. Giovanni Battista, s. Procopio, s. Tecla; e gli edifici di culto in loro onore si erigono ben presto e si moltiplicano. All'imperatrice Elena si attribuiscono le chiese dei SS. Carpo e Papilo e di S. Romano. Eudocia iniziò la chiesa di S. Poliuto, ultimata da Giuliana figlia di Valentiniano (364-74). Tra il 395-415 si erigono le chiese di S. Eleuterio e di S. Andrea; nel 397 il console Cesario fa costruire una chiesa a s. Tirso, nel 400 il console Aureliano una in onore di s. Stefano. Tra gli aa. 434-47 Proclo fa costruire la chiesa nello Zeugma in onore dei ss. Cosma e Damiano; a Pulcheria si devono le chiese di S. Maria delle Blacherne, di S. Stefano nel palazzo e di S. Lorenzo; a Sporacio, console nel 452, S. Giovanni Battista, a Studio, console nel 454, S. Giovanni Battista; uno dei più importanti di C. fu il monastero annesso (H. Delehaye, *Studion-Studios*, in *Analecta Bollandiana*, 52 [1934], pp. 64-65); ad Antemio nel 467 S. Tommaso. Il prete s. Marciano profuse il suo patrimonio per costruire le chiese di S. Anastasia, di S. Irene, di S. Stratonico, di S. Teodoro e di S. Zoe.

Sotto il patriarca Gennadio si fabbrica S. Ciriaco. A Leone I (457-74) si devono S. Teodosio, S. Giovanni e S. Mamas. Ad Anastasio (491-518) la chiesa di S. Artemio, un'altra di S. Tommaso, di S. Anastasia, di S. Filippo e di S. Platone.

Giustiniano fonda nuovi edifici sacri e abbellisce gli antichi. Da Procopio (*De aedificiis*, I, 3-9) si ricava il seguente elenco: S. Acacio, S. Agatonico, SS. Apostoli, SS. Cosma e Damiano, S. Irene, SS. Menna e Mineo, S. Mocio, S. Pantaleemone, SS. Pietro e Paolo (la cui festa fin dal tempo dell'imperatore Anastasio era stata resa a C. più solenne, dietro proposta del senatore romano Festo); poi i SS. Prisco e Nicola, i SS. Sergio e Bacco, S. Tecla, S. Teodora, S. Teodoro, S. Teodato, S. Tirso, S. Trifone, S. Zoe.

Poco dopo un'altra chiesa a S. Mamas; e prima della fine del sec. VI ancora le chiese di S. Aquilina, S. Conone, S. Domezio, S. Ermione, S. Luca, S. Paolo confessore, SS. Probo e Taraco, S. Quirico, S. Zenobio.

Dei martiri Carpo, vescovo di Gurdos in Lidia, e Papilo, diacono, si conosce oltre il testo greco della loro *passio* una recensione latina (v. P. Franchi de Cavalieri, *Note agiografiche*, VI [*Studi e Testi*, 33], Roma 1920, pp. 3-40). A. M. Schneider ha identificato in C. il loro *martyrium* consistente in una costruzione rotonda a cupola con bema o coro elevato (*Das Martyrium der heiligen Karpos und Papylos zu Konstantinopel*, in *Jahrbuch des deutschen Archäol. Instituts, Archäologischer Anzeiger*, 49 [1934], pp. 416-18). La chiesa di S. Maria diaconessa venne eretta nel 598 sotto l'imperatore Maurizio, dal patriarca Ciriaco.

Alcuni martiri sono onorati con più chiese. La devozione per il Precursore, ad es., ebbe tanto sviluppo a C. da avere tra la città e il suburbio ben 16 chiese, 10 monasteri e 8 cappelle a lui dedicate tra il IV e il IX sec. (R. Janin, *Les églises byzantines du Précurseur à Constantinople*, in *Echos d'Orient*, 37 [1938], pp. 312-51). I ss. Cosma e Damiano ne ebbero quattro.

S. Michele aveva in C. ben 19 chiese (R. Janin, *Les sanctuaires byzantins de St-Michel*, in *Echos d'Orient*, 37 [1934], pp. 28-52). Tra i santi militari a s. Giorgio erano dedicate 11 chiese e a s. Demetrio 9 (id., *Les églises byzantines des saints militaires* [*Constantinople et banlieue*], *ibid.*, 37 [1934], pp. 163-80, 331-42).

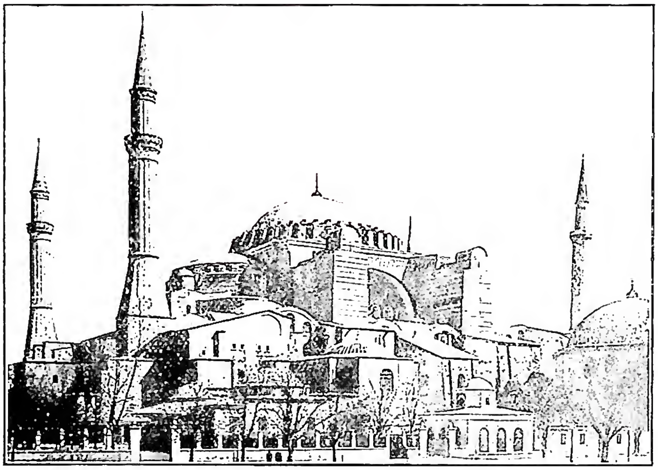
Imperatori e dignitari continuarono ad arricchire di reliquie la città, cercandole specialmente nelle province dell'impero; così fecero Eraclio, Leone il sapiente, Costantino Porfirogenito, Giovanni Zimisce (J. Ebersolt, *Sanctuaires de Byzance*, Parigi 1921; id., *Orient et Occi-*

dent. Recherches sur les influences byzantines et orientales en France avant les Croisades, ivi 1928). C. appare ai visitatori come la città di Oriente più ricca di reliquie.

Così infatti la descrive ca. il 1090 il monaco Giuseppe di Canterbury, di ritorno da Gerusalemme (Ch. H. Haskins, *A Cantorbery Monk at Constantinople, ca. 1090*, in *English Historical Review*, 25 [1910], pp. 293-95).

Di poco posteriori sono la nota di viaggio di un pellegrino, anche egli probabilmente inglese ca. l'a. 1150 e un *Catalogus reliquiarum* di C. redatto da N. Thingeyreuse, monaco irlandese ca. il 1157.

Assai notevole è poi la relazione di Antonio Dobrynia Iadreikovich, metropolita di Novgorod, il quale descrive le chiese e le reliquie di C. ca. il 1200 (Antonio di Novgorod, *Le livre du pèlerin*, in *Itinéraires russes*, trad. francese di B. de Khitrovo, Ginevra 1889, pp. 88-111; A. Palmieri, *Antoine Dobrynia Iadreikovich*, in DHG, III, coll. 768-69). Nel cod. Ottoboniano Vaticano latino 169 S. G. Mercati ha rinvenuto un elenco di santuari e reliquie costantinopolitane descritte *cum magna festinatione* prima del 1185 da un religioso e da un ecclesiastico dell'ambiente di Giraldo Cambrense e di Radulfo da Diceto. L'autore dichiara di non poter elencare né conoscere tutte le chiese di C. e tuttavia ne elenca ancora molte e cioè, S. Maria Dei genetrix, S. Michele, S. Sofia, S. Irene, i monasteri della Madonna Hodigitria (C. Henze, *Mater de perpetuo succursu*, Bonn 1926) e di S. Lazzaro (eretto da Leone il sapiente), la chiesa dei SS. Ciro e Giovanni, il monastero di S. Giorgio in Manganis, presso la più celebre delle 11 chiese del martire militare, poi la grande chiesa di S. Menna (H. Delehaye, *L'invention des reliques de s. Menas à C.*, in *Anal. Bollandiana*, 29 [1910], pp. 117-50); quella di S. Cristina, poi il gruppo del Santuario della Madonna Chalcopatria (D. Lathoud, *Le sanctuaire de la Vierge aux Chalcopatria*, in *Echos d'Orient*, 23 [1924], pp. 46-61).



(da A. M. Schneider, Die Hagia Sophia zu Konstantinopel, Berlino 1939, tav. 7)
COSTANTINOPOLI - Esterno sud della chiesa di S. Sofia.

Nel santuario erano altre tre chiese una del Redentore, la seconda della Madonna e la terza di S. Giacomo con la cripta dove riposava l'apostolo « frater Domini ». Poi l'oratorio di Costantino al fòro, presso la colonna di porfido; quindi le chiese di S. Fotina la Samaritana, e di S. Eufemia all'ippodromo (R. Janin, *Les églises de Ste-Euphémie à C.*, in *Echos d'Orient*, 37 [1934], pp. 270-275). Poco lungi una chiesa di S. Giovanni Battista; presso il palazzo il monastero dei SS. Sergio e Bacco annesso alla basilica giustinianea in loro onore; nella stessa via la chiesa di S. Tecla e poi quella dei quaranta Martiri di Sebaste, e l'altra di S. Teodoro; nel fòro la chiesa dei SS. Giuliano, Basilissa e Socii (H. Delehaye, *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, Bruxelles 1902, p. 327); vicino al fòro il monastero dei martiri Probo, Taraco, e Andronico; e accanto quella dei SS. Cosma e Damiano; poi due chiese dedicate a S. Stefano, la Basilica dei SS. Apostoli e l'annessa chiesa di tutti i Santi, con l'altra vicina di S. Anastasia con un monastero femminile; poi un altro monastero detto di Narsete e un terzo detto di S. Lucilliano; nella stessa zona un'altra chiesa di S. Giovanni Battista. Poi in località « Chelona » due chiese dedicate al martire Procopio; nella zona dello Zeugma lo stesso codice segnala le chiese di S. Stefano, di S. Antonio martire e di S. Biagio; nella via Blacherne la chiesa di S. Elia profeta (S. G. Mercati, *Santuari e reliquie costantinopolitane secondo il codice Ottoboniano latino 169 prima della conquista latina (1204)*, in *Atti della Pont. accad. rom. di archeol.*, 3ª serie, *Rendiconti*, 13 [1936], pp. 133-56).

Per le chiese medievali di C.: Budrun Ǧāmiʿ (anticamente Myreleion); Qalender Ǧāmiʿ (oggi Fenari ʿĪsā); Kilīseh Ǧāmiʿ (anticamente S. Teodoro); Eski ʿImāret (anticamente Christos Pantepoptes) v. J. Kollwitz, *Zur frühmittelalterlichen Baukunst Konstantinopels*, in *Römische Quartalschrift*, 42 (1934), pp. 232-50.

Con la conquista di C. da parte dei Crociati (1204) ed in seguito alla convenzione tra i Franchi e i Veneziani, le chiese di C. vennero in gran parte spogliate delle copiose reliquie, accumulate da secoli.

I Crociati asportarono infatti da C. una quantità di reliquie sia relative all'infanzia e alla passione del Signore, sia alla Madonna e corpi di Santi, come, ad es., quelli di s. Agata, di s. Anastasio il persiano, di s. Barnaba, dei ss. Cosma e Damiano, della martire Elena, di s. Eutichio, di s. Giovanni l'elemosiniere, di s. Giovanni Crisostomo, di s. Gregorio Nazianzeno, di s. Lucia, di s. Macario, di s. Niceta martire e di s. Niceta il Soto, di s. Paolo eremita e di s. Paolo vescovo di C., di s. Teodoro e di s. Vito. Come pure le teste di s. Biagio, di s. Clemente, di s. Dionigi Areopagita, di s. Giorgio, di s. Pancrazio, di s. Simeone, di s. Vittore (P. Riant, *Les dépouilles religieuses enlevées à Constantinople au XIIIe siècle par les Latins*, Parigi 1875; id., *Exuviae Constantinopolitanae*, 2 voll., Ginevra 1877-78). Non tutto però fu rapito perché i Greci riuscirono a nascondere non poche reliquie: infatti ca. il 1350 Stefano di Novgorod e più tardi un inventario di S. Sofia del 1396 elencano ancora molte reliquie delle chiese di C.

Eusebio (*Vita Constantini*, III, 49) riferisce che Costantino fece porre statue del Buon Pastore sulle fontane della sua città (per sculture specialmente bizantine nel Museo di C. cf. G. Mendel, in *Musées impériaux ottomans. Catalogue des sculptures grecques, romaines et byzantines*, II, Costantinopoli 1914, p. 416, n. 649, p. 418, n. 650, p. 488, n. 689, pp. 453-73, nn. 668-73; III, ivi 1919, pp. 525-26, n. 1317, pp. 535-37, n. 1328). Specialmente notevoli sono i quattro medaglioni ottagonali con i busti degli Evangelisti datati tra il sec. IV e il V, che molto probabilmente decorarono un edificio sacro (G. Mendel, *op. cit.*, pp. 441-47, nn. 661-64; H. Peirce e R. Tyler, *Art Byzantin*, I, Parigi 1932, p. 65, fig. 87).

Se degli antichi edifici sacri di C. non si conosce quale fosse la decorazione, l'episodio del funzionario di corte Olimpiodoro è molto istruttivo. Egli dopo aver fatto erigere una chiesa si rivolse

al suo amico Nilo, ex prefetto del pretorio, che si era fatto monaco sul monte Sinai sottoponendogli un progetto di decorazione, nel quale si indicavano alcune immagini di santi presso l'altare, e nella navata scene di caccia e di pesca. Nilo risponde all'amico che nell'abside dovrà porre la croce e nella navata la storia del Vecchio e del Nuovo Testamento (PG 79, 577). Enrico Josi

IV. Monachismo e principali monumenti civili e cristiani di C.

1. *Il monachismo a C.* – I monaci hanno sempre costituito una parte notevole ed influente della popolazione di C. Essi seguivano la regola di s. Basilio che è stata ed è tuttora la norma fondamentale del monachismo in Oriente. Ai tempi del loro migliore sviluppo v'erano nella città 175 monasteri, recinti da grosse mura, forniti di quanto era necessario al consumo della comunità e di quanto era destinato alla pubblica beneficenza. Poiché i monaci erano gli amministratori della beneficenza cittadina; dirigevano gli ospedali (xenodochi), reggevano gli ospizi per i vecchi (gerocomi) e per i fanciulli (brefotrofi), presiedevano ai locali dove si distribuiva gratuitamente il cibo ai poveri (v. anche diaconia).

Dentro il recinto del monastero, sotto l'autorità dell'igumeno (abate) i monaci esercitavano diverse mansioni. Accanto agli addetti alle varie opere manuali stavano quelli che mantenevano viva la lampada della cultura bizantina. Dai monasteri infatti escono i maestri di quella « Accademia di dodici religiosi » che fu, accanto all'università, la più alta istituzione culturale di C.; monaci o discepoli di monaci sono i luminari maggiori, della Chiesa bizantina : Romano il Melode, Giovanni Damasceno, Teodoro Studita; i cronografi, che ci hanno salvato tanti capolavori dell'antichità.

Modello perfetto di monastero bizantino fu quello di Studio, sul quale si possiedono le informazioni più ampie. Edificato dal console Studio nel 463 si stendeva ampiamente, fin sulle sponde della Propontide. Ne è superstite la chiesa di S. Giovanni Battista divenuta ora la moschea di Mīr Akhōr. Era ridotto a un deserto quando l'abate Teodoro (v.) vi radunò oltre mille monaci dispersi dalla persecuzione iconoclasta, basando la sua direzione sulla oculata distribuzione degli uffici, dal cuciniere all'abate, i cui titolari dipendevano da lui direttamente, e a lui dovevano render conto della loro amministrazione. Merito grande del monachismo bizantino fu, oltre alle menzionate opere di beneficenza, quello di aver saputo resistere, meglio di quanto non abbia fatto l'episcopato, al prepotere dello Stato sostenendo la tesi della divisione dei due poteri, problema che in Oriente si presenta al rovescio dell'Occidente perché a C. è l'impero che ha creato il patriarcato mentre in Occidente è il papato che ha creato l'impero. Il momento culminante di questo contrasto si ebbe al tempo della lotta iconoclasta (v.).

Bibl.: E. Marin, *De Studio coenobio Constantinopolitano*, Parigi 1897; id. *Les moines de Constantinople*, ivi 1907; Ch. Diehl, *Byzance*, ivi 1919, pp. 104-20; P. de Meester, *De monachico statu iuxta disciplinam Byzantinam* (S. Congr. per la Chiesa Orientale, Codif. Can. Orientale, 2ª serie, fasc. x), Roma 1942.

2. *Monumenti civili.* – Dell'epoca bizantina restano le rovine del Palazzo imperiale con le sue dipendenze protette da un muro che corre sulla riva del mare, dove abitarono un tempo gli imperatori, cui successero da principio i sultani (vecchio serraglio); ora diviso in due sezioni principali, il Tesoro e il Museo di Antichità; l'Ippodromo da cui Giustiniano assistette alla grande ribellione conosciuta sotto il nome di *Nika*; lungo la spina che lo divide sono visibili ancora l'obelisco di Teodosio il Grande, la piramide di Costantino Porfirogenito, la colonna serpentina già dono dei plateesi all'oracolo di Apollo delfico; e poi, le colonne superstiti di Marciano, Teodosio II e Arcadio, la colonna bruciata che sostenne un tempo la statua di Costantino. Oltre a questi monumenti profani vanno menzionate le chiese, ora ridotte a moschee, di S. Sofia, di S. Irene, dei SS. Sergio e Bacco (v. sotto), del Pantocratore, di S. Giovanni Battista; e le moschee, erette dai Turchi, di Aḥmed, Bājezīd, sultana Vālideh ; e le tombe di Maometto II, il conquistatore di C., e di Solimano il grande. Un quartiere separato, detto Fanar, raggruppa attorno al patriarca ortodosso di C. l'elemento greco superstite della città.

(fot. Biblioteca Vaticana)

Costantinopoli - L'ἀποστολεῖον nella miniatura del *Menologio* di Basilio II (976-1025) raffigurante l'arrivo a C. delle reliquie di s. Giovanni Crisostomo (27 genn.) - Biblioteca Vaticana, Cod. Vat. Gr. 1613, f. 353.

Bibl.: C. Gurlitt, *Die Baukunst Konstantinopels*, Berlino 1908; J. Ebersolt, *Etude sur la topographie et les monuments de Constantinople*, in *Revue arch.*, 2 (1909); id., *Le grand palais de Constantinople*, Parigi 1913; Ch. Diehl, *Constantinople*, ivi 1924; A. Gabriel, *Les mosquées de Constantinople*, in *Syria*, 7 (1926), pp. 353-419. Nicola Turchi

3. *Monumenti cristiani.* – Costantino dedicò nel 325 un tempio nella Νέα Ῥώμη, la sua nuova sede d'Oriente, alla « Divina Sapienza », Ἁγία Σοφία; accanto ad uno degli antichi edifici cristiani di Bisanzio si sarebbe appoggiata anzi la nuova costruzione di Costantino, che ingrandì e decorò anche la vecchia, dedicandola alla « Pace ». S. Irene e S. Sofia ebbero così l'atrio in comune, furono officiate dallo stesso clero, e formarono quella che comunemente si chiamò la « Grande Chiesa ». Un terzo tempio, di notevoli dimensioni anch'esso, fu eretto quasi nello stesso tempo, intitolato ai SS. Apostoli; distrutto nel sec. xi, non se ne hanno però più tracce, e si è incerti anche sulla sua ubicazione.

Secondo la concorde testimonianza di scrittori antichi, esso aveva una così stretta affinità architettonica con S. Giovanni Evangelista di Efeso, fatta erigere dallo stesso Giustiniano, da potersene considerare questa una replica. La chiesa sotto Giustino II fu decorata con musaici, di cui ci è stata tramandata la descrizione e il nome dell'autore, il pittore Eulalio, da Nicola Mesorites (testo, traduzione e commento in A. Heisenberg, *Grabeskirche und Apostelkirche, zwei Basiliken Konstantins*, II, Lipsia 1908). La chiesa è distintamente raffigurata nel *Menologium Basilii*, sui fogli corrispondenti ai giorni 22 e 27 genn., 18 ott. (*ibid.*, tav. 3; v. anche Constantinus Rhodius, *La chiesa dei SS. Apostoli*. Ἔκφρασις τοῦ ναοῦ τῶν Ἁγίων Ἀποστόλων, Parigi 1896). Essa era cruciforme, con grande cupola centrale e altre minori sui bracci della croce, divisi da colonne in tre navate. Parimenti molto poco resta delle chiese costruite dai successori di Costantino, Teodosio I e Teodosio II, dall'imperatrice Pulcheria, da Marciano e da Leone I : di questo, per quanto ora in stato di abbandono, si è salvato S. Giovanni di Studio, dalla classica pianta basilicale romano-ellenistica. Eretta nel 463, essa era preceduta da un atrio, il cui lato orientale, solo superstite, costituiva la fronte del nartece, aprentesi sulla corte con due porte laterali corrispondenti alle navate minori della chiesa, e, al centro, con un portichetto di quattro grandi colonne in marmo del Proconneso, sormontato da una trabeazione finemente e profondamente intagliata, con le estremità appoggiate sui pilastri. Ancora due porte laterali e tre centrali permettevano il passaggio dal nartece nelle rispettive navate del tempio. Erano queste separate da due file di colonne di verde antico per lato, collegate da piattabande marmoree su cui insistevano le travi dei matronei, in corrispondenza di mensole infisse nei muri di fiancata. I capitelli sono del tipo « teodosiano »; se ne è rinvenuto anche uno composito, con la parte anteriore di aquile volanti ai quattro angoli. Il pavimento era in *opus sectile*, con figure di animali e scene mitologiche (cf. Gerlach, *Tagebuch des Gesandtschaft an die Ottomanische Pforte durch David Ungnad, 1573-78*, s. l., p. 217). Dal rinvenimento di molti tasselli musivi, in occasione degli scavi condottivi dall'Istituto archeologico russo nel 1913, si può dedurre che anche in questa chiesa le pareti erano ornate di musaici. Nel lato sud della chiesa è una cisterna, superstite del distrutto monastero annesso, la cui vòlta è sostenuta da 23 colonne con bei capitelli corinzi. Tutti gli altri edifici, per quanto taluno restaurato anche in tempi posteriori, hanno ceduto al tempo e alla rapacità degli uomini, che ne hanno utilizzato altrove i materiali decorativi e da costruzione, o sono stati trasformati in moschee, spesso con alterazioni tali da renderli irriconoscibili.

Pochi sono quindi i monumenti di quest'epoca pervenutici; oltre al già citato S. Giovanni Studio, si possono annoverare S. Sofia e S. Irene, e, anche in questo caso, non senza più o meno profondi rimaneggiamenti dovuti ai successori di Giustiniano. Quasi integra resta invece la chiesa dei SS. Sergio e Bacco, anche giustinianea.

Il più importante e il più famoso di tutti questi edifici è quello di S. Sofia.

Dell'antico santuario eretto da Costantino si era ormai dovuto perdere anche il ricordo. Già nel 404, sotto Arcadio, era andato distrutto, insieme con la Curia, per un incendio scoppiato in seguito ad una rivolta originata dall'esilio di s. Giovanni Crisostomo. La ricostruì Teodosio II nel 415, ma il 13 genn. del 532, quinto anno di regno di Giustiniano, per la tragica rivolta detta dei Vittoriati (Nika), causata da una più violenta esplosione delle consuete rivalità del circo, essa andò ancora a fuoco con parte del palazzo imperiale e alcuni quartieri della città.

Sommersa dalla più grande basilica che le succedette, se ne è ritrovato soltanto qualche elemento della facciata, negli scavi condotti dall'Istituto archeologico germanico di C. (A. M. Schneider, *Die vorjustinianische Sophienkirche*, in *Byz. Zeitsch.*, 36 [1936], pp. 75-85). Il muro esterno della chiesa era a m. 7,50 da quello dell'attuale exonartece e a m. 2,50 sotto il livello dell'epoca giustinianea. L'edificio era preceduto da un portico. Su due blocchi del fregio sono scolpiti sei agnelli di profilo, in moto verso una palma.

Giustiniano riedificò la chiesa in proporzioni maggiori e con un fasto tale da eclissare, per magnificenza, ogni altra chiesa dell'Impero. A soli quaranta giorni dalla rovina, egli poneva la prima pietra del tempio e iniziava i lavori. Espropriazioni costosissime per dare più ampio spazio e respiro alla nuova costruzione; la massa enorme di 10.000 operai; la ricerca di materiali rari e preziosi in tutte le regioni dell'Impero, da Efeso che contribuì con otto colonne di breccia verde, forse del tempio di Artemide, a Roma da cui si asportarono fra l'altro otto colonne tolte da Aureliano al tempio del Sole in Heliopolis (Ba'albek), e poi ad Atene, a Delo, a Cizico, ai templi dell'Egitto, spogliati dei loro ornamenti più rari; la richiesta dei marmi più svariati alle cave più famose; l'acquisto di oro, argento, bronzo e avorio, pietre preziose e tessuti finissimi, destinati a rendere sempre più splendido il decoro della chiesa, misero a dura prova le finanze dello Stato.

Antemio di Tralles e Isidoro di Mileto progettarono la nuova S. Sofia, seguiti sempre da Giustiniano. Per ovviare ai frequenti movimenti sismici fu ideato sotto la platea di fondazione un vasto sistema di cisterne colme di acqua, con pilastri fondati direttamente sulla roccia e costruiti in blocchi di gres, collegati con graffe di metallo : per la cupola, ribassata, si fecero espressamente mattoni a Rodi, di estrema leggerezza. Il monumento venne inaugurato il 27 dic. 537, con una pompa di cui resta l'entusiastica descrizione. Tuttavia il 14 dic. 557 un terremoto fece precipitare la cupola. Giustiniano incaricò della ricostruzione Isidoro il Giovane, nipote di Isidoro di Mileto; egli compì il lavoro in un anno, facendo la cupola più alta di 30 piedi, per diminuirne la spinta in fuori, rinforzando al tempo stesso i pilastri con robusti muri addossativi all'esterno (G. Millet, *La coupole primitive de Ste-Sophie*, in *Revue belge de philologie et d'histoire*, 2 [1923], pp. 599-617; K. J. Conant, *The first dome of St. Sophia and its rebuilding*, in *The bullettin of the Byzantin Institut*, 1 [1946], p. 71 sgg.).

Di altri interventi si ha memoria verso la fine del sec. x. Si sa infatti che fra il 986 e il 994 S. Sofia fu chiusa per restauri, in seguito ad uno dei tanti terremoti; la cupola nel 989 fu danneggiata e l'imperatore Basilio II la fece riparare dall'armeno Tiridate. Ritratti di imperatori e imperatrici, in musaico sulle pareti interne, dimostrano la loro cura costante per la conservazione di tanto edificio (J. Ebersolt, *Ste-Sophie de C. Etude de topographie, d'après les cérémonies*, Parigi 1910).

Serrata fra due navate laterali minori, ma con esse comunicante per mezzo di portici e loggiati, la nave centrale s'apre, simile ad un arco di trionfo, al centro di una serie di nove grandi portali. La cupola si eleva dal piano fino a 65 metri. I quattro robusti piloni, cui tutto l'insieme è in realtà affidato, appaiono come annullati dal gioco di archi e di vòlte che ne dissimula l'enorme sforzo statico. Entro il rettangolo costituente l'aula, di m. 75,60 (senza l'abside) per 71,70 di larghezza, la cupola ha m. 31,38 di diametro, pari a un settimo della superficie totale. Quattro pennacchi la collegano ad altrettanti archi partenti dai pilastri; a destra e a sinistra essi sono chiusi da due colonnati sovrapposti cui segue una doppia serie di finestroni. Il colonnato superiore costituiva il prospetto del matroneo.

La decorazione, in gran parte conservata, non è meno degna di nota.

Delle 107 colonne 40 sono al piano terra, 60 al piano del gineceo, 7 nella galleria più alta. Non meno

imponente è la distesa di lastre marmoree con cui fu ricoperta la superficie interna della chiesa fino all'imposta delle vòlte. Alcuni pannelli recano scolpiti motivi floreali stilizzati o croci latine. Il pavimento per qualche tratto era ad *opus sectile* frammisto con musaico. Di grande effetto plastico i capitelli, dei quali parecchi recano i monogrammi di Giustiniano e di Teodora (Rud. Kautzsch, *Kapitellstudien. Beiträge zu einer Geschichte des spätantiken Kapitells im Osten von vierten bis siebenten Jahrhundert*, Berlino-Lipsia 1936, pp. 193-96, tav. 38, 644 a-b). Delle numerose porte in bronzo merita speciale menzione quella cosiddetta dell'Orologio, recante iscritti in alto e in monogrammi ageminati in argento, tecnica importata poi in Italia, i nomi degli imperatori Teofilo e Michele, e di Teodora, e la data 841 sostituita a quella dell'848, erasa. Composta di frammenti di diversa origine, E. H. Swift (*The bronze doors of the gate of the Horologium at Haghia Sophia*, in *The art. bull.*, 19 [1937], pp. 137-47) ne attribuisce quattro pezzi ad un'antica porta della prima basilica costantiniana, parecchi altri ad una giustinianea, ed il resto alla rielaborazione dell'838-41 (v. anche Curtis e Aristarches, *Note on inscription of bronze lintel of great royal gate*, in Ἑλλην. φιλ. συλλ. παράρ., 16 [1885], p. 34).

Il resto della decorazione era in musaico, alternando i fondi d'oro con quelli in azzurro, su cui spiccavano motivi di fogliame a girali o di fiori, croci, stelle e monogrammi, figure della Vergine e del Cristo fiancheggiati da angeli, santi, personaggi imperiali, dignitari della Chiesa.

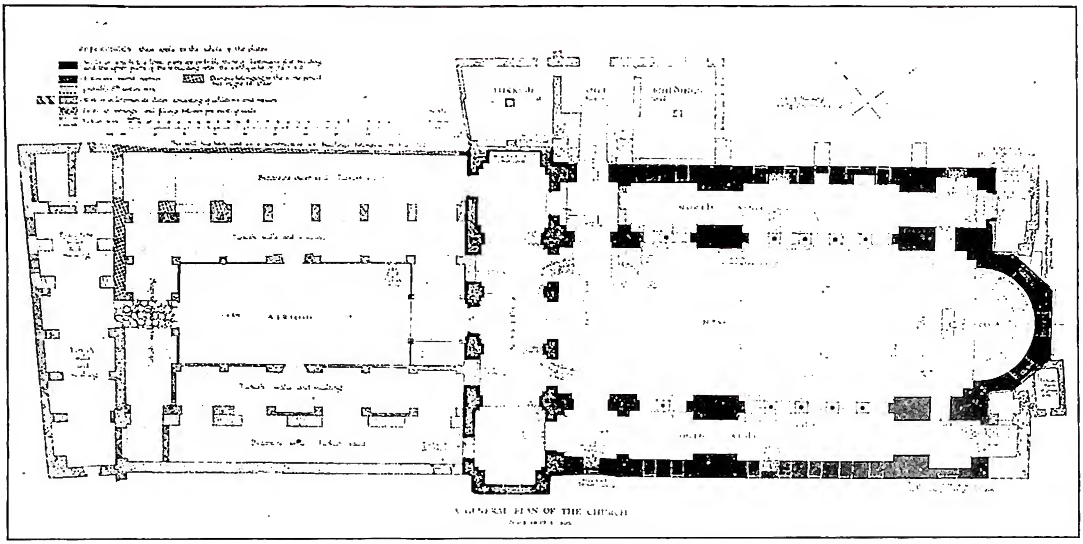
Nel 1453, dopo soli tre giorni dalla conquista di C., Maometto II ordinò che S. Sofia fosse trasformata in moschea; tutto fu ricoperto con mani di tinta, meno i motivi floreali e geometrici e le ali dei serafini dipinti sui pennacchi della cupola, le cui facce erano state però tutte ricoperte.

Molti di questi musaici furono rimessi momentaneamente allo scoperto in occasione di vasti restauri ordinati dal sultano ʿAbd ul-Meǧīd diretti dal 1847 al 1849 dall'architetto ticinese G. Fossati. Essi furono allora liberati dalla velatura di calce, restaurati e poi ricoperti con tele, ma nello stesso tempo rilevati, così che più tardi poterono darne notizia lo stesso Fossati (*Haghia Sophia*, Londra 1852) e W. Salzenberg, che aveva potuto allora studiarli (*Altchristliche Baudenkmäler von Constantinopel*, Berlino 1854). In altri punti, invece, la tinteggiatura si era col tempo sbiadita, così che il musaico sottostante aveva finito per trasparire, lasciando intravvedere le scene rappresentatevi. Kemal Atatürk, nel 1934, destinò S. Sofia a museo di arte bizantina, autorizzando così iniziative per rimettere in luce la sua decorazione musiva. L'opera, fin dal 1931 diretta da Th. Whittmore e assunta dall'Istituto bizantino americano, è tuttora in corso. Ne sono state pubblicate tre relazioni (Th. Whittmore, *The mosaics of S. Sophia at Istanbul. Preliminary report on the first year's work, 1931-32: The mosaics of the nartex*, Oxford 1933; id., *Second prel. rep. work done in 1933 and 1934; The mos. of the southern vestibule*, ivi 1936; id., *Third prel. rep. work done 1935-38: The imperial portraits of the south gallery*, ivi 1942. V. anche dello stesso, *The mos. of S. Sophia at Istanbul*, in *Amer. journ. of arch.*, 42 [1938], pp. 219-26).

Varie sono le epoche cui appartengono i musaici. Giustinianea è certo la decorazione della vòlta del nartece a croci latine a contorno scuro su fondo d'oro, stelle ad otto raggi, monogrammi e motivi geometrici di derivazione copta, rimessi in luce nel nartece, dove, sopra la porta regale, si ritrovò il musaico della lunetta soprastante. Contrariamente a quanto veniva finora ritenuto, questi musaici non risalgono a Giustiniano, ma furono fatti eseguire dal suo successore Giustino II. Né Procopio, né Paolo il Silenziario nella sua descrizione dopo la riconsacrazione del 562 accennano infatti a tale decorazione; un passo di Teofane, invece, attesta che Giustino II adornò le chiese fondate da Giustiniano e specialmente S. Sofia e i SS. Apostoli. Aug. Heisenberg, che ha dato di ciò la prova (*Die alten Mosaiken der Apostelkirche und der Haghia Sophia*, in Ξένια, *Hommage internat. à l'Univ. nat. de Grèce*, Atene 1912, pp. 121-60; cf. L. Bréhier, *L'auteur des mosaïques des SS.-Apôtres et les mosaïques de Ste-Sophie*, in *Journ. des savants*, nuova serie, 10 [1912], p. 468 sg.), avanza inoltre l'ipotesi, fondata anche su dati stilistici, che l'artista autore della decorazione di S. Sofia sia quello stesso Eulalio già accertato per i SS. Apostoli e che una poesia di Teodoro Prodromo, scoperta da A. Maiuri (Cod. Vat. 1823, f° 95, in *Byzantinische Zeitschr.*, 21 [1912], p. 654 sgg.; 23 [1914-19], p. 360 sg.), cita fra i « principi della pittura ». Il Cristo ha nella sinistra un libro aperto con la scritta in greco: « Pace a voi; io sono la luce del mondo »; a sinistra si prostra un imperatore, diademato e nimbato, le mani supplici. Ai lati di Cristo sono due dischi, a sinistra il busto della Vergine, a destra un angelo. L'imperatore prega o implora, la Vergine intercede e l'angelo sta di guardia alla chiesa. Non sembrano però prive di fondamento le obiezioni mosse a questa interpretazione da C. Osieczkowska (*La mosaïque de la Porte Royale à Ste-Sophie de Constantinople et la litanie de tous les Saints*, in *Byzantion*, 9 [1934], pp. 41-81); cf. J. D. Stefanescu, *Sur la mosaïque de la Porte Impériale à Ste-Sophie de Constantinople*, *ibid.*, pp. 517-23; F. Dölger, *Justinians Engel an der Kaisertür der H. Sophia*, *ibid.*, 10 [1935], pp. 1-4; Ch. Martin, *Les mosaïques du narthex de Ste-Sophie à Constantinople*, in *Nouv. revue théologique*, 62 [1935], pp. 639-44): l'Imperatore prega o implora, la Vergine intercede e l'Angelo, anonimo, volto quasi di fronte come estraneo al resto, sta di guardia a tutela della chiesa.

Alcuni nell'imperatore vedono Basilio I (867-86); il Whittmore invece l'identifica con Leone VI il Saggio (886-912) e pensa che l'attuale musaico abbia sostituito uno più antico. La lunetta restaurata nel vestibolo meridionale ha, fra due dischi con i nessi $\overline{\text{MP}}$ $\overline{\Theta\text{Y}}$, la Madonna assisa in trono. Essa sostiene con la sinistra il Bambino, mentre gli appoggia la destra sulla spalla. Ai lati si avvicinano reverenti e nimbati due imperatori con i nomi e titoli scritti dietro. A destra è Costantino « grande re fra i santi ». Egli si avvicina alla Vergine sorreggendo sulle mani il modello di una città. L'altro imperatore, a sinistra, è Giustiniano « re di illustre memoria ». Egli porge il modello di S. Sofia. Il Whittmore lo data alla fine del sec. IX e pensa che l'immagine della Vergine sia una delle prime in S. Sofia dopo le lotte con gli iconoclasti, (cf. F. Dvornik, *Lettre à M. H. Grégoire à propos de Michel III et des mosaïques de Ste-Sophie*, in *Byzantion*, 10 [1935], p. 5 sgg.: cita due omelie da cui si desume che in quell'epoca [842-867] le icone erano ancora poche in S. Sofia, se il patriarca, sotto forma di preghiera, formola in esse il voto che il sovrano perseveri nell'opera pia di ripristinare le immagini), forse per il ritorno a C. della immagine della Theotokos dopo la vittoria di Giovanni Zimisces su Sviatoslav (971): quindi di poco anteriore ai restauri eseguiti tra il 986 e il 994. All'inizio del sec. XI, lo assegnerebbe invece Ch. R. Morey (*The mosaic of Haghia Sophia*, in *The art bulletin, of metropolitan museum*, 2 [1941], pp. 201-10); opinione non accolta da T. Whittmore (*On the dating of some mosaics in Haghia Sophia*, *ibid.*, 5 [1946, 1], pp. 34-46), il quale menziona una scena di *Deesis* inedita, nella balconata sud, cui appartiene una bella figura di s. Giovanni Battista. Stile, costumi, contenuto distinguono questo ciclo musivo dal seguente, con coppie imperiali e lunghe iscrizioni. Esse si succedono nella galleria meridionale, e sembra ve ne fossero altre.

La prima di esse mostra, come si rileva dalle iscrizioni, l'imperatrice Zoe e il marito Costantino IX Monomaco (1042-54), ai lati di Cristo, $\overline{\text{IC}}$ $\overline{\text{XC}}$, con nimbo crucigero. Dallo stesso lato è l'imperatore, anziano, con barba, mustacchi e coronato. Zoe tiene un rotolo legato, si cui è ripetuto il testo dell'iscrizione relativa a Costantino. Il Whittmore suppone che in origine l'imperatore rappresentato fosse Michele V Kalaphates, secondo marito di Zoe (1041-42); morto questo e passata a nuove nozze con Costantino, l'imperatrice avrebbe fatto non solo modificare il testo delle iscrizioni ma lo stesso volto dell'imperatore. Il secondo quadro musivo, distrutto in parte, in basso reca al centro la Theotokos $\overline{\text{M}}$-$\overline{\text{P}\Theta\text{Y}}$ in piedi, col Bambino in



(*da A. Van Millingen, The church of St. Eirene at Constantinople, Oxford 1912, tav. 1*)
COSTANTINOPOLI - Pianta della chiesa di S. Irene.

braccio. Alla sua destra è l'imperatore Giovanni Comneno (1118-43) come insegna l'iscrizione. Dal lato opposto è l'imperatrice Irene. Anch'essa porge il solito rotolo.

Dopo qualche anno, con ogni probabilità, lo stesso ignoto artista aggiunse l'immagine di Alessio Comneno. Il musaico è di poco posteriore al 1122, mentre quello di Giovanni e Irene deve essere stato eseguito nell'autunno del 1118, per la loro ascesa al trono.

BIBL.: Paulus Silentiarius, Ἔκφρασις τοῦ ναοῦ Ἁγίας Σοφίας, in *Corpus Script. hist. byzant.*, XXI, Bonn 1837; W. R. Lethaby e H. Swainson, *The church of S. Sophia, Constantinople. A study of byzantine building*, Nuova York-Londra 1894; E. M. Antoniadi, *Haghia Sophia* (Ἔκφρασις τῆς Ἁγίας Σοφίας), 3 voll., Atene 1907-1909; J. Ebersolt, *Ste-Sophie de Constantinople, Etude de topographie, d'après les cérémonies*, Parigi 1910; A. Gabriel, *Le musée de S. Sophie*, in *Gazette des beaux-arts*, 1936, pp. 239-46; W. R. Zaloziecky, *Die Sophienkirche in Konstantinopel und ihre Stellung in der abendländischen Architektur* (*Pont. ist. arch., Studi ant. crist.*, 12), Roma 1936; A. M. Schneider, *Die Haghia Sophia zu Constantinopel*, Berlino 1939; E. H. Surft, *Hagia Sophia*, Nuova York 1940.

Chiesa dei SS. Sergio e Bacco. Fu certo iniziata dopo il 527, imperante Giustiniano, ed è menzionata per la prima volta negli atti del Sinodo tenutosi in C. il 536; subito accanto ad essa e, a quanto si dedurrebbe da Procopio (*De aedificiis*, I, 4), poco tempo prima era sorta un'altra chiesa dedicata ai ss. Pietro e Paolo. I due edifici vennero così ad avere in comune l'atrio e il nartece e dipendevano da un unico igumeno, preposto al convento di cui facevano parte. Sempre da Procopio si sa che la prima chiesa, presto scomparsa, era a forma basilicale; la seconda, oggi convertita in moschea (Küčük Aya Sofia Ǧāmiʿ), è giunta fino a noi in buono stato di conservazione. Dal nome con cui è ora nota appare che da tempo essa era paragonata a S. Sofia, non tanto per la sua configurazione architettonica quanto per la devozione di cui fu sempre fatta oggetto da parte degli imperatori e per la ricchezza della sua decorazione.

Oltremodo singolare è la planimetria dell'edificio; esso è preceduto da un nartece da cui ha inizio la scala per accedere al matroneo; la chiesa vera e propria consiste in un quadrato esterno, con quattro nicchioni agli angoli, entro cui è iscritta la navata centrale ad ottagono, differentemente orientata, sì che gli assi dei due ambienti sono obliqui fra loro. È probabile che tale espediente sia stato richiesto dalla necessità di adattare questa nuova chiesa a quella già esistente; tuttavia l'architetto, adottandolo, ha ottenuto di poter aumentare la cupola di quattro metri, rispetto a quella che ne sarebbe venuta se tutta la costruzione avesse avuto un asse unico. Al tempo stesso, però, si è preoccupato di porre su una stessa linea i centri dell'accesso principale fra il nartece e l'interno della chiesa, della cupola e dell'abside, che perciò non è nel mezzo della parete in cui si apre. Si ha così subito all'interno un peribolo di larghezza variabile, coperto a vòlta, comunicante con l'aula centrale attraverso gli intercolunni, posti fra gli otto piloni sostenenti la cupola, dei quali quelli corrispondenti ai lati obliqui dell'ottagono sono in curva, dando origine ad altrettanti emicicli, che, per l'anomalia sopra notata, non coincidono con le nicchie del muro esterno. Ogni intercolunnio ha due colonne (16 in tutto) di breccia di verde antico e di breccia rossa a coppie alternate, cui corrispondono altrettante nel matroneo, sostenuto da una piattabanda continua, in luogo delle arcate ormai ovunque usate in altri edifici contemporanei, come S. Sofia e S. Irene. Su queste seconde colonne si impostano successivamente archi diritti e le calotte emisferiche degli emicicli. La trabeazione dell'ordine inferiore segue lo stesso movimento sinuoso delle murature, interrompendosi in corrispondenza dell'abside; riccamente decorata da elementi vegetali intagliati quasi a giorno, che la ricoprono come di un fine merletto, essa reca scolpita su una fascia del fregio, in lettere capitali a rilievo, alte 20 cm., la lunga iscrizione di 12 versi, con l'elogio di s. Sergio, di Giustiniano che lo venerava come un suo particolare protettore, e di Teodora. « Altri sovrani – essa dice – hanno onorato mortali il cui lavoro fu vano; il nostro Giustiniano, insignito dello scettro, ad alimentar la pietà onora con un superbo edificio Sergio, servitore di Cristo, il Creatore dell'universo, colui che né le fiamme né la spada né le altre torture hanno potuto scuotere e che per amor di Cristo Dio ha sfidato la morte e meritato col suo sangue la dimora celeste. Possa egli in ogni cosa proteggere l'Impero del sovrano dall'occhio vigilante e accrescere il potere di Teodora, coronata da Dio, di lei la cui pietà fa risplendere lo spirito, la cui opera è infaticabile nei suoi sforzi per nutrire i poveri ».

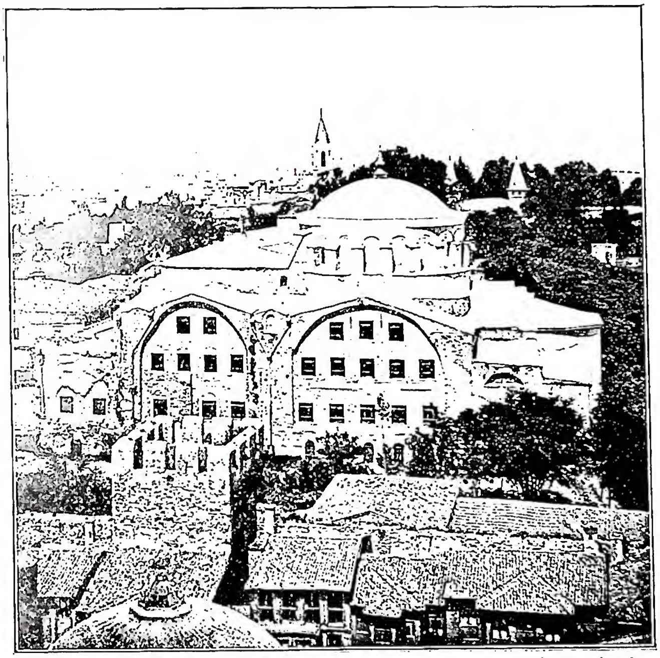
Grande è la varietà di forme e di ornati dei capitelli a cesto costolato, crateriformi, cubici e ionici, lavorati anch'essi a traforo, spesso recanti, entro cerchi formati dal fogliame stesso che li adorna, i monogrammi di Giustiniano o di Teodora. La cupola, di materiale leggero, si raccorda all'ottagono di base con un movimento di sedici segmenti restringentisi verso l'alto, fino a congiungersi in un medaglione centrale; di essi otto sono concavi e poggiano sui piloni, gli altri otto, a costa piatta, si posano

direttamente sui quattro archi e sulle quattro calotte e alla loro base si aprono finestre a pieno sesto. La cupola quindi, a differenza di monumenti anteriori, non si riposa direttamente sui muri esterni, ma a questi trasmette la spinta con un ingegnoso sistema di contrafforti e di archi dissimulati nelle vòlte delle gallerie inferiori e delle tribune.

Nulla più appare dei marmi, dell'oro e dei musaici, che, secondo un cronista, « eclissavano il sole » e devono forse considerarsi perduti. Ma l'originale concezione architettonica, tante volte rievocata in raffronti con altre soluzioni simili – valga per tutte quella di S. Vitale a Ravenna – e la sua fantasiosa e abbandonante decorazione scultorea ne fanno pur sempre la più vicina competitrice di S. Sofia, anche se questa resta la realizzazione di gran lunga maggiore della genialità di Giustiniano e degli artisti del suo tempo.

Bibl.: H. Swainson, *Monograms of the capitals of St. Sergius at Constantinople*, in *Byz. Zeitschr.*, 4 (1895), p. 106 sg.; A. E. Henderson, *The Church of the SS. Sergius and Bacchus*, in *Builder*, 6 genn. 1906, pp. 4-8, con 8 disegni e 4 tavv.

Chiesa di S. Irene. Intimamente connessa con S. Sofia, essa ne condivise in certo modo le vicende. Piccolo santuario ancora prima che Bisanzio fosse eretta a capitale, tanto da essere distinta con l'appellativo di « antica » in confronto di altre sorte più tardi con lo stesso titolo, essa venne ingrandita dall'imperatore Costantino: la denominazione non si riferisce ad alcuna persona, ma, come per S. Sofia, fu ispirata dallo stesso concetto di glorificare Dio, e di riflesso l'imperatore in terra, nelle sue varie manifestazioni. Nel 360 essa funzionava da Cattedrale della città, ma al tempo stesso aveva in comune con S. Sofia l'atrio e il clero, sì da costituire quasi un unico santuario, denominato « la grande Chiesa ». Non sfuggì quindi neppure essa all'incendio del 532, a seguito della insurrezione di Nika. Fu pertanto compresa nel piano di ricostruzione di Giustiniano, che vi fece scolpire sui capitelli il suo monogramma di basileús e quello di Teodora, ed ebbe proporzioni grandiose, inferiori solo a quelle di S. Sofia. Scampata all'incendio del 564, fu invece duramente provata dal terremoto del 740, regnante Leone III l'Isaurico; l'esame delle murature del monumento rivelano infatti che tutta la parte superiore dové allora crollare. Non può dirsi quando la Chiesa fu ricostruita: comunque essa era troppo importante per poter essere a lungo negletta. A giudicare dai mosaici superstiti, privi di figure, il restauro dové essere compiuto mentre perdurava l'influenza degli iconoclasti. Da questa epoca non sembra che l'edificio abbia subìto altre sostanziali modifiche: i Turchi non lo convertirono in moschea, ma ne fecero un arsenale bellico, oggi museo di armi. Esso ci è quindi sostanzialmente pervenuto nella veste che assunse alla metà del sec. VIII. La chiesa, preceduta dall'atrio e dal nartece, ha la forma di una basilica, con le navate laterali separate dalla centrale da una serie successiva di un primo pilastro (avanzo della chiesa costantiniana ?), una colonna, pilastro, quattro colonne e ancora pilastro, dopo di che, con l'intervallo di un passaggio a vòlta, inizia la curva dell'abside, poligonale all'esterno, mentre all'interno vi si addossa un'alta gradinata per il clero, sotto cui gira uno stretto passaggio. Due cupole si elevano sulla navata centrale: rotonda su pennacchi quella verso l'abside, l'altra in facciata ovale. Le porte presentano i caratteristici profili di S. Sofia: ciò fa ritenere che risalgono allo stesso periodo. Quanto rimane della decorazione musiva si riduce a motivi ornamentali, geometrici e floreali, in qualche tratto di vòlta del nartece, sull'arco trionfale, ove disposti a fascioni racchiudono una duplice iscrizione, e come incorniciatura della conca dell'abside, nella quale, sul fondo d'oro, spicca una croce latina delineata in nero con le punte dei bracci madreperlacei, poggiata su un sostegno a tre gradini. Se la croce, come sembra probabile, ha sostituito ad opera di Leone l'Isaurico figurazioni da lui fatte cancellare, si possono invece considerare giustinianee le altre parti decorative, fresche di toni, ove dominano i verde e i bleu; la stessa iscrizione, allusiva alla Resurrezione, presenta grandi analogie epigrafiche con quella dei SS. Sergio e Bacco. L'architettura di S. Irene, con le sue due cupole, contraffortate dalle vòlte a botte prolungate fino ai muri esterni, rappresenta un tipo di transizione: rammenta i monumenti precedenti e annuncia quelli che seguiranno, specie il tipo con la pianta a croce greca, di cui ha già realizzato il sistema costruttivo.



(*da A. Van Millingen, The church of St. Eirene at Constantinople, Oxford 1912, frontespizio*)

Costantinopoli - Esterno della chiesa di S. Irene, visto dal tetto di S. Sofia.

Bibl.: W. S. George, *The church of St. Eirene at Constantinople*, Oxford 1912.

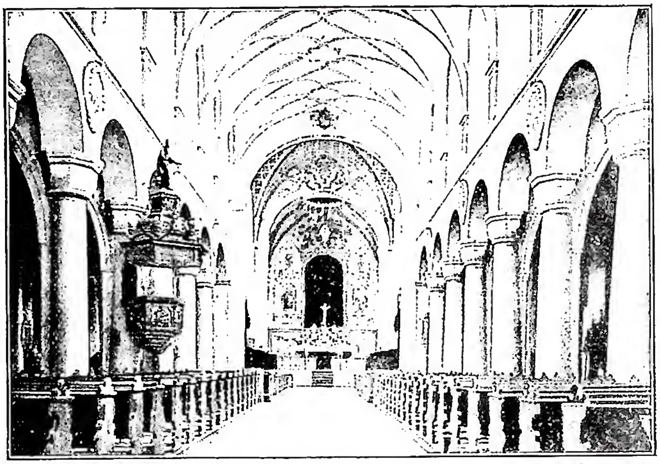
Delle numerosissime chiese esistenti in C., solo quelle sopra descritte si sono conservate fino a noi in modo da potervi riconoscere le antiche forme architettoniche e, almeno in parte, l'originale decorazione. Tutte le altre, danneggiate più o meno gravemente e poi restaurate o ricostruite, quando non furono addirittura abbandonate e distrutte, solo in qualche caso possono essere identificate con certezza attraverso i pochi resti della loro veste primitiva. Specialmente la trasformazione in moschee, dopo la conquista turca, ha il più delle volte così profondamente alterato il carattere di molte chiese bizantine da renderle irriconoscibili.

Si possono tuttavia elencare ancora, con cognizione di causa, per il sec. VII la chiesa di S. Andrea di Krissi e della Vergine Diaconissa; per il sec. VIII quella sud della Theotokos Panachrantos (Immacolata), e quella della Theotokos Pammakaristos; per il sec. IX di S. Teodosia e dei SS. Pietro e Marco; per il sec. X la chiesa del Myrelaion e quella nord della Panachrantos; per l'XI le chiese di S. Tecla, di S. Salvatore in Chora, di S. Salvatore Pantepoptes e del Pantochrator; per il sec. XII di S. Teodoro e di S. Giovanni in Trullo. In quanto si riferiscono ad un monumento tra i più antichi sono infine da

citare i musaici con cui, dopo i danni innumerevoli arrecati alla città dalla conquista dei Latini, fu decorata nel sec. XIV la chiesa di S. Salvatore in Chora, «fuori le mura», più volte rinnovata ma conservante ancora parte delle antiche strutture giustinianee. Opera di due diversi artisti, ma quasi contemporanei, le numerose scene da essi elaborate si fanno notare per l'eccellenza del disegno e la morbidezza dei colori a toni sfumati, cui contrasta la decadenza della miniatura nello stesso periodo (A. Muñoz, *I mosaici di Kahriè Giami in Costantinopoli*, in *Rass. ital.*, Costantinopoli, marzo 1906, ivi anche bibl. precedente). - Vedi tavv. XLI-XLIV.

BIBL.: Densi e documentati capitoli sono dedicati ai nostri monumenti in tutte le storie dell'arte e nei manuali di arte bizantina, fra cui v. Ch. Diehl, *Monuments d'art byz.*, II, 2ª ed., Parigi 1927, p. 145 sgg. Fra le opere più specialmente dedicate alle chiese di C. v., in ordine cronologico: C. Du Cange, *Constantinopolis Christiana*, Parigi 1680; W. Salzenberg, *Altchristliche Baudenkmäler von Constantinopel*, Berlino 1854; D. Pulgher, *Les anciennes églises byzantines de Constantinople*, Vienne 1880; A. Van Millingen, *Byzantine Constantinopel*, Londra 1899; id., *Byzantine Churches in Constantinopel, their history and architecture*, ivi 1923; J. Ebersolt e A. Thiers, *Les églises de Constantinople* (*Monuments de l'art byzantin*, 3), Parigi 1912 (con un album di tavole); K. Wulzinger, *Byzantinische Denkmäler zu Konstantinopel*, Hannover 1925; J. Ebersolt, *Monuments d'architecture byzantine*, Parigi 1934; C. Alzonne, *Instanbul*, ivi 1947.

Renato Bartoccini



(*da J. Hecht, Der romanische Kirchenbau des Bodenseegebietes, Basilea 1928, tav. 124*)
COSTANZA - Interno della cattedrale di S. Maria, consacrata nel 1089, con restauri posteriori.

COSTANZA. - Virtù morale, che dà all'anima la continuità nell'operare il bene, premunendola contro le difficoltà che provengono dall'esterno: scoraggiamento, delusioni, rilassatezza, derisioni, biasimi, lusinghe, esempi cattivi, persecuzioni (cf. *Sum. Theol.*, 2ª-2ªᵉ, q. 137, a. 3). È virtù potenziale della fortezza. La sua importanza si deduce dal fatto che alla natura umana decaduta l'operare il bene impone sempre uno sforzo; tanto più, quando alla debolezza della natura vengono ad aggiungersi le altre difficoltà sopraccennate, le quali possono in certe circostanze ed ambienti imporre un tenore di vita eroico. Il formare il «fortem et tenacem propositi virum» di Orazio (*Carmina*, III, 3) richiede una volontà risoluta a durare, avvenga quello che vuole. Senza c., inoltre, anche tutte le altre virtù e propositi di bene o rimangono lettera morta o sono condannate alla sterilità. Per questo la S. Scrittura insiste sulla necessità, specialmente nella vita spirituale, della c. (*Eccli.* 2, 16; 27, 12; *Ps.* 17, 38; *Mt.* 10, 22; *Io.* 4, 34; 17, 4; *I Cor.* 9, 24; 15, 58; *II Io.* 8, 9, ecc.); che poi, in fondo, si riduce alla massima del buon senso popolare: «chi la dura la vince».

La c., come tutte le altre virtù morali, può essere acquisita o infusa. *Acquisita*, quando nel semplice campo naturale la si conquista con la ripetizione degli atti (un piccolo sacrificio al giorno, un'azione buona al giorno, un proposito, un impegno da osservare con cura speciale un determinato numero di giorni) e serve fondamentalmente alla formazione del carattere e della personalità; *infusa*, che scende nell'anima con il Battesimo e vi opera nel campo soprannaturale, e si acquista mediante la preghiera, la considerazione delle gioie celesti e della vanità di quelle transitorie della terra; della bellezza eroica, per quanto nascosta, del sacrificio, anzi anche dell'adempimento del dovere quotidiano; della reversibilità della forza e della grazia, che ogni azione di ciascuno opera nelle anime altrui.

BIBL.: *Sum. Theol.*, 2ª-2ªᵉ, qq. 137 e 138; J. Blanc, *Constance*, in DThC, coll. 1198-1200; O. Zimmermann, *Lehrbuch der Aszetik*, Friburgo in Br. 1929, pp. 450-52. Celestino Testore

COSTANZA. - Città e antica diocesi della Germania meridionale, situata sul lago omonimo e sul Reno, presso i confini con la Svizzera. Ha una popolazione prevalentemente cattolica. La diocesi venne fondata verso la metà del sec. VI per l'evangelizzazione della regione, fu in un primo tempo suffraganea di Besançon e poi di Magonza.

Alcuni ritengono che in C. sia stato trasferito il vescovato di Vindonissa, ma L. M. O. Duchesne (*Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, III, Parigi 1915, pp. 21 sg. e 259) e M. Besson (*Recherches sur les origines des évêchés de Genève, Lausanne et Sion*, Friburgo 1908, p. 140 sgg.) sostengono che Vindonissa debba identificarsi con Avranches.

Il primo vescovo conosciuto è Gaudenzio, m. nel 613. Sono poi da ricordarsi Salomone I (839-71), Salomone III (890-919), s. Corrado (935-75), Gerardo II (979-95). I suoi confini si estesero tanto da divenire la più ampia diocesi della Germania. Comprese dieci arcidiaconati e 64 decanati.

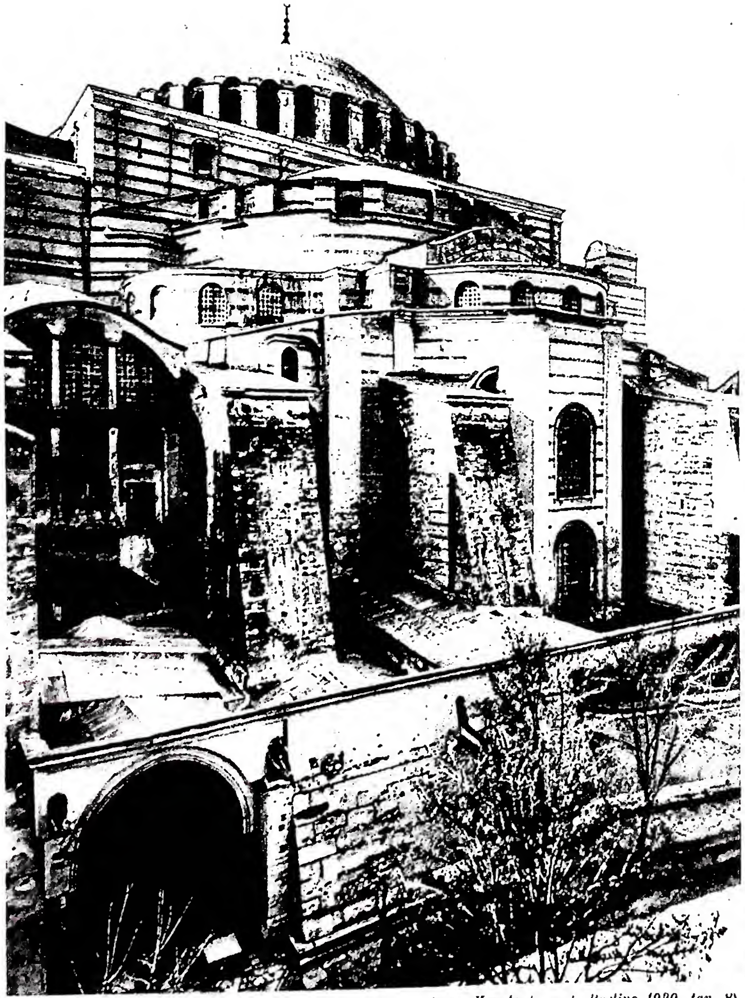
Nel 1435 la diocesi comprendeva 17.060 sacerdoti, 1760 parroci e 350 monasteri, tra i quali i più celebri furono quelli di Reichenau e di S. Gallo (v.). Quest'ultima abbazia sostenne una lunga contesa con i vescovi di C. durante i secc. XVII e XVIII.

La diocesi di C. cominciò a perdere la sua importanza fin dalla metà ca. del sec. XV. Nel 1821 il papa Pio VII erigeva l'arcidiocesi di Friburgo nel Baden e sopprimeva la diocesi di C.

La chiesa cattedrale era quella di S. Maria (Marien-Münster) eretta nel sec. VI al disopra di un castello romano; al tempo del vescovo Lamberto (995-1018) fu costruita la cripta; fu restaurata sotto Gerardo III nel 1089; edificio cruciforme, a tre navate divise da colonne; il coro è dovuto a Simone Haider e a Nicola da Leida (sec. XV). S. Giacomo (Schotten) fu fondato nel 653, S. Giovanni eretto nel 1276, S. Stefano, d'età romanica, ingrandito nel sec. XV. Si ricordano poi i conventi dei Francescani, dei Domenicani e degli Agostiniani, tutti del sec. XIII, e il collegio dei Gesuiti (1592-1774), con chiesa barocca.

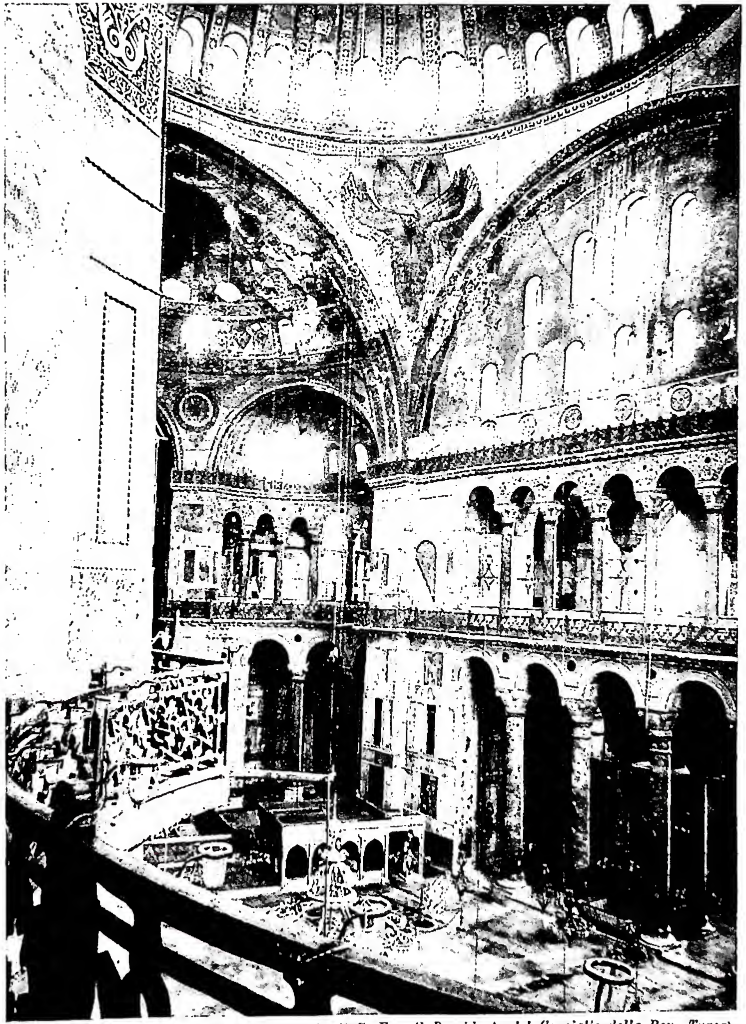
BIBL.: P. Ladewig, A. Cartellieri, K. Rieder, *Regesta episcoporum Constantiensium*, 2 voll. con appendice, Innsbruck 1886-1905; J. Sauer, *Die Anfänge des Christentums und der Kirche in Baden*, Friburgo in Br. 1911; P. Fr. Kehr, *Germania Pontificia*, II, I, Berlino 1923, p. 120 sgg.; II, II, ivi 1927, p. 1 sgg.; K. A. Fink, *Die Stellung des Konstanzer Bistums zum päpstlichen Stuhl in Zeitalter des avignonesischen Exils*, Friburgo in Br. 1931. Enrico Josi

Il CONCILIO di C. – Fu indetto con solenne bolla del 30 ott. 1413 da Giovanni XXIII, indotto



(da A. M. Schneider, Die Hagia Sophia zu Konstantinopel, Berlino 1939, tav. 8)

ESTERNO ORIENTALE DELLA CHIESA DI S. SOFIA.



(per cortesia di S. Ecc. il Presidente del Consiglio della Rep. Turca)

INTERNO DI S. SOFIA

(da A. M. Schneider, Die Hagia Sophia zu Konstantinopel, Berlino 1939, tav. 62)

(per cortesia di S. Ecc. il Presidente del Consiglio della Rep. Turca)

In alto: MARIA S.MA TRA GIUSTINIANO E COSTANTINO. Musaico della lunetta del vestibolo meridionale - Costantinopoli, Chiesa di S. Sofia. *In basso:* IL CASTELLO DI RUMELIHISARI SUL BOSFORO costruito nel 1452 da Maometto II, visto dalla riva asiatica.

dall'insistenza di Sigismondo re d'Ungheria e poi re di Germania. Primo scopo era quello di ridare pace ed unità alla Chiesa straziata da uno scisma che durava dal 1378, divisa com'era in tre ubbidienze: quella di Benedetto XIII, l'antipapa avignonese, quella di Giovanni XXIII dell'ubbidienza di Pisa e quella del legittimo pontefice Gregorio XII, il vero successore di Urbano VI. Secondo scopo era quello di promuovere la riforma della Chiesa e la condanna delle eresie sorte in Inghilterra ed in Boemia. Il Concilio infatti fu aperto da Giovanni il 5 nov. 1414 e ben presto vi accorse anche Sigismondo. Esso si organizzò subito nelle quattro nazioni come a Pisa, e furono ammessi al voto anche i dottori ed i rappresentanti dei prìncipi. Ma Giovanni, impaurito dalle male voci che si diffondevano sul suo conto, lasciò di nascosto C. il 20 marzo 1415. Il Concilio si sarebbe sciolto senza l'energia di Sigismondo; invece nelle tumultuose sedute dal 29 marzo al 6 apr. si riconobbe legittimamente radunato, negò a chiunque il diritto di scioglierlo o trasferirlo e decise di dover continuare nell'opera di pacificazione e riforma della Chiesa. Con questo esso si metteva al disopra di un papa del quale per conto proprio aveva riconosciuta la legittimità. Giovanni, dopo lungo tergiversare, dovette cedere e rendersi prigioniero del Concilio, che, fattogli il processo, lo condannò alla deposizione (29 maggio). Giovanni accettò la sentenza. Gregorio XII invece inviò come suo rappresentante presso re Sigismondo Carlo Malatesta signore di Rimini con facoltà di trattare la sua rinuncia; il card. Giovanni Dominici convocò in suo nome il Concilio comunicandogli la facoltà di provvedere nel miglior modo al bene della Chiesa e presentò la formale rinuncia di Gregorio (4 luglio); così il legittimo Papa salvaguardava la sua dignità, sacrificandosi per la pace e la concordia. Benedetto XIII non volle saperne di presentarsi né di rinunciare; si passò sopra alle sue proteste e gli si fece il processo che finì con la deposizione (26 luglio 1417).

(da M. Gorce e R. Mortier, *Histoire générale des religions: Cristianisme médiéval*, Parigi 1947, p. 171)
COSTANZA - Degradazione e supplizio di G. Huss.

In questo lungo intermezzo il Concilio aveva affidato al card. Pietro di Ailly, arcivescovo di Cambrai, e ad uno speciale tribunale la causa di Giovanni Hus e di Girolamo di Praga che, quali eretici impenitenti, finirono sul rogo. Bisognava quindi provvedere a dare un capo alla Chiesa: furono ammessi all'elezione tutti i cardinali presenti da qualunque dei pontefici fossero stati nominati: erano 23 e ad essi furono aggiunti 30 elettori scelti dal Concilio fra le diverse nazioni. Entrarono in Conclave nel palazzo della città l'8 nov. 1417 e l'11 fu eletto il card. Oddone Colonna col nome di Martino V. Dopo avere promulgato alcuni decreti di riforma e particolarmente imposta la periodicità dei concili ecumenici, il Concilio si sciolse il 21 marzo 1418 nella 45ª sessione con una generica approvazione del Papa. Il lungo scisma era così terminato; ma non erano tolte di mezzo le sue conseguenze: i sentimenti di sospetto e di gelosia fra nazione e nazione, la diffidenza contro la Sede Apostolica, alla quale si attribuiva la principale responsabilità dei malanni passati, quella specie di superiore tutela che il Concilio aveva tentato di arrogarsi sulla Chiesa col ritenersi l'ultimo supremo arbitro nelle cose di fede e di disciplina. Gli abusi, che, a motivo dello scisma, erano enormemente cresciuti, non furono più potuti estirpare, causa appunto il mal volere di coloro, chierici e laici, che ne approfittavano, mentre se ne addossava volentieri tutta la colpa alla Curia romana.

Bibl.: Mansi, XXVII, 28; H. van der Hardt, *Magnum oecumenicum Constantiense Concilium*, 6 voll., Francoforte e Lipsia 1692-1700; H. Finke, *Acta Concilii Constantiensis*, 4 voll., Münster 1896-1928; oltre particolari pubblicazioni di fonti. Hefele-Leclercq, VII, p. 167 sgg.; L. Salembier, *Le grand schisme d'Occident*, Parigi 1902, p. 291 sgg.; E. Walser, *Die Konzilien von Konstanz und Basel*, Zurigo s. d.; L. Cristiani, *Constance (Concile de)*, in DDC, IV (1949), coll. 390-424.

Pio Paschini

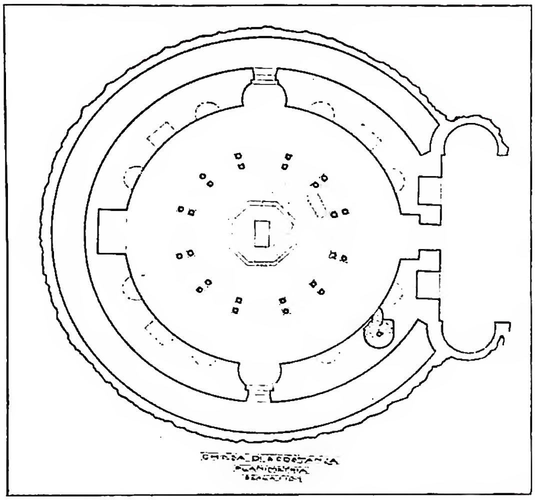
COSTANZA (*Flavia Iulia Constantia*). - Figlia di Costanzo Cloro e di Teodora, sorellastra di Costantino Magno. Nel 313 per ragioni politiche andò sposa a Licinio che seguì a Nicomedia. Scoppiata la guerra tra Licinio e Costantino, C. cercò invano di mettere pace tra i due contendenti. Dopo la morte del marito rimase in buoni rapporti col fratello. Spinta da Eusebio di Nicomedia, appoggiò gli ariani ed intervenne al Concilio di Nicea del 325.

Bibl.: J. Burckhardt, *Die Zeit Constantins des Grossen*, II, 3ª ed., Berlino 1929, pp. 262, 276, 309; R. Paribeni, *Da Diocleziano alla caduta dell'Impero d'Occidente*, Bologna [1941], pp. 80, 82.

Agostino Amore

COSTANZA, mausoleo di Santa. - Fu costruito da Costantina o Costanza figlia dell'imperatore Costantino, come suo mausoleo, quando intorno al 337 si stabilì nel *praedium* sulla via Nomentana (cf. F. Savio, *Costantina figlia dell'imperatore Costantino Magno e la basilica di S. Agnese a Roma*, in *Atti dell'Accad. delle Scienze di Torino*, 42 [1907], pp. 659, 732). Elementi di recente tornati in luce possono confermare la sua utilizzazione anche a battistero. In un periodo distinto da quello della costruzione fu aggiunto il recinto ellittico speronato che limita un campo di inumazione. Trasformato in chiesa, sembra fosse restaurato al tempo di Innocenzo III; Alessandro IV vi consacrò un altare (1256). Dagli artisti del Rinascimento, che spesso lo ritrassero nei loro disegni, l'edificio era considerato un tempio di Bacco. Al principio del sec. XVII (1620) fu restaurato dal card. Fabrizio Veralli, che distrusse i resti di musaico della cupola.

La costruzione è di pianta circolare, preceduta da un atrio a forcipe; dodici coppie di colonne disposte radialmente e ad intervalli alquanto irregolari, in modo da accennare ad una croce, sono raccordate da arcate sulle quali si imposta il tamburo con ampie finestre centinate e la cupola. Quest'ultima è a nervature meridiane in laterizio collegate da un getto a concrezione. Fra il vano centrale ed il muro di perimetro corre un ambulacro



(*fot. Soprintendenza ai monumenti del Lazio*)
COSTANZA, MAUSOLEO di S. - Pianta del mausoleo di S. C. - Roma.

coperto in vòlta a botte, scarsamente illuminato da piccole finestre. All'esterno sono ancora tracce di un porticato coperto a vòlta ed avente solo funzione decorativa. Nel muro perimetrale si aprono all'interno nicchie alternatamente semicircolari e rettangolari – motivo tipico dei mausolei – e in corrispondenza dei bracci della croce absidale e nicchioni. Il potere emotivo del monumento si fonda sul contrasto fra il vano centrale illuminato e l'ambulacro in penombra. L'interesse storico dell'edificio, che è l'unico mausoleo imperiale conservato integralmente, consiste nell'essere la cupola impostata su un anello interno distinto da quello del perimetro, motivo di origine romana che troverà il suo massimo sviluppo nell'architettura bizantina.

L'interno del mausoleo era decorato splendidamente: la cupola con musaici rappresentanti forse scene del Vecchio e Nuovo Testamento e il tamburo con tarsie di marmi; delle une e degli altri si hanno solo scarsi ricordi grafici del sec. XVI. I musaici della vòlta anulare sono conservati, se pure assai alterati dai restauri del sec. XIX; vari scomparti riprendono motivi geometrici o a fasce o a cerchi tratti dai pavimenti musivi romani e da stoffe, altri dipendono da litostrati del tipo *asároton*, depurato però da ogni troppo crudo realismo; in altri ancora sono tralci di vite con busti e scene di vendemmia, evidente allusione alla « vinea Domini ». Analoghe scene sono sul sarcofago di porfido di Costantina ora al museo Vaticano, proveniente appunto da questo mausoleo. I musaici, che hanno carattere decorativo, sono eseguiti ancora con gusto impressionistico e sono di soggetto neutro o con allusioni vaghe alla nuova religione. Di soggetto cristiano sono invece quelli contemporanei delle absidiole con la « traditio legis » e la « traditio clavium », che sono fra gli esempi più antichi di tali soggetti. - Vedi tav. XLV.

BIBL.: J. Ciampini, *De sacris aedificiis a Constantino Magno constructis*, Roma 1747, p. 126; G. B. De Rossi, *Musaici delle chiese di Roma*, ivi 1889; H. Egger, *Codex Escurialensis*, Vienna 1906; C. Hülsen, *Il libro di Giuliano da Sangallo*, Lipsia 1910; Wilpert, *Mosaiken*, p. 272; R. Michel, *Die Mosaiken von S. Costanza in Rom*, Lipsia 1912; G. T. Rivoira, *Architettura romana*, Milano 1921, p. 286; C. Cecchelli, *Origini del musaico parietale cristiano*, in *Architettura e arti decorative*, 1923; P. Toesca, *Storia dell'arte italiana*, Torino 1927; G. De Angelis D'Ossat, *Restauri in S. Costanza*, in *Palladio*, 1940, p. 44; id., *Romanità delle cupole paleocristiane*, Roma 1945; A. Prandi, *Osservazioni su S. Costanza*, in *Rendiconti dell'Accademia pontificia di archeologia*, 18 (1942-43), p. 286; F. W. Deichmann, *Frühchristliche Kirchen in Rom*, Basilea 1948, p. 25. Guglielmo Matthiae

COSTANZO, CAMILLO, beato. - Martire nel Giappone, n. a Motta Bovalina (diocesi di Gerace) in Calabria, nel 1572, entrato nella Compagnia di Gesù a Napoli l'8 sett. 1591, dopo aver preso parte, nelle truppe di Ambrogio Spinola, all'assedio di Ostenda in Fiandra. Partito nel 1602 per la missione di Cina e sbarcato a Macao nel 1605, non potendo penetrare nell'Impero cinese, passò nel Giappone.

Dopo sette anni di apostolato, principalmente a Saccai, il bando del 1614 contro i missionari lo costrinse a ritirarsi a Macao, dove scrisse in giapponese una confutazione del buddhismo e altre opere apologetiche. Rientrato in Giappone nel 1621, travestito da soldato, fu arrestato l'anno seguente ed arso a fuoco lento a Firando il 15 sett. 1622. Fu beatificato il 7 luglio 1867 e la sua festa si celebra il 25 sett.

BIBL.: D. Bartoli, *Il Giappone*, IV, Torino 1825, pp. 110-14 e 229-46; L. Ch. Profillet, *Le Martyrologe de l'Eglise du Japon*, I, Parigi 1895, pp. 121-27; D. Taccone-Gallucci, *Martiri calabresi più recenti*, in *Rivista storica calabrese*, 12 (1904), pp. 391-408.
Edmondo Lamalle

COSTANZO da FABRIANO, beato. - Domenicano, n. al principio del sec. XV a Fabriano dall'umile famiglia di Bernardo de Servoli. Fu qualche tempo a Bologna, poi in Toscana, collaborando con s. Antonino al movimento della riforma regolare. Fu lettore a S. Marco di Firenze; priore a Fabriano (1440-67), Perugia e Ascoli (1459 e 1470). Assistette al Capitolo della Congregazione lombarda a Mantova nel 1474. Uomo di grande preghiera, morì ad Ascoli il 24 febbr. 1481. Il suo culto fu confermato nel 1811.

BIBL.: T. M. Granello, *Alcune memorie sul b. C. da F.*, Ferrara 1881; I. Taurisano, *Cat. hagiograph. O. P.*, Roma 1918, p. 44; R. Sassi, *Le pergamene dell'archivio domenicano di S. Lucia di Fabriano*, Ancona 1939, pp. 47, 49, 54, 82, nn. 179, 187, 204, 14 bis. Angelo Walz

COSTANZO I (*Flavius Valerius Constantius*), IMPERATORE ROMANO, soprannominato CLORO. - Fondatore della dinastia dei secondi Flavi, n. nell'Illirico, m. ad Eboracum (York) il 25 luglio 306. Nel 289 era prefetto del pretorio sotto Massimiano di cui aveva sposato la figliastra Teodora, dalla quale ebbe sei figli, mentre dall'unione naturale con Elena, che professava probabilmente la fede cristiana o si orientava verso di essa, aveva avuto il futuro Costantino Magno. Il 1° marzo del 293 fu nominato Cesare nella tetrarchia costituita da Diocleziano ed adottato solennemente dal suocero; ebbe la diocesi della Gallia come parte dell'Impero da governare, in cui combatté a più riprese contro i Franchi e gli Alemanni. Scoppiata la persecuzione di Diocleziano, C. si mostrò molto benigno verso i cristiani, limitandosi a fare abbattere qualche chiesa (cf. Lattanzio, *De mortibus persecutorum*, 14). Divenuto Augusto il 1° maggio 305, in seguito all'abdicazione simultanea di Diocleziano e Massimiano, continuò nella politica pacifica verso i cristiani. Combatté ancora contro i Pitti e gli Scoti, ma, cagionevole di salute, morì poco dopo lasciando l'amministrazione delle sue province al figlio Costantino.

(*da F. Gnecchi, I medaglioni romani, II, Milano 1912, tav. 128, n. 3*)
COSTANZO I - Medaglione.

BIBL.: G. Pedrotti, *Storia di C. C.*, Girgenti, 1904; L. Cantarelli, *Per la storia dell'imperatore C. C.*, in *Atti dell'Accad. pont. di arch. Memorie*, 1 (1923), pp. 316-36; E. Stein, *Geschichte*

des spätrömischen Reiches, I, Vienna 1928, pp. 98-125; J. Burckhardt, *Die Zeit Constantins des Grossen*, II, 3ª ed., Berlino 1929, pp. 33-78; R. Andreotti, *C. C.*, in *Didaskaleion*, 8 (1930, 1), p. 156 sg.; 9 (1930, II), p. 1 sg.; R. Paribeni, *Da Diocleziano alla caduta dell'Impero d'Occidente*, Bologna [1941], pp. 46-48.

Agostino Amore

COSTANZO II (*Flavius Iulius Constantius*), IMPERATORE. - Figlio di Costantino il Grande e di Fausta, n. il 7 ag. 317, probabilmente a Sirmio, nominato Cesare l'8 nov. 324, divenne Augusto non ancora ventenne alla morte del padre, il 22 maggio 337, insieme con i suoi fratelli Costantino II e Costante. Il padre gli aveva assegnato, come parte dell'Impero, l'Egitto, la Siria e l'Asia Minore. Subito dopo la morte di Costantino, vennero uccisi dai soldati il fratellastro di lui, Giulio Costanzo, con i suoi figli Dalmazio Cesare, Annibaliano re del Ponto ed altri parenti. Non consta se C. sia stato l'autore di questi crimini o soltanto consapevole, ma tutti lo credettero colpevole e lui stesso ne sentì rimorso per tutta la vita (Gregorio Naz., *Orat.*, 21, 26).

I tre fratelli si incontrarono nel sett. 337 a Viminacium sul Danubio e stabilirono la spartizione dell'Impero. La parte dell'ucciso Dalmazio, la Tracia con Costantinopoli, venne assegnata a Costante, poi (339) a C. Nei primi anni C. risiedette per lo più ad Antiochia, sempre occupato nella lotta contro i Persiani. Alla morte di Costantino II, nel 340, C. dominò d'allora in poi tutto l'Oriente, in questo tempo la parte più potente dell'Impero. Nel 350 l'usurpatore Magnenzio con l'uccisione di Costante s'impadronì della Gallia, dell'Italia e dell'Africa. C. creò Cesare suo cugino Gallo, figlio di Giulio Costanzo, ucciso nel 337. C. vinse Magnenzio nella sanguinosa battaglia di Mursa (28 sett. 351) e lo perseguitò in Gallia, dove Magnenzio finì suicida (Lione, 10 ag. 353). Nel 354 C. fece giustiziare anche Gallo e nominò Cesare Giuliano, fratellastro del defunto (6 nov. 354). Dal 350 in poi C. risiedette per lo più a Sirmio. Nel 357 fece l'unica sua visita a Roma. Quando nel 361 le truppe di Giuliano a Parigi lo proclamarono Augusto, C. sospese la sua spedizione contro i Persiani e si mosse a combattere il ribelle, ma la morte lo colse a Mopsucrene in Cilicia il 3 nov. 361, battezzato dal vescovo ariano Euzoio, all'età di soli 45 anni.

(*da J. Burckhardt, Die Zeit Constantins des Grossen, Vienna s. d., tav. III*)
COSTANZO I, CLORO - Testa in bronzo (sec. III-IV). Monaco di Baviera, gliptoteca.

(*da F. Gnecchi, I medaglioni romani, I, Milano 1912, tav. 12, 1*)
COSTANZO II - Medaglione aureo.

Benché sia possibile seguire i passi di C. quasi anno per anno, sulla personalità e sul carattere di lui si è meno informati che sulla personalità e sul carattere di Costantino. C. appare piuttosto mediocre, senza slancio, né fascino personale; sotto di lui il prestigio dell'Impero cala sensibilmente. Superava però suo padre nell'ostinazione della politica religiosa. Costantino voleva apparire e essere il benefattore della Chiesa, C. voleva esserne il padrone; e fu il primo vero rappresentante del cosiddetto cesaropapismo.

Era ariano convinto, grazie alla formazione religiosa ricevuta negli ultimi anni di Costantino, quando l'influsso di Eusebio di Nicomedia dominava alla corte. Finché visse suo fratello Costante, che aderiva al Concilio di Nicea, si dovette sentire alquanto costretto, benché già in questo tempo proteggesse Macedonio di Costantinopoli e combattesse Atanasio. Ma dopo la morte del fratello (350) e la vittoria sull'usurpatore Magnenzio (351), si attribuì gli epiteti *Aeternitas mea* (Ammiano, *Rer. gest.*, XV, 13) e *Episcopus episcoporum* (Lucifero, *Moriendum esse pro Dei filio*, 13), terrorizzò i Sinodi di Arles (353) e di Milano (355) e tentò di intimidire papa Liberio (v.). Dopo il 358, sotto l'influsso di Basilio d'Ancira, C. si staccò dagli ariani estremisti (anomei), anzi si diede a perseguitarli, senza però allentare la pressione sugli ortodossi nei Sinodi di Rimini e Seleucia. Con la scomparsa di C. l'arianesimo dell'Impero svanì rapidamente, segno che egli ne era stato il principale sostegno.

Sulla portata delle leggi di C. contro i sacrifizi pagani (*Cod. Theod.*, XVI, 10, 2 del 341; 10, 4 del 356; 10, 5 del 353) e contro gli indovini e astrologi (*Cod. Theod.*, IX, 16, 4, 5, 6,) gli autori moderni sono di opinioni divergenti (cf. Fliche-Martin-Frutaz, III, nn. 172, 184-87). La loro ripetizione sembra indicarne la scarsa efficacia. C., come il padre Costantino, ritenne il titolo di *Pontifex Maximus*.

BIBL.: Fonti: sono quelle generali del sec. IV, Ammiano Marcellino, Socrate, Sozomeno, Teodoreto, e per la politica religiosa in specie, i *De synodis* di Atanasio e di Ilario. Non c'è studio monografico moderno su C. Per la cronologia: O. Seeck,

s. v. in Pauly-Wissowa, VII, coll. 1044-94; id., *Regesten der Kaiser und Päpste* (1919). Per il resto bisogna consultare le opere di indole generale, come Fliche-Martin-Frutaz, III, nn. 105-69; v. anche la bibliografia delle voci ARIANESIMO; ATANASIO, santo; LIBERIO. Ludovico Hertling

COSTA RICA. - I. GEOGRAFIA. – La più piccola delle Repubbliche centroamericane affacciate su ambedue gli oceani: 50 mila kmq. (le cifre relative sono poco sicure), con meno di 800 mila ab. (472 mila nell'ultimo censimento, che risale al 1927). Della popolazione il 90% è rappresentato da creoli, il 6% da amerindi e meticci, il 4% da negri e mulatti. Il paese è costituito da due zone pianeggianti, prossime al mare, separate da un esile diaframma montano interno. Il clima è tropicale, caldo, uniforme, umido, con differenze locali dovute all'altitudine. L'economia nazionale è essenzialmente imperniata sulle piantagioni e soprattutto sul caffè (di qualità pregiata) e sulle banane (esportate negli Stati Uniti), cui seguono il cacao, la canna da zucchero, la frutta, ecc. Tra i minerali l'oro e l'argento. Anche le foreste consentono buoni profitti (legnami per costruzioni aeronautiche). Le industrie sono appena agli inizi.

C. R. è una repubblica unitaria rappresentativa con un'unica Camera. La capitale, São José (80 mila ab.) è unita per ferrovia ai due porti di Limón sul Mar Caraibico e di Puntarenas sul Pacifico. Appena un 5% della popolazione professa culti pagani; religione dello Stato è la cattolica.

Province	Superfice in 1000 kmq.	Popolaz. 1945 (in 1000 ab.)	Capoluogo popolaz. (in 1000 ab.)
Alajuela	9	157	Alajuela (10)
Cartago	3	111	Cartago (13)
Guanacaste	11	90	Liberia (4)
Heredia	3	55	Heredia (11)
Limón	9	40	Limón (10)
Puntarenas	10	50	Puntarenas (9)
São José	4	283	São José (80)
Totale	49	786	

BIBL.: G. E. Church, *C. R.*, in *Geogr. Journal*, 10 (Londra 1897), pp. 56-84; H. F. Pittier, *Kostarica; Beiträge zur Orographie und Hydrographie*, in *Petermanns Mitteil.*, 175 (Gotha 1912); A. Manzini, *Risorse e promesse dell'America centrale: la C. R.*, in *Le vie d'Italia e del mondo*, 2 (1934), pp. 503-524; C. Lloyd Jones, *C. R. and Civilisation in the Caribbean*, Madison Wisc. 1935; L. Waibel, *White Settlement in C. R.*, in *Geogr. Review*, 29 (Nuova York 1939), pp. 529-60; L. F. Guardia, *Historia de C. R.*, São José 1939; J. e M. Beisans, *Costa Rican Life*, Nuova York 1944. Giuseppe Caraci

II. EVANGELIZZAZIONE DI C. R. – Scoperta da Colombo nel suo ultimo viaggio nel 1502, fu colonizzata gradualmente dagli Spagnoli dopo il 1526. Faceva parte della provincia (Audiencia) messicana di Guatemala, e della diocesi di León di Nicaragua. Gli indiani, divisi in numerose piccole tribù, tra i quali i principali erano i Talamancas e i Guaymis, resistettero accanitamente nelle inaccessibili montagne di Talamanca alla colonizzazione e alla evangelizzazione. Soltanto a forza di grandi sacrifici i Francescani riuscirono nei secc. XVII e XVIII a creare poche riduzioni, ma gli sforzi per ridurre gli altri indiani rimasero infruttuosi. Al principio del sec. XIX la missione andò sempre più in decadenza, per cessare completamente nel 1829 con la secolarizzazione dei Francescani. Nel 1850 fu eretta la diocesi di di São José di C. R. La missione fu riaperta da mons. Bernardo Augusto Thiel C. M., vescovo di San José (1880-1902) tra le tribù indiane diminuite considerevolmente nel frattempo. Visitò a varie riprese gli indiani dei monti Talamanca, pubblicando studi

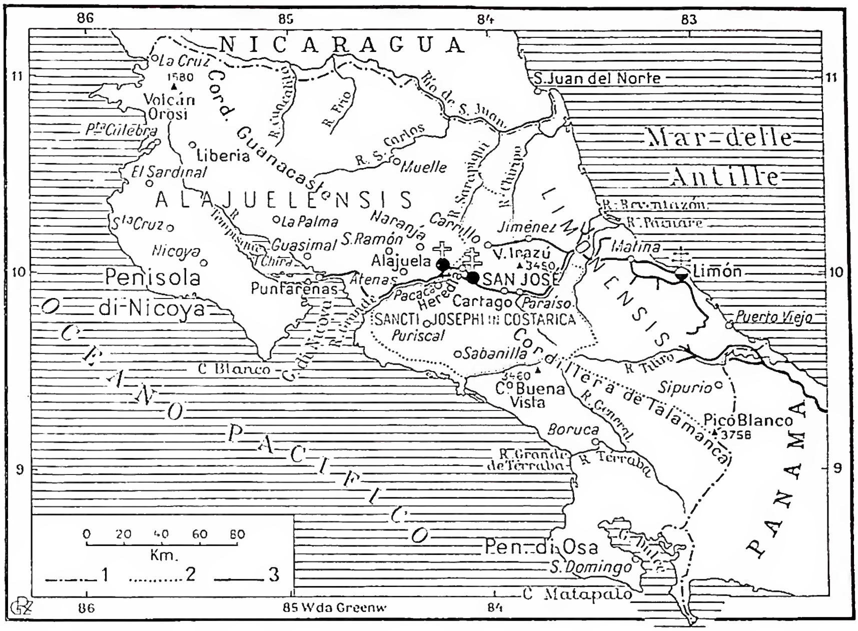
(fot. Alinari)

COSTANZO II - Testa presunta di C. II (bronzo). Roma, museo dei Conservatori.

linguistici di gran valore. Nel 1894 i Lazzaristi tedeschi si incaricarono della missione tra gli indiani. Nel 1921 São José fu elevata ad arcidiocesi con le suffraganee di Alajuela, diocesi, e di Limón, vicariato apostolico.

BIBL.: B. H. Thiel, *La Iglesia católica en C. R.*, São José 1902; F. Guardia, *Reseña histórica de Talamanca*, ivi 1918. Giovanni Rommerskirchen

III. STORIA CONTEMPORANEA. – Dopo la proclamazione dell'indipendenza messicana, anche la capitaneria di Guatemala, di cui faceva parte C. R., si dichiarò sciolta dalla sovranità spagnola il 15 sett. 1821, e proclamò la propria unione al Messico (5 genn. 1822). Alla caduta di Iturbide, un'assemblea costituente proclamò gli Stati Uniti dell'America centrale, comprendenti le cinque Repubbliche del Guatemala, Honduras, Nicaragua, Salvador e C. R. Ben presto si ebbero però delle divergenze tra l'autorità federale e quella dello Stato di Guatemala: risultato ne fu la dissoluzione della confederazione, decretata dal congresso federale il 14 nov. 1838. Venuto nel 1842 l'ex presidente federale Morazán nella C. R. con l'intenzione di ricostituire gli Stati Uniti dell'America centrale e di spodestare R. Carrera, presidente del Guatemala, la C. R. si adoperò ancora una volta in favore dell'assetto federale centro-americano, ma dopo la sconfitta e l'uccisione di Morazán, si costituì definitivamente in repubblica autonoma. La presidenza di Juan Rafael Mora, che durò quasi un decennio sino al 1859, segnò per C. R. un periodo di rilevante progresso economico, politico e sociale. Si procedette allora anche alla firma di un concordato con la S. Sede il 7 ott. 1852, in base al quale la religione cattolica divenne la religione ufficiale dello Stato, e le autorità ecclesiastiche ottennero un controllo sull'insegnamento e piena libertà di comunicare con



COSTA RICA - 1) Confini di stato; 2) Confini di circoscrizione ecclesiastica; 3) Ferrovie.

Roma. Sebbene fin dalla seconda metà del secolo scorso abbia avuto luogo in C. R. un rafforzamento delle correnti anticattoliche, le relazioni con la Chiesa si sono mantenute in complesso buone. La religione cattolica è tuttora considerata religione ufficiale dello Stato, ed il rappresentante del Pontefice è circondato della massima stima. Durante i torbidi del 1948, l'abile azione svolta dal nunzio mons. L. Centoz, condusse ad una cessazione della lotta e ad un accordo tra i contendenti.

BIBL.: Molto materiale sulla storia di C. R. fino al 1887 si rinviene in H. H. Bancroft, *History of Central America*, III, San Francisco 1887, passim. Sul periodo più recente cf. M. de Périgny, *La République de C. R.*, Parigi 1918, e M. de Peralta, *C. R.*, in M. A.-F. Frangulis, *Dictionn. diplomatique*, I, ivi 1933, pp. 573-76. Sui rapporti con la Chiesa cattolica cf. J. Schmidlin, *Papstgesch. der neuesten Zeit*, Monaco di Baviera 1933-39, passim. Il testo del Concordato del 1852 trovasi nella *Raccolta di concordati su materie ecclesiastiche tra la S. Sede e le autorità civili*, a cura di A. Mercati, Roma 1919, pp. 800-809. Silvio Furlani

COSTA Y LLOBERA, MIGUEL. - Sacerdote, uno dei più rappresentativi poeti catalani contemporanei, n. a Pollensa (Baleari) il 10 marzo 1854, m. a Palma il 16 ott. 1922.

A un ambiente ancora romantico rispondono le sue prime *Poesíes* (Palma 1885), dove primeggia *Lo pi de Formentor*, simbolo della sua ascetica e poetica elevazione, tradotto in quasi tutte le lingue europee, mentre con l'*Oda a Horaci* (1879) il C. si pone tra i primi carducciani di Spagna. Interrotti gli studi giuridici in patria, studiò teologia alla Gregoriana e nel 1888 fu ordinato sacerdote a Roma, dove dimorò cinque anni (1885-90), ispirandosi ad un profondo senso di romanità e di cristianità, che suggella le sue opere più significative. Al periodo romano appartengono le più ispirate poesie spagnole (*Ruinas*, *En las catacumbas de Roma*, *Adiós a Italia*), raccolte poi in un volume (*Líricas*, Palma 1899). Ma nella moderna letteratura catalana gli han meritato un posto non inferiore a quello del Verdaguer: *La deixa del geni grec* (Barcellona 1900), *Poesíes* (1907), *Visions de la Palestina* (1908), e soprattutto le *Horacianes* (1906), poemi condotti con tecnica carducciana, pervasi tuttavia da un'alta spiritualità e profondamente umani.

Nell'ultimo decennio della vita scrisse quasi soltanto la versione poetica degli *Himnes de Prudenci*, dedito piuttosto ai ministeri spirituali, propri del suo canonicato, ed alla vita interiore, profonda ed edificante in un uomo che aveva raggiunto tanta gloria letteraria.

BIBL.: Opere: *Obres completes* (in 4 voll., ed. M. Ferrà, Barcellona 1923; in 1 vol., ed. J. Pons, B. Torres, M. Battlori, ivi 1947). Studi: B. Torres, *Mn. C. y Ll. Assaig biogràfic*, Palma 1936; M. Battlori, *La estética clásica de C. y Ll.*, Madrid 1948. Michele Battlori

COSTER, LAURENS. - Olandese di Haarlem (il suo vero nome era Janszoon), vissuto nella metà del sec. XV, che una tradizione nazionalistica vuole sia stato il vero inventore della stampa.

Una *Cronaca di Colonia*, dovuta a G. Koelkoff e pubblicata nel 1499, riporta la testimonianza di Ulrico Zell, allievo del Gutenberg, secondo cui il maestro avrebbe tratto profitto, per la sua invenzione, dalla tecnica usata in Olanda per l'impressione di alcune *Grammatiche* di Donato. Questa circostanza, collegata con altri indizi contenuti in varie cronache olandesi, e suffragata dalla pubblicazione della *Batavia* di Adriano Junius (1588), nella quale si riferisce un fantastico racconto di un domestico del C., ha dato luogo al sorgere di una leggenda secondo cui l'olandese, intagliati per diletto alcuni caratteri di faggio, ebbe l'idea di sostituirli con altri di piombo, e con questi stampò vari libri, fra cui uno *Speculum*. Ma il Gutenberg, conosciuto il suo procedimento ad Aix nel 1440, avrebbe trafugato il torchio e i caratteri e li avrebbe trasportati prima a Colonia, poi a Magonza.

L'incredibilità di alcuni elementi, l'assenza di qualsiasi dato biografico sicuro, il dubbio che lo stesso *Speculum*, di cui si possiede solo il ricordo e si sa che aveva i fogli impressi su un solo verso (anopistografi), potesse essere un libro silografico, fanno ritenere la tradizione costeriana puramente fantastica. Non si può neanche affermare ch'egli sia stato il primo stampatore olandese, e non è neppure mancato chi ha posto addirittura in dubbio l'esistenza del C. Purtroppo le edizioni a lui attribuite mancano di sottoscrizione, e pertanto nulla può dirsi sul luogo e sulla data della loro pubblicazione.

BIBL.: G. Meermann, *Origines typographicae*, 2 voll., L'Aja 1765; D. Carutti, *L. C.: notizia intorno alla sua vita ed alla invenzione della tipografia in Olanda*, Torino 1868; A. van der Linde, *The Haarlem Legend*, Londra 1871; J. H. Hessels, *Gutenberg: was he the inventor of printing?*, ivi 1882; id., *Haarlem the birth-place of printing, not Mentz*, ivi 1887; id., *The so-called Gutenberg documents*, ivi 1911; G. Zedler, *Von C. zu Gutenberg*, Lipsia 1921; id., *Die neuere Gutenbergforschung und die Lösung der Costerfrage*, Francoforte s. M. 1923; id., *Der holländ. Frühdruck und die ersten Versuche Gutenbergs in Strassburg*, in *Gutenberg-Jahrbuch*, 1930, pp. 53-66; G. Fumagalli, *Biblio-*

grafia, 4ª ed., Milano 1935, pp. 57-59. Si vedano pure le osservazioni in proposito di C. Mortet, *Les origines et les débuts de l'imprimerie, d'après les recherches les plus récentes*, Parigi 1922, p. 54 sgg. Alessandro Pratesi

COSTITUZIONE. - Da *cum* e *statuere*, s'intende, in senso antico, il complesso strutturale morfologico del corpo umano; tipo architettonico originario dell'individuo, essenzialmente ereditario e congenito, comunque formatosi durante il periodo di formazione intrauterina ed extrauterina.

Oggi, nel concetto di c., soprattutto per merito della scuola medica italiana (A. De Giovanni, G. Viola, N. Pende), si vuol far rientrare anche il lato individuale dinamico o temperamento funzionale, inscindibile da quello caratteriologico. La scienza della c., così intesa, è stata denominata dal Viola individuologia : più espressivo e sintetico è il termine biotipologia individuale del Pende. Ma per molti la c. è ancora il lato morfologico della personalità con le sue anomalie e predisposizioni morbose, che si chiamano anomalie costituzionali e disposizioni morbose costituzionali, abiti morfologici abnormi e submorbosi. La biometria (v.) sotto forma di antropometria è, infatti, ancora il metodo diagnostico fondamentale dello studio della c. individuale.

Le malattie che hanno una radice fondamentale nella c. ereditaria del soggetto si chiamano malattie costituzionali e vengono confuse con le malattie ereditarie e famigliari; ma il termine è alquanto improprio, perché oggi la genetica umana insegna che non si ereditano malattie ma disposizioni a malattie.

BIBL.: N. Pende, *La scienza moderna della persona umana*, Milano 1947. Nicola Pende

COSTITUZIONE. - I. NOZIONE. – In diplomatica c. è il documento che contiene particolari disposizioni sovrane : si distinguono le c. pontifice, che sono atti solenni (bolle) del romano pontefice nei quali vengono trattati gravi problemi riguardanti la dottrina e la disciplina, e le c. sovrane, atti solenni emanati per legiferare specialmente in materia giudiziaria.

Nel linguaggio giuridico, questo termine, che a cominciare dall'epoca del diritto romano imperiale designava qualsiasi atto legislativo dell'imperatore, si trovà già nell'uso ecclesiastico fin dai primi secoli con il significato generico di legge scritta (c. 3, D. 1) e, più particolarmente, di *lex saecularis* (c. 4, D. 1) in opposizione a canone, denominazione specifica e distintiva delle leggi della Chiesa. Fin da allora, tuttavia, fu pure usato talvolta nel significato di legge ecclesiastica, come è confermato da quell'antichissima compilazione di diritto canonico primitivo che va sotto il nome originario di *Costituzioni apostoliche* (v.).

In seguito, pur restando sinonimo di legge in genere, il termine divenne a poco a poco il predicato più comune delle leggi episcopali e degli statuti particolari delle persone morali autonome, segnatamente degli istituti religiosi (*Constitutiones episcopales, synodales, capitulares, religiosorum*). Nel sec. XIII sembra già preferibilmente adibito per indicare specificamente gli atti legislativi del sommo pontefice, uso che da allora in poi si andrà facendo sempre più frequente ed esclusivo, benché per tutto il medioevo prevalesse a questo riguardo l'appellativo più generico di decretale (*decretalis epistola*).

Nei tempi moderni (soprattutto dal sec. XIX in poi) il vocabolo c. si usa anche per indicare la legge fondamentale dello Stato.

Nella terminologia canonica corrente, il termine, pur non escludendo attribuzioni di minor valore o di meno costante applicazione (ad es., c. sinodali, c. capitolari, invece di statuti), si usa in prevalenza, per indicare le c. pontifice e le c. religiose.

II. C. PONTIFICE. – Sono gli atti legislativi più solenni nella forma e più importanti nel contenuto, che il sommo pontefice emana *motu proprio* e direttamente, con efficacia di leggi generali. Sono dette anche C. apostoliche. Normalmente riguardano definizioni e decisioni circa la fede o la disciplina generale della Chiesa : rivestono la figura di lettere e vengono date per lo più, benché non necessariamente, in forma di bolla (v.). Si distinguono nettamente dagli altri atti legislativi pontifici che si riferiscono a provvedimenti di minore importanza e di carattere particolare (*motu proprio*, chirografi, ecc.) o che il papa emana a mezzo dei suoi dicasteri (decreti, istruzioni, circolari, ecc.).

BIBL.: Wernz-Vidal, I, p. 273 sgg.; I. A. Zeiger, *Historia Iuris canonici*, I, Roma 1939, p. 16 sgg.

III. C. RELIGIOSE. – Con questa denominazione, usata sempre al plurale, la terminologia ufficiale canonica indica il codice delle norme particolari che governano i singoli istituti religiosi. Le c. rappresentano una delle fonti primarie, spesso anzi la fonte unica del diritto particolare delle singole Religioni. Sotto questo aspetto c. e regola sono due termini sostanzialmente equivalenti. Si tratta tuttavia di due qualifiche praticamente distinte tra loro, benché la differenza abbia solo carattere storico e contingente.

Fin dai primi secoli della vita religiosa il codice primario, che raccoglieva le norme costitutive e fondamentali delle singole istituzioni, ebbe il nome di regola, mentre invece le compilazioni accessorie delle norme più minute, emanate in seguito o fatte proprie nei vari istituti subordinatamente alla regola comune professata, furono denominate, con varia terminologia, *ordinationes, ordines, statuta, instituta, consuetudines, institutiones*, finché a partire dal sec. XII ebbe inizio l'uso di chiamarle prevalentemente *constitutiones*. Proibita nel Concilio Lateranense IV (1215) la creazione di nuovi istituti religiosi e di nuove regole (c. 9, X, 3, 36), mentre la qualifica di regola rimaneva esclusiva ai quattro classici modelli, alle regole cioè di s. Basilio, di s. Agostino, di s. Benedetto e di s. Francesco, il termine *constitutiones* restò denominazione specifica della legislazione complementare e particolaristica accresciutasi in seguito negli stessi Ordini o nelle ramificazioni e riforme collaterali che adottarono una delle regole sopraddette. Si ebbero così Ordini e istituti diversi professanti una regola comune in funzione di codice fondamentale, con c. proprie e distinte.

Dal sec. XVI in poi il termine fu adottato, indipendentemente da una preesistente regola comune, per designare indistintamente la legislazione propria dei nuovi Ordini e Congregazioni religiose. Più recentemente, proprio all'inverso di quanto era nella prassi anteriore al sec. XVI, presso alcuni istituti era invalso l'uso di chiamare c. il corpo degli statuti primari e fondamentali, riservando la qualifica di regole, al plurale, alla raccolta delle norme più minute e complementari.

Al presente, a scanso di confusioni, per indicare la legislazione propria delle Congregazioni religiose è reso obbligatorio e ufficiale il termine c., mentre la qualifica di regola resta denominazione della legislazione fondamentale dei soli Ordini religiosi. Attualmente vi sono quindi le Religioni più antiche che tra le loro fonti normative annoverano la regola e le c., mentre le più recenti hanno soltanto le c.

Nella vigente disciplina, le c. rivestono la figura di un diritto particolare e come tali sono interpretate e trattate a tutti gli effetti. Per conseguenza, non possono ritenersi né revocate, né comunque derogate o corrette da eventuali nuove leggi generali che venissero promulgate, a meno che ciò non sia espressamente contemplato (can. 22). Quelle anteriori al nuovo codice conservano il loro pieno valore in quanto sono *praeter* o *secundum* i prescritti del codice stesso, restano invece abrogate in quanto sono *contra* (cann. 489, e 6 n. 1, 6). La conseguente revisione generale delle c. e il loro adattamento al diritto

del CIC fu imposta ad eseguita, in base ai decreti 26 giugno 1918 (AAS, 10 [1918], p. 290), e 26 ott. 1921 (*ibid.*, 13 [1921], pp. 538-39), della S. Congregazione dei Religiosi, i quali tuttavia non furono applicati nei riguardi delle antiche regole monacali.

Attualmente le c. religiose acquistano valore legale con l'approvazione pontificia o dell'Ordinario del luogo. Nella prassi vigente infatti tutti i nuovi Ordini o Congregazioni religiose vanno soggette all'obbligo dell'approvazione pontificia, previa approvazione e presentazione dell'Ordinario del luogo. Il processo di approvazione comprende normalmente tre fasi: *dilatio cum animadversionibus*, corrispondente al primo esame con le osservazioni d'ufficio; *approbatio ad experimentum*, che si accompagna di regola con la concessione al nuovo istituto del *decretum laudis*; *approbatio definitiva*, che coincide con l'approvazione definitiva del nuovo istituto e con l'ascrizione del medesimo tra le Religioni di diritto pontificio (cf. *Normae S. Congr. de Religiosis*, 6 marzo 1921, artt. 19-21; AAS, 13 [1921], pp. 312-19). L'approvazione definitiva è data di regola in forma comune, per mezzo del *decretum approbationis*; può esser data però anche in forma specifica, per mezzo di lettere apostoliche.

L'approvazione pontificia sottrae le c. al dominio dell'Ordinario del luogo (can. 618 § 2), conferisce loro una maggiore stabilità e immutabilità, talché non possono essere mutate od emendate da autorità inferiore senza licenza della S. Sede, e ne rende riservata alla medesima S. Sede l'interpretazione autentica. Non inibisce tuttavia, secondo la prevalente dottrina, la facoltà, tradizionalmente attribuita ai superiori delle religioni clericali esenti, di dispensare da esse nei casi particolari, quando la dispensa non importi mutazione delle medesime, lesione dei voti, o deroga sostanziale alla forma costitutiva dell'istituto.

In ogni casa religiosa le c. devono esser lette pubblicamente almeno una volta l'anno (can. 509 § 2 n. 1).

BIBL.: L. Holste-Brokie, *Codex regularum monasticarum et canonicarum*, Augusta 1759; Ph. Maroto, *Regulae et particulares Constitutiones singularum religionum ex iure decretalium usque ad Codicem*, in *Acta Congressus iuridici internationalis (Romae, 12-17 Nov. 1934)*, IV, Roma 1937, pp. 205-300; R. Baccari, *Il potere autonomico degli enti ecclesiastici*, Napoli 1943, p. 110 sgg.; Th. Schaefer, *De Religiosis ad normam codicis iuris canonici*, 4ª ed., Roma 1947, p. 95 sgg. Zaccaria da San Mauro

COSTITUZIONE CIVILE DEL CLERO: v. RIVOLUZIONE FRANCESE.

COSTITUZIONI APOSTOLICHE. - Scritto pseudo apostolico. Vi si legge (VI, 18, 11) che fu inviato alla Chiesa dagli Apostoli per mezzo di Clemente e di altri discepoli. Secondo le *C. a.* (VIII, 10, 7) esistevano nell'inizio della Chiesa quattro vescovi: Giacomo (Gerusalemme), Clemente (Roma), Evodio (Antiochia) ed Annianos (Alessandria). In VIII, 47, 85 (p. 592, 6 sg., ed. Funk) il compilatore delle *C.* aggiunge i suoi 8 libri alle 2 epistole di Clemente nell'elenco degli scritti canonici ordinando tuttavia di non dare pubblicità a loro, per i misteri (*ibid.*, p. 592, 9) ivi contenuti. Quest'ultimo testo attribuisce dunque la paternità delle *C.* non agli Apostoli, come in VI, 18, 11, ma a Clemente.

Il falsario conosceva certamente la letteratura pseudo-clementina, e questo spiega, in parte almeno, l'importanza attribuita a Giacomo e Clemente. L'autore dell'apocrifo scrisse in Siria (contrario H. Lietzmann, *Geschichte der alten Kirche*, III, Berlino 1938, p. 293), probabilmente ad Antiochia, e presuppone forse l'attività di s. Giovanni Crisostomo in questa città. Lo scopo di questo falso non è chiaro. L'affermazione di Ed. Schwartz (*Über die pseudo-apostolischen Kirchenordnungen*, Strasburgo 1910, p. 20) che lo scritto fosse diretto contro il monachesimo sembra erronea. I primi 6 libri sono una rielaborazione della Didascalia siriaca (v. DIDASCALIA). Il settimo libro è nella prima parte un ampliamento della *Didaché*. I capp. 33-38 sono una collezione di preghiere giudaiche, leggermente cristianizzate, di massima importanza per la storia della liturgia e della teologia antiochena. Il testo contiene fra l'altro un *Trishagion* nella sua forma giudaica (VII, 35, 3) ed una preghiera per il sabato (cap. 36). I capp. 39-45 sono precetti per l'insegnamento dei catecumeni (cf. Drews, in *Zeit. für Neutestam. Wissenschaft*, 1907, p. 226 sg.) e per il Battesimo. Il cap. 46 contiene liste dei più antichi vescovi; il cap. 47 l'inno angelico (*Gloria in excelsis Deo*) per l'Ufficio della mattina (per il testo v. A. Baumstark, in *Hundert Jahre Marcus und Weber Verlag*, Bonn 1919, p. 86 sg.); il cap. 48 il *Laudate pueri Dominum* per l'Ufficio della sera; il cap. 49 una preghiera per il pranzo. L'ottavo libro è basato sulla *Costituzione di Ippolito*. I capp. 5-15 contengono la famosa liturgia generalmente chiamata *Clementina* (12, 5 . 6 anche in un papiro, cf. S. G. Mercati, in *Aegyptus*, 8 [1927], pp. 40-42), probabilmente un formolario liturgico ideale che nei suoi rapporti con preghiere giudaiche è stato studiato da W. Bousset, in *Nachrichten der Götting. Gesellsch. der Wissenschaften*, 1915 (passim). Seguono capitoli sulla consacrazione dei vari gradi della gerarchia ed altri ordini liturgici. Il cap. 47 contiene 85 *Canones apostolorum* (v. CANONI APOSTOLICI).

L'autore delle *C. a.* non è identico all'autore della recensione lunga delle lettere di Ignazio. Nella sua teologia non è né ariano, né apollinarista, rappresenta invece un tipo della teologia antica siriaca, che per la sua affinità con la teologia giudaica dà l'impressione di arianesimo. Il Sinodo Trullano nel 692 dichiarò una falsificazione le *C. a.*; ma non ebbe influsso sulla loro autorità, perché, malgrado la condanna, furono introdotte nelle collezioni delle Chiese orientali.

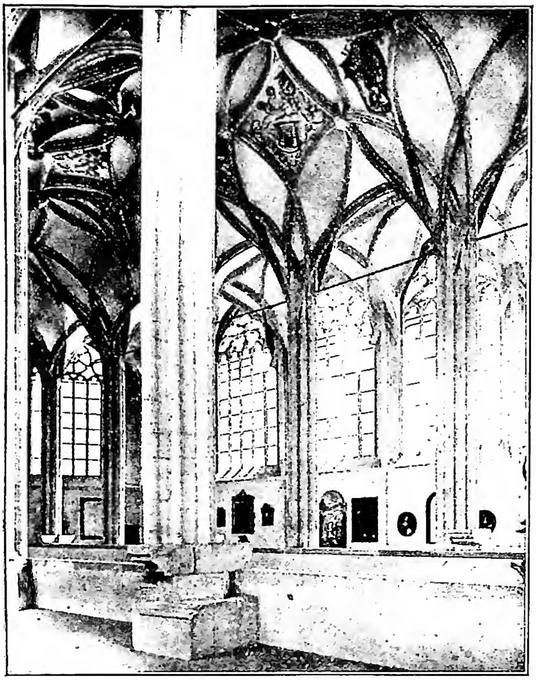
Edizione: *Didascalia et Constitutiones apostolorum*, ed. F. X. Funk, Paderborn 1906. Per il testo del libro VIII v. Turner, in *Journ. Theol. Studies*, 31 (1930), p. 128 sgg.

BIBL.: F. X. Funk, *Die apostolischen Konstitutionen*, Rottenburg 1891; Ed. Schwartz, *Über die Pseudoapostolischen Kirchenordnungen (Schriften der wissenschaftlichen Gesellschaft in Strassburg*, 6), Strasburgo 1910; F. Nau, s. v. in DThC, III, coll. 1520-37; H. Leclercq, s. v. in DACL, III, coll. 2732-2795; Kohler, s. v. in *Jew. Enc.*, III, p. 593; Elbogen, s. v. in *Enc. Iud.*, III, p. 15 sg. Per la cristologia dell'autore v. I. A. Jungmann, *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet.*, Münster 1925, p. 143 sgg. Per la collezione giudaica nel VII libro v. W. Bousset, in *Nachrichten der Götting. Gesellschaft der Wissensch.*, 1915, p. 435 sgg.; A. Baumstark, in *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, 3 (1923), p. 18 sgg.; Kohler, in *Hebrew Union College Annual*, 1 (1924), p. 410 sgg.; E. Peterson, in *Ephemer. Liturgicae*, 61 (1947), p. 339 sg.; id., in *Miscellanea Mohlberg*, Roma 1948, p. 413 sgg. Cf. anche F. X. Funk, *Das 8. Buch der Apostolischen Konstitutionen und die verwandten Schriften*, Tubinga 1893; A. Baumstark, *Die nichtgriechischen Parallelen zum VIII. Buch der Apostolischen Konstitutionen*, in *Oriens Christianus*, 1 (1901), p. 117 sgg. Erik Peterson

COSTITUZIONI CLEMENTINE: v. CORPUS IURIS CANONICI.

COSTOLONE. - È così denominato l'arco posto in genere diagonalmente che costituisce l'ossatura portante delle vòlte. Tale principio non era ignoto ai Romani che però l'applicarono solo a scopo di rinforzo e senza portare le strutture in aggetto dalla superfice. Le nervature aggettanti delle cupole ispano-moresche dei secc. IX-X hanno solo funzione decorativa; tentativi di arcate resistenti si osservano invece in chiese armene della fine del sec. X e inizio del successivo, ma solamente ai costruttori lombardi deve riconoscersi il merito dell'introduzione di tale sistema e della sua diffusione.

Alla fine del sec. XI vengono adottati in S. Ambrogio e poi a S. Nazaro Maggiore, pure a Milano. Nel Lazio



(fot. J. Stenc)
COSTOLONE - Vòlta con c. della chiesa di S. Barbara, opera di B. Rejt (1540-48) - Kutnà Hora.

compaiono, verso il 1050, a S. Flaviano di Montefiascone e nelle chiese di Tarquinia; e in questo stesso secolo si trovano anche in Francia e in Inghilterra (cattedrali di Durham e di Peterbourgh).

In Francia si usarono anche c. trasversali alla navata, frequenti particolarmente in Normandia e in Borgogna, e nel tardo gotico si ebbero, anche in Inghilterra e in Germania e in Spagna, vòlte stellari, ossia con c. incrociati nei vari sensi. Nel gotico tardo i c. sono spesso semplici elementi decorativi.

In Italia invece i c. conservano la disposizione originaria di archi diagonali ancora in pieno Quattrocento (S. Agostino di Roma, S. Maria delle Grazie a Milano) tranne in Sicilia e in Sardegna dove si manifesta l'influsso del gotico aragonese.

Nelle absidi le nervature hanno quasi sempre valore soltanto decorativo; nelle cupole invece la funzione statica dei c. ha assunto importanza decisiva costituendo essi il sistema resistente di tutto l'organismo architettonico (massimi esempi in S. Maria del Fiore ove i c. consentirono di eliminare le centine e nella basilica Vaticana).

Nel Seicento il Guarini adottò anche nelle cupole i c. incrociati riuscendo ad ardimenti costruttivi (S. Lorenzo di Torino) superati solamente nel secolo scorso dall'Antonelli nel S. Gaudenzio di Novara.

La sezione dei c., dapprima rettangolare, si venne poi complicando di modanature sino ad assumere anche carattere decorativo. Come materiale si impiegò per lo più la pietra da taglio, ma in Emilia anche il mattone ed il cotto in genere.

BIBL.: G. T. Rivoira, *Le origini dell'architettura lombarda*, Milano 1901, e II, ivi 1907, passim; P. Toesca, *Storia dell'arte italiana*, I, Torino 1927, passim; A. Michel, *Histoire de l'art*, II, parte 1ª, Parigi 1922, passim; P. Lavedan, *L'architecture française*, ivi 1944, passim. Mario Zocca

COSTRIZIONE : v. VIOLENZA.

COTELIER, JEAN-BAPTISTE. - Filologo, n. a Nîmes nel 1627, m. a Parigi il 12 ag. 1686. Mostrò sin da fanciullo singolari attitudini per lo studio e per la poesia e fu spesso scelto per tessere il panegirico di personalità eminenti.

A 13 anni spiegava a prima vista il testo ebraico della Bibbia e quello greco del Nuovo Testamento. Nel 1659 iniziò lavori di erudizione e nel 1661 pubblicò: *Homiliae IV in Psalmos et interpretatio Danielis graece et latine* di s. Giovanni Crisostomo. Compilò con il Du Cange il catalogo dei manoscritti greci della biblioteca Reale di Parigi. Nel 1672 pubblicò: *Sanctorum Patrum qui temporibus apostolicis* (onde la denominazione di *Padri apostolici*) *floruerunt, Barnabae, Hermae, Clementis, Ignatii, Polycarpi opera, cum Clementis, Ignatii, Polycarpi actis atque martyriis.* Nel 1676 fu nominato professore di greco al collegio Reale. Sua opera principale è: *Ecclesiae graecae monumenta* (3 voll., Parigi 1677-78), raccolta di autori greci ecclesiastici, con traduzione latina, comprendente anche scritti inediti tratti da manoscritti della biblioteca Reale. Tutti i testi sono accompagnati da note critiche e commenti eruditi di valore. Molti manoscritti del C. sull'antichità cristiana si trovano alla biblioteca Nazionale di Parigi.

BIBL.: Hurter, VI, p. 477 sg.; S. B. Martin, s. v. in DThC, III, coll. 1922-24. Noemi Crostarosa Scipioni

COTON, PIERRE. - Gesuita, controversista, n. a Néronde (Loira) il 7 marzo 1564; m. a Parigi il 19 marzo 1626. Dapprima predicatore nella Francia meridionale, dove convertì molti ugonotti, poi a Parigi (1603-17) alla corte, dove fu anche confessore di Enrico IV e Luigi XIII, difese la religione cattolica contro gli eretici e il suo Ordine contro accuse di ogni sorta, specialmente quando l'assassinio di Enrico IV (13 genn. 1610) portò a galla l'accusa che i Gesuiti difendono il regicidio. Molti scritti vennero pubblicati contro di lui (cf. l'anonimo *Anti-C.*, Parigi 1611) e fu obbligato a ritirarsi dalla corte (1617). Tornò allora alla predicazione e allo scrivere, e fu eletto provinciale dell'Aquitania (1622) e di Parigi (1624).

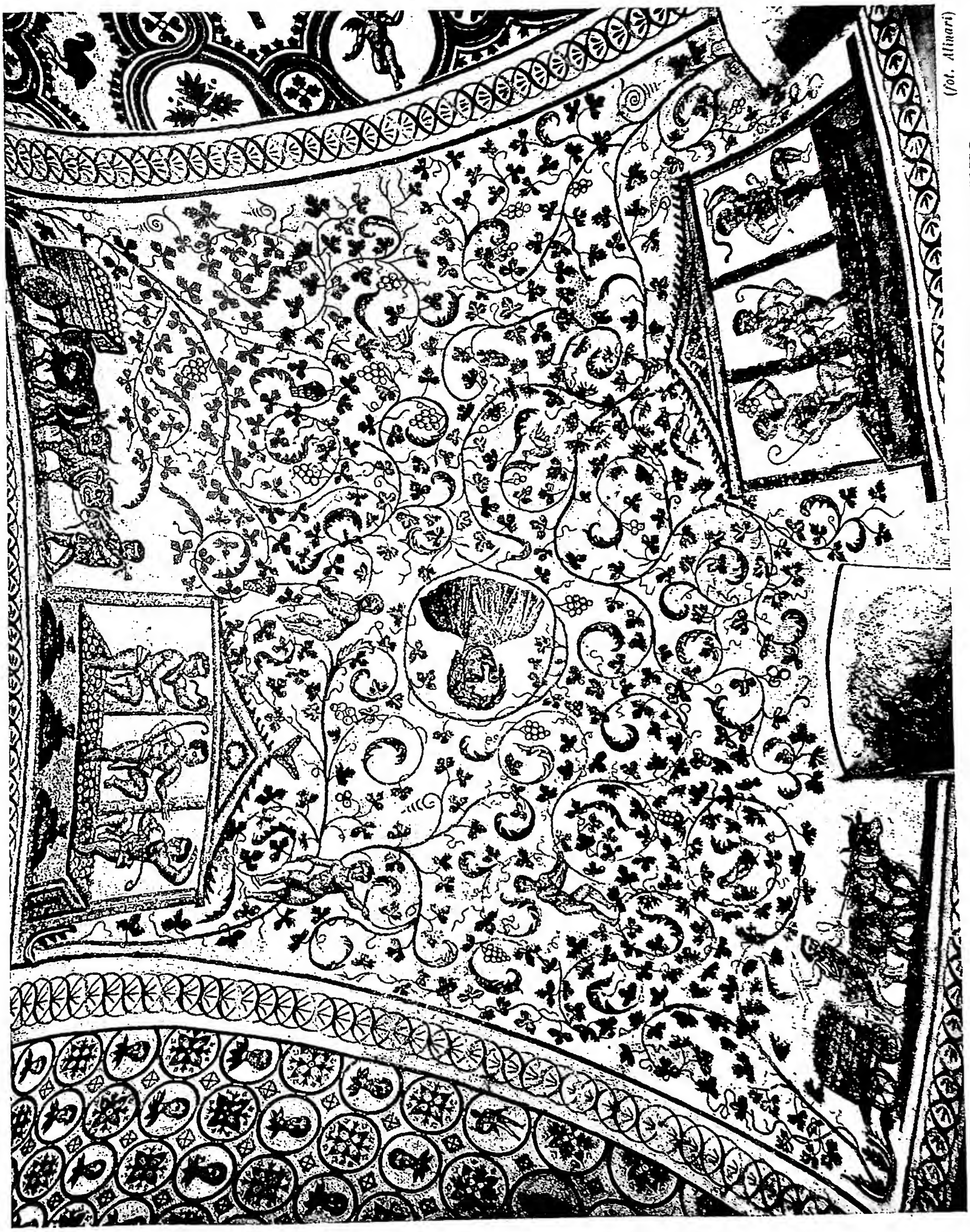
Delle molte sue opere, vanno citate: *Lettre déclaratoire de la doctrine des pères jésuites* (Parigi 1610), che diede origine all'*Anti-C.*; *Institution catholique* (2 voll., ivi 1610); *Orations dévotes* (ivi 1611); *Méditations* (ivi 1614).

BIBL.: Sommervogel, II, coll. 1539-60; J. M. Prat, *Recherches hist. et crit. sur la Comp. de Jésus en France du temps du p. C. (1564-1626)*, 5 voll., Lione 1875-79, v. indice; B. Duhr, *Jesuiten Fabeln*, 4ª ed., Friburgo in Br. 1904, pp. 667 sgg., 760-762; H. Fouqueray, *Hist. de la C. d. J. en France*, II, Parigi 1913; III, ivi 1922 (v. indici); Pastor, XII, pp. 330-69; H. Bremond, *Histoire du sentiment religieux en France*, II, Parigi 1923, pp. 75-135. Celestino Testore

COTTA. - Tunica bianca usata dai sacerdoti nei riti non uniti alla Messa, e dai chierici. La liturgia cristiana volle sempre gli ecclesiastici indistintamente rivestiti di un abito-base bianco a somiglianza dei 24 Seniori e della turba innumere che, in cielo, sta attorno al trono dell'Agnello (*Apoc.* 4, 4).

Nella forma originaria si è conservato nel camice dal quale derivò la c. Appare nel sec. XI in Inghilterra, nella Francia del nord e nella Spagna, sul finire del sec. XII in Italia, e, costituendo per sé una novità, solo più tardi a Roma. Venne pure chiamata soprapelliccia (*superpelliceum*) perché messa sopra gli abiti fatti di pelli di animali (Durando) richiesti dal freddo intenso dei paesi nordici: il camice, con le sue maniche strette e la necessità di recingerlo ai fianchi, mal si adattava; se ne allargarono pertanto le maniche e se ne accorciò un poco la lunghezza risultandone la c. Anche laddove non si usavano pellicce, la praticità suggerì egualmente d'accorciare la tunica dei fanciulli cantori e si ebbe il *camisium* (c. a maniche strette) attestato a Milano nel sec. XII.

All'inizio le caratteristiche della c. sono: maniche molto larghe, foro circolare per introdurvi il capo, misura lunga e ampia senza alcun ornamento, fino quasi ai piedi.

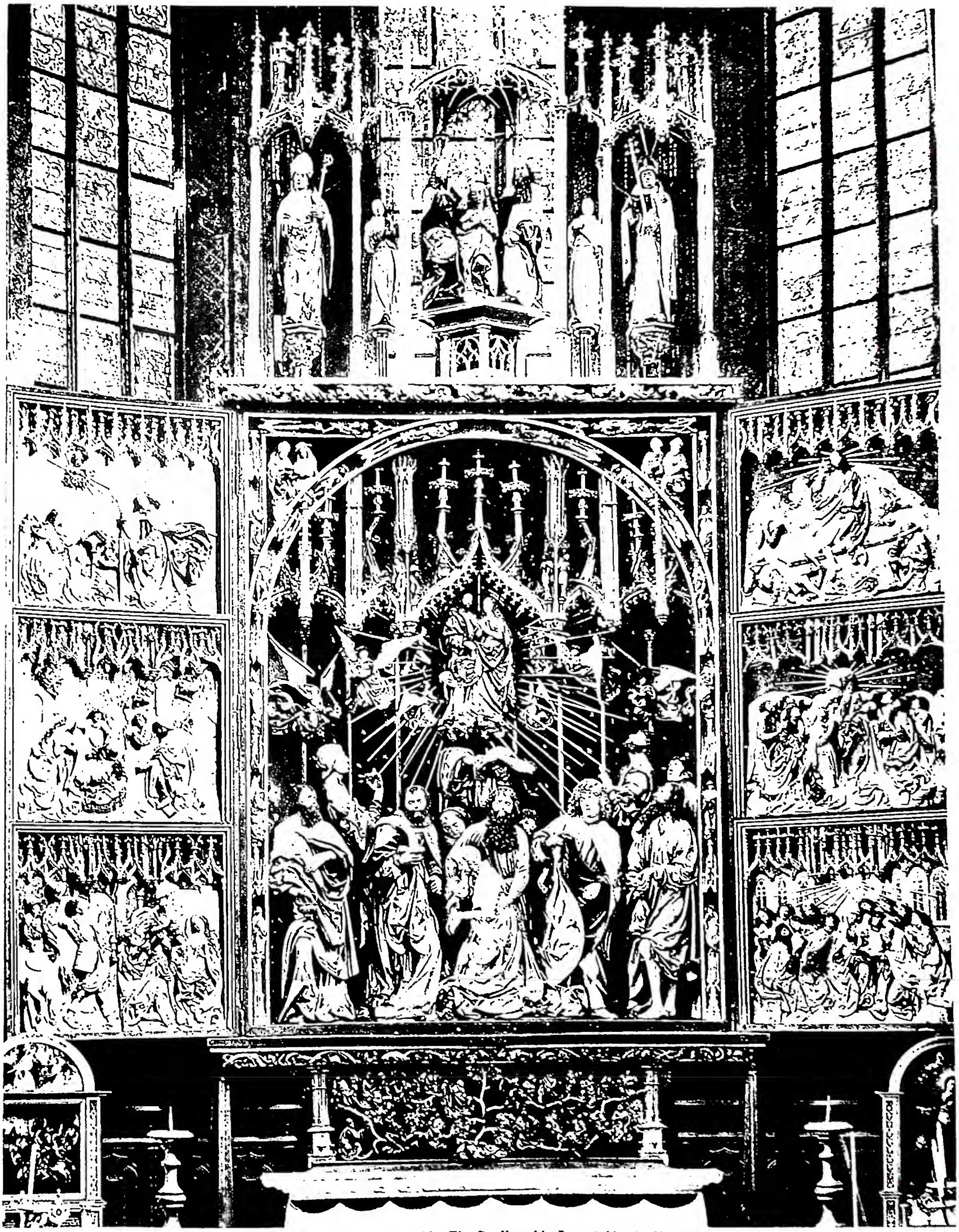


(fot. Alinari)

MUSAICO DELLA VOLTA ANULARE CON SCENE DELLA VENDEMMIA E UN BUSTO
(sec. IV) - Roma, Mausoleo di S. Costanza.

(fot. Anderson)

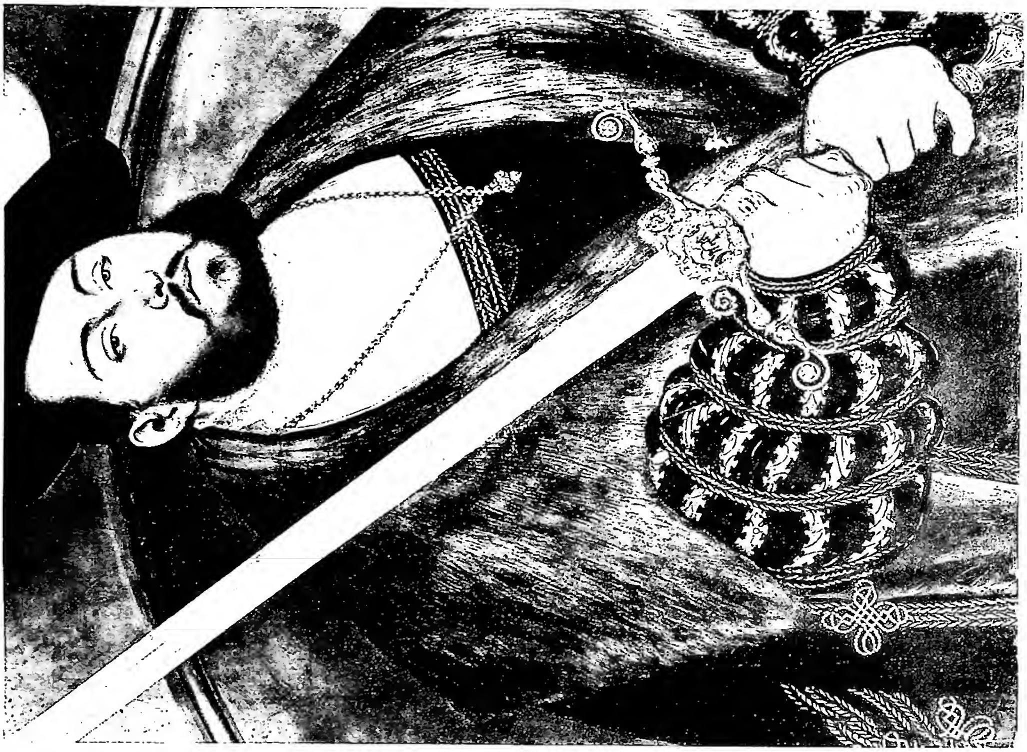
S. GIOVANNI EVANGELISTA.
Opera del Duomo - Siena.



(*da Th. Szydlowski, Le retable de Notre-Dame à Cracovie, Parigi 1935, tav. 2*)

DORMIZIONE E ASSUNZIONE DELLA VERGINE. Trittico in legno scolpito e dipinto da Veit Stoss (1477-89) - Altare della chiesa di Maria S.ma.

(per cortesia del dott. B. Degenhart)

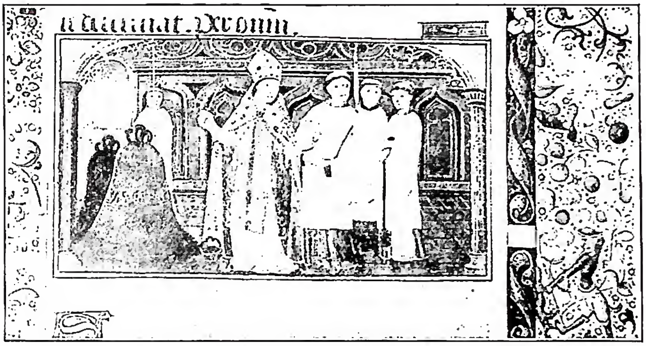


(per cortesia del dott. B. Degenhart)

A sinistra: MARIA S.MA AI PIEDI DELLA CROCE. Particolare della Crocifissione - Vienna, Museo Storico artistico. *A destra:* RITRATTO DI GIOVANNI FEDERICO DI SASSONIA IL MAGNANIMO - Berlino, Museo.

Dopo il sec. XIII venne accorciata sino allo stinco; nel sec. XV-XVI al di sopra dei ginocchi. Su ciò influì l'uso, sviluppatosi nel sec. XVI, di pieghettarla: poiché infatti la larghezza delle maniche era diminuita in proporzione della lunghezza della c., si volle dare un aspetto meno goffo alla tunica, conservata solo nel nome, creandosi così le c. ricce usate oggi principalmente nelle cattedrali e chiese collegiate. Solo con il sec. XVII diventa uso generale ornare la c. con pizzi. La c. deve essere di lino o di cotone bianco; il taglio sul petto non è d'uso generale.

Il suo simbolismo è vario. A chi la riveste ufficialmente la prima volta accedendo alla tonsura il Pontificale romano dice: « Ti rivesta il Signore dell'uomo nuovo, quello che per volere di Dio fu creato giusto e veramente santo ». Ed il candore richiama infatti lo stato di Grazia.



(da V. Leroquais, Les pontificaux mss. des bibl. pubbl... Parigi 1937, tav. 110)
COTTA - C. con maniche larghe. Miniatura raffigurante la benedizione delle campane. Pontificale di Antonio di Chalon, vescovo di Autun (1483-1500). Autun, Bibl. Municipale, ms. 129, f. 55.

BIBL.: M. Magistretti, *Delle vesti ecclesiastiche in Milano*, 2ª ed., Milano 1905, pp. 30-34; G. Braun, *I paramenti sacri*, trad. ital., Torino 1914, pp. 81-84; E. Roulin, *Linges, insignes et vêtements liturgiques*, Parigi 1930, pp. 28-34. Enrico Cattaneo

COUDERC, MARIE-VICTOIRE-THÉRÈSE, venerabile. - Confondatrice dell'Istituto di Nostra Signora del Ritiro al Cenacolo (v. SUORE DEL CENACOLO) n. a Weiler-Le-Mas (Viviers) il 1 febbr. 1805; m. a Fourvière (Lione) il 26 sett. 1885. Maestra a Le Vans, indi ad Aps tra le Suore della Presentazione (1826), passò poco dopo a La Louvesc per aiutare nell'opera degli esercizi spirituali il predicatore missionario, Stefano Terme. Questi fondò con lei, l'anno dopo, 1827, l'istituto accennato, ed essa ne fu la superiora generale per dieci anni.

Diviso l'Istituto in due rami distinti (1838) l'uno per l'educazione (Suore di s. Francesco Régis) e l'altro per la cura degli esercizi (Suore del Cenacolo), la C. continuò a dirigere quest'ultimo, in mezzo a dure prove fino a che, sollecitata a dare le dimissioni, lo fece, vivendo poi quasi cinquant'anni come umile suddita nell'ombra. Il decreto sulle virtù eroiche è stato promulgato il 12 maggio 1935.

BIBL.: AAS, 19 (1927), pp. 350-53; 27 (1935), pp. 411-15; A. Bessières, *La mère Th. C.*, Namur 1924; H. Perroy, *Une grande humble, M. V. Th. C.*, Parigi 1928; M. Santolini, *Per farsi santi, la ven. T. C.*, Roma 1939. Celestino Testore

COUDRIN, PIERRE-MARIE-JOSEPH. - N. a Coussay-les-Bois (Poitiers) il 1° marzo 1768, m. a Parigi il 27 marzo 1837. Dopo gli studi al collegio di Chatellerault e all'Università di Poitiers, con l'avvento della Rivoluzione Francese dové lasciare il seminario per non aver prestato giuramento alla costituzione civile del clero. Nel 1792 fu ordinato sacerdote a Parigi. Durante la Rivoluzione fu instancabile nel portare aiuto ovunque lo chiamasse la sua missione. Con Henriette Aymer de la Chevalerie fondò in via Picpus la Congregazione dei Sacri Cuori (v.). Fu a fianco di molti vescovi nel ristabilire la vita religiosa, facendosi ovunque notare per pietà, prudenza nel governo e spirito apostolico e romano. È in corso la causa della sua beatificazione.

BIBL.: S. Perron, *Le t. r. p. C.*, Parigi 1902; E. Lemoine, *La t. r. m. Henriette Aymer de la Chevalerie*, ivi 1912, passim. Paterno Roué

COULBEAUX, JEAN-BAPTISTE. - Missionario lazzarista in Africa orientale, n. nel 1843 e m. a Parigi il 22 ott. 1921. Raggiunse l'Africa a soli 27 anni e fu dei primi collaboratori di mons. Giustino de Jacobis nella attuale Eritrea, acquistando una ricca esperienza diretta di uomini e cose di quella regione e della vicina Etiopia. Più tardi, a causa degli incidenti del 1894 (ribellione del capo Bāhtā Ḥagos dell'Akkala Guzāj), sorsero difficoltà con le autorità militari dell'Eritrea; e la S. Sede dispose l'assegnazione ai Lazzaristi soltanto del vicariato apostolico dell'Abissinia, passando quello nuovamente istituito dell'Eritrea ai Cappuccini. Il C. si trasferì così con la sua missione nella nuova sede di Aliṭienā (nell'Agāmē) dove rimase ancora altri sette anni con il titolo di provicario. Rientrò a Parigi nel 1901.

La sua opera principale è la *Histoire politique et religieuse de l'Abyssinie*, pubblicata postuma dal lazzarista J. Baeteman (3 voll., Parigi 1929), interessante e vivace esposizione del punto di vista di persona che, come appunto il C., spesso efficacemente sostituisce la preparazione scientifica specifica con la conoscenza personale dell'ambiente etnico, politico e religioso nel quale si svolge quella storia.

BIBL.: J. Baeteman, prefaz. alla *Histoire*, I, Parigi 1929, pp. V-XVII. Enrico Cerulli

COUPERIN, FAMIGLIA. - Discendenti di un MATHURIN C. del principio del sec. XVII, i C. furono, come i Bach, una famiglia di fervide tradizioni musicali. Il più importante, FRANÇOIS (ca. 1668-1733) detto « le Grand » fu, dopo lo zio LOUIS (ca. 1630-63) ed il padre CHARLES (1638-79) e dopo il La Lande, nominato il 1° genn. 1685 organista di St-Gervais, posto che occuparono dopo di lui il cugino NICOLAS (1680-1748) e i discendenti di lui ARMAND LOUIS (1725-48) e GERVAIS FRANÇOIS (m. 1826) e poi la figlia di questo, CÉLESTE-THÉRÈSE, fino al 1830. Il 26 dic. 1693 divenne organista di corte a Versailles.

Oltre alla vasta produzione clavicembalistica che lo rese meritamente celebre, una parte considerevole dell'opera sua è rappresentata dai mottetti, in cui dominano un sereno ardore ed una effusione gioiosa uniti ad una incomparabile grazia. Essi abbracciano un periodo che va dal 1697, data a cui risale un *Laudate pueri Dominum*, contenuto in una raccolta manoscritta della biblioteca di Versailles, al 1705, anno di stampa dell'ultimo libro dei mottetti; strettamente comprendono i tre libri di *Versets de motets* (Parigi 1703-1705), tra cui si ricordano il *Qui dat nivem* (1702); le *13 Elévations* manoscritte della biblioteca di Bruxelles, a cui si aggiunge un'altra edizione dal titolo *Nouvelles Elévations, ou Versets de motets* (Parigi 1704), che idealmente si ricongiungono, per affinità di intendimenti artistici e religiosi, alle *Leçons des ténèbres* (1714-15), che ci offrono una significativa riunione dei gusti francese e italiano.

Nella vasta messe della sua musica strumentale hanno un posto d'onore le *Pièces pour orgue* (1690) consistenti in due Messe: *La Messe solennelle des paroisses* e la *Messe des couvents*, *suites* di 21 pezzi ciascuna, di carattere mi-

(*da A. Tessier, Les C., Parigi 1926*)
COUPERIN, FAMIGLIA - Ritratto di François C. dipinto da ignoto verso il 1695. Versailles, museo.

stico e devoto, in cui la maestà si unisce al brio nella felice alternativa dei registri (furono pubblicate nel 1904 da A. Guilmant e A. Pirro nel V vol. delle *Archives des Maîtres de l'Orgue*, ma sotto il nome F. C. sieur de Croully [1630-98], zio di François C. le Grand).

Egli è un fine pittore, dall'aggraziato disegno melodico, dalla minuta finezza descrittiva, dallo spirito vivace e brioso che nel pennello, avvezzo ai quadri aneddotici, sa fondere con brillante ricchezza le caratteristiche dei due stili, le due voci dominanti nell'arte di allora, innestando, come si è detto, sulla sua vena francese il gusto italiano.

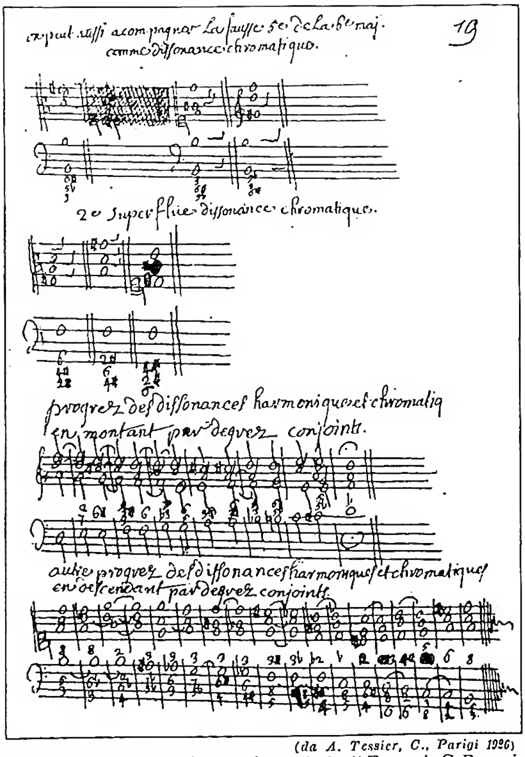
BIBL.: Nel 1932-33 la casa editrice de l'Oiseau-Lyre, Parigi, stampò le opere complete di F. C. in 12 voll.
C. Bouvet, *Une dynastie de musiciens français, les C.*, Parigi 1919; J. Tiersot, *F. C. compositeur de musique religieuse*, in *Revue de musicologie*, 6 (1922), pp. 101-109; A. Tessier, *Les C.*, Parigi 1926; P. Brunold, *Le grand orgue de St-Gervais à Paris*, Parigi 1934.
Luisa Cervelli

COUPLET, PHILIPPE. - Missionario in Cina, n. a Malines (Belgio) il 31 maggio 1622, entrato ivi nella Compagnia di Gesù l'11 ott. 1640, partito per la Cina nel 1656 al seguito del p. Michele Boym (v.). Lavorò in varie province, principalmente nel Kiangnan, aiutato dalla pia cristiana Candida Hiu, di cui scrisse poi la vita. Inviato nel 1680 a Roma come procuratore della vice-provincia cinese, rimase 10 anni in Europa. Fra l'altro riprese a Roma la domanda per una liturgia in lingua cinese, già presentata 65 anni prima (cf. la sua *Dissertatio quibus de causis Paulus V indulserit lingua sinensibus eruditis communi per indigenos sacerdotes celebrari sacra*, pubblicata negli *Acta SS. Maii*, VIII, Parigi 1868, pp. 126-31). Ripartito finalmente per la Cina, morì accidentalmente in mare presso Goa, il 15 maggio 1692.

Oltre alcune opere in lingua cinese, destinate all'insegnamento religioso ed ancora ristampate nel sec. XIX, e a molte lettere, in parte pubblicate (cf. Streit), lasciò alcuni scritti importanti: *Histoire d'une dame chrétienne de la Chine* (Parigi 1688: è la trad. fatta dal p. d'Orléans della storia di Candida Hiu; trad. spagnola Madrid 1691, fiamminga Anversa 1694, ecc.); *Catalogus Patrum S. I. qui post obitum S. Francisci Xaverii ab anno 1581 ad annum 1681 in Imperio Sinarum Iesu Christi fidem propagarunt* (Parigi 1686, e in appendice dell'*Astronomia Europaea* del p. F. Verbiest, Dillingen 1687); *Tabula chronologica monarchiae sinicae iuxta cyclos annorum LX ab anno a. C. 2952 ad annum p. C. 1683* (Parigi 1686); ma il più importante è il *Confucius Sinarum philosophus sive scientia Sinica latine exposita*, alla quale aveva collaborato in Cina con i pp. P. Intorcetta, C. Herdtrich e F. De Rougemont e che pubblicò a Parigi nel 1687. Queste due ultime opere, e specialmente il *Confucius*, ebbero grande parte nelle controversie sull'interpretazione che i Gesuiti davano delle storie e del pensiero degli antichi Cinesi (v. anche BOYM MIKAL).

BIBL.: C. F. Waldack, *Le p. Ph. C., malinois, missionnaire en Chine*, in *Analectes pour servir à l'hist. eccl. de la Belgique*, 20 (1872), pp. 5-31; Sommervogel, II, coll. 1562-66; Streit, *Bibl.*, V, pp. 801-903 e passim; L. Pfister, *Notices biographiques... de l'ancienne mission de Chine*, I, Sciangai 1932, pp. 307-13.
Edmondo Lamalle

COURTECUISSE (BRIÈVECUISSE, *Breviscoxa*), JEAN. - N. ad Haleine (Orne) verso il 1353, fu uno degli ecclesiastici più attivi durante lo scisma d'Occidente, ebbe benefici in diverse diocesi; fu oratore di fama, ed insegnò nel collegio di Navarra a Parigi (*doctor sublimis*), dove fu anche rettore. Elemosiniere del re, membro del Gran consiglio, cancelliere del Capitolo di Parigi, ebbe rapporti con Benedetto XIII e Gregorio XII, svolgendo opera pacificatrice per sanare lo scisma. Eletto vescovo di Parigi il 27 dic. 1420 non poté durarvi causa i partiti politici, fu



(*da A. Tessier, C., Parigi 1926*)
COUPERIN, FAMIGLIA - Autografo musicale di François C. Esempi di dissonanze dalla « Regola per l'accompagnamento », ms. della collezione di Brossard - Parigi, Biblioteca Nazionale.

trasferito a Ginevra dal Papa il 12 giugno 1422; m. settantenne il 4 marzo 1423.

Delle sue numerose opere inedite è pubblicato solo il *Tractatus de Fide et Ecclesia, Romano Pontifice et Concilio generali*, fra le *Opera omnia* di Gerson (I, Anversa 1706, coll. 805-903), dove insegna che il Papa può errare, non la Chiesa radunata in Concilio ecumenico, e che quest'ultima ha diritto di giudicare il Papa in caso di eresia.

BIBL.: E. Mangenot, in DThC, III (1938), coll. 1984-85; Hurter, II, coll. 755-56. Benedetto Gioia

COURTOIS, JACQUES, detto il BORGOGNONE. - Pittore e incisore, n. il 12 febbr. 1621 a St-Hippolyte nella Franche-Comté e m. a Roma il 14 nov. 1675. Allievo del padre, il pittore Jean-Pierre C., venne adolescente in Italia (1636) e, a Milano, si arruolò nell'esercito spagnolo non tralasciando però di dipingere.

Lasciate le armi e recatosi a Bologna nella bottega di un paesista lorenese, certo Jérôme, vi conobbe Guido Reni e l'Albani, sull'esempio dei quali si prefisse di divenire pittore di quadri religiosi. Ma dopo esser passato per Firenze e per Siena, nel 1640 ca. si trasferì a Roma dove l'amicizia di Pieter van Laer detto il Bamboccio, di Michelangelo Cerquozzi e di Pietro da Cortona – che egli conobbe mentre dipingeva nel refettorio del convento di S. Croce in Gerusalemme, dove, appena giunto, era stato ospitato – lo ricondusse sulla sua vera strada che era quella del pittore di battaglie, dipinte con « furia francese » utilizzando i molti schizzi presi dal vero durante la vita militare. A Roma, ca. il 1647, sposò una Maria Vaiani, ma gravi attriti gli amareggiarono la vita e lo spinsero fuori di casa. Fu nuovamente a Firenze e a Siena (1652 e 1654-55) al servizio di Mattia dei Medici. Recatosi per breve tempo in patria verso i primi del '55, dipinse, assieme al fratello Gianfrancesco, alcuni quadri per il convento delle Orsoline di Friburgo dove erano monache due sorelle. Di ritorno in Italia, passò per Bergamo e per Venezia, fu forse a Padova e attraverso Siena e Firenze tornò a Roma dove il 13 dic. del '57, entrò come coadiutore temporale tra i Gesuiti di S. Andrea al Quirinale e qui pronunciò gli ultimi voti il 2 febbr. 1668.

Frattanto aveva continuato a dipingere. Nel 1658, assieme al fratello Guglielmo, incominciò la decorazione della cappella della Congregazione Prima Primaria al Collegio Romano che può essere considerata la migliore delle sue opere religiose e che dimostra ancora la sua predilezione per le scene agitate di battaglia. Alcuni quadri, oggi perduti, dipinse per il refettorio della casa professa al Gesù, altri per il noviziato di S. Andrea al Quirinale e negli ultimi anni di vita attese a preparare i disegni per un'opera che avrebbe dovuto dipingere nella tribuna del Gesù. Poi lo si trova a Genova; nella Quaresima del '75 è a Pisa, quindi a Firenze, dove lasciò al granduca Cosimo III il suo autoritratto, poi, tornato a Roma, la morte lo colse improvvisamente.

Si è già avuto occasione di accennare come il C. si sia a volte servito della collaborazione dei fratelli, anche essi pittori: GUGLIELMO, n. a St-Hippolyte nel 1628 e m. a Roma il 15 giugno 1675, era stato allievo di Pietro da Cortona ed ha lasciate varie incisioni oltre a pitture nelle chiese romane di S. Marco, di S. Giovanni in Laterano, di S. Prassede, di S. Lorenzo in Lucina e in qualche altra; GIAN FRANCESCO (e non Giambattista, come è stato spesso ripetuto) fu cappuccino in un convento romano e dipinse prevalentemente quadri religiosi per le case del suo Ordine.

BIBL.: O. Pollak, s. v. in Thieme-Becker, VII, pp. 591-92; F. A. Salvagnini, *I pittori borgognoni*, Roma 1937, con copiosa bibl. Gilberto Ronci

COUSIN, JEAN, il VECCHIO. - Pittore, silografo, scultore francese: n. ca. il 1490 a Sens (?), m. a Parigi nel 1561 ca. Dal 1538 è ricordato a Parigi.

(*da F. A. Salvagnini, I pittori borgognoni, Roma 1937, tav. 7*)
COURTOIS, JACQUES - Autoritratto - Firenze, Uffizi.

Della sua attività a Sens poco rimane. Lavorava nello stile della scuola di Fontainebleau e subì l'influenza dei manieristi italiani, quale il Parmigianino; fece disegni per arazzi nelle cattedrali di Sens e Langres. Scolpì la tomba dell'ammiraglio Chabot oggi al Louvre.

Più famoso suo figlio, JEAN C. il GIOVANE, pittore, scultore, incisore, n. a Sens nel 1522 ca., m. a Parigi nel 1594 ca., autore di un libro sull'anatomia detto *De portraicture*, che fu edito per la prima volta nel 1560. È ricordato a Parigi dal 1538. Il quadro del *Giudizio Finale* del Louvre lo dimostra sotto l'influsso di Raffaello e delle opere più tarde di Michelangiolo. Nel 1585 disegna vetrate per la chiesa di St-Gervais di Parigi.

BIBL.: L. Lalanne, *Le livre de Fortune, recueil de 200 dessins inédits de C.*, Parigi 1883; M. Roy, *Les deux C.*, Sens 1907; M. Roy, *Dessins composés par C. le Jeune pour des patrons de broderies*, in *Gazette des Beaux-Arts*, 10 (1924), pp. 279-86; id., *Artistes et Monuments de la Renaissance en France*, Parigi 1929, pp. 1-120; M. Dobroklonsky, *Zeichnungen C. des Älteren in der Ermitage*, in *Zeitschr. f. Kunstgeschichte*, 1 (1932), pp. 43-47; L. Réau, *La peinture française*, Parigi 1939, passim; J. Goldsmith Phillips, *Diane de Poitiers and C.*, in *Bull. of the Metropolitan Museum of Art*, 1943, n. 3. Bernardo Degenhart

COUSIN, VICTOR. - Filosofo, n. a Parigi il 28 nov. 1792, m. a Cannes il 14 genn. 1867. Insegnò all'Ecole Normale dal 1814 al 1820, alla Sorbona dal 1828. Dopo la rivoluzione del luglio 1830 fu Pari di Francia, consigliere di Stato, direttore dell'Ecole Normale, rettore dell'Università, ministro dell'Istruzione pubblica (ufficio che tenne solo per 8 mesi, nel 1840). Alla caduta di Luigi Filippo (1848) si ritirò dalla politica e nel 1852 anche dall'insegnamento.

Il C. fu tra i più celebrati filosofi del suo tempo, sia in Francia, che all'estero (discusso in Italia, fra gli altri, da P. Galluppi, A. Rosmini e V. Gioberti), sebbene la sua fama sia andata poi rapidamente declinando. In realtà, se ha grandi meriti nella storia della filosofia, specialmente medievale, manca, come filosofo, di vera profondità speculativa. La sua posizione filosofica caratteristica fu l'*eclettismo* (v.) cui egli per primo diede forma organica e sistematica.

L'eclettismo, come sistema, nasce dalle seguenti considerazioni: « La metafisica, come la morale, si fonda sopra la psicologia, cioè sopra fatti di coscienza che nessuno può disconoscere in modo assoluto... La riflessione si sforza di

cogliere ed esprimere tale realtà in tutta la sua estensione. Può ben darsi che prenda la parte per il tutto; ma insomma, quella parte che le vien fatto di scorgere non è una chimera... Il buon successo di un sistema è una dimostrazione della verità di taluna sua parte; e siccome la storia tiene conto esclusivamente dei sistemi che hanno avuto risonanza..., bisogna concludere che la storia della filosofia non è uno sterile seguito di chimere, ma una doviziosa raccolta di verità parziali, frammenti preziosi della verità intera » (*Cours de l'histoire de la philosophie moderne*, 1ª serie, IV, nuova ed., Parigi 1846-47, lezz. XVII-XVIII).

Tanti sono stati i sistemi dall'origine della storia della filosofia, che ormai l'intera verità è stata in quei frammenti espressa. Occorre soltanto discernerli e riunirli. Ora, in ogni uomo v'è una specie di senso del vero, capace di giudicare con sicurezza, non le realtà contingenti, bensì le verità eterne: si può chiamare *ragione*, *coscienza*, *senso comune*, o anche semplicemente *spirito umano*, *pensiero*. Servendoci di questo criterio potremo, scartati gli errori dei vari sistemi (errori che derivano dall'aver elevato a verità totale una parte della verità), mettere in luce un residuo, che sarà la verità completa allo stato di chiara coscienza. Questo è per il C. « réaliser l'éclectisme ».

Più tardi, nella prefazione all'edizione del 1853 del *Du vrai du beau et du bien*, l'eclettismo, che era stato prima nel C. un sistema, non è più che « un metodo puramente storico, subordinato allo *spiritualismo*, che è la nostra vera dottrina, la nostra vera bandiera ». E ancora nel 1861 (nella prefazione alla 4ª ed. dell'*Introduction à l'histoire de la philosophie*): « L'eclettismo non è un sistema, è un metodo, una certa maniera di considerare le cose... troppo ragionevole per essere interamente nuovo ».

L'ulteriore attività del C. mirò a svincolare la speculazione dalle angustie e superficialità della scuola psicologica che aveva raggiunto la forma estrema con il Condillac, e come tale esercitò durevole benefico influsso, in particolare sulla filosofia francese. Della scuola psicologica il C. volle conservare e difese fino all'ultimo il metodo positivo, che fonda la filosofia sull'osservazione dei fatti di coscienza; ma tenne fermo che tra questi fatti ve ne sono di non riducibili alla sensibilità, cioè i volontari e i razionali.

Due sono, secondo il C., le leggi fondamentali della ragione: quella di causalità e quella di sostanza; a queste si riducono le 10 categorie di Aristotele e le 12 di Kant. Esse hanno valore assoluto, e non, come pensa Kant, « relativo alla condizione umana ». « La ragione è impersonale », poiché « il suo carattere di universalità e necessità è il contrario della individualità » (pref. alla 1ª ed. dei *Fragments philosophiques*, 1826).

La dottrina tenuta fin verso il 1833, che non esista se non un'unica sostanza e che le sostanze particolari debbano dirsi suoi fenomeni (cf. pref. cit.), dottrina che si riduce a un fiacco e inconseguente spinozismo amalgamato con l'idealismo tedesco, fu da più parti e non senza fondamento rimproverata al C. come panteismo. Da tale accusa egli si difese vivacemente, asserendo che la sostanza unica doveva intendersi, platonicamente, di Dio in senso teistico; e che egli non aveva mai inteso affermare essere l'io e il non-io semplici modificazioni dell'unica sostanza, tanto è vero che « tutta la mia filosofia morale e politica poggia sulla nozione dell'io considerato come forza essenziale dotato di libertà » (Avvertimento alla 3ª ed. dei *Fragments philosophiques*, 1838). Di fatto, il C. fu deciso, sebbene non sempre coerente, spiritualista; e chiaramente affermò sia la spiritualità di Dio in senso teista, sia la spiritualità dell'anima umana, di cui, fin dai primi anni d'insegnamento, dimostrò con l'argomento morale dedotto dalla giustizia di Dio l'immortalità individuale. Ma non seppe dare forma solidamente coerente al suo sistema.

Per la religione cristiana protestò « un rispetto che nessuna prova ha turbato o diminuito, perché deriva dalle convinzioni più intime e dalla filosofia stessa » (pref. alla 4ª ed. dell'*Introduction à l'histoire de la philosophie*, 1861). E quando, sotto il regno di Luigi Filippo, fu l'arbitro della scuola pubblica in Francia, volle che gl'insegnanti fossero tenuti a rispettare le dottrine fondamentali del cristianesimo. Nei primi tempi, tuttavia, professò piuttosto il concetto di una religione naturale in senso deista (v. DEISMO), da cui sembra anzi non si sia totalmente svincolato.

Opere principali: *Du vrai, du beau, du bien* (1ª ed. Parigi 1818); *Cours de l'histoire de la philosophie moderne*, (1ª serie [corsi del 1815-20], 5 voll., ivi 1841; 2ª serie [corsi del 1828-29], 3 voll., ivi 1841. L'opera fu messa all'Indice [decr. 8 ag. 1844]. Le singole parti furono poi rielaborate e pubblicate con titoli distinti: *Cours d'histoire de la philosophie morale au XVIIIe siècle* (5 voll., ivi 1840-41); *Fragments philosophiques* (ivi 1826; trad. it. di P. Galluppi, 2 voll., Napoli 1831-32); *De la métaphysique d'Aristote* (Parigi 1835); *Etudes sur Jacqueline Pascal* (ivi 1844).

Inoltre: traduzione delle opere complete di Platone (13 voll., ivi 1825-40); edizione di Proclo (6 voll., ivi 1820-27; 1 vol., in 4°, ivi 1864); Abelardo (1 vol., ivi 1836; 2 voll., ivi 1859); Descartes (11 voll., ivi 1824-26).

BIBL.: P. Galluppi, *La filosofia di V. C., tradotta dal francese ed esaminata*, 2 voll., Napoli 1831-32; A. Rosmini, *Lettera al Dottore Luigi Gentili*, II, ed. naz. Roma 1934, pp. 367-87 e passim; V. Gioberti, *Considerazioni sopra le dottrine religiose di V. C., per servir di Appendice all'Introduzione allo studio della filosofia*, Bruxelles 1840; ristampate con modifiche, nel IV vol. della *Introduzione allo studio della filosofia*, ivi 1844 (vol. V dell'ed. naz. diretta da E. Castelli); Ch. Secrétan, *La philosophie de V. C.*, Parigi 1868; P. Janet, *V. C. et son oeuvre*, ivi 1885; J. Barthélemy-Saint-Hilaire, *V. C., sa vie, sa correspondance*, 3 voll., ivi 1885; J. Simon, *V. C.*, ivi 1887, 4ª ed., ivi 1910. Sulla fortuna del C. in Italia nella prima metà del sec. XIX: G. Gentile, *Storia della filosofia italiana dal Genovesi al Galluppi*, II, 2ª ed., Milano 1930; E. Di Carlo, *Relazioni tra V. C. e F. Fiorentino*, in *Arch. stor. per la Calabria e la Lucania*, 5 (1935, 1).

Felice Cenci

COUSSEMAKER, CHARLES-EDMOND-HENRI de. - Musicologo, n. a Beilleul il 19 apr. 1805, m. a Lilla il 10 genn. 1876.

Studiò giurisprudenza a Parigi e fu giudice nei tribunali di Cambrai, Dunkerque, Lilla ecc., dedicandosi contemporaneamente alla musica, componendo messe, mottetti. L'opera più rilevante è quella che esplicò nella musicologia in specie per il medioevo musicale, pubblicando gran copia di trattati nella raccolta *Scriptores de musica medii aevi* (4 voll., 1864-76) con i quali continuò l'impresa di M. Gerbert. Oltre numerose monografie, spesso di vasta mole, quali l'*Histoire de l'harmonie au moyen âge* (Parigi 1852) e l'*Art harmonique au XIIe et XIIIe siècle* (Lilla 1865), ecc., stampò le opere del Troviero Adam de la Halle (ivi 1872), il *Trattato di Musica* di J. Tinctoris (ivi 1875), *Mémoires sur Huchald* (Douai 1841), ecc. La sua opera, anche se imperfetta per gli studi paleografici ancora insufficenti e per la scarsa base scientifica della preparazione filologica, segna un valido contributo alla storiografia della musica medievale.

BIBL.: A. Desplanque, *Etudes sur les travaux d'histoire et d'archéologie de C. H. de C.*, Parigi 1870; R. Schlecht, *E. de C.*, *Cäcilien Kalender 1877*, p. 74.

Luisa Cervelli

COUSTANT, PIERRE. - Benedettino della Congregazione di S. Mauro, n. a Compiègne il 30 apr. 1657, m. nell'abbazia di St-Germain-des-Près vicino a Parigi il 18 ott. 1721.

Cooperò all'edizione maurina (1679-1700) delle opere di s. Agostino. La seconda sua grande opera fu, per suggerimento del Mabillon, l'edizione delle opere di s. Ilario di Poitiers (Parigi 1693). Si accinse a pubblicare anche la raccolta completa delle *Epistolae Romanorum Pontificum* da Clemente I a Innocenzo III (ca. 88-1216) Ne uscì solo il primo volume a Parigi nel 1721, anno della morte di C.; comprende le lettere fino al 440.

BIBL.: Hurter, IV, col. 1146 sg.; M. Att, in *Cath. Enc.*, IV, p. 454; B. Heurtebize, s. v. in DThC, III, II (1938), coll. 1986-87.

Benedetto Gioia

COUSTOU, famiglia. - Famiglia di scultori francesi. Nicola, n. a Lione l'8 genn. 1658, m. a Parigi il 1 maggio 1773, fu allievo dello zio A. Coysevox, ma studiò anche a Roma donde tornò a Parigi ove, oltre i lavori al Trianon e a Versailles la sua opera principale va indicata nella parte da lui avuta, insieme al fratello Guglielmo e allo zio Coysevox, nel cosiddetto « voto di Luigi XIII » nel coro di Notre-Dame, ove è tuttavia di sua mano il gruppo della *Deposizione* (1725). Guglielmo, fratello del precedente, n. a Lione il 25 apr. 1677, m. a Parigi il 2 febbr. 1746. Anche lui allievo dello zio Coysevox, studiò a Roma, ove collaborò con il Le Gros nel rilievo di s. Luigi Gonzaga in S. Ignazio. Questa sua permanenza romana contribuì indubbiamente a confermarlo in un gusto berniniano che si riflette anche nella immediatezza espressiva dei suoi ritratti e nei larghi atteggiamenti delle sue immagini, tra le quali sono da rammentare in particolare modo quelle che si allineano sulla balaustra della cappella di Versailles. Guglielmo il Giovane, n. a Parigi il 19 marzo 1716, m. ivi il 13 luglio 1777, studiò pur esso a Roma. A Parigi collaborò con il padre e quindi lavorò molte sculture decorative per ville e giardini, tra le quali acquistarono grande fama il *Marte e Venere* per la residenza di Sans-souci, oggi a Berlino.

Bibl.: M. Audin, s. v. in Thieme-Becker, VII, pp. 601-604; I. Oliot, s. v. in *Enc. Ital.*, XI (1931), pp. 759-60. Emilio Lavagnino

COUSTURIER (Sutor), Pierre. - Teologo certosino, n. a Chemiré le Roi ca. il 1490, m. a Parc Sainte Marie (Le Mans), il 18 giugno 1537. Fattosi religioso, fu priore in diverse comunità e visitatore della provincia francese.

Iniziò la sua attività letteraria col: *De triplici connubio divae Annae disceptatio* (Parigi 1523), seguito dal: *De translatione Bibliae et novarum interpretationum reprobatione* (ivi 1524), che suscitò l'ira di Erasmo di Rotterdam, per il quale il C. aveva avuto parole tutt'altro che benevole. La polemica tra i due oltrepassò i limiti di un semplice contrasto di idee. Sono di quest'epoca l'*Anthropologia adversus quamdam Erasmi Apologiam* (ivi 1526) e l'*Apologeticum adversus novos Antidicomarianitas* (ivi 1528), in cui esalta la Madonna contro i protestanti. Polemista per natura lasciò Erasmo per attaccare Lutero e seguaci, scrivendo: *Apologia adversus Lutheri haeresim de votis monasticis* (ivi 1531); *De potestate Ecclesiae in occultis* (ivi 1534). Aveva scritto inoltre, in difesa del suo Ordine, *De vita cartusiana libri duo* (ivi 1522).

Bibl.: C. C. Morozzo, *Theatrum chronologicum sacri cartusiensis ordinis*, Torino 1681, p. 121; P. Féret, *La faculté de théologie de Paris: Epoque moderne*, II, Parigi 1901, pp. 392-95; Anon., s. v. in DThC, III, coll. 1987-88. Cosimo Petino

COUTANCES, diocesi di. - Diocesi e città della Francia nel dipartimento de la Manche. Si estende per kmq. 5800. Comprende sei arcipreture (C., Cherbourg, Valognes, Avranches, Mortain e Saint-Lô), 49 decanati e 670 parrocchie, 679 sacerdoti diocesani e 43 regolari. Conta 426.000 ab., dei quali 416.000 cattolici; a C. risiede il grande seminario della diocesi (1948).

Il vescovo di C. è onorato del privilegio del sacro pallio, conferito da Pio X con breve del 17 luglio 1907. Dal 1854 egli porta il titolo di vescovo di C. e di Avranches, diocesi che fu soppressa nel 1801. C. è suffraganea di Rouen. Patrona della diocesi la S.ma Vergine; patrono secondario s. Lô.

C. possiede quasi completa la lista dei suoi vescovi, conservata in tre copie dei secc. xii e xiii; il più antico vescovo ricordato è Leonziano il quale nel 511 fu al Concilio di Orléans.

L'abbazia di Mont-St-Michel (*S. Michael in periculo maris*) che si trovava nell'antica diocesi di Avranches era luogo di pellegrinaggio molto frequentato nel medioevo. Fu abbazia benedettina nel 966; la chiesa venne consacrata nel 1022; passò alla Congregazione benedettina dei Maurini nel 1622; divenne collegiata nel 1709. Dal sec. xix hanno ripreso i pellegrinaggi e si celebra un'annua festa solenne.

Bibl.: L. Duchesne, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, II, 2ª ed., Parigi 1910, pp. 237-41; Cottineau, II, coll. 1897-1908; *Guide de la France chrétienne et missionnaire, 1948-49*, Parigi 1949, pp. 558-62, 1023-24. Elia Griffe

COVARRUVIAS, Didaco. - Noto giureconsulto spagnolo, n. a Toledo il 25 luglio 1512 e m. a Madrid il 27 sett. 1577.

Dopo essere stato alla scuola di Martino de Azpilcueta (v.), insegnò diritto canonico nell'Università di Salamanca dal 1543 e fu consigliere della Corte di Granata. Eletto vescovo di Ciudad Rodrigo nel 1560, intervenne al Concilio di Trento, nel quale fu incaricato di stendere i *Decreta de Reformatione*. Ritornato in patria, fu nominato vescovo di Segovia e poi di Cuenca. La profonda conoscenza del diritto canonico e civile meritò al C. di essere chiamato il « Bartolo spagnolo ».

Opere: *Epitome de sponsalibus et matrimoniis* (1545); *Variarum resolutionum ex iure pontificio, regio et caesareo libri quattuor* (1552-70); commenti a libri delle *Decretali* e vari altri trattati.

Bibl.: A. van Hove, *Prolegomena*, 2ª ed., Malines-Roma 1945, p. 557. Alberto Scola

COVENANTERS. - Questo nome viene da *covenant* (patto), e si riferisce al patto con il quale i presbiteriani della Scozia si unirono, allo scopo patriottico-religioso di mantenere nella Scozia la religione calvinista. Redatto nel 1580, confermato nel 1581 e nel 1596, acquistò speciale significato nel 1638. Gli sforzi degli Stuart, Giacomo I e soprattutto Carlo I, di introdurre o piuttosto di imporre nella Scozia l'episcopato e la dottrina anglicana, infiammarono lo spirito nazionale e religioso di quei tenaci partigiani di Knox e di Calvino, nemici ad oltranza di ogni gerarchia e soprattutto dell'episcopato anglicano. Fra tumulti e scene di violenza furono cacciati nel 1638 i vescovi anglicani, e da nobili e plebei a Glascow fu firmato il nuovo « National Covenant ».

Nel 1643 furono chiamati alcuni rappresentanti di questo *covenant* dal Parlamento inglese allora in lotta col re e unanimemente fu approvata la « Solenne lega e *covenant* per la riforma e difesa della religione ecc. », con il fine di estirpare papato, gerarchia, superstizione, eresia, scisma, ecc. Vinto il re Carlo I da Cromwell e decapitato nel 1649, suo figlio Carlo II fu riconosciuto re dagli Scozzesi, ma dovette firmare il *covenant*. Tuttavia, salito al trono nel 1660, si dimenticò di tutto e cercò di ristabilire l'episcopato nella Scozia. La persecuzione durò 28 anni fino alla rivoluzione del 1688; la Chiesa di Scozia cedette in alcuni punti e la resistenza si concentrò nei cameroniani (v.) il cui capo vi perdette la vita. Questi C., tenaci nei loro propositi, si staccarono dalla Chiesa di Scozia che dicevano aver deviato dal *covenant* primitivo, ed i loro discendenti in Scozia e negli Stati Uniti continuarono con il nome di *Reformed Presbyterian Church*, la quale solo nel 1876 si unì con la Chiesa Libera di Scozia. Questa nel 1929 si riunì finalmente con la primitiva Chiesa di Scozia.

Bibl.: W. M. Hetherington, *History of the Church of Scotland*, Edimburgo 1843; Th. McCrie, *The Story of the Scottish Church*, Londra 1875; Th. Raleght, *Annals of the Church of Scotland*, ivi 1921; T. Ratcliffe Barnett, *The Story of the Convenant, Fifty years of Fighting Faith*, Edimburgo 1928. Camillo Crivelli

COVERDALE, Miles. - Scrittore religioso inglese, n. a Coverdale (Contea di York) nel 1488, m. nel febbr. 1568. Fu frate agostiniano a Cambridge dove venne a contatto con R. Barnes e T. Cromwell. Si staccò dal cattolicesimo, viaggiò molto all'estero

e pubblicò a Zurigo (1535) la prima Bibbia completa in lingua inglese, la cui seconda edizione (1537) fu la prima pubblicata in Inghilterra. Fu vescovo di Exeter dal 1551 fino al 1553, quando salì al trono la regina Maria. L'anno seguente ottenne di poter lasciare l'Inghilterra. Nel 1558 era a Ginevra, donde tornò in Inghilterra e vi morì.

Il C. non fu uomo di profonda cultura umanistica e si servì, per le sue traduzioni, di testi latini e tedeschi, e dimostra di possedere, specialmente nel libro dei Salmi, doti letterarie non comuni. Nel 1539 preparò una nuova edizione conosciuta sotto la denominazione di *The Great Bible*, che divenne di uso abituale nelle chiese inglesi. L'edizione del 1540, preceduta da una prefazione di Thomas Cranmer, è comunemente chiamata la *Bibbia di Cranmer*.

BIBL.: W. Whittingham, *A brieff discours off the troubles begonne at Franckford*, [Ginevra o Zurigo?] 1575 (altre edd. a Londra 1642 e 1846); N. Pocock, *Troubles connected with the Prayer-Book of 1549...* (Camden Society, nuova serie, 37), Londra 1884. Amata Martorelli

COVINGTON, DIOCESI di. - Città dello Stato di Kentucky (USA) e sede di diocesi suffraganea di Louisville.

Il suo territorio, situato ad est del fiume Kentucky, si estende per ca. 44.600 kmq. Nel 1947 su 4.350.446 ab. i cattolici erano 65.000, con 133 sacerdoti diocesani e 17 regolari, 69 parrocchie, 23 cappelle, 24 stazioni missionarie, 15 scuole superiori, 9 collegi e accademie femminili, 51 scuole parrocchiali. Nello stesso anno vi furono 1416 battesimi e 310 conversioni. La diocesi conta inoltre le abbazie benedettine di S. Bernardo (Corbin, Middlesbore) e di S. Vincenzo, i pp. Redentoristi e i fratelli di Maria, 10 case religiose femminili.

C. fu eretta in diocesi come suffraganea di Cincinnati il 28 luglio 1853. Nel dic. del 1937 passava a far parte della nuova provincia ecclesiastica di Louisville.

BIBL.: AAS, 30 (1938), pp. 260-62; J. L. Gorey, s. v. in *Cath. Enc.*, IV, pp. 662-63; J. H. O'Donnell, *The Cath. hierarchy of the United States 1790-1922*, Washington 1922 (v. indici); D. C. Shearer, *Pontificia Americana... 1784-1884*, ivi 1933 (v. indici); M. R. Maffingly, *The Catholic Church on the Kentucky Frontier*, ivi 1936 (v. indici); *The Official Catholic Directory 1947*, Nuova York 1947, parte 2ª, pp. 407-10. Corrado Morin

COWPER, WILLIAM. - Poeta inglese, n. a Great Berkhamstead nel 1731, m. a East Dereham nel 1800. Studiò alla Westminster School (1741) e, nel 1750, fece pratica legale presso un avvocato. Internato in una casa di salute a trentadue anni per tentativo di suicidio causato da squilibrio mentale, ne uscì due anni dopo (1765) per vivere il resto della sua vita sotto le cure di Mary Unwin, cui per 19 anni si deve la salvezza del C. La sua mente, sempre incline al suicidio e alla mania religiosa, risentì fortemente dei contatti avuti per un certo tempo con il calvinista John Newton, che suscitò in lui il terrore della dannazione eterna.

Poeta gentile e istintivo, ammiratore di Milton di cui tradusse le poesie scritte in lingua straniera, il C. esprime nei suoi versi delicati e privi di artificio l'amore per la natura, per tutti gli esseri viventi e le piccole cose della vita quotidiana. Appartengono a questo genere *The Task* (1785), in sei libri e *The diverting history of John Gilpin*. Meno felici i poemetti satirici e moraleggianti, come anche la traduzione austera e monotona di Omero (1791) scritta come protesta contro la traduzione del Pope. Nella sua ultima opera, *The Castaway*, torna a farsi sentire l'incubo calvinista della dannazione.

BIBL.: C. A. de Sainte-Beuve, *W. C. ou de la poésie domestique*, in *Causeries du lundi*, XI, 3ª ed., Parigi s. d., pp. 139-197; J. Neve, *Concordance to poetical works of W. C.*, Londra 1887; C. Gearey, *C. and Mary Unwin*, ivi s. d. Cf. pure: F. W. Bateson, *The Cambridge bibliography of english literatur*, II, Cambridge 1940, pp. 342-43. Amata Martorelli

COWTON (de COUTON), ROBERT. - Filosofo inglese, francescano. La vita e le dottrina del C. sono troppo poco note perchè si possa avere un concetto esatto della sua importanza nella storia della Scolastica. Fu con Scoto a Oxford nel 1300 e commentò non molto dopo di lui le *Sentenze* del Lombardo in quella università (Pelster e Schwamm asseriscono tuttavia che il C. non può essere annoverato tra gli scotisti). Il suo nome non si trova nell'elenco dei maestri oxfordiani, non è però escluso che siasi addottorato a Parigi.

Quasi sconosciuto sul continente, il suo *Commentarium in Sententias* fu assai apprezzato in Inghilterra. T. Sutton dedica i tre primi libri del suo *Sententiarum* a difendere s. Tommaso dalle obbiezioni del C. mentre il quarto è contro Scoto.

BIBL.: A. G. Little, *The grey friars in Oxford*, Oxford 1892, p. 22 sgg.; id., *The Franciscan School at Oxford*, in *Arch. Francisc. hist.*, 19 (1926), pp. 803-74; H. Schwamm, *R. C., O. F. M. über das göttliche Vorherwissen*, Innsbruck 1931. Felicissimo Tinivella

COYSEVOX, CHARLES-ANTOINE. - Scultore, n. a Lione il 29 sett. 1640, m. a Parigi il 10 ott. 1720.

Seguì dapprima la maniera berniniana, poi affermò la sua personalità e contribuì alla formazione del gusto e dello stile francese del Settecento. Fino alla morte il C. diresse i lavori della decorazione di Versailles; ma la sua produzione più originale va ricercata nei busti e ritratti, tra i quali meritano speciale ricordo quelli del Gran Condé, di Luigi XIV e di Maria Adelaide, duchessa di Borgogna, in veste di Diana cacciatrice (1710).

Nel campo dell'arte sacra lasciò numerosi monumenti funerari, tra cui particolarmente notevoli quelli del Colbert, del Mazzarino (1692) e del pittore Lebrun (1693).

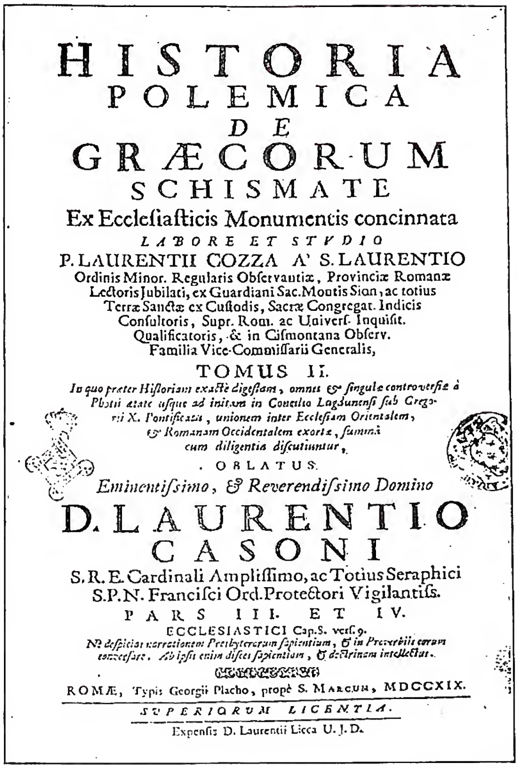
BIBL.: H. Jouin, *A. C., sa vie et ses oeuvres*, Parigi 1883. Vincenzo Golzio

COZZA, LORENZO. - Cardinale, noto per dottrina teologica e doti di governo, n. il 31 marzo 1654 a S. Lorenzo Vecchio (Viterbo), m. a Roma il 18 genn. 1729. Frate Minore nell'antica provincia romana (1669), studiò in Aracoeli (Roma), insegnò filosofia a Napoli, poi teologia a Viterbo ed a Roma (Aracoeli), dedicandosi anche alla predicazione.

Fu guardiano a Viterbo (1691-93) e all'Aracoeli (1698-1701), visitatore generale in Dalmazia (1696), provinciale della provincia romana (1704-1707), consigliere della nunziatura di Lucerna (1707-08), custode di Terra Santa (1709-15) e insieme commissario apostolico per i Maroniti, i quali avevano deposto il loro patriarca, che egli rimise nella sua sede. Diventato ministro generale (1723-1726), governò l'Ordine con zelo e prudenza, finchè Benedetto XIII lo creò cardinale del titolo di S. Lorenzo in Panisperna poi d'Aracoeli. Fu sepolto in S. Bartolomeo all'Isola (dove esiste ancora il monumento funebre) e a cui legò i suoi manoscritti, oggi alla biblioteca Vaticana (Vat. lat. 8786-8809, descritti da L. Oliger [*Vita*, p. 165-173]).

La sua opera principale, scritta in Terra Santa, è la *Historia polemica de Graecorum schismate* (4 voll. in-fol., Roma 1719-20). Altri studi sono patristici, come *Vindiciae Areopagiticae* (ivi 1702); *Commentarii historico-dogmatici in librum s. Augustini de haeresibus ad Quodvultdeum* (2 voll. in-fol., ivi 1707-17). Due opere riguardano la teologia morale: *Dubia selecta circa sollicitationem* (ivi 1709, Firenze 1713, Venezia 1750, Roma 1765); *Tractatus dogmatico-moralis de ieiunio ecclesiastico* (Roma 1724). Altre opere, come le sue lezioni di teologia, sono inedite.

BIBL.: L'abate G. Cozza-Luzi pubblicò *I viaggi in Terra Santa del p. Lorenzo da S. Lorenzo, di poi card. L. C.*, in *Bessarione*, 5 (1899, III), pp. 22-61; 259-302, e a parte nella collezione *Volsiniensia*, 44-45, Roma 1899; E. Castellani, *Atti del rev.mo p. L. C. custode di Terra Santa* (in G. Golubovich, *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa*, nuova serie, 4 e 5), 2 voll., Quaracchi 1924; L. Oliger, *Vita e diarii del card. L. C.* (*ibid.*, 3), ivi 1925. Livario Oliger



HISTORIA
POLEMICA
DE
GRÆCORUM
SCHISMATE
Ex Ecclesiasticis Monumentis concinnata
LABORE ET STUDIO
P. LAURENTII COZZA A' S. LAURENTIO
Ordinis Minor. Regularis Observantiæ, Provinciæ Romanæ Lectoris Jubilati, ex Guardiani Sac. Montis Sion, ac totius Terræ Sanctæ ex Custodis, Sacræ Congregat. Indicis Consultoris, Supr. Rom. ac Univers. Inquisit. Qualificatoris, & in Cismontana Observ. Familia Vice-Commissarii Generalis,
TOMUS II.
In quo præter Historiam exactè digestam, omnes & singulæ controversiæ à Photii ætate usque ad initam in Concilio Lugdunensi sub Gregorii X. Pontificatu, unionem inter Ecclesiam Orientalem, & Romanam Occidentalem exortæ, summâ cum diligentia discutiuntur,
OBLATUS
Eminentissimo, & Reverendissimo Domino
D. LAURENTIO
CASONI
S. R. E. Cardinali Amplissimo, ac Totius Seraphici S. P. N. Francisci Ord. Protectori Vigilantiss.
PARS III. ET IV.
ECCLESIASTICI Cap. 8. vers. 9.
Ne despicias narrationem Presbyterorum sapientium, & in Proverbiis eorum conversare. Ab ipsis enim disces sapientiam, & doctrinam intellectus.
ROMÆ, Typis Georgii Placho, propè S. Marcum, MDCCXIX.
SUPERIORUM LICENTIA.
Expensis D. Laurentii Licca U. J. D.

(*fot. Enc. Catt.*)
Cozza, Lorenzo - Frontespizio della *Historia polemica*, Roma 1719 - Roma, esemplare della Biblioteca Nazionale.

COZZA-LUZI, Giuseppe. - Dotto monaco basiliano italiano, n. a Bolsena il 4 dic. 1837. Si fece basiliano nella badia di Grottaferrata, nella quale diventò ieromonaco (1860) e più tardi segretario dell'abate Contieri (1866) al quale successe (1879). Nel 1882 venne chiamato al Vaticano come vice-bibliotecario. Morì a Bolsena il 1 giugno 1905.

Il C.-L. ha lasciato una forte impronta della sua personalità nella riforma liturgica della badia di Grottaferrata, ma più ancora nel campo culturale, dove spiccò come scrittore fecondissimo nella paleografia, nella storia, nell'archeologia, nella teologia e nella liturgia. Con la collaborazione del suo maestro Toscani pubblicò nel 1862 il suo primo saggio *De Immaculata Deiparae Conceptione, hymnologia Graecorum* (Roma 1862). Secondo A. Rocchi (A. Mai, *Nova Patrum Biblioth.*, X, Roma 1905, pp. xxv-xxviii) furono in tutto 130 le pubblicazioni del C.-L., alle quali bisogna aggiungere numerosi articoli di riviste.

Bibl.: A. Rocchi, *De coenobio Cryptoferratensi commentarii*, Grottaferrata 1893, pp. 228-39; A. Palmieri, s. v. in DThC, III, coll. 2008-2009. Maurizio Gordillo

COZZARELLI, Giacomo. - Di Bartolomeo di Marco. Scultore e architetto, n. a Siena il 20 nov. 1455, m. il 23 marzo 1515. Dimorò in Urbino da quando vi si era trasferito Francesco di Giorgio Martini (1477); ebbe qualche parte nella decorazione interna del palazzo Ducale; come architetto del Magnifico Pandolfo Petrucci, tiranno di Siena, eresse la chiesa e il convento di S. M. Maddalena a Porta Tufi (ca. 1484, distrutti nel 1526), attese all'ampliamento della chiesa e del convento di S. Bernardino all'Osservanza ed eseguì il Palazzo del Magnifico.

Delle sculture ricordate da Sigismondo Tizio rimangono solo la statua lignea di S. Vincenzo Ferreri in S. Spirito, quella in terracotta di S. Sigismondo nella sacrestia del convento del Carmine, e gli elegantissimi bracciali bronzei all'esterno del Palazzo del Magnifico, mentre sono andati quasi completamente distrutti per bombardamento (1944) i tondi in stucco con Evangelisti, dottori della Chiesa e santi Francescani della basilica dell'Osservanza. Tuttavia, gli possono essere con buona probabilità attribuiti il sepolcro marmoreo a G. B. Tondi (m. nel 1512) nell'atrio dello Spedale della Scala; il grande *Compianto sul Cristo morto*, in terracotta, nella sacrestia dell'Osservanza; le statue in terracotta di S. Lucia e S. Niccolò nell'Oratorio di S. Lucia, e quella lignea di s. Niccolò da Tolentino in S. Agostino. È il più caratteristico rappresentante del gusto e della cultura artistica in Siena ai primi del sec. xvi. - Vedi tav. XLVI.

Bibl.: P. Schubring, *Die Plastik Sienas im Quattrocento*, Berlino 1907, pp. 205-22; Venturi, VIII, 1, pp. 883-93. Enzo Carli

COZZARELLI, Guidoccio. - Pittore e miniatore senese, documentato dal 1450 al 1516.

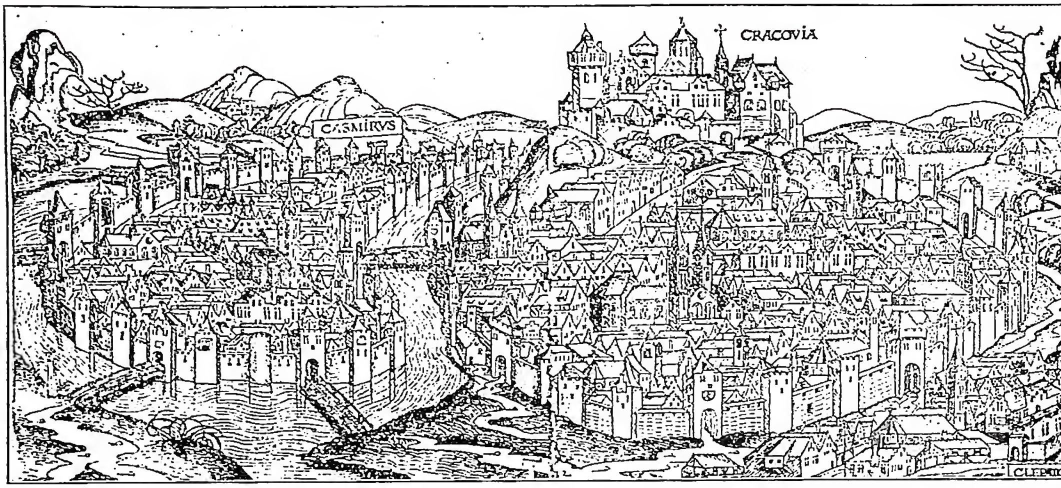
La sua prima opera firmata è una tavola con la *Madonna in trono, s. Gerolamo e il b. Giov. Colombini* del 1482, nella pinacoteca di Siena (n. 167); ma tra i dipinti che meglio lo rappresentano sono due tavole nella chiesa de Minori osservanti di Sinalunga, raffiguranti l'una una *Madonna tra angeli con i ss. Simone e Taddeo* (doc. al 1483) e l'altra il *Battesimo di Cristo*, firmato e datato 1486. In esse il C. si rivela stretto seguace di Matteo di Giovanni, con il quale talvolta è possibile confonderlo: ma le sue figure sono più rigide, con panneggi angolosi, le ombre pesanti e il colorito assai meno vivace.

Bibl.: P. Schubring, *Die Plastik Sienas im Quattrocento*, Berlino 1907, pp. 201-205; E. Jacobsen, *Das Quattrocento in Siena*, Strasburgo 1908, pp. 65-67; B. Berenson, *Essays on Sienese Painting*, Nuova York 1918, p. 81 sgg. Enzo Carli

CRĂCIUN. - Nome del Natale in romeno, di origine senza dubbio romanza, benché non ancora accertata (*Cristo+ajun*, « digiuno » o « vigilia »?). Il termine penetrò più o meno in tutte le lingue circostanti e persino nel vecchio russo, ma specialmente in ungherese (*Karácsony*). Nel folklore romeno, il « Vecchio C. » è quell'ospite ricco e avaro di Betlemme che prestò la sua stalla per la nascita di Gesù e la cui figlia venne guarita. Federico Tailliez

CRACOVIA, arcidiocesi di. - In Polonia (Kraków) fondata nel 1000, metropoli dal 1925. Diocesi suffraganee: Częstochowa, Katowice, Kielce, Tarnów. Primo vescovo: Poppon. Dal 1484 i vescovi portano il titolo di principe.

Superfice: 8127 kmq.; ab. 1.250.000, di cui cattolici 1.241.794; parrocchie 307; chiese 650; case religiose: maschili 63, femminili 227; istituti di educazione: maschili 4, femminili 21. Durante l'ultima guerra furono distrutte 5 chiese, chiuse per sempre 30. Centri di pellegrinaggi: Kalwaria Zebrzydowska e Moglia. C. fu la capitale di Polonia fino al 1596 e dal sec. xiv la città dove si incoronavano i re di Polonia. L'Accademia (Università) fu fondata nel 1364. La cattedrale di Wawel è per la maggior parte gotica del sec. xiv, ma ha elementi del sec. xi, 17 cappelle in stile rinascimento e rococò. Nella Cattedrale sono arazzi conquistati da Sobieski a Vienna (1683), monumenti sepolcrali dei vescovi di C., del re Casimiro dei Jagelloni, opera di Veit Stoss, polonizzato in Wit Stwosz (1450-1533); nei sotterranei le tombe dei re di Polonia. Chiese notevoli: della Madonna (1226-1397), con l'altare, capolavoro di Wit Stwosz; di S. Floriano del 1184; di S. Adalberto, dove il Santo predicava nel 984, rifatta nel 1161; di S. Michele Arcangelo « na Skałce » del sec. xi, dove perì s. Stanislao Szczepanowski; dei SS. Pietro e Paolo del sec. xiv. Santi e beati della diocesi: f. Bronisława (1205-1259), b. Salomea (1202-68), s. Cunegonda (1224-92), s. Jan Kanty (G. Canzio), professore dell'Accademia (1397-1473), b. Szymon z Lipnicy, m. nel 1482. Vescovi eminenti: s. Stanislao Szczepanowski (1035-79), le cui reliquie



(da M. Kaplicki, Stary Kraków, Cracovia 1957, p. VI)
CRACOVIA - Veduta generale di C. ai tempi di V. Stoss e di N. Copernico, inserita nel *Chronicon Mundi* di Hartman Schedel del 1493.

si venerano nella Cattedrale: b. Wincenty Kadlubek (1160-1223), primo cronista nazionale di Polonia; Zbigniew Oleśnicki (1389-1455), primo cardinale di Polonia. I cardd.: Federico, figlio del re Casimiro dei Jagelloni (1468-1503), Jan Albert, figlio del re Sigismondo III (1612-34), Dunajewski Albin (1817-1901), Jan Puzyna (1842-1911). A C. visse Jan Dlugosz, nominato arcivescovo di Lwów, autore delle *Historiae Polonicae* (1415-1480). Allievo dell'Accademia di C. fu Niccolò Copernico (1473-1543). - Vedi tav. XLVII.

BIBL.: M. Pirożyński, *Statystyka Kościola Katolickiego w Polsce*, in *Homo Dei*, Breslavia 1946, n. 2, pp. 80-82; id., *Seminaria duchowne w Polsce, ibid.*, ivi 1948, n. 1, p. 84; id., *Ze Statystyki Kościola w Polsce, ibid.*, ivi 1948, n. 4 pp. 464-67; n. 5, pp. 578-79; W. Abraham, *Organizacja Kościola w Polsce do polowy wieku XII*, Leopoli 1893, p. 56; X. M. Buliński, *Historia Kościola Polskiego*, I, Cracovia 1873, pp. 75, 213-226, 430-37, 439-42, 446, 449-51; II, pp. 139-51, 166, 283, 342-43; III, pp. 211-12, 219-20, 231-36; J. Dlugosz, *Opera omnia*, I, ivi 1867, pp. 183-336, 383, 387, 396, 398-399, 423-429; II, pp. 147, 308, 333-41; III, p. 202; L. Letowski, *Katalog Biskupów, Pralatów i Kanoników Krakowskich*, ivi 1852, I, pp. 29-46, 93-116, 116-36, 370-408; II, pp. 44-58, 186-94, 234-37; Nowodworski, s. v. in *Encyklopedia Kościelna*, XI, 334-338; XII, 248; XXVII, 36-42; A. Bielowski, *Monumenta Poloniae Historica*, Leopoli 1872, I, p. 260; II, pp. 191-453, 482; A. Theiner, *Vetera Monumenta Poloniae et Lithuaniae*, III, Roma 1860, p. 298; X. K. Korczyński, *Katedra Krakowska*, Cieszyn 1859; M. Walicki i J. Starzyński, *Dzieje Sztuki Polskiej*, Varsavia 1936, pp. 20, 97, 112-13, 164-67; M. Bobrzyński, *Dzieje Polski w zarysie*, I, ivi 1927, p. 76; I. Chrzanowski, *Historia Literatury Polski Niepodleglej* (965-1795), ivi 1930, pp. 16, 18, 47; S. Orgelbranda, s. v. in *Encyklopedia Powszechna*, IV, 534-35; XI 445-46; XV, 835 sgg. Adamo Macieliński

CRAMER, WILHELM. - Autore di libri d'educazione popolare e di teologia pastorale, n. a Oelde (Westfalia) il 3 marzo 1815, m. a Münster il 15 marzo 1903; sacerdote nel 1838, parroco-decano a Dülmen (1850), reggente del seminario a Münster (1864), poi decano del Capitolo diocesano e vescovo coadiutore (1884).

Con alcuni amici fondò nel 1852 la rivista missionaria *Katholische Missionsblätter* di cui fu redattore-capo per più di 40 anni. Opere principali: *Die christliche Mutter* (Dülmen 1872; 28ª ed., ivi 1899); *Der christliche Vater* (ivi 1873); *Das Kirchenjahr oder Betrachtungen auf alle Tage des Kirchenjahres...* (2 voll., Münster 1877-78); *Der apostolische Seelsorger* (Dülmen 1890); *Die ersten Jahre im Lehrerberufe* (Münster 1898).

BIBL.: W. Heinsius, *Allgem. Bücherlex.*, VIII, p. 337; IX, p. 278; X, p. 307; XVIII, p. 300; necrologio in *Liter. Handweiser*, 1903, p. 570 sgg. Anselmo Musters

CRAMER, WILHELM. - Scrittore ascetico popolare, n. a Geseke (Westfalia) il 25 sett. 1845, sacerdote nel 1869, parroco a Hohenwepel e poi a S. Vit (presso Wiedenbrück) sino al 1910, m. a Geseke il 15 ott. 1916.

Pubblicò vari libri e opuscoli religiosi, semplici di stile ma profondi d'idea e di sentimento. Dal 1873 al 1883 fu redattore della rivista mariana *Marienblüten* e dal 1898 al 1907 del *Sendbote des hl. Antonius*.

Opere principali: *Feuer und Schwert* (Dülmen 1870); *Muttergottes Gebetbuch* (ivi 1873); *Die deutschen Pilger an den französischen Gnadenstätten N. D. des Victoires, Issoudun, Lourdes und Paray-le-Monial* (Berlino 1875); *Die Erscheinungen und Heilungen in Marpingen* (Würzburg 1876); *Der hochheilige Rosenkranz* (Münster 1879); *Der grosse Tag ist das Gebetbuch für erste Communion* (Dülmen 1879); *Vor Gott. Vollständiges Gebetbuch* (ivi 1888); *Auf der Eisenbahn* (ivi 1891).

BIBL.: W. Heinsius, *Allgem. Bücherlex.*, VIII, p. 337; X, p. 307; XVIII, p. 300; A. Groeteken, s. v. in LThK, III, col. 70. Anselmo Musters

CRAMPON, JOSEPH-THÉODORE-AUGUSTIN. - Esegeta francese, n. a Franvillers (diocesi di Amiens) il 4 febbr. 1826, m. a Parigi il 16 ag. 1894. Nel seminario di S. Sulpizio a Parigi ebbe come professore di lingua ebraica il celebre Le Hir. Più che all'insegnamento dedicò la sua vita alla pubblicazione di varie opere, come il commentario della S. Scrittura di Cornelio a Lapide (21 voll., Parigi 1857-63), l'*Explanatio in Psalmos* di s. Roberto Bellarmino, alla quale aggiunse una nuova versione latina dall'originale ebraico (ivi 1861), il commentario di Baltassare Cordier su *Giobbe* (ivi 1861), ecc. La sua opera principale fu la traduzione di tutta la Bibbia dai testi originali, con introduzioni e note. Fu il primo lavoro del genere di un cattolico (salvo due tentativi senza seguito in Germania), dal Concilio di Trento in poi.

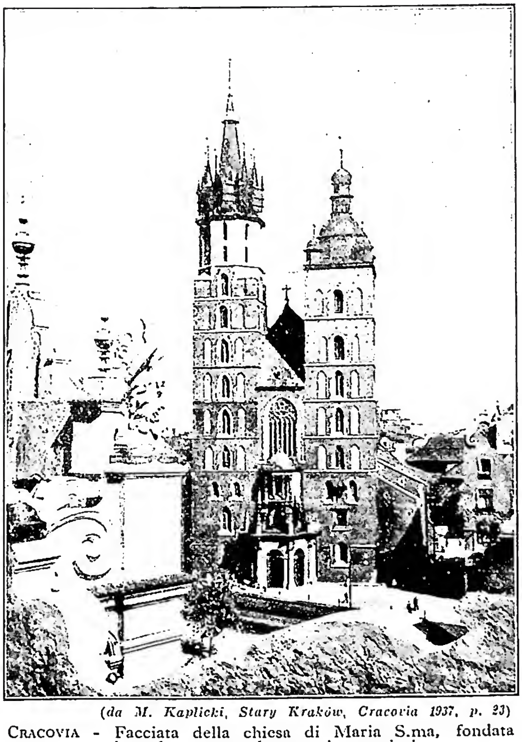
Il C. poté però pubblicare soltanto la sua traduzione con note del Pentateuco (Tournai 1894); il resto del Vecchio Testamento uscì a cura di alcuni padri della Compagnia di Gesù professori di S. Scrittura, fra i quali J. Corluy (ivi 1898-1904). Quanto al Nuovo Testamento, fu semplicemente riveduta la versione della Volgata che il C. aveva pubblicata a Tournai nel 1885. Un'edizione della traduzione del C. con poche note, uscita in un volume nel 1905, fu più volte aggiornata e perfino integralmente

rifatta negli anni 1923, 1930, 1938; è molto in uso presso il pubblico colto ed utile agli studiosi.

BIBL.: E. Franqueville, *Notice sur M. l'abbé C.*, Amiens 1894. Stanislao Lyonnet

CRANACH, Lukas il Vecchio. - Pittore, silografo e disegnatore tedesco, n. a Kronach (Franconia) nel 1472, m. a Weimar il 16 ott. 1553, figlio di un pittore Hans C. Poco chiara è tuttora la sua formazione artistica: solo dopo che fu chiamato alla corte di Federigo di Sassonia (1504), si può seguire lo sviluppo della sua operosità. Ciononostante la sua attività dal 1500 al 1504 è la più interessante; le sue opere di quel tempo lo dimostrano dotato di grande temperamento, predecessore dell'Altdorfer (v.), paragonabile come appassionato colorista allo stesso Grünewald (v.), fondatore del cosiddetto « Donaustil » (v. ALTDORFER), non esente di influssi da parte del Dürer (v.), ma meno classico di questo.

Forse nel 1498 intraprende il viaggio in Austria, veramente importante per lui e per lo sviluppo della pittura danubiana, nel 1503 egli è ricordato a Vienna. Di quest'epoca sono: la *Crocifissione* dello « Schottenstift » di Vienna (ca. 1500); il *S. Girolamo* nel museo di Vienna (1502); la *Crocifissione* della pinacoteca di Monaco (1503); il *Riposo durante la fuga in Egitto*, di Berlino (1504). Dal 1505 fino alla sua morte fu pittore di corte dell'elettore di Sassonia, e come tale rimase quasi sempre a Wittenberg. Ebbe una vasta bottega, dalla quale uscirono centinaia di opere, talvolta altari di forma rinascimentale, ma di un accademismo sempre crescente e più freddo. Benché amico di Lutero (del quale fece parecchi ritratti) e quasi pittore ufficiale della riforma tedesca, i cui dettami seguì anche nella scelta dei temi religiosi, lavorò contemporaneamente per avversari della riforma, come per il card. Alberto di Brandeburgo. Dal 1520 in poi diventa



(*da M. Kaplicki, Stary Kraków, Cracovia 1937, p. 23*)
CRACOVIA - Facciata della chiesa di Maria S.ma, fondata nel 1226, con completamenti posteriori.

(*per cortesia del dott. B. Degenhart*)
CRANACH, LUKAS - *La Vergine e un devoto.* Silografia. Berlino, gabinetto delle stampe e disegni.

sempre più difficile di distinguere fra la sua produzione e quella della bottega. La sua attività a Wittenberg viene interrotta dai seguenti viaggi: nel 1508 nei Paesi Bassi; nel 1550-52 (con l'elettore prigioniero) ad Augusta e Innsbruck; nel 1552 ritornò a Weimar. Opere mature e tarde: 1505 *Torgauer Altar*, Francoforte; 1506 *Altare di S. Caterina*, Dresda (l'opera sua più famosa); ca. 1520-25 il *Crocifisso col card. di Brandeburgo*, Monaco; 1534, altare a Meissen; 1550 l'*Autoritratto* negli Uffizi di Firenze, e un numero sempre maggiore di ritratti e scene mitologiche. Era famoso come incisore e silografo (anche silografie a colori con oro e argento); fu, col Dürer, fra i collaboratori per il *Gebetbuch* dell'imperatore Massimiliano.

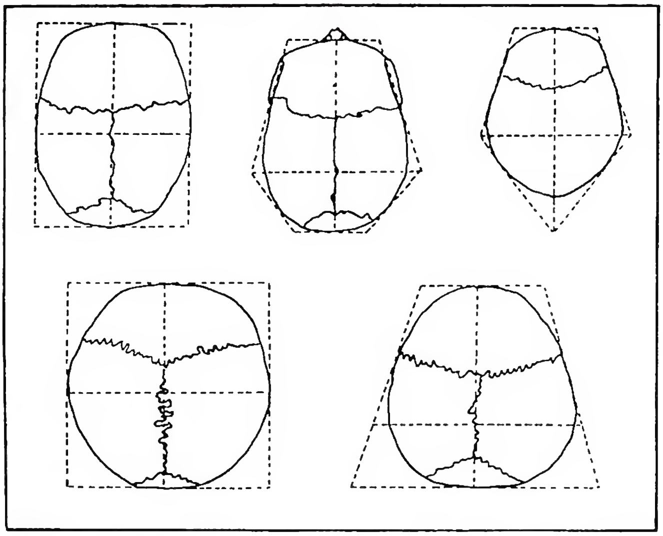
Furono pittori anche i suoi figli: HANS C.: m. giovane nel 1537 in Italia. LUKAS C. il Giovane, n. a Wittenberg il 4 ott. 1515, m. a Weimar il 21 genn. 1586. Ambedue sono completamente sotto l'influsso del padre e si distinguono difficilmente fra gli altri membri della bottega. - Vedi tav. XLVIII.

BIBL.: C. Schuchardt, *C.*, Lipsia 1851; F. Flechsig, *Cranachstudien*, ivi 1900; C. Dodgson, *C., A Critical Bibliography*, Parigi 1900; H. Michaelsen, *C.*, Lipsia 1902; H. Voss, *Der Ursprung des Donaustils*, ivi 1906, passim; M. J. Friedlaender, s. v. in Thieme-Becker, VIII, pp. 5-58; C. Glaser, *C.*, Lipsia 1923; M. J. Friedlaender e J. Rosenberg, *Die Gemälde des C.*, Berlino 1932; W. L. Burke, *C.*, in *The Art Bulletin*, 18 (1936), 125-53; T. L. Girshausen, *Die Handzeichnungen C.'s*, Francoforte 1936; H. Lilienfein, *C.*, Bielefeld 1942; H. Posse, *C.*, Vienna 1942. Bernardo Degenhart

CRANGANOR: v. GOA.

CRANIO. - La testa ossea è costituita da due porzioni distinte: il *c. cerebrale* che contiene l'encefalo (v. CERVELLO) e il *c. facciale* che contiene vari

organi dei sensi e gli organi della masticazione. Il c. propriamente detto, o c. cerebrale, è essenzialmente una scatola ossea di protezione per la parte più importante dell'asse nervoso centrale. Perciò il suo studio ha interessato sempre, in modo singolare, dai vari punti di vista, anatomico, fisiologico, antropologico e clinico. Le ossa che lo compongono sono essenzialmente otto: il *frontale*, l'*etmoide*, lo *sfenoide*, l'*occipitale*, i due *parietali* e i due *temporali*. Fra di esse si intercalano però spesso degli ossicini soprannumerari, più o meno numerosi e sviluppati, detti *ossa wormiane*. Queste ossa sono classificabili fra le *ossa piatte* e sono costituite da due lamine di tessuto compatto, una esterna ed una interna, comprendenti fra loro uno strato di tessuto spugnoso, variabilissimo nello spessore, detto *diploe*. Il tavolato (o lamina) interno è a contatto dell'encefalo e si modella, a guisa di cera, sopra le sue irregolarità. Perciò i solchi del tavolato corrispondono, come in un negativo, alle circonvoluzioni cerebrali, mentre le sporgenze (*eminenze mammillari*) corrispondono ai solchi cerebrali. Similmente sul tavolato interno si ritrovano le impressioni negative delle arterie e dei grossi canali venosi che decorrono sulla superfice degli emisferi. Lo studio della morfologia cerebrale attraverso tali impronte è soggetto però a molte riserve per l'incertezza delle determinazioni.



(per cortesia di A. Sacchetti)

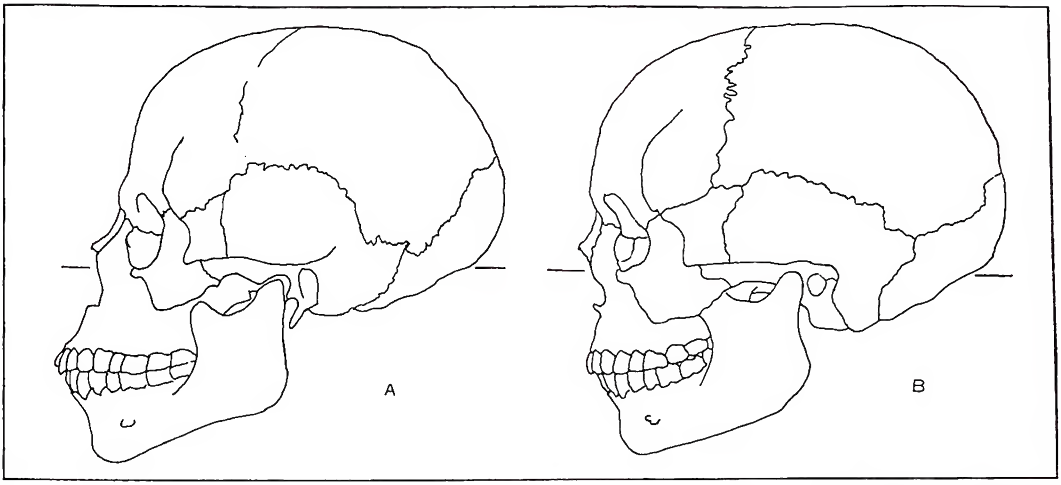
CRANIO - Schema delle forme craniche (nella norma verticale) individuate da S. Sergi: ellipsoides, ovoides, pentagonoides, sphaeroides, sphenoides.

Le ossa del c. facciale sono distinguibili in due insiemi, uno superiore (porzione mascellare superiore) ed uno inferiore (porzione mascellare inferiore). La porzione inferiore è costituita dalla sola *mandibola*, la porzione superiore invece è costituita da tredici ossa distinte: il *mascellare superiore*, l'*osso malare* (zigomatico), il *lacrimale* (*unguis*), il *cornetto inferiore*, il *nasale* e il *palatino*, tutte doppie, disposte simmetricamente rispetto al piano mediano del c. e il *vomere*, impari. Il c. umano si studia dal punto di vista descrittivo in anatomia ma il suo interesse è ancora generale fra gli antropologi che attraverso le comparazioni più disparate cercano di precisare i caratteri di differenziazione della specie, della razza, del sesso, delle singole età, ecc. Tra i nomi classici di studiosi, nella storia dell'antropologia, che più sono legati alle ricerche craniologiche vanno ricordati: C. M. Daubenton (1744), G. F. Blumenbach (1775), P. Camper (1791), G. Prichard (1807), e poi Geoffroy Saint-Hilaire, F. Cuvier, A. Forville, G. B. Parchappe, G. Serra, P. P. Broca, G. Sergi. Ma la schiera di ricercatori potrebbe continuare a lungo, perché lo studio morfologico e metrico delle ossa ha sempre costituito per l'antropologia un capitolo essenziale (v. ANTROPOLOGIA). Ciò può sembrare esagerato in quanto l'organismo umano non si rivela solo attraverso le sue ossa, ma è comprensibile per varie ragioni: praticamente il materiale di confronto è sempre con maggiore facilità costituito da ossa, mentre nel caso degli uomini fossili esse sono le sole conservate. Per questo anzi gli antropologi si sono trovati di fronte a problemi complessi sulla origine delle forme umane e sulle relative trasformazioni che pure si sono dovuti risolvere attraverso i reperti scheletrici. Il c. naturalmente è stato oggetto della massima parte delle ricerche ed in realtà in esso si rivelano i caratteri di differenziazione più sicuri fra i gruppi più disparati insieme alle tracce della evoluzione filetica realizzatasi nel tempo. Accenneremo ai rilievi più importanti per la classificazione razziale e che servono come presupposto anche per lo studio dei fossili.

Delle singole ossa che compongono il c. si precisa la morfologia in rapporto alle differenziazioni di gruppo o individuali, ma si studia in particolare la forma anche dell'intero c. cerebrale visto secondo determinate norme e di quello facciale nelle sue porzioni essenziali.

La forma del c. cerebrale guardato dall'alto, verticalmente al suo massimo contorno, serve spesso per una buona differenziazione razziale, sia pure con delle riserve rispetto ai primi tentativi di Giuseppe Sergi, che è il geniale iniziatore del metodo. Intorno al 1895 egli distinse le seguenti forme: 1) ellissoide; 2) pentagonoide; 3) romboide; 4) ovoide; 5) beloide; 6) cuboide; 7) sfenoide; 8) sferoide; 9) platicefala. Il Frassetto successivamente le ridusse a 6, ma sempre seguendo il medesimo principio metodologico di osservazione. Esse comunque dànno una idea del contorno reale del c. (nella norma verticale) e morfologicamente integrano i risultati che si ottengono dallo studio dell'*indice cefalico* introdotto da A. Retzius (1842). È questo il principale indice craniometrico finora usato, come rapporto percentuale della larghezza massima del c. rispetto alla lunghezza. Se ne usano altri che prendono in considerazione l'altezza o altre combinazioni di misure, ma le differenze razziali sono sempre più notevoli nella norma di osservazione suddetta. In base all'indice cefalico (o cranico, come più propriamente si dice, se determinato sui resti scheletrici) si usa la seguente classificazione di valori (e quindi di forme): *dolicocefali* (c. lunghi) con indice fino a 74,9; *mesocefali* (c. di lunghezza media) con indice da 75 a 79,9; *brachicefali* (c. corti) con indice da 80 in su. Ma anche questa classificazione ha evidentemente uno scopo solo indicativo. I limiti fra le suddette forme sono arbitrari e in pratica, a parte gli ibridismi e le mescolanze, non si trova mai una razza costituita da individui appartenenti ad una sola categoria di indice. In natura non si è osservata una discontinuità del genere se non approfondendo molto più l'analisi dei singoli caratteri determinanti le forme complessive. Va accennato comunque che gli studi moderni, pur non rinunciando all'utilità diagnostica degli indici cranici in genere, cercano di risolvere i problemi della classificazione senza ricorrere ad arbitrarie suddivisioni del campo di variabilità naturalmente presentato da singoli gruppi. Si approfondisce anzi sempre più lo studio di questa variabilità, sia con rappresentazioni grafiche, sia con adatti metodi statistici di elaborazione del materiale.

Un esempio. Si pone in un grafico cartesiano orto-



(per cortesia di A. Sacchetti)

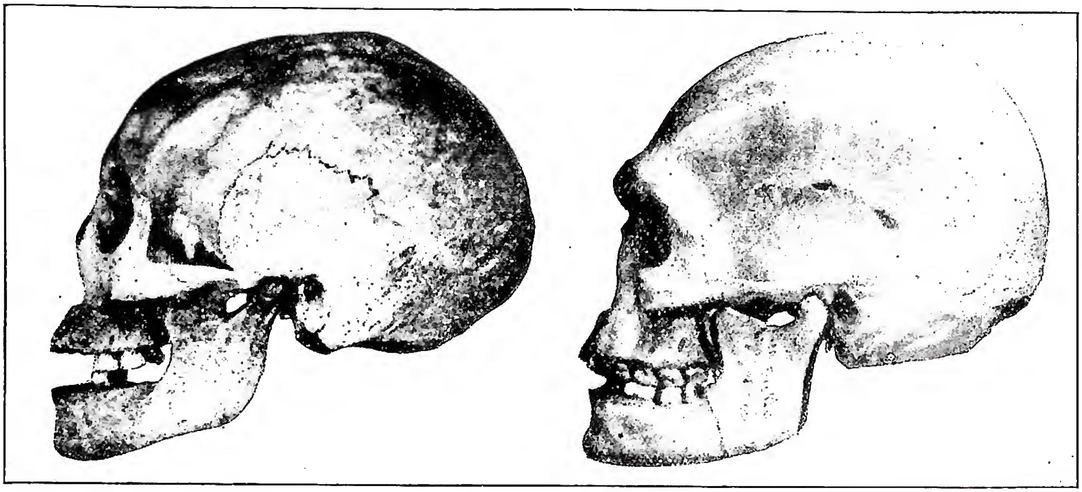
CRANIO - Esempi di variazione del prognatismo facciale in due c. africani (schemi dedotti da figure di De Quatrefages e Hamy). *A*) C. prognato, negro del Congo; *B*) C. ortognato camitico. L'orientamento dei due soggetti è basato sul piano orbito-auricolare della Convenzione tedesca.

gonale sulle ascisse una scala di possibili valori dell'indice cranico, sulle ordinate una scala di frequenze individuali. Ponendo i dati di due gruppi umani su detto grafico, si ottengono delle spezzate che, qualora con un artificio aritmetico le medie di gruppo vengano sistemate sulla stessa verticale e le aree del grafico restino uguali nella estensione complessiva, rappresentano la reale variabilità individuale comparabile nelle categorie o seriazioni messe a confronto. Nella figura annessa la spezzata relativa ai romani mostra l'esistenza di una *transvariazione*, e cioè di una mescolanza di due tipi diversi nello stesso gruppo, tipi che, presi singolarmente, presenterebbero una distribuzione monocuspidale. Essi corrispondono all'*Homo mediterraneus* e all'*Homo alpinus* (v. RAZZE UMANE). La spezzata dei melanesiani rivela anche una eterogeneità del gruppo con presenza dei melanesiani dolicomorfi (costituiti da diverse varietà craniche secondo G. Sergi) e dei melanesiani brachimorfi i quali appaiono come un gruppo mescolatosi secondariamente con quello principale dolicomorfo.

Sui medesimi rilievi metrici del c. ha un particolare valore lo studio delle correlazioni il quale ha messo in evidenza differenze razziali di notevole significato sistematico, mentre ha chiarito differenti comportamenti di diverse regioni craniche. Si è infatti esaminata la correlazione esistente fra lunghezza e larghezza del c. in singoli gruppi di individui (appartenenti a razze più disparate) e si sono trovati determinati valori positivi i quali rivelano che, aumentando la lunghezza, aumenta in media anche la larghezza da un individuo all'altro. Ma lo stesso procedimento applicato alle medie razziali di più gruppi umani ha dato una correlazione nulla e forse negativa. Ciò significa che il rapporto fra le due misure è molto variabile fra razze diverse molto più di quanto non lo sia fra individui della stessa razza. L'importanza del risultato è evidente quando si pensi che invece vi sono diametri cranici (ad es., dello scheletro facciale) che si comportano in maniera del tutto inversa: le differenze razziali nei suddetti rapporti sono molto più piccole rispetto a quelle individuali, in altri termini la correlazione interrazziale è maggiore di quella intrarazziale. È un comportamento del tutto opposto fra rilievi diversi che si è dimostrato solo recentemente per via biometrica contrariamente alle previsioni pessimistiche di vari autori (v. i lavori di A. Sacchetti).

Fra gli altri indici craniometrici maggiormente usati come rilievo indiretto di forma vanno ricordati: l'indice vertico-longitudinale (che serve a valutare relativamente l'altezza cranica secondo le categorie di *camecefali*, *ortocefali*, *ipsicefali*), l'indice frontoparietale, l'indice facciale totale (che serve a valutare relativamente l'altezza facciale secondo le categorie di *euriprosopi*, *mesoprosopi*, *leptoprosopi*), l'indice orbitale (che serve a valutare relativamente l'altezza dell'orbita secondo le categorie *cameconchi*, *mesoconchi*, *ipsiconchi*), l'indice nasale (che serve a valutare relativamente la larghezza dell'apertura nasale secondo le categorie *leptorrini*, *mesorrini*, *platirrini*). Ma ve ne sono alcuni, come l'indice facciale totale, che, mentre è generalmente usato per la differenziazione razziale, oggi si è dimostrato assolutamente inadatto a tale scopo (con i metodi biometrici suddetti) per la sua forte variabilità individuale e quindi il suo scarsissimo valore diagnostico nel campo della sistematica umana. In genere poi questi rilievi metrici vanno sempre integrati con l'analisi morfologica particolare delle singole regioni scheletriche, unitamente allo studio della posizione topografica delle medesime rispetto ai piani fondamentali d'orientamento del c. Su questi ultimi si è esercitata particolarmente l'attività degli antropologi, ad es., per il giudizio di *prognatismo* degli uomini fossili. Ma i migliori risultati si sono ottenuti su presupposti fisiologici e morfomeccanici.

Nello stesso ordine di ricerche vanno notate quelle tendenti al rilievo delle curve e degli angoli cranici (particolarmente alla base del c., sullo sfenoide, e alla faccia), così come della capacità della scatola cranica sulla quale si sono fatte osservazioni di grande interesse per le corrispondenti induzioni sulla massa del cervello, soprattutto nel caso degli uomini fossili (v. CERVELLO; PALEANTROPOLOGIA). L'angolo facciale più importante è quello che permette il rilievo del prognatismo e che ha dato buoni risultati per la differenziazione razziale. Si noti però che oggi il prognatismo si determina anche in via analitica attraverso lo studio spaziale morfomeccanico dei singoli elementi ossei. Su quest'ultimo accenno va portata particolarmente l'attenzione. Tutta la craniologia moderna tende infatti, oltre che a stabilire il valore sistematico nella differenziazione dei caratteri, a spiegare fisiologicamente e meccanicamente i diversi adattamenti architetturali e strutturali dello scheletro. La funzione della masticazione è evidentemente connessa con l'arcata alveolare e con la sistemazione dei singoli elementi ossei, così come l'architettura della scatola cranica dipende dalla posizione spaziale del temporale che contiene gli organi dell'orientamento. Si è infatti



(per cortesia di A. Sacchetti)
CRANIO - Norma laterale di un c. esquimese con scarso sviluppo della regione glabellare (da R. Martin). Norma laterale di un c. australiano con forte sviluppo della regione glabellare (da Pöch).

dimostrata questa correlazione dinamica nella craniogenesi con gli studi di G. Sergi sia sugli uomini attuali che su quelli preistorici.

Tale analisi della posizione e forma delle singole ossa in rapporto al solido cranico in generale ed ai suoi piani fisiologici d'orientamento si persegue con determinate tecniche e apparecchi appositamente costruiti (v. ANTROPOLOGIA). Nelle figure annesse si ha l'esempio di studio del mascellare isolato rispetto ai piani fondamentali, e gli schemi geometrici corrispondenti, sovrapposti fra loro, fanno vedere chiaramente le differenze ricercate con una possibilità di più razionale interpretazione. Va notato in proposito che i punti di riferimento di ogni osso sono quelli architetturalmente più importanti nella craniogenesi.

Nelle figure annesse si possono vedere esempi notevoli di differenze razziali per varie altre caratteristiche del c. umano.

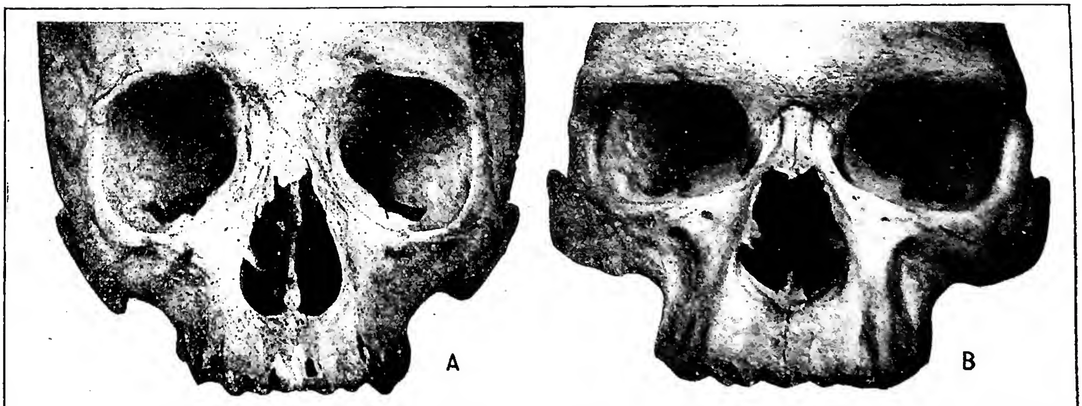
Vi sono poi differenze morfologiche e strutturali in dipendenza del sesso le quali permettono di distinguere il c. maschile da quello femminile anche nella stessa età. Il c. femminile si dice che conserva in genere un complesso morfologico di maggiore infantilità che lo rende più delicato e sottile di quello maschile. Esso è infatti anche più piccolo, leggero, le creste ossee per le inserzioni muscolari sono meno rilevate, le apofisi mastoidee più piccole, la fronte è più arcuata dalla forma *bombée* che richiama quella dei fanciulli, le bozze frontali e parietali sono più sviluppate, i margini superiori delle orbite più netti, quasi taglienti, il volume complessivo della scatola cranica è minore, ecc. Naturalmente tutti questi caratteri tipici servono nella normalità dei casi, ma l'antropologo può trovarsi di fronte ad eccezioni per le quali la diagnosi resta molto incerta se non impossibile. Vi sono dei casi infatti in cui c. femminili presentano caratteristiche di robustezza del tutto simili a quelle maschili, tanto da non poter essere distinte, mentre vi sono casi di c. maschili con caratteri delicati che si confondono del tutto con i corrispondenti caratteri dell'altro sesso. La norma però è quella indicata.

Lo sviluppo del c. attraverso le età della vita è stato ugualmente studiato in modo che l'esame di vari caratteri permetta una buona diagnosi di età da parte dell'antropologo. Particolarmente notevoli sono le trasformazioni della vòlta cranica nel bambino per i processi di ossificazione ai quali si assiste dopo la nascita, in seno al cosiddetto c. membranoso, il quale è costituito dal tessuto fibroso della vòlta, mentre la base cranica è ben presto, durante il periodo embrionale, costituita da cartilagine (*placca basilare* di Kölliker). Nel c. membranoso del bambino (periodo fontanellare) si osservano numerosi punti di ossificazione che gradatamente vanno a costituire le ossa della vòlta. Ne consegue che gli angoli dei pezzi cranici, più lontani dai suddetti centri di ossificazione originari, sono gli ultimi ad essere colmati dalla sostanza ossea. Perciò le regioni corrispondenti ricevettero il nome di *fontanelle*. Esse interessano così l'ostetrico per le sue diagnosi prenatali, come l'antropologo che osserva i diversi comportamenti di sviluppo nelle razze le più disparate. Con la scomparsa delle fontanelle per completa ossificazione della vòlta, i margini delle singole ossa assumono una forma dentellata che permette una specie di compenetrazione reciproca ad intarsio degli elementi contigui. La complicazione di queste dentellature in corrispondenza delle cosiddette *suture* del c. è diversa da regione a regione, ma va in genere aumentando attraverso le età secondo tempi diversi, però, nei diversi gruppi razziali. Tutti questi elementi sono preziosi per le diagnosi di età dei soggetti. L'antropologo specializzato sa comunque distinguere i casi non rari di anormale obliterazione delle suture come ultimo termine della sinostosi. La membrana residuata in corrispondenza delle suture è infatti gradatamente invasa da tessuto osseo (come prima le fontanelle), per cui i diversi pezzi del c., sia pure in momenti diversi, vengono a saldarsi fra loro completamente. Bisogna naturalmente distinguere anche in questo un processo fisiologico normale il quale conduce al quadro del c. classico di vecchio, costituito da un solo pezzo osseo, da un processo patologico che può persino condurre a forti anomalie di forme craniche (microcefalia, scafocefalia, plagiocefalia, ecc.). Si è discusso anche, in proposito, se un diverso procedere della obliterazione delle suture craniche possa spiegare le diverse forme cefaliche secondo, ad es., gli schemi di G. Sergi. Ma forse si tratta di uno solo dei fattori dinamici della craniogenesi delle forme, fattore che comunque può illuminarci quando vogliamo interpretarne la natura e le cause biologiche prossime, almeno per singoli gruppi etnici.

In conclusione il c. umano si differenzia nelle età, nei sessi, nelle razze, secondo modalità che sono tuttora oggetto di studio con i metodi moderni dell'analisi statistica ed antropologica. Molto spesso le ultime differenze razziali non si sono spiegate nella loro natura e non se ne conosce l'evoluzione temporale. Mancano i cosiddetti anelli di congiunzione

fra le diverse forme. I problemi comunque si vanno approfondendo e lo studio tende sempre più a chiarire le modalità di comportamento dei caratteri singoli attraverso le generazioni, così come nei casi di meticciato o ibridismo e quelli delle più disparate influenze ambientali. Il problema delle mescolanze razziali è fondamentale e spiega spesso la genesi delle nuove forme. Particolari mistioni di tipi diversi servono a volte come indiretta esperienza per vedere l'adattamento architetturale di determinate strutture ossee (l'esempio della figura dove sono sovrapposti due schemi di mascellare in individui Arbore è servito appunto, in sede di studio, per la spiegazione del metamorfismo facciale di quelle popolazioni che vivono sul lago Stefania al limite di abitato del mondo negro con quello camitico, in cui viceversa dominano le forme facciali europee). Infine i problemi della plasmabilità dei caratteri in funzione dell'ambiente sono stati anche oggetto di studio nel caso del c., soprattutto per quanto riguarda la sua forma generale secondo la visione dell'indice cefalico. Sono note le ricerche di F. Boas sugli immigrati in America, i dati di Snigirew e Talko-Hryncewicz per la Lituania, di Fishberg per Nuova York, di Elkind per Varsavia, di Zakrewsky, Majer e Kopernicki per la Galizia, di Hirsch per il Massachusetts, di Guthe per Boston, come le indagini di Frets, Bryn, Schreiner, Geipel, Abel, Pessler, quelle recenti di Dornfeldt e quelle del Sacchetti. Le conclusioni che sembrano più probabili, secondo quest'ultimo, fanno pensare ad una *norma di reazione* di singoli caratteri (come la forma della testa), nel senso strettamente genetico della espressione e nel caso di trasformazioni accertate in seguito a mutamento di ambiente (per emigrazione di interi gruppi, ecc.). In particolare l'indice cefalico nei confronti di tutti gli altri caratteri antropometrici della testa ossea ha mostrato una grande e significativa variabilità interrazziale; questo risultato potrebbe sembrare in opposizione alle conoscenze suddette sulle possibili variazioni del carattere in seguito a sollecitazioni ambientali. Ma una analisi attenta dei fenomeni mostra che anche quelle piccole variazioni della forma della testa, che tanto preoccuparono gli antropologi al principio del secolo (per cui si divisero in due schiere contrastanti nell'ammettere o escludere le influenze ambientali), non devono ritenersi in contrasto con l'attitudine stessa del carattere alla differenziazione dei gruppi, tanto meno con la loro reale differente costituzione morfologica e demogenetica se si considera l'aspetto strettamente genetico e fisiologico che ad essa si riconnette. Si tratta di un principio di reattività legato al patrimonio genetico individuale e che si esplica attraverso il fenotipo. Così solo si spiega come di fronte allo stesso ambiente sociale e geografico (ad es., in America, U.S.A.) popolazioni razzialmente diverse (ebrei polacchi brachicefali e siciliani mediterranei dolicocefali) abbiano reagito in maniera opposta fra loro a prescindere dalle singole forme di mescolanza con le popolazioni locali (Boas). Similmente è accaduto per alcuni gruppi di emigrati in Italia (Sacchetti). Reattività all'ambiente ed eredità non sono risultati dunque come due concetti contrastanti, almeno per certe caratteristiche del c. in antropologia. Ma esempi simili si citano già in vari campi di applicazione della genetica, particolarmente della demogenetica. Così alla concezione statica ed esclusivamente morfologica di studio del c. umano si è aggiunto oggi un nuovo metodo di indagine nel campo del determinismo demogenetico in rapporto sempre all'adattamento meccanico reciproco delle forme, per cui ci si avvicina sempre più e meglio alla spiegazione della reale complessa estrinsecazione fenotipica dei gruppi umani, quali essi sono, nel loro naturale ambiente e nella loro potenziale reattività ai fattori esterni.

Bibl.: Elenco di pubblicazioni particolarmente segnalate a cui bisogna aggiungere i comuni trattati di anatomia e di fisiologia. A. De Quatrefages - E. T. Hamy, *Crania ethnica. Les crânes des races humaines*, Parigi 1882; P. Topinard, *Eléments d'anthropologie générale*, ivi 1885; G. Sergi, *Specie e varietà umane*, Torino 1900; S. Jacob, A. Lee, K. Pearson, *Preliminary Note on the interracial characters and their correlation in Man*, in *Biometrika*, 2 (1902-1903); E. Auerbach, *Zur Plastizität des Schädels mit Bemerkungen über den Schädelindex*, in *Arch. f. Rassen u. Gesellschaftsbiologie*, 5 (1912); F. Boas, *Changes in bodily forms of discendants of immigrants*, Col. Univ. Press., Nuova York 1912; F. Boas-H. M. Boas, *The head-forms of the Italians as influenced by heredity and environment*, in *American Anthropologist*, nuova serie, 15 (1913); W. Gregory, *The origin and evolution of the human dentition*, in *Journ. of dental Research*, 2 (1920) e 3 (1921); A. Iwanowsky, *Physical modifications of the populations of Russia under famine*, in *American Journ. of Physic. Anthrop.*, 6 (1923); K. Pearson-L. H. C. Tippet, *On stability of the cephalic indices within the race*, in *Biometrika*, 16 (1924); A. Schreiner, *Zur Erblichkeit der Kopfform*, in *Genetica*, 5 (1924); K. Hilden, *Zur Kenntnis der menschlichen Kopfform in genetischer Hinsicht*, in *Hereditas*, 6 (1925); M. J. Herskovits, *Correlation of lenght and breadth of head in american negroes*, in *American Journ. of Phys. Anthrop.*, 9 (1926); N. Hirsch, *Cephalic index of americanborn*



(*per cortesia di A. Sacchetti*)

Cranio - Esempi di variazioni estreme della forma dell'orbita (da Wolff). *A*) C. egiziano con ipsiconchia. *B*) C. australiano con cameconchia.

children of three foreign groups, *ibid.*, 10 (1927); S. Sergi-V. Capritti, *Osservazioni sui rapporti di forma e dimensione tra le vòlte delle orbite ed il c. cerebrale*, in *Riv. di antropol.*, 28 (1928-29); R. Martin, *Lehrbuch der Anthropologie*, Jena 1928; F. Frassetto, *Les formes normales du crâne humain*, in *Bull. de la Soc. de Morph.*, 3-4 (1929); S. Sergi-J. Pastore, *Sulle variazioni di forma delle orbite negli Ominidi*, in *Riv. di antropol.*, 29 (1930); P. Godin, *Hérédité de l'indice céfalique*, in *Bull. et Mém. de la Soc. d'anthrop. de Paris*, 8 (1931); G. P. Frets, *Über die Dominanz des brachycephalen Kopfindex*, in *Zeitschr. f. Morphol. u. Anthropol.*, 29 (1931); Saller, Gutbier, Kohl, Schiereck, *Über die Vererbung der Kopfmasse u. Indizes*, in *Zeitschr. f. Konstitutionslehre*, 18 (1933); W. Abel, *Die Vererbung von Antlitz und Kopfform des Menschen*, in *Zeitschr. f. Morph. u. Anthrop.*, 33 (1934); S. Sergi, *Sulle variazioni di forma e di posizione dell'osso temporale nell'uomo*, in *Riv. di antropol.*, 31 (1935-36); G. Pessler, *Untersuchung über den Einfluss der Grosstadt auf die Kopfform*, in *Zeitschr. f. Morph. u. Anthrop.*, 38 (1939); S. Sergi, *Sulle variazioni di posizione dell'osso zigomatico nell'uomo*, in *Riv. di antropol.*, 33 (1940-42); W. Dornfeldt, *Studien über Schädelform und Schädelveränderung von Berliner Ostjuden und ihren Kindern*, in *Zeitschr. f. Morph. u. Anthrop.*, 39 (1941); A. Sacchetti, *Variabilità e correlazione intra ed interrazziale*, in *Atti Acc. d'Italia*, 7ª serie, 3 (1942); id., *Sul valore dell'indice facciale come mezzo di differenziazione dei gruppi umani*, in *Atti IV Riun. Soc. Ital. di statistica*, 1942; id., *Le variazioni intra ed interrazziali dell'indice cefalico*, in *Riv. di antropol.*, 34 (1942-43); G. Natoli, *L'indice cefalico nei primi mesi di vita*, *ibid.*; A. Sacchetti, *Ricerche comparate sull'architettura facciale dei melanesiani*, in *Riv. di biologia coloniale*, 7 (1946); S. Sergi, *Il secondo Paleantropo di Saccopastore*, in *Riv. di antropol.*, 36 (1948); A. Sacchetti, *Il metamorfismo razziale come fattore di adattamento morfologico ed architetturale della faccia umana*, in *Archivio zoologico italiano*, 34 (1949). Alfredo Sacchetti

CRANMER, Thomas. - Primo arcivescovo anglicano di Canterbury, n. a Aslacton (Nottingham) il 2 luglio 1489; m. sul rogo a Oxford il 21 marzo 1556.

Allievo del Jesus-College di Cambridge, vi ottenne nel 1510 un beneficio ecclesiastico, di cui in seguito venne privato per aver contratto matrimonio segreto. Dopo la morte della compagna, avvenuta l'anno appresso, riebbe la sua prebenda, fu ordinato sacerdote (1524) e nominato professore di teologia alla Università di Cambridge (1525). Nella questione del divorzio di Enrico VIII con Caterina d'Aragona, affermò che la controversia andava risolta senza il Papa, con la sola autorità della Scrittura e con il parere dei professori delle università inglesi, non meno competenti in materia dei teologi romani. Il re, informato della proposta del C., se ne rallegrò vivamente. Chiamato tosto alla corte, il C. scrisse un trattato per provare l'invalidità del matrimonio reale. Enrico VIII tuttavia, sperando ancora d'ottenere il consenso papale, inviò il C. a Roma perché difendesse le conclusioni del suo trattato alla presenza del Sommo Pontefice. Non avendo raggiunto lo scopo, il C. si recò nel ritorno in Germania per patrocinarvi la legittimità del divorzio reale, aderì alle opinioni protestanti e sposò nascostamente la nipote del celebre teologo luterano A. Osiander da lui conosciuto alla Dieta di Ratisbona (1532). Nello stesso anno moriva l'arcivescovo primate di Canterbury, G. Warham, ed Enrico VIII chiamò a succedergli il C., riuscendo con abili manovre ad ottenergli la conferma da Roma (21 febbr. 1533).

Elevato così alla suprema dignità ecclesiastica del regno, il nuovo arcivescovo non tardò a manifestare la sua riconoscenza verso il re, dichiarando invalido il matrimonio da lui contratto con Caterina d'Aragona, e confermando solennemente la sua nuova unione con Anna Bolena (15 maggio 1533). Minacciato di scomunica fece ricorso al Parlamento, il quale, dietro suo consiglio, decretò che il re fosse riconosciuto come unico e supremo capo della Chiesa inglese sulla terra, con il diritto di nominare e deporre i vescovi. Da allora in poi il C. si mostrò sempre più ligio ad Enrico VIII, e per compiacerlo annullò successivamente i matrimoni da lui contratti con Anna Bolena (1536), con Anna di Cleves (1540) e con Caterina Howard (1541).

Il C. secondò il re in tutte le sue azioni dirette alla riforma della Chiesa inglese; ma questi si guardò bene dall'appoggiarlo sui principi dogmatici. Soltanto sotto il regno di suo figlio Edoardo VI (1547-53), il C. prese a diffondere le dottrine protestanti di intonazione calvinista. Infatti nel 1548 diede mano alla prima edizione del *Common Prayer Book* che fu seguita ben presto da una seconda più radicale; preparò un cerimoniale per le ordinazioni dei sacri ministri, e nel 1553 riassunse in 42 articoli la dottrina dell'anglicanesimo. Ma in questo stesso anno moriva Edoardo VI e saliva al trono Maria Tudor, la quale si adoperò con estrema energia per restituire al regno la fede cattolica. Il C. cospirò contro la regina e fu condannato al rogo, previa degradazione (14 febbr. 1556), sotto la duplice accusa d'eresia e di violazione del celibato ecclesiastico per essersi unito illegittimamente con la nipote di Osiander. Per evitare il supplizio, il C. si indusse a comporre sei ritrattazioni. Tuttavia la morte era irrevocabilmente decretata e alla regina importava la ritrattazione del C. da pubblicarsi nella chiesa di S. Maria a Oxford prima dell'esecuzione capitale.

Allora il C., vistosi perduto, ritirò le sue abiure confessando d'essersi ritrattato unicamente nella speranza di aver salva la vita, e salì il rogo, nel luogo dove s'innalza ora il « monumento dei martiri ».

Malgrado i turbamenti e le preoccupazioni incessanti della sua vita movimentata, il C. si dedicò con passione allo studio della teologia. Della sua produzione letteraria si ricordano ancora: *Homilies* (1547); *Defence of the True and Catholic Doctrine of the Sacrament* (1550); *Reformatio legum ecclesiasticarum* (1551).

Bibl.: C. H. Collette, *Life, times and writings of T. C.*, Londra 1887; A. F. Pollard, *T. C. and the English reform*, 2ª ed., ivi 1926; C. H. Smyth, *T. C. and the Reform under Edward VI*, ivi 1926; A. C. Deane, *The life of T. C.*, ivi 1927; H. M. Smith, *Pre-reformation in England*, ivi 1938; J. P. Whitney, *The history of the Reformation*, ivi 1940; F. M. Powicke, *The Reformation in England*, ivi 1941; H. M. Smith, *Henry VIII and the Reformation*, ivi 1948 (v. indice). Emanuele Chiettini

CRASHAW, Richard. - Poeta inglese, n. a Londra nel 1612, m. a Loreto il 21 ag. 1649. Figlio di un predicatore antipapista, dopo la vittoria dei puritani passò alla Chiesa cattolica e visse a Roma come segretario del card. Pallotta. Con G. Herbert, è uno dei maggiori poeti religiosi del sec. XVII, ma si distacca da tutti per il fervore e l'estasi che si sprigionano dai suoi versi.

Più che alla poesia sacra inglese, si riallaccia a quella italiana e spagnola e, fra le sue molte traduzioni, va ricordata quella del *Sospetto d'Erode* (1637) del Marino. Il suo ardente temperamento religioso fu attratto in special modo da s. Teresa, alla cui vita si ispirano le liriche *Hymn to the name and honour of the admirable s. Theresa* e *The flaming heart, upon the book and picture of seraphical s. Theresa*, cui il C. deve soprattutto la sua fama. Meno limato dell'Herbert, il C. è spesso disuguale ed eccessivo, ma le sue liriche, piene di concetti, secondo la tradizione del tempo, sono anche ricche di immagini vive ed efficaci e permeate tutte di un fuoco religioso che tocca spesso le più alte vette della spiritualità, come in *Carmen Deo Nostro* (postumo, Parigi 1652), una delle sue opere più mature. Fra le sue liriche non sacre va ricordata la più famosa, *Wishes to his (supposed) Mistress*.

Bibl.: Opere: *The Poems, english, latin and greek of R. C.* (a cura di L. C. Martin), Oxford 1927. Studi: M. Praz, *Secentismo e marinismo in Inghilterra. John Donne, R. C.*, Firenze 1925, pp. 145-283 (con bibl. a pp. 292-94); A. Warren, *R. C.: A study in baroque sensibility*, Louisiana State Univ. Press 1939. Amata Martorelli

CRASSET, Jean. - Gesuita, n. a Dieppe il 3 genn. 1618, m. a Parigi il 4 genn. 1692. Fu professore di lettere e di filosofia, predicatore e ricercato

direttore spirituale; ma soprattutto scrittore di materia ascetica con stile limpido e penetrante.

Le sue opere principali, ristampate più volte e tradotte in molte lingue, formano un'utile lettura anche ai nostri giorni: *Méthodes d'oraison avec une nouvelle forme de méditation* (2 voll., Parigi 1672); la « nuova forma » è l'iniziazione alla vita di unione mistica mediante l'uso frequente delle giaculatorie (cf. Bremond, *op. cit.*, VIII, p. 297 sgg.); *Considérations chrétiennes pour tous les jours de l'année* (3 voll., Parigi 1863); *Entretiens de dévotion sur le S. Sacrement de l'autel* (ivi 1678); *La douce et sainte mort* (ivi 1681). Scrisse inoltre: *Histoire de l'Eglise du Japon* (2 voll., ivi 1689), opera scarsamente originale, che riproduce, ritoccandone lo stile, l'opera simile del p. Francesco Solier, *Histoire ecclésiastique des îles et royaume du Iapon* (ivi 1627) e la prolunga dal 1624 al 1628.

Bibl.: Sommervogel, II, coll. 1623-46; Hurter, IV, col. 561; H. Bremond, *Histoire du sentiment religieux en France*, V, Parigi 1923, pp. 311-19; VIII, ivi 1928, pp. 289-309.
Celestino Testore

CRATILO: v. cinici.

CRATO, diocesi di. - Occupa la parte meridionale dello Stato di Ceará nel Brasile, regione calda e fertilissima, ma talvolta colpita da terribili siccità.

Suffraganea dell'arcidiocesi di Fortaleza, si estende per 40.000 kmq., ha oltre 570.000 ab. dei quali 569.500 cattolici, 29 parrocchie, 45 sacerdoti diocesani e un seminario minore; il clero regolare è rappresentato dai Salesiani e dai Padri della S. Famiglia; le istituzioni femminili sono la Congregazione delle Figlie di S. Teresa di Gesù e quella diocesana delle Figlie di S. Teresa fondata nel 1923. Titolare è la Madonna della Penna; festa il 1° sett. C. è città dal 1852.

Il suo nucleo fu fondato sul principio del sec. xvii quando ancora il Ceará era sotto la giurisdizione del governatore di Pernambuco. Con la *Catholicae Ecclesiae*, del 20 ott. 1914 di Benedetto XV, fu eretta come sede della diocesi, il cui territorio fu sottratto da quello di Fortaleza, facendo però parte della provincia ecclesiastica di Olinda e Recife. L'anno seguente fu dichiarata suffraganea di Fortaleza, quando questa città fu elevata a metropoli.

Bibl.: AAS, 6 (1914), p. 551 e 7 (1915), p. 571; J. B. Lehmann, *O Brasil Católico 1947*, Juiz de Fora 1947, pp. 114-19.
Maurilio Cesar de Lima

CRAVEN, Pauline-Marie. - Scrittrice francese, n. a Londra il 12 apr. 1808, dalla nobile famiglia de La Ferronays, m. a Parigi il 1° apr. 1891. Convertì al cattolicesimo il marito Augusto C., diplomatico inglese, e visitò più volte l'Italia.

Nel 1866 pubblicò il commovente ed elegante *Récit d'une soeur*, diario della sposa di suo fratello, che amò vivamente il marito infermo e ne pianse la morte dopo breve matrimonio. L'opera, in due volumi, premiata dall'Accademia francese, è tutta pervasa di spirito cristiano ed ha accenti mistici degni di un'anima profondamente religiosa: « Mon Dieu! Votre nom est le premier que je veux écrire en commençant ces pages. Je désire qu'elles Vous fassent aimer.... ». Seguirono i romanzi: *Anne Séverin* (1868), *Eliane*, 2 voll., *Fleurage* (1871), premiato dall'Accademia, *Le mot de l'énigme* (1874), *Le Valbriant* (1884), oltre pregevoli dissertazioni come *Adélaïde Capece Minutolo* (1869), *La Marquise de Mun* (1877), *La jeunesse de Fanny Kemble* (1880), *Lady Giorgiana Fullerton, sa vie et ses oeuvres* (1888), *Le Comte de Montalembert*, *Le père Damiani*; e fu anche autrice di opere ascetiche, quali *Une année de méditations* e *Le travail d'une âme*, e di ricordi di viaggio, come *Réminiscences: souvenirs d'Angleterre et d'Italie*, editi nuovamente nel 1912. Di alcune di queste opere, tutte informate a profondo sentimento religioso, e per la forma e pel contenuto pregevoli e largamente lette e ricercate, si hanno traduzioni italiane.

Bibl.: T. Filangieri-Ravaschieri-Fieschi, *P. C. e la sua famiglia*, Napoli 1893; M. Bishop, *A Memoir of Mrs. Augustus C.*, 2ª ed., Londra 1895.
Giorgio Calogero

« CREATOR ALME SIDERUM ». - Inno dei Vespri per il tempo dell'Avvento attribuito, con poco fondamento, a s. Ambrogio; l'autore si è però ispirato a lui. È una triplice invocazione di fede, di amore e di speranza a Dio, creatore dell'universo, redentore dell'umanità caduta nel peccato, e giudice alla fine del mondo. Questa visione del giudizio finale è intonata al Vangelo della prima domenica dell'Avvento.

Bibl.: G. G. Belli, *Gli inni del Breviario tradotti*, Roma 1857, p. 110; L. Venturi, *Gli inni della Chiesa*, 3ª ed., Firenze 1880, p. 144; S. G. Pimont, *Les hymnes du Bréviaire romain*, II, Parigi 1880, pp. 13-28; C. Albini, *La poésie du Bréviaire*, Lione s.a., p. 106; G. Bossi, *Gli inni del Breviario romano, versione ritmica*, Roma 1919, p. 32; A. Mirra, *Gli inni del Breviario romano*, Napoli 1947, p. 84.
Silverio Mattei

CREAZIONE. - Produzione di un essere dal nulla assoluto.

Sommario: I. Il dogma cattolico della c. - II. L'iconografia cristiana della c.

I. Il dogma cattolico della c.

Sommario: I. Nozioni e opinioni. - II. Il dogma. - III. Relazione reale nella creatura. - IV. Libertà della c. - V. Fine della c. - VI. La c. nel tempo. - VII. La Trinità creatrice. - VIII. La c., atto proprio di Dio - IX. Il modo della c.

I. Nozioni e opinioni. — La parola c. è spesso usata per significare una produzione in cui si vuol mettere in rilievo la dipendenza dell'effetto dal produttore: si crea un genere letterario, un personaggio di teatro o di romanzo, una moda, un sistema filosofico, ecc. Quest'uso è un'estensione del significato tecnico e proprio, dato alla parola c. per esprimere la dottrina cattolica sull'origine dell'universo. In questo senso stretto, filosofico e teologico, la c. è la produzione di un essere dal nulla, « ex nihilo », intendendo che tale essere prima che fosse prodotto non esisteva come tale, né esistevano i suoi costitutivi fisici: « ex nihilo sui et subiecti », secondo la classica espressione scolastica. Così una statua è l'effetto di una produzione, ma non di una c., poiché risulta dalla trasformazione di una materia preesistente; neppure è c. la generazione di un vivente, poiché deriva dalla sostanza del generante.

L'espressione produzione dal nulla, « ex nihilo », non si deve fraintendere. Non significa che il nulla abbia servito come materia prima nella produzione; ma significa l'esclusione di qualsiasi materia o soggetto; *dal nulla*, vuol dire « non da qualche cosa » « non ex aliquo ». Se poi si vuol dare alla proposizione *ex* un senso di successione nel tempo, o nell'ordine, significa che un essere è prodotto allorché non c'era nessun elemento costitutivo di esso.

Lo stesso concetto si può esprimere così in modo positivo: la c. è la produzione di una cosa in tutta la sua sostanza. Se infatti tutta la realtà della cosa è prodotta, prima nessun elemento di questa realtà esisteva. Detta dell'universo, la c. significa che tutta la realtà dell'universo è stata prodotta dal suo autore, senza nessuna materia o soggetto presupposto.

Si fa la questione se l'idea di c. sia stata ignorata dalla filosofia antica o sia stata introdotta dal cristianesimo o dal giudaismo. In particolare si discute sul pensiero di Platone e di Aristotele. S. Agostino ammette che i platonici abbiano conosciuto il concetto metafisico di c. (*De Civitate Dei*, l. 8, capp. 6-10). S. Tommaso conosce un'opinione contraria (*Sum. Theol.*, 1ª, q. 15, a 3 ad 3), ma egli nomina Platone tra quelli che dicono Dio autore dell'essere di ogni cosa (*De pot.*, q. 3, a. 5). Oggi gli interpreti non sono d'accordo: A. E. Taylor, tra gli altri, stima che il demiurgo di Platone è « creatore nel pieno senso della parola » (*Plato*, Londra 1926, p. 444). A favore di questa interpretazione si possono vedere:

(*fot. Biblioteca Vaticana*)
CREAZIONE - Separazione della luce dalle tenebre. Miniatura dell'*Ottateuco* del sec. XII - Biblioteca Vaticana, cod. Vat. grec. 747, f. 15r.

Tim., 28 c.; *Respub.*, VI; *Symp.*, 211, b. S. Tommaso trovava il concetto metafisico di c. (sebbene « ab aeterno ») nella dottrina di Aristotele; così nei tempi nostri F. Brentano (*Aristoteles Lehre vom Ursprung des mensch. Geiste*, Lipsia 1921) e A.-D. Sertillanges (*S. Thomas d'Aquin*, I, Parigi 1928, p. 28 ecc.). Altri pensano diversamente. Certo è che lo Stagirita ha più di una volta enunziato principi che logicamente conducono alla c.: cf. *Met.*, l. 2, cap. 1, 993 b; cap. 1, 1003 a; *De caelo*, 1, 1, cap. 9, 278 b, ecc.

Quest'incertezza dei critici dimostra almeno che nella filosofia antica l'idea di c. ebbe scarso rilievo. Infatti nessun filosofo d'allora negò espressamente l'eternità degli atomi ammessa dalla scuola di Abdera e poi cantata da Lucrezio nel *De rerum natura*.

Gli avversari coscienti della c. cominciano dal tempo dei manichei (III sec. d. C.). Questi, pensando il male come una realtà fisica, anzi come una sostanza materiale, venivano ad ammettere due principi supremi, uno per le sostanze buone, un altro per le sostanze cattive. La Chiesa li ha spesso condannati, anche nel IV Concilio del Laterano (1215). Le diverse forme di panteismo, spiegando il mondo come una emanazione o una evoluzione o una modalità della sostanza divina, escludono tutte la c., quale l'abbiamo definita. I moderni, da Giordano Bruno ai giorni nostri, hanno proposto molti sistemi monisti e per conseguenza panteisti, dei quali i principali, anche oggi assai influenti, sono lo spinozismo e l'hegelismo. Per Spinoza il mondo risulta dagli attributi e dai modi dell'unica sostanza; mentre per Hegel tutto il reale è un divenire necessariamente costituito e rigidamente unificato dalle leggi del pensiero. Poco seguito ha avuto il monismo materialistico di P. H. Holbach, L. A. Feuerbach, L. Büchner, E. Haeckel. Gli idealisti più recenti, e specialmente quelli italiani, avendo escluso ogni trascendenza e negato la possibilità del perfetto (vedi G. Gentile, *I problemi della scolastica e il pensiero italiano*, Bari 1913, pp. 146-47) si rifiutano di cercare la causa di questo mondo e di parlare della sua origine.

II. IL DOGMA. – La fede cattolica insegna che Dio è l'unico principio di ogni cosa e che egli ha propriamente creato ogni essere da sé distinto, spirituale o materiale, e ciò con un atto libero che ha avuto il suo effetto nel tempo. Questo dogma della c., già contenuto nei Simboli, fu definito con precisione contro i manichei albigesi al Concilio Lateranense IV, che professa un solo « principio dell'universo, creatore di tutte le cose visibili ed invisibili, spirituali e corporali, il quale, per la sua virtù onnipotente, fece parimenti dal nulla, nel principio del tempo, ambedue le creature, la spirituale e la corporale, cioè l'angelica e la terrestre, e poi l'umana, costituita insieme di spirito e di corpo » (Denz-U, 428). Nel Concilio Vaticano furono presi di mira gli errori dei materialisti e dei panteisti, e nell'ultimo canone fu preso di mira soprattutto l'errore di Antonio Günther (v.): « Se qualcuno non confessa che il mondo e tutte le cose che in esso sono contenute, sia spirituali che materiali, sono state da Dio prodotte dal nulla, o se dice che Dio non ha creato con volontà libera da ogni necessità, ma con la stessa necessità con cui ama se stesso, o se nega che il mondo sia stato fatto per la gloria di Dio, sia anatema » (Denz-U, 1805). Questa definizione riassume con parole precise l'insegnamento della S. Scrittura e della tradizione.

1. *La S. Scrittura.* – Il primo versetto della Bibbia costituisce l'argomento classico e, come sembra, quello che fu decisivo per la formazione della dottrina. « In principio creavit Deus caelum et terram » (*Gen.* 1, 1). Per leggere in questo testo che Dio ha prodotto le cose tutte, traendole dal nulla, non si deve considerare la sola parola « creò » (nell'ebraico *bārā'*), che può intendersi ed è intesa infatti nello stesso capitolo nel suo senso più largo (vv. 21, 27), ma si deve considerare tutta la proposizione. Che cosa « creò » Dio? Il cielo e la terra, cioè, secondo l'uso costante della Scrittura, il nostro mondo, tutte le cose. Ora, colui che fa il tutto di questo mondo, necessariamente crea, cioè non presuppone nessuna cosa nella sua produzione, perché la cosa che sarebbe presupposta non sarebbe fatta in questa produzione. Quando dunque Dio fece tutto, creò. Di più il senso naturale delle prime parole « in principio » è quello di un cominciamento assoluto, dell'istante dell'origine delle cose; e questo senso non cambia, se si ricollega « in principio » con quel che segue, perché il principio del cielo e della terra è sempre il principio di ogni cosa.

Diciamo « ogni cosa »: è però possibile, e dai più anche concesso, che nel nostro testo si parli solo del mondo visibile e terrestre, non degli angeli. In questo caso, la *Genesi* parlerebbe dell'origine per modo di vera c. di tutte le cose sensibili; il che poi si estende facilmente, in base ad altri testi, alle cose spirituali. Ma ottimi interpreti (anche tra i protestanti, come E. König) pensano che nel primo versetto « caelum » *haš-šāmajim* significhi tutte le regioni superiori con i loro abitanti, come « caeli caelorum », e quindi anche con gli angeli. Nel secondo versetto, la terra è presentata in uno stato caotico: « E la terra era informe e vuota (*tōhû wā-bhōhû*) e le tenebre erano sopra la faccia dell'abisso ». Di qui l'ovvia supposizione che il termine della c. affermata nel primo versetto sia la terra informe. Non si può però escludere con certezza l'interpretazione di D. Petavio, da molti accettata (*De opere sex dierum*, l. 1, cap. 2, n. 10) la quale considera il primo versetto come l'affermazione generale dell'origine di ogni cosa dalla potenza creatrice di Dio, mentre i versetti seguenti spiegherebbero i particolari e gli stadi di questa c.

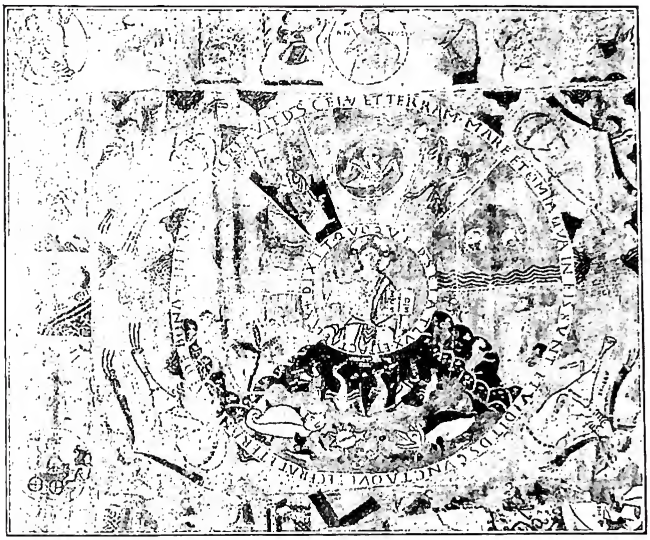
Si deve invece rigettare l'interpretazione che il rabbino Iarchi tentò nel sec. XI e che alcuni moderni, come Loisy, hanno ripresa. Il senso non sarebbe più: « In principio, Dio creò... »; ma: « Dio principiò la sua opera dicendo: " Sia la luce " ». La c. sarebbe così, secondo Iarchi, non affermata nel testo, ma solo presupposta; e secondo A. Loisy sarebbe anche negata. Come prova si adduce che *bĕrēšîth* (in principio) essendo nello stato costrutto, richiede quello che segue come complemento: nel principio del creare..., e così la prima frase principale del passo sarebbe: « Dio disse: sia la luce ». Ma questa interpretazione è esclusa da tutte le versioni, dai masoreti e da ottimi esegeti recenti, anche acattolici, come J. Wellhausen, S. R. Driver, S. Perowne, E. König ed altri. A confermare che nel primo versetto della *Genesi* sia asserita la c. in senso proprio, si possono addurre molte ragioni. L'intenzione manifesta dell'autore sacro, che è d'insegnare il supremo dominio dell'unico Dio sopra ogni cosa, esclude l'ammissione di qualsiasi dualismo. La sublime semplicità ed assoluta padronanza con cui Dio fa produrre alla materia informe tutti gli esseri non sarebbero intelligibili, se egli non fosse l'autore della

stessa materia. La tradizione giudaica lo intese nel modo qui indicato, come si vede nei salmi, nei libri sapienziali e nelle celebri parole della madre dei martiri Maccabei (*II Mach.* 7, 28): « Ti domando, figliol mio, di guardare il cielo e la terra e tutto ciò che vi è contenuto e di comprendere che Dio l'ha fatto dal nulla ». Il nome stesso di Jahweh, insegnato a Mosè (*Ex.* 3, 14) e che significa: « Colui che è », non sarebbe veramente proprio di Dio, se ci fosse un ente che da lui non avesse ricevuto l'essere ed esistesse per virtù della propria natura. Nel Nuovo Testamento, s. Giovanni e s. Paolo insegnano chiaramente la c. Nel prologo del quarto Vangelo si legge, detto del Verbo: « Tutto si fece per mezzo di lui e senza di lui nulla fu fatto di quanto si fece » (*Io.* 1, 3). Ora, quando tutto si fa, si crea. È familiare a s. Paolo la dottrina che tutto viene da Dio (cf. *Rom.* 11, 36; *I Cor.* 8, 6). Parlando di Cristo, egli dice come in Lui furono fatte tutte le cose ed anche gli angeli tutti: « In Lui sono state fatte tutte le cose nei cieli e in terra, le visibili e le invisibili, sia i Troni, sia le Dominazioni, sia i Principati, sia le Potestà: tutto per Lui e a riflesso di Lui fu creato; ed Egli è avanti a tutte le cose e tutte le cose per Lui sussistono » (*Col.* 1, 16-17). È lo stesso apostolo insegnava agli Ateniesi: « Quello dunque che voi adorate senza conoscerlo, io ve lo annunzio. Il Dio che ha fatto il mondo e tutto ciò che ci si trova, essendo il Signore del cielo e della terra, non abita in templi costruiti per mano d'uomo e non può essere servito da mano d'uomini, quasi abbisognasse di qualche cosa, egli che dà a tutti la vita, il respiro e tutte le cose » (*Act.* 17, 23-25).

2. *La tradizione cristiana.* – Essa fin dall'inizio interpretò le Scritture, leggendovi la dottrina della c. del mondo, operata da Dio « ex nihilo ». I pochissimi Padri che l'uso di formole platoniche ha fatto sospettare di aver ammesso una materia eterna, cioè Atenagora, s. Giustino e forse Clemente Alessandrino, di ciò accusato da Fozio, ricevono facilmente un'altra interpretazione. Tutti gli altri si esprimono con chiarezza su questo punto, sicché la concordia dei Padri in favore del dogma della c. è davvero imponente. Già s. Clemente Romano vi insiste (*I ad Cor.*, 19, 33) ed Erma esorta a credere nel Dio creatore, che « dal nulla fece essere ogni cosa » (*Pastore*, *Mand.*, 1, 1). Tra gli apologeti, s. Teofilo dice esplicitamente che la materia con la quale Dio fece il mondo era cosa creata dallo stesso Dio (*Ad Autolycum*, 1, 2, n. 10), e Taziano scrive similmente: « La materia non è senza cominciamento come Dio..., ma fu creata, e non fu fatta da altro che dall'autore di ogni cosa » (*Oratio ad Graecos*, n. 5: PG 6, 814-18).

Le favole degli gnostici diedero ai Padri seguenti l'occasione d'insistere sulla dottrina che da Dio stesso tutte le cose furono prodotte. « Gli uomini, dice s. Ireneo, non possono far niente dal nulla, ma soltanto da qualche materia; Dio invece è in ciò superiore agli uomini, ché trovò la materia del suo operare, che prima non era » (*Adversus haereses*, l. 2, cap. 10: PG 7, 736).

Tertulliano non è meno esplicito: « Per noi, dice egli, c'è un solo Dio ed una sola terra, che Dio fece in principio, e di cui la Scrittura, incominciando a descrivere il processo, dice prima che essa fu fatta, e poi ne esprime lo stato » (*Adversus Hermogenem*, cap. 26: PL 2, 220). Origene si stupisce che grandi filosofi abbiano potuto sognare una materia « ingenita », increata (*De principiis*, l. 2, cap. 1, nn. 3-4). A s. Atanasio il puro concetto di c. serve per distinguere dalla processione del Verbo l'origine delle cose (cf. *Oratio 2 contra Arianos*, n. 1: PG 26, 147). S. Giovanni Grisostomo presenta questo dogma fondamentale, dicendo che Mosè « sradica tutte le eresie che dovevano pullulare nella Chiesa, in quanto dice: " In principio Dio fece il cielo e la terra ". Se dunque un manicheo ti viene a dire che la materia preesisteva, o sia Marcione o Valentino, o un pagano, rispondi loro: in principio Dio fece il cielo e la terra » (*Homilia II in cap. I Gen.*, n. 3: PG 53, 25-30), e s. Agostino con perfetta precisione: « Tu, Signore, facesti il mondo dalla materia informe, quel quasi niente che facesti dal niente, per farne poi le grandi cose che noi figli degli uomini ammiriamo » (*Confessiones*, l. 12, cap. 8).



(*fot. Gudiol*)
CREAZIONE - Arazzo con scene della c. (sec. X-XI) - Gerona, Cattedrale.

3. *Prova di ragione.* – La c. è dunque una verità rivelata. Tutti i dottori cattolici ammettono che essa sia anche una verità che la ragione può dimostrare, almeno dopo che l'ha appresa dalla Rivelazione. Se infatti il mondo non venisse da Dio per c., ci sarebbe in esso qualche cosa, un soggetto ultimo, una qualsiasi materia indipendente da Dio; e ciò è manifesto, poiché si può parlare di c. solo quando si producono tutti i costitutivi fisici di una cosa. Ora è impossibile che qualche cosa esista indipendentemente da Dio. Altrimenti questa cosa esisterebbe per propria natura, cioè sarebbe l'Essere stesso, l'*Ipsum esse*, il quale non ha limiti e non può essere che unico: in altri termini, si identificherebbe con Dio. Dunque è evidente che il mondo, distinto da Dio, è stato creato. Non è inutile osservare la differenza che si ha tra la dimostrazione dell'esistenza di Dio e quella della c., per quanto i due processi siano connessi. Per salire a Dio basta constatare che nel nostro mondo alcuni enti sono soggetti a movimento, o sono causati, o sono corruttibili, o hanno una stessa perfezione in diversi gradi, o sono ordinati, e poi cercare di ciò la causa proporzionata. Ciascuna di queste vie, che sono le cinque della *Somma* di s. Tommaso, ci conduce a un Primo, che è l'Essere per essenza, l'Essere impartecipato. Invece per provare la c., bisogna considerare che i soli modi possibili d'esistere sono due, o per natura propria o per dipendenza da altri, e che l'esistenza per natura propria non può competere a più di un ente, per il semplice motivo che, in caso contrario, si dovrebbero avere due infiniti, a nessuno dei quali mancherebbe alcuna perfezione posseduta dall'altro e tuttavia uno dei due dovrebbe averne una di meno per potersi distinguere dall'altro. L'argomento esclude direttamente le posizioni ateistiche o dualistiche alla maniera dei manichei; esclude il panteismo ed ogni monismo, in quanto che l'esistenza di esseri finiti e molteplici è un dato di esperienza che obbliga l'intelletto a trovarne la ragione in un

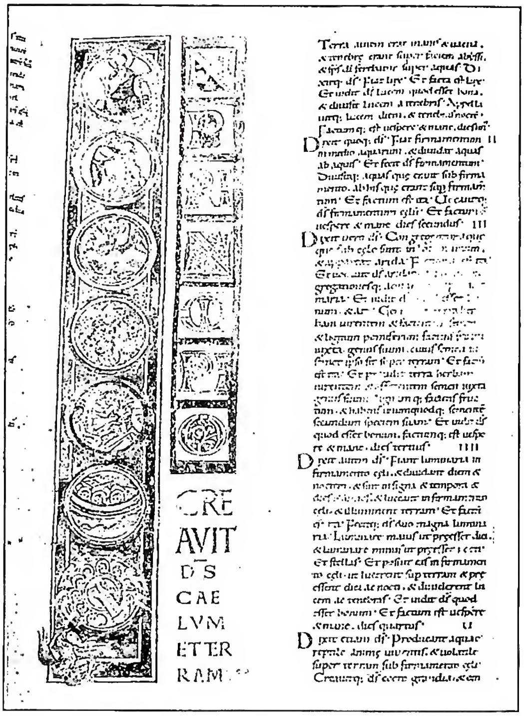
essere perfetto da cui tutti gli enti imperfetti provengono.

Per l'evidenza dei ragionamenti fatti, si deve negare il bisogno assoluto della rivelazione per concepire e affermare la c. Perciò non sembra esatto dire, con alcuni (H. Pinard de la Boullaye, *Création*, in DThC, III, coll. 2034-2201), che il potere della ragione per dimostrare l'origine delle cose per c. propriamente detta sia una conclusione teologica. Dicono costoro : è di fede che la ragione può conoscere l'esistenza di Dio, e poiché senza ammettere la c. non si conosce il vero Dio, ne segue necessariamente che la ragione ha il potere di conoscere anche la c. Ecco la conclusione teologica da una prima premessa, che è di fede. L'argomento varrebbe se fosse vero che per conoscere Dio sia necessario conoscere la c. strettamente intesa. Ma è proprio ciò che la storia della filosofia sembra contraddire. La difficoltà fondamentale che si suole opporre alla dottrina della c. è questa : come mai può dal nulla venire qualche cosa? Si risponde prima che non si dice il mondo venire dal nulla nel senso che il nulla sia stato la materia che si sarebbe trasmutata nelle cose dell'universo, ma soltanto nel senso che l'atto creativo di Dio fece essere quello che non era in nessun modo. Non abbiamo nella nostra esperienza niente di simile; ogni volta si vede l'apparizione di un effetto nuovo, si tratta soltanto di una trasformazione. Così il mistero della causalità, sebbene non sia soppresso, è dissimulato. Nel caso della c., quando tutta la sostanza di un essere è prodotta, il mistero appare in tutta la sua profondità. Ma una verità può essere misteriosa ed insieme evidentemente necessaria. Poiché il mondo esiste e non può esistere senza essere creato, la c. è certa.

Per penetrare più a fondo la questione, si consideri la causalità creata : se dalla fiamma può nascere un'altra fiamma, se dalla pianta può germinare un'altra pianta, se dall'uomo è generato l'uomo, cioè se ciascuna natura può comunicare la propria forma o essenza, non si vede perché Dio, il quale è l'Atto puro dell'essere, non possa comunicare, pure in grado infinitamente inferiore al suo, l'essere stesso, a cui niente può venire presupposto. Ora, quando l'effetto dell'essere è causato direttamente, non hanno più motivo le altre obbiezioni o difficoltà : poiché nessun effetto precede, la produzione dell'ente nuovo non è un cambiamento, non si fa con movimento di alcuna sorta, non è il superamento di una distanza da percorrere (la distanza dal nulla all'essere); è soltanto quello che cambia, quello che si muove, quello che procede verso un termine, che esige un soggetto distinto dal termine. Quello che è posto semplicemente nell'essere non suppone alcun soggetto previo ed è soltanto per metafora che si parla a suo riguardo di cambiamento, di passaggio, e di un qualsiasi moto.

III. Relazione reale nella creatura. – Ammessa la c., si può domandare se essa importi una aggiunta reale a Dio o se ne risulti, nella creatura, qualcosa di più oltre l'essere ricevuto. Nel Creatore, essenza semplicissima, in cui non ci può essere distinzione tra l'essere sostanziale e gli atti, è manifesto che l'atto creativo è Dio stesso e per conseguenza perfettamente immanente; ma questo atto immanente ha la virtù di fare che sia ciò che in esso è voluto. All'interiore e segreto « Fiat lux » corrisponde il fatto : « Et facta est lux ».

Nella creatura, secondo l'opinione comune degli Scolastici, risulta una relazione di dipendenza rispetto al Creatore. Duns Scoto però, e con lui molti altri dottori, negano che questa relazione sia distinta dall'essere stesso del creato. S. Tommaso invece la pone distinta (*C. Gent.*, l. 2, cap. 18) e con ragione poiché l'essere della cosa creata non può avere verso Dio né il rapporto di atto né quello di potenza; ora soltanto la potenza e l'atto sono relazioni trascendentali, ossia relazioni identiche alle cose riferite. La relazione delle creature a Dio è dunque reale. Invece il fatto di essere Creatore non aggiunge in Dio una relazione reale. Una relazione reale ordina realmente al termine correlativo e Dio, sommamente indipendente, non può essere ordinato alla creatura.



(*fot. Jules Messiaen*)

Creazione - Episodi della c., fregio della Bibbia di Lobbes, miniata dal monaco Goderano (1084) - Tournai, Seminario.

IV. Libertà della c. – Assai importante per avere un giusto concetto della c. e del rapporto della creatura verso Dio, è la questione della libertà della c.

Quando nei sistemi panteisti o emanatisti si parla di c., s'intende il più delle volte un processo del mondo necessariamente originato nella stessa sostanza divina. Plotino come Spinoza, Scoto Erigena come Hegel, vedono nell'esistenza dell'universo, o dell'ente in quanto natura, una necessità così stretta come sono le necessità logiche o matematiche. Altri, che distinguono rettamente Dio dal mondo e che derivano questo dalla volontà divina, ritengono però che Dio non avrebbe potuto astenersi dalla c., né fare un mondo diverso da quello creato. Essendo perfetto, Dio agisce sempre per il fine migliore. Ciò che è o sarà è dunque il meglio e non poteva non essere. Così già Abelardo, poi Malebranche, Leibniz e, nel secolo scorso, i teologi tedeschi Hermes e Günther (v.).

La dottrina della Chiesa su questo punto non è oscura. Abelardo fu condannato nel Concilio di Sens (nel 1140; cf. Denz-U, 374), ed il Concilio Vaticano dichiarò che la c. fu operata da Dio « liberrimo consilio » e disse anatema a « chi pretendesse che Dio non crea con una volontà assolutamente libera e che vuole il mondo come vuole se stesso » (Denz-U, 1805).

Difatti la Scrittura esalta il dominio che ha Dio sul suo atto creativo in tal modo che ogni necessità ne viene esclusa. Dio « ha fatto tutto ciò che ha voluto» (*Ps.* 113, 11; 134, 6) e s. Paolo insegna che Dio fa ogni cosa « secundum consilium voluntatis suae » (*Eph.*, 1, 11).

I Padri hanno talvolta insistito sulle ragioni di convenienza della c. S. Agostino, ad es., scrive che se Dio, avendo il potere di creare, non l'avesse fatto, sarebbe stato invidioso (*De Genesi ad litteram*, l. 4, cap. 16, n. 27 : PL 34, 307). Ma queste sono reminiscenze platoniche che non significano vera necessità. Il medesimo Agostino scrive che a chi domanda perché Dio ha fatto il cielo e la terra, bisogna rispondere : perché l'ha voluto. « Chi poi domanda perché ha voluto fare il cielo e la terra, cerca qualche cosa superiore alla volontà di Dio : e non c'è niente di tale » (*De Genesi contra Manichaeos*, l. 1, cap. 26, n. 4 : PL 34, 175).

La libertà di Dio nel creare è però una di quelle molte verità che la ragione vede di dovere affermare, ma di cui stenta a concepire il modo. Da una parte è chiaro che la volontà di Dio trova il suo oggetto adeguato nell'infinita perfezione divina e che, di conseguenza, niente altro può essere necessario alla sua felicità e nemmeno accrescerla. È dunque manifesto che Dio è libero di volere o di non volere le creature, e di volere nel mondo quel grado di perfezione che egli sceglie. Ma quando si cerca di capire l'attuazione di questa libertà, sorgono questioni difficili, particolarmente quella di accordar la libertà di Dio con la divina immutabilità. Dio ha creato il mondo con un atto della sua volontà; ma avrebbe potuto non creare il mondo, e tuttavia in lui niente sarebbe cambiato. È certo un grande mistero, dinanzi al quale si può soltanto dire che lo stesso atto divino, identico a Dio, può, a causa della sua infinita virtù, porre o non porre l'esistenza del mondo, oppure l'esistenza di questo mondo o di un altro. In Dio c'è la virtù che senza mutamento causa o non causa l'effetto : *agens in quantum agens non patitur*; il cambiamento sta nel termine secondo che viene posto, o meno.

V. Fine della c. – Alla dottrina della c. libera è connessa quella del fine della c. Dio non prosegue, creando, un fine che s'imponga a lui, ma egli deve avere nella sua sapienza un fine che convenga al suo atto creativo. Il Concilio Vaticano anatematizzò chiunque negasse che il mondo sia fatto per la gloria di Dio (Denz-U, 1805).

Con questa definizione, i Padri del Concilio escludevano la posizione di Hermes e di Günther, i quali ritenevano che Dio avesse creato unicamente per la felicità delle creature ed in nessun modo per la sua gloria. Cercare la gloria, dicevano essi, anche se legittima, è opera dell'ambizioso, non di Dio. Né molto diverso è ciò che Laberthonnière ha più di una volta detto in proposito (cf. *Etudes sur Descartes*, II, Parigi 1935, p. 370). Ma la dottrina del Concilio è quella della Scrittura, la quale mette sempre in Dio il fine delle cose come delle azioni. Dio è insieme il principio e il fine (*Apoc.* 1, 8); s. Paolo vuole che tutto facciamo per la gloria di Dio (*I Cor.*, 10, 31) e scrive : « da lui e per lui e a lui sono tutte le cose : a lui gloria per i secoli » (*Rom.*, 11, 36).

Tutta la tradizione ha ripetuto la parola ispirata. Nella *Didaché* così incomincia una preghiera : « Tu Signore onnipotente, creasti ogni cosa per la gloria del tuo nome » (cap. 10, n. 3). « Tutto l'universo, dice s. Gregorio Nisseno, è come un libro scritto che ti dà materia a celebrare la gloria di Dio » (*Orat. II in verba : Faciamus hominem* : PG 40, 281). S. Agostino dopo avere affermato che Dio ci ordina a sé e che senza averne bisogno si serve di noi, dà questa spiegazione : « Quell'uso che Dio fa di noi, e per il quale si serve di noi, non va alla sua utilità, ma alla nostra, e va soltanto alla sua bontà » (*De doctrina christiana*, l. 1, cap. 32, n. 36: PL 34, 32). Questo concetto è poi passato nella dottrina di s. Tommaso (cf. *Sum. Theol.*, 44, a. 4; *Contra Gent.*, l. 3, capp. 24, 25).

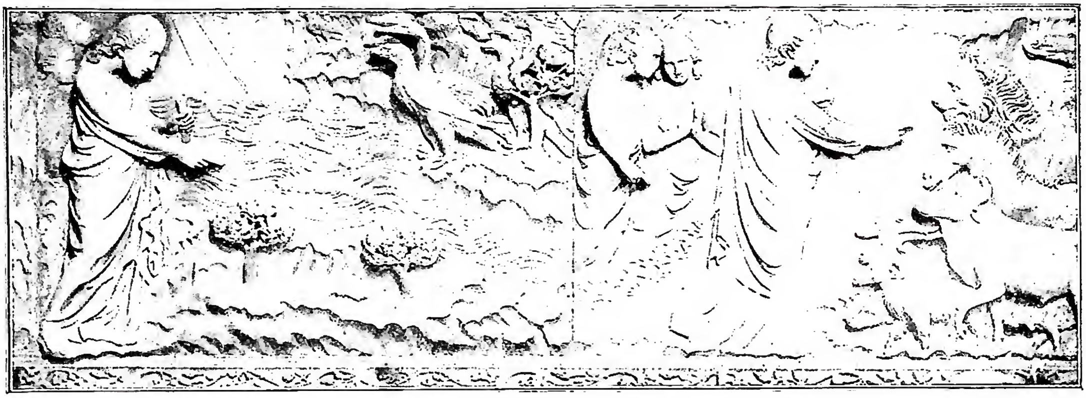
La gloria di Dio consiste nella manifestazione delle sue perfezioni; manifestazione che può esser da Dio voluta, poiché si riferisce di per sé all'amore del sommo bene. Ora Dio manifesta le sue perfezioni comunicandole, di modo che più le creature sono alte, ordinate, perfette e per conseguenza felici, più è manifesta e comunicata e glorificata la divina bontà. Ogni creatura che tende al suo bene tende nello stesso tempo, anzi primieramente, a partecipare ed a manifestare la perfezione di Dio (cf. s. Tommaso, *Contra Gent.*, l. 3, cap. 24).

È proprio delle creature ragionevoli conformarsi liberamente alla tendenza naturale verso la propria perfezione o felicità, che costituisce il loro fine ultimo. Però è necessariamente implicito nella felicità il riferimento alla gloria di Dio, in quanto la felicità è un cumulo di perfezioni e ogni perfezione partecipata agli uomini è una similitudine delle perfezioni divine. I filosofi scolastici esprimono tutto ciò, chiamando fine ultimo primario la gloria di Dio e fine ultimo secondario la felicità dell'uomo. Insomma la gloria di Dio non è un aumento di felicità che il Creatore cercherebbe nella lode delle sue creature, ma è il naturale riferimento che hanno i suoi doni rispetto alla sua essenza che riflettono e senza il quale egli stesso non li potrebbe amare.

VI. La c. nel tempo. – Una volta chiarito che Dio è libero nella sua opera creatrice, ne segue subito che la c. non fu necessariamente da tutta l'eternità. Aristotele teneva che il mondo fosse eterno e probabilmente che non potesse non esserlo. Di Platone si dubita che cosa abbia pensato su questo punto. C'è chi gli attribuisce la dottrina dell'eternità del mondo (A. E. Taylor, *Plato*, Londra 1926, p. 442). S. Agostino attribuisce ai neoplatonici quella della c. necessariamente eterna (*De Civitate Dei*, l. 11, cap. 4, n. 2: PL 41, 319). Ma, essendo Dio assolutamente libero nel produrre il mondo, è chiaro che egli può dare a questo la durata che gli piace e che niente l'obbliga, se vuole il mondo, a volerlo sempre esistente.

Avrebbe potuto Dio creare da tutta eternità, *ab aeterno*? S. Tommaso nega che si possa escluderlo con certezza, poiché, da una parte, Dio poté sempre volere la c., e dall'altra niente determina l'essenza delle cose ad essere in un tempo determinato; e se si dice che, posta la c. eterna, risulterebbe, ad es., un numero infinito di generazioni, si risponde che un numero suppone due termini e che nell'ipotesi della c. « ab aeterno », ci sarebbe solo il termine *a parte post*. La ragione non dimostra che sia impossibile un mondo eterno, eternamente creato. Né si dica che la tradizione dei Padri abbia all'unanimità escluso la possibilità della c. *ab aeterno*. Molti testi negano soltanto il fatto della c. *ab aeterno*, non la possibilità, o scartano dalla creatura una eternità somigliante a quella di Dio. S. Agostino, disputando contro i neoplatonici, non argomenta dalla impossibilità della c. *ab aeterno*; si contenta di dirla appena intelligibile e dimostra soltanto che non è necessaria (*De Civitate Dei*, l. 11, cap. 4, n. 2 : PL 41, 319).

Ma la fede c'insegna che, difatti, la c. non è *ab aeterno*, e che ebbe luogo nel tempo. Ciò non significa che il tempo ci fosse prima della c. Il tempo è la misura del moto, e dove non c'è la creatura, non c'è neppure il moto. Ma la c. fatta nel tempo significa unicamente che ci fu un principio del tempo e che risalendo indietro per il tempo scorso, si arriverebbe ad un primo istante. Tanto il Concilio Lateranese IV quanto il Vaticano asseriscono che Dio creò sul principio del tempo « ab initio temporis ». Già la parola della *Genesi* : « In principio Dio creò il cielo e la terra » mal si adatterebbe a una c. che fosse senza principio nel tempo; e Gesù Cristo ha manifestamente escluso che il mondo ci sia sempre stato, dicendo:



(fot. Anderson)

CREAZIONE - Scene della c., opera di L. Maitani e collaboratori (sec. XIV) - Orvieto, particolare del rilievo della facciata del Duomo.

« Adesso glorifica me tu, Padre, presso di te, con la gloria che ebbi presso di te prima che fosse il mondo » (*Io.* 17, 5) ed altrove : « Mi hai amato prima della c. del mondo » (*Io.* 15, 25).

VII. La Trinità creatrice. – Quanto si è venuto dicendo astrae dalla Trinità delle persone in Dio. Ora come si deve concepire l'azione di ciascuna delle divine persone nell'opera creatrice ? Ci fu chi, cercando di dimostrare l'esistenza della Trinità, volle trovare nelle cose un effetto proprio di ciascuna persona; così nel sec. XIX il teologo Günther (v.) : il che implicherebbe che ognuna delle divine ipostasi abbia fatto solo una parte delle cose. La dottrina cattolica su questo punto è chiara. Il Concilio Lateranense IV insegna che l'unico vero Dio « Padre e Figliolo e Spirito Santo... è l'unico principio dell'universo, creatore di tutto » (Denz-U, 428) e ancora più esplicitamente il Concilio Fiorentino : « Il Padre ed il Figlio non sono due principi dello Spirito Santo, ma uno solo, come il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo non sono tre principi della creatura, ma uno solo » (Denz-U, 704). L'opera creativa è dunque comune a tutte e tre le divine persone.

La S. Scrittura non riserva al Padre la c. del mondo, ma esplicitamente vi fa intervenire anche il Figlio, dicendo s. Giovanni del Verbo « Tutto fu fatto per lui, e senza di lui niente fu fatto » (*Io.* 1, 3). Gesù poi insiste nell'affermare l'unità di operazione come di natura tra il Padre e se stesso (*Io.* 5, 17-21; 10, 38, ecc.). Il medesimo si deve estendere allo Spirito Santo, che vive nell'unità della natura divina e che è detto esplicitamente operare con il Padre e con il Figliolo nelle opere soprannaturali (*II Cor.* 12, 4-6). S. Agostino espresse così la tradizione : « La fede cattolica non dice che Dio Padre fece qualche cosa, ed il Figlio qualche altra cosa, ma che ciò che fece il Padre lo fece anche il Figlio e lo fece anche lo Spirito Santo » (*In Io.*, tr. 20, n. 3: PL 35, 1558).

E la ragione di ciò si vede facilmente. La c. in Dio è atto d'intelletto e di volontà. Orbene, le tre persone hanno in comune l'intelletto e la volontà, e cioè l'unica natura divina, e quindi hanno anche necessariamente in comune l'atto creativo. Il rispetto poi o la forma secondo cui il Creatore esercita il suo influsso, è il rispetto o la forma dell'essere. Ora l'essere in Dio è la stessa essenza o natura divina, numericamente una e comune alle tre persone. Non è dunque possibile l'attività creatrice di una persona senza quella delle altre.

Ciò non toglie che si possa osservare nella c. attiva l'ordine delle divine processioni. Lo stesso atto creativo sta nel Figlio come comunicato dal Padre e dal Figlio, di modo che, in senso proprio, Dio Padre crea per il Figliolo nello Spirito Santo, secondo il consueto linguaggio della Scrittura e dei Padri. Quando però si attribuisce senz'altro la c. al Padre, si fa soltanto per appropriazione e per somiglianza con la proprietà del primo Principio nella Trinità.

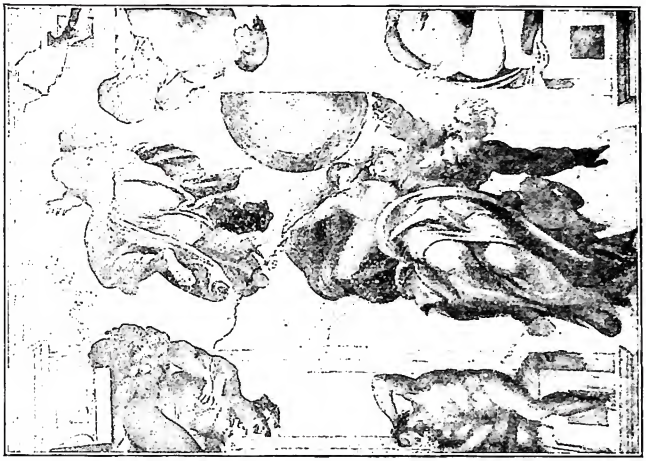
VIII. La c., atto proprio di Dio. – Si fa la discussione se, oltre Dio, possano creare, almeno come cause strumentali, anche le creature. Per dichiarare questo punto, bisogna opportunamente distinguere. Che Dio sia l'unico Creatore, almeno per causalità principale, di tutti gli esseri esistenti è una verità di fede : la stessa che si è vista sopra definita dai concili : se Dio ha creato tutto, nessun'altro ha creato; e così sono scartati sia il dualismo manicheo, sia i molteplici eoni subordinati l'uno all'altro che gli gnostici disponevano tra l'ultimo, creatore del mondo, ed il primo principio. Anzi i testi della Scrittura mettono in tal rilievo la libertà e l'indipendenza dell'atto creativo che ne viene esclusa la collaborazione di qualsiasi istrumento. La c. è opera di Dio solo.

Inoltre la tradizione e la Scrittura hanno dimostrato la divinità di Cristo partendo dal fatto che il Verbo ha creato ogni cosa (*Io.* 1, 3-4; *Hebr.* 1, 2; s. Atanasio, *Oratio II contra Arianos*, n. 21 : PG 26, 190); ma l'argomento sarebbe senza valore se una creatura potesse creare. Quanto alla possibilità, per le creature, di servire da strumento a Dio nella c., tra i teologi c'è chi afferma e c'è chi nega : quest'ultima opinione sembra più conforme sia ai testi dei Padri sia alla ragione. Infatti l'effetto causato dallo strumento è presupposto alla causalità dell'agente principale, mentre nella c. nessun effetto precede quello prodotto dal creatore.

IX. Il modo della c. – Si è già accennato alla ineliminabilità del concetto di c. e insieme alla misteriosità del modo con cui fu attuata. Ma i primi capitoli della *Genesi* ne dànno una descrizione assai particolareggiata : si vuol sapere che valore bisogna dare alla narrazione mosaica. È da tener presente che l'opera della c. strettamente detta, cioè senza nessun presupposto, appare compiuta nel primo versetto della Scrittura, ed il suo effetto è descritto nel secondo. Quello che segue, cioè l'opera dei sei giorni, si chiama c. seconda ed è c. nel senso

largo, come in *Sap.* 11, 18, poiché suppone come soggetto la terra primieramente creata. In questa c. seconda si succedono l'opera di distinzione nei tre primi giorni per la quale sono formati e separati il cielo, la terra con le piante, il mare; e l'opera di ornamento dei tre ultimi giorni per la quale sono prodotti gli astri, gli animali e l'uomo (cf. *Sum. Theol.*, 1ª, q. 69, a. 1).

Esegeti e teologi sono oggi d'accordo nel dire che l'autore sacro distribuendo in sei giorni la produzione delle cose non intende includere l'opera creativa in sei giorni di ventiquattro ore. Sia che per giorno abbia voluto significare un'epoca indeterminata, o che invece si sia servito del quadro della settimana per illustrare il suo racconto, si tratta sempre di una divisione fatta, non per indicare una durata precisa, ma per ordinare l'operazione divina secondo la perfezione crescente dei suoi effetti.



(fot. Alinari)
CREAZIONE - *Dio crea il sole e la luna.* Michelangelo - Cappella Sistina.

C'è sempre stata nella Chiesa, con l'accordo sui punti essenziali, una varietà assai grande d'interpretazioni dell'opera dei sei giorni. S. Agostino, indotto a ciò da alcuni testi male trascritti o non capiti nel loro vero senso, principalmente *Eccli.* 18, 1, sostiene che tutta l'opera distribuita nei sei giorni fu compiuta in un solo istante, di modo che nessun significato di tempo restava più all'enumerazione dei giorni. Però questa interpretazione, a prima vista tanto diversa dalle altre, non ne differiva molto quanto alla realtà delle cose, poiché l'Ipponense spiegava che, se tutte le cose furono create insieme, non furono tutte create nel loro stato perfetto, ma molte di esse furono fatte allora soltanto nelle loro cause o ragioni seminali, per apparire poi quando i tempi avrebbero maturato quei germi dapprima nascosti.

Nello svolgere questa teoria, s. Agostino ebbe occasione di emettere principi di esegesi e di teologia assai suggestivi.

BIBL.: *Sum. Theol.*, 1ª, qq. 44-46; S. Bonaventura, *In II Sent., dist. 1*; H. Pinard de la Boullaye, *Création*, in DThC, III, coll. 2034-2201; F. Suárez, *De opere sex dierum*, Parigi 1856; D. Petavius, *De sex primorum mundi dierum opificio*, ivi 1866; G. Kleutgen, *La filosofia antica*, V, Torino-Roma 1868; L. Janssens, *Summa theologica*, VI, *De Deo creatore*, Friburgo in Br. 1905; F. De Hummelauer, *Commentarius in Genesim*, Parigi 1908; D. Palmieri, *Tractatus de creatione*, Prato 1910; B. Beraza, *Tractatus de Deo creante*, Bilbao 1921; E. König, *Die Genesis*, 2ª ed., Gütersloh 1925; A. Zacchi, *Dio*, 2 voll., Roma 1925; A. D. Sertillanges, *Les grandes thèses de la philosophie thomiste*, Parigi 1928; id., *Dieu ou rien*, I, ivi 1933; P. Parente, *De creatione universali*, ivi 1946; C. Boyer, *Tractatus de Deo creante et elevante*, 4ª ed., Roma 1948.

Carlo Boyer

II. L'ICONOGRAFIA CRISTIANA DELLA C.

L'iconografia medievale della c. si ritrova in codici miniati e in cicli di pitture e di musaici. Essa tratta i primi capitoli della *Genesi* (v.), con i sei giorni biblici del lavoro divino fino alla cacciata dei progenitori dal Paradiso terrestre. Nel codice greco della *Genesi* del sec. V nella biblioteca Nazionale di Vienna, il primo foglio ha miniature con la c. del cielo, della terra, delle acque, degli animali, dell'uomo e con la figurazione di Adamo e Eva presso l'albero. Un altro manoscritto greco, il *Cosma Indicopleuste* (cod. Vat. gr. 699), da un originale del sec. VI, ha invece una diversa iconografia, derivata dalla cosmografia egiziana con esclusivi riferimenti astrologici. Riprendono il ciclo biblico tutti gli altri manoscritti più recenti fra cui due Bibbie carolinge del sec. IX, una nella biblioteca Nazionale di Bamberga, l'altra che è a Roma nella biblioteca del monastero di S. Paolo fuori le mura, e i due esemplari dell'*Ottateuco* del sec. XII, contenuti nei codd. Vat. gr. 746 e 747.)

Nella scultura dell'alto medioevo interessanti rappresentazioni del ciclo della c. si ritrovano in un rilievo del sec. VIII nel duomo di Terracina, nel paliotto del duomo di Salerno, del 1100, ove sono anche scritte riferentisi alla divisione della luce dalle tenebre (*Lux, Nox*), nei capitelli e nei rilievi della facciata del duomo di Modena, scolpiti da Wiligelmo nel 1106, in altri coevi della facciata del duomo di Cremona, nelle imposte bronzee della porta di S. Zeno a Verona e in quelle di Bonanno pisano al duomo di Monreale.

Nei cicli musivi hanno particolare importanza quelli del duomo di Monreale e della cappella palatina di Palermo (sec. XII) e quelli nella cupola dell'atrio di S. Marco a Venezia (sec. XIII), che derivano da figurazioni in manoscritti più antichi. Nelle pitture basilicali il ciclo della c. appare con importanti figurazioni a Roma negli affreschi di S. Giovanni a Porta Latina (1191-98), in quelli dell'abbazia di S. Pietro a Ferentillo e in altri della grotta di S. Lorenzo presso la cripta della cattedrale di Anagni.

Nella chiesa inferiore di Assisi, in un affresco della fine del sec. XIII è raffigurata la c. con al centro il Cristo in maestà racchiuso in un nimbo di cherubini.

Nel periodo gotico oltre che nelle miniature gli episodi della c. si ritrovano assai spesso nelle sculture ornamentali delle cattedrali nordiche (Notre-Dame di Parigi, Amiens, Chartres, Auxerre, Friburgo) e nelle vetrate, fra le quali hanno un'originale iconografia quelle della cattedrale di Ulma. In Italia: Lorenzo Maitani sulla facciata della cattedrale di Orvieto, Andrea da Pontedera e Giotto sul campanile fiorentino, dedicano alla c. interessanti rilievi.

Nel Rinascimento si abbandona l'uso dell'intera narrazione episodica e si trovano sculture o pitture con singole scene tratte dal ciclo; così nei rilievi di Jacopo della Quercia al S. Petronio di Bologna, in alcuni della seconda porta del Ghiberti per il battistero fiorentino, negli affreschi di Paolo Uccello nel chiostro dei Morti a S. Maria Novella e in quelli di Masolino e di Masaccio, ristretti alla sola raffigurazione del peccato originale, nella cappella Brancacci al Carmine di Firenze. Nella celebre *Bibbia di Borso d'Este* (Modena, biblioteca Estense), miniata dai ferraresi Taddeo Crivelli, Franco de' Rossi e aiuti tra il 1455 e il 1461, scene della c. commentano le prime pagine del Vecchio Testamento.

La c. trova infine la sua più alta espressione nell'arte nei nove riquadri della vòlta della cappella Sistina, dipinti da Michelangelo tra il 1508 e il 1512 e negli affreschi delle logge vaticane, di Raffaello e scolari, finiti nel 1519. Una rara figurazione nelle pitture da cavalletto si ha in un dipinto di Luca Cranach al Kunsthistorisches Museum di Vienna. In seguito, a parte alcune rappresentazioni della c. degli animali e del diluvio, pretesto a pittori

(fot. Rudomine)
CREAZIONE - La mano creatrice di Dio, scultura di A. Rodin (m. nel 1917) - Parigi, Museo Rodin.

fiamminghi o tedeschi per dipingere gran folla di animali, le scene della c. sono piuttosto rare. - Vedi tav. XLIX.

BIBL.: N. Didron, *Manuel d'iconographie chrétienne*, Parigi 1845 (v. indice); J. J. Tikkanen, *Die Genesismosaiken von S. Marco*, Helingfors 1889 (v. indice); H. R. v. Hartel, F. Wickhoff, *Die Wiener Genesis*, Vienna 1895; F. X. Kraus, *Geschichte der Christlichen Kunst*, I, Friburgo 1896, p. 383 sgg.; II, ivi 1897, p. 263 sgg.; C. Stornajolo, *Le miniature della « Topografia cristiana » di Cosma Indicopleuste*, Milano 1908; P. Styger, *S. Giovanni « ante portam Latinam »*, in *Studi romani*, 2 (1914), pp. 261-328; T. Ehrenstein, *Das Alte Testament in Bilde*, Vienna 1923; A. Venturi, *La Bibbia di Borso d'Este*, 2 voll., Milano 1937.

Giovanni Carandente

CREAZIONISMO. - Può indicare il sistema filosofico che afferma l'universo aver avuto origine per creazione (v.); oppure, in opposizione a « evoluzionismo », la dottrina che ritiene le varie specie biologiche create immediatamente da Dio (v. EVOLUZIONISMO CULTURALE); o, infine, nella questione dell'origine dell'anima umana, la dottrina, opposta al « generazionismo » e al « traducianismo », della creazione da parte di Dio delle singole anime al momento della loro informazione del corpo. Qui si intende il c. in quest'ultimo senso.

Tertulliano (*De anima*, 19 e 27) pensò che l'anima fosse generata dai genitori allo stesso modo del corpo, per mezzo del seme materiale. S. Agostino riprovò questa spiegazione (« quo perversius quid dici potest? »: *Epist.*, 190, n. 14: PL 33, 861), ma non ardì mai escludere un generazionismo spirituale, secondo cui in modo misterioso e immateriale l'anima del fanciullo deriverebbe dall'anima dei genitori, così come una fiamma si accende ad un'altra fiamma, senza dividerla. Non si nascondeva le difficoltà di questa ipotesi (*loc. cit.*, n. 15 : PL 33, 862); anzi avrebbe preferito che l'opinione della creazione immediata, quale era difesa da s. Girolamo, fosse stata sciolta da ogni obiezione : « optarem ut haec sententia vera esset » (*Epist.*, 166, cap. 8, n. 26: PL 33, 731-32); ma non vedeva rimosso nel c. il pericolo di rendere impossibile la trasmissione del peccato originale, e preferì lasciare aperta la questione. L'incertezza di s. Agostino permane in s. Gregorio Magno (*Epist. ad Secundinum*, VII, 53) e in s. Isidoro (*De officiis ecclesiasticis*, l. 2, cap. 23); ricompare nel sec. XVIII con il card. E. Noris (*Vindiciae Augustinianae*, Bruxelles 1675, cap. 4, 3, col. 691), e, nel sec. XIX, in E. Klee (*Kathol. Dogmatik*, II, Magonza 1835, p. 234) e G. Ubaghs (*Anthropologia*, Lovanio 1834); mentre G. Froschammer e G. Hermes ritennero che i genitori producono per creazione l'anima dei figli. È nota la posizione di A. Rosmini secondo cui i parenti generano, con il corpo, l'anima sensitiva, la quale diventa poi intellettiva per l'illuminazione comunicatale da Dio (*Antropologia soprannaturale*, III, cap. 8, § 3; cf. Denz-U, 1910-11).

Nondimeno il c. deve ritenersi ormai parte certa della dottrina cattolica e insegnata dal magistero ordinario. S. Tommaso la diceva già dichiarata dalla Chiesa (*In epist. ad Rom.*, cap. 14, lect. 3); sebbene non sia facile trovare prima di lui un documento che escluda chiaramente il generazionismo spirituale. Fra i Padri molti insegnarono il c. : Giovanni Crisostomo, Gregorio Nazianzeno, Cirillo Alessandrino, Girolamo, Lattanzio, ecc. E, prescindendo dalla Rivelazione, il c. è anche l'unica dottrina che soddisfi le esigenze della ragione (v. ANIMA). La difficoltà che impedì l'adesione di s. Agostino viene sufficentemente risolta osservando che il peccato originale, peccato di natura, si trasmette con la natura, la quale non è costituita dall'anima sola, ma anche dal corpo, derivante da Adamo attraverso le generazioni umane. L'anima creata nel corpo subisce la condizione di quella natura che viene a completare.

BIBL.: *Sum. Theol.*, 1ª, q. 118. (cf. q. 90 i luoghi paralleli, ed i commentatori). Tra i più recenti, D. Palmieri, *Tractatus de creatione et de praecipuis creaturis*, Prato 1910, th. 30 e 31; L. Janssens, *Sum. theol.*, VII, *De hominis natura*, Roma 1918; Bl. Beraza, *Tractatus de Deo creante*, Bilbao 1921; C. Boyer, *Tractatus de Deo creante et elevante*, 4ª ed., Roma 1948.

Carlo Boyer

CREDENZA. - Nel suo significato generale e più ampio credere è ammettere una proposizione, un fatto, una dottrina, non per la loro evidenza intrinseca, ma per l'autorità di un teste, o per la forza di motivi d'ordine affettivo e sentimentale. La c. quindi è, formalmente, un assenso intellettivo, ma in esso confluiscono altri coefficienti psicologici, essendo il motivo intrinseco che lo determina, ossia la fiducia nel teste, non una pura modalità della conoscenza, bensì anche una disposizione affettivo-volitiva. Per questo la c. è ordinariamente una situazione psicologica complessa in cui l'elemento predominante è d'ordine intellettivo, ma sono impegnati anche la volontà, sovente il sentimento, l'interesse pratico, talora, come nel caso della fede religiosa, tutta la personalità. L'opposizione, oggi abbastanza frequente, fra c. e certezza di evidenza, è legittima in quanto formalmente diverso è in esse il motivo dell'assenso intellettuale, ma non necessaria se si riferisce alla persuasione di quest'assenso, che può essere anche nella fede fermissimo, quando i motivi di credibilità siano certi ed evidenti (cf. s. Tommaso, *De verit.*, 14, 1, ad 7).

In alcune correnti filosofiche moderne la c. è presentata come la condizione e il motivo universale della certezza. Già prima di E. Kant, D. Hume aveva ascritto ad una persuasione di ordine puramente psicologico certezze di valore metafisico fondamentale, anzitutto la causalità, e T. Reid si era appellato universalmente a una fiducia del senso comune. Kant, dopo aver negato alla ragion pura la possibilità di una conoscenza metafisica, chiedeva alla fede (una fede ancora consapevole, fondata sopra le esigenze della morale e del dovere), la certezza delle supreme verità religiose e morali. In seguito F. E. Jacobi riponeva la conoscenza del vero, del bello e del buono in un intimo sentimento spirituale cui prestiamo fede, e T. Jouffroy proclamava che « il credere è una necessità universale », e che, in ultima analisi, « un atto di fede cieca ma irresistibile è il fondamento di ogni persuasione ». Il neo-criticismo di C. Renouvier afferma che la sola evidenza oggettiva non è mai suffi-

cente a generare la certezza, ma alla base di ogni affermazione ci sono dei postulati che il sentimento e la volontà superano con un atto di fede. Così pensano, fra altri, G. Hamilton, Goblot, E. Lotze. Analogo atteggiamento è stato assunto più recentemente da M. A. Balfour che invita a prendere per norma gl'istinti profondi ed impulsivi della nostra anima, e credere all'autorità, alla morale, al libero arbitrio, a Dio; e da F. Brunetière che si appella al cristianesimo, in quanto artefice della civiltà del mondo, come a norma sicura della nostra fede.

Tutte queste forme, ed altre ancora più recenti, di dogmatismo, fideismo e misticismo, valgono a confermare l'importanza e il largo posto che indubbiamente hanno nella conoscenza umana la c. e la fede. Ma la pretesa di fare della c. il « primum philosophicum », e ridurre al suo denominatore tutto il sapere umano, è affatto ingiustificata in linea di fatto e di principio. Ci sono non poche verità, tanto d'ordine comune che d'ordine filosofico, le quali determinano il pensiero unicamente in forza della loro necessità oggettiva che s'apre alla luce dell'intelligenza. Il parlare di una fede o fiducia nel valore delle nostre facoltà cui dobbiamo in definitiva affidarci, è giustificato per rapporto ai sensi, forme inferiori di conoscenza e funzioni prevalentemente passive, incapaci di mediare e controllare se stesse, ma non vale per l'intelligenza che si ritrova nella luce della sua spiritualità autocosciente, e, ritrovando se stessa, sa anche scorgere nei valori immutabili del vero le condizioni oggettive che la determinano nelle sue funzioni e nei suoi atti. V. FEDE.

BIBL.: E. Kant, *Critica della ragion pratica*, trad. it. di F. Capra, Bari 1942, specialmente pref. e l. II, cap. 2; T. Reid, *Essai sur les facultés intellectuelles de l'homme*, I, II, Parigi 1828, p. 47; Gayte, *Essai sur la croyance*, ivi 1883; L. Ollé-Laprune, *De la certitude morale*, ivi 1890; M. A. Balfour, *The Foundations of Belief*, Londra 1895; V. Cathrein, *Glauben und Wissen*, Friburgo in Br. 1903; F. Brunetière, *Sur les chemins de la croyance*, Parigi 1905; C. Bos, *Psychologie de la croyance*, ivi 1905; J. Payot, *La croyance, sa nature, son mécanisme, son éducation*, ivi 1905; G. Le Bon, *Les opinions et les croyances*, ivi 1911; S. Harent, *Croyance*, in DThC, III, coll. 2364-96; R. Vernaux, *Doute et croyance. Critique du fidéisme néocrititiciste*, in *Rev. philos. de Louvain*, 45 (1947), pp. 21-41. Ugo Viglino

CREDENZIALI, LETTERE. - È la denominazione propria dell'atto formale con cui uno Stato istituisce presso un altro un proprio agente diplomatico (v.).

Le l. c. sono dirette da capo a capo dello Stato quando l'agente diplomatico è un ambasciatore o un ministro plenipotenziario o residente; da ministro a ministro degli Esteri quando si tratta di un incaricato di affari. L'agente è immesso nelle sue funzioni con la presentazione delle l. c. (che avviene con particolari formalità previste dal cerimoniale diplomatico) e da quel momento deve essere considerato come un organo che compie atti internazionalmente riferibili allo Stato accreditante.

Quando l'agente viene richiamato dal proprio governo, presenta, di solito con le stesse formalità, le « lettere di richiamo », ricevendo, dall'organo competente dello Stato presso cui è accreditato, le *lettres de récréance*.

BIBL.: Oltre a quella citata sotto la v. AGENTE DIPLOMATICO, T. Perassi, *Lezioni di diritto internazionale*, I, Roma 1939, p. 129 sgg. Rodolfo Danieli

CREDI, LORENZO di: v. LORENZO di CREDI.

CREDIBILITÀ RAZIONALE DELLA FEDE CATTOLICA. - I. NOZIONE. - Credibile significa etimologicamente tutto ciò che può essere oggetto di credenza o di fede. Se non che queste due parole sono intese in sensi diversi dagli psicologi odierni. Per alcuni la credenza è una persuasione senza prove. Secondo altri la credenza è un assentimento che esclude il dubbio, ma che dipende più dalla volontà, dal sentimento, dall'istinto, dall'educazione, dall'ambiente, che non dalla riflessione; e si giunge sino ad affermare che si nasce credenti come si nasce increduli. Più comunemente la credenza è presa nel senso di una convinzione non fondata su solidi motivi razionali, e che quindi non implica la certezza. E sarebbe diversa dall'opinione solo perché l'opinione è consapevole dell'insufficenza delle ragioni su cui si basa. La parola fede poi è comunemente presa come sinonimo di credenza.

Applicando tali concetti alla fede cattolica, si afferma che questa è l'adesione ad un ordine di idee senza prove sufficenti; o la persuasione certa e invincibile di pretese verità rivelate da Dio, anche se dimostrate irrazionali; o una convinzione puramente soggettiva, non dedotta dal ragionamento ma opera del sentimento; o un'aspirazione della volontà verso l'infinito; o un bisogno quasi istintivo del divino ecc. Queste concezioni della fede cattolica sono interamente false.

Nel linguaggio teologico, come del resto nell'uso volgare, si dice ragionevolmente credibile ciò che viene attestato da persona degna di fede, cioè competente e verace. Vi è una fede divina e una fede umana, secondo che l'autorità attestante è umana oppure divina. Nell'uno e nell'altro caso la fede è un atto dell'intelletto, in quanto la conoscenza di una verità non può essere oggetto di potenza volitiva o sensitiva.

La fede cattolica poi è definita dal Concilio Vaticano « una virtù soprannaturale per la quale, con l'ispirazione e l'aiuto della Grazia di Dio, crediamo vere le cose che Egli ha rivelate, non perché con il lume naturale della ragione noi ne vediamo l'intrinseca verità, ma per l'autorità di Dio stesso rivelante, il quale non può ingannarsi né ingannare » (Denz-U, 1789).

Per la credibilità razionale della fede umana è necessario e sufficente dimostrare il fatto della testimonianza e la competenza e sincerità dell'attestante. Analogo processo si segue per la c. r. della f. c. Dimostrata filosoficamente l'esistenza di Dio, verità infinita, si prova storicamente l'esistenza della Rivelazione divina, legittimamente conservata e autenticamente interpretata ed insegnata dalla Chiesa cattolica romana. Queste due dimostrazioni sono le due premesse del seguente sillogismo, la cui conclusione costituisce il giudizio di c.: tutto ciò che Dio, verità infallibile, rivela, è ragionevolmente credibile; ma Dio ha rivelato le verità della fede cattolica; dunque queste verità sono ragionevolmente credibili.

In questo ragionamento interviene anche la volontà, ma solo in modo indiretto. La volontà come i sentimenti e le passioni hanno un grande influsso nei nostri ragionamenti, specialmente quando si tratta di verità che esigono lunghe e complicate ricerche, suscitano difficoltà ed obiezioni e impongono oneri gravi. Troppo spesso avviene che l' « affetto l'intelletto lega » e che « quod volumus credimus ».

Occorrono allora maggiore attenzione dell'intelletto, costanza nello studio, sforzo di oggettività, coraggio per imporre silenzio ai dubbi sofistici e alle vane inquietudini, dominio delle passioni, amore della verità a qualsiasi costo. Creare tali disposizioni morali, rimuovere gli ostacoli che si frappongono al riconoscimento della verità, condurre alla verità tutta la nostra anima, sono compiti della volontà; la quale però non sostituisce né rafforza oggettivamente nessun argomento di ragione.

Il sillogismo della c. della f. c. si applica a tutte le verità contenute nel deposito della divina Rivelazione. La c. r. è una proprietà comune a tutte e singole le verità di fede. Essa non dà l'evidenza intrinseca, la visione diretta, la scienza dei dogmi cattolici o dei misteri cristiani i quali restano incomprensibili. Dimostra però la loro verità estrinseca, cioè la loro esistenza reale, in quanto essi sono garantiti dall'autorità infallibile di Dio.

Il giudizio di c. non è ancora l'atto di fede soprannaturale. Conosciuta la c. r. della f. c. il nostro intelletto compie un altro atto preparatorio a questa fede. Considerando che la religione rivelata da Dio è l'unica

vera e obbligatoria per tutti e che dalla sua pratica dipende la salute eterna di ciascun uomo, noi si deve logicamente concludere che la fede cattolica è un nostro imprescindibile dovere. Questa conclusione è chiamata nel linguaggio tecnico teologico il giudizio di credentità. Esso si distingue dal giudizio di c., perché è motivato da argomenti diversi, quali sono la nostra doverosa sottomissione al magistero divino e la nostra salute eterna.

E quando con l'ispirazione e l'aiuto della Grazia divina il nostro intelletto presta a Dio il libero ossequio della fede, esso crede, non per i motivi di credentità, ma per l'autorità di Dio rivelante, motivo formale della fede cattolica. Bisogna dunque tenere distinti i motivi di c. dai motivi di credentità e dal motivo formale di fede.

II. Necessità. – Il giudizio di c. r. è la condizione necessaria per ogni credente, affinché la sua fede sia ragionevole, ferma, obbligatoria, come deve essere secondo la dottrina cattolica. La divina sapienza non avrebbe potuto imporci l'accettazione di verità superiori alla nostra comprensione, necessarie alla nostra eterna salute, da credersi solo per l'autorità di Dio rivelante e con fede così ferma e irrevocabile da dover subire il martirio piuttosto che rinnegarla, senza averci dato le prove certe e sicure che tali verità sono state realmente rivelate da Dio.

III. Dimostrabilità. – La c. r. della f. c. può essere dimostrata con certezza (v. apologetica). Le prove di questa dimostrazione sono chiamate con diversi nomi dai teologi : sono dette criteri (logici), in quanto fanno distinguere la Rivelazione divina dalle false rivelazioni umane; segni perché designano la vera rivelazione; motivi, movendo essi l'intelletto all'assenso; argomenti, in considerazione del loro valore dimostrativo.

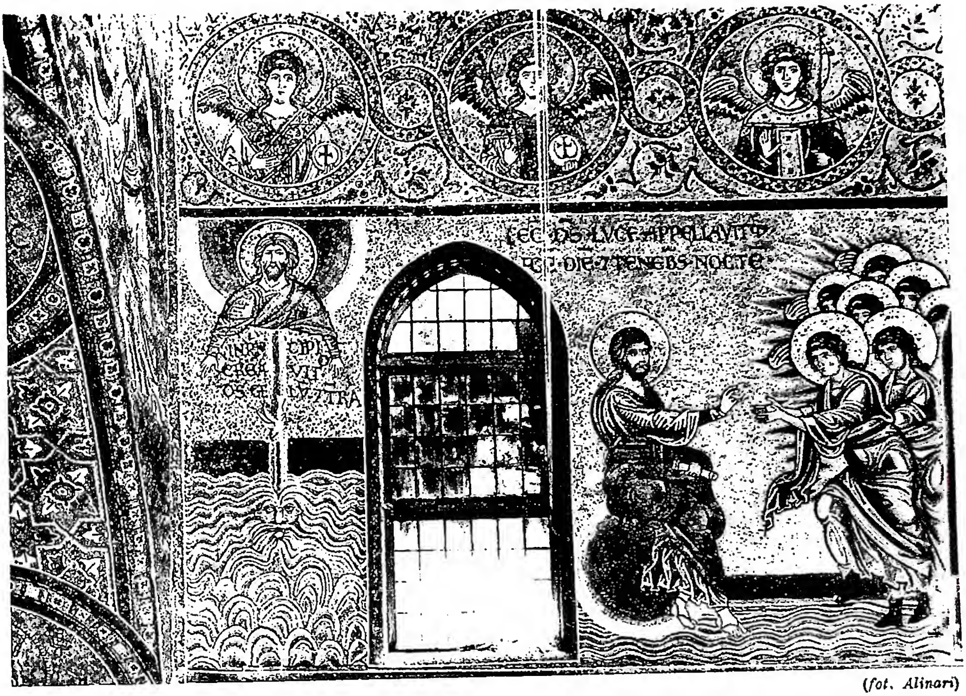
Questi argomenti sono molteplici, di diverso valore probativo e possono essere variamente classificati; in alcuni trattati teologici se ne trovano lunghi e complicati elenchi. Sostanzialmente si possono dividere, secondo la loro natura, in due classi : intrinseci ed estrinseci (alla dottrina rivelata); e, secondo il loro valore dimostrativo, in altre due categorie : primari e secondari. Gli argomenti intrinseci, detti anche interni, sono desunti dai caratteri o doti della dottrina rivelata, dal modo della sua predicazione e dai suoi frutti connaturali. Gli estrinseci, detti anche esterni, si riducono ai fatti miracolosi, in genere, compiuti da Dio allo scopo di provare l'origine divina e rivelata delle verità che sono oggetto della fede cattolica. Gli argomenti che dànno la certezza sono detti primari; quelli che provano solo con probabilità sono chiamati secondari. Questi ultimi, benché da soli siano insufficenti, hanno però grande importanza, in quanto eliminano pregiudizi contro la dottrina rivelata, la fanno meglio apprezzare e amare, muovono l'intelletto ad un esame più attento degli argomenti primari, dei quali offrono la conferma; perciò sono detti anche ausiliari e confermativi. Sugli argomenti primari v. miracolo.

Gli argomenti secondari di c. possono essere così sintetizzati. La dottrina proposta alla nostra fede dalla Chiesa cattolica come rivelata da Dio : *a*) è immune da evidenti assurdità nell'ordine logico e da evidenti contraddizioni con la legge morale naturale; *b*) costituisce un sistema organico, coerente, perfetto, sublime, trascendente tutti gli altri sistemi filosofici o religiosi; *c*) risponde mirabilmente ai bisogni, desideri, aspirazioni più elevate della naturale umana, particolarmente delle persone rette e più virtuose; *d*) quando è praticata, è inesauribilmente feconda di ogni sorta di beni; *e*) considerata nei suoi elementi essenziali ed integralmente, non può spiegarsi per una evoluzione naturale da altre religioni o filosofie. I rivelatori poi di questa dottrina trascendente sono persone umili, semplici, illetterate; essi dichiarano di insegnare, non una *loro* dottrina, ma ciò che Dio ha loro manifestato; e questa loro affermazione appare per se stessa degna di fede a chi consideri la loro sapienza e la loro santità.

La verità, perfezione, trascendenza, fecondità, originalità della dottrina di fede e l'autorità umana dei suoi rivelatori sono indubbiamente un valido argomento della sua origine divina e rivelata. Non sono però un argomento certo, per sé sufficente, primario, come pretendono alcuni apologeti che ne fanno l'argomento principale e quasi esclusivo della loro dimostrazione. L'assenza di evidenti errori e immoralità nella dottrina cattolica prova soltanto la possibilità della sua origine divina, in quanto non è indegna di Dio. Assolutamente parlando si potrebbe supporre una dottrina religiosa non rivelata che non fosse in contraddizione con i principi certi della ragione né con i dettami naturali della nostra coscienza. E nemmeno la perfezione trascendente della dottrina cattolica mostra con certezza la sua origine rivelata. Non si può determinare quale grado di perfezione sia richiesto, affinché una dottrina debba dirsi necessariamente rivelata, non sapendo fin dove possa giungere un genio umano con le sole sue forze naturali o anche con l'assistenza divina nell'ordine naturale. Si deve poi tenere presente che la maggior parte delle verità di fede, e le più fondamentali, sono misteri soprannaturali, trascendenti l'intelligenza umana, dei quali anche dopo la Rivelazione non si può dimostrare l'evidenza intrinseca. Di più, l'esame della sublimità, bellezza, armonia del sistema etico-religioso della religione cattolica richiede una intelligenza capace, colta e libera da pregiudizi e da passioni, età matura e lungo studio; non è quindi argomento alla portata di tutti. E quanto alla rispondenza della dottrina cattolica con le aspirazioni spirituali della natura umana, bisogna osservare che essa non si estende a tutte le credenze, leggi, massime della dottrina cattolica; che per essere constatata dalla nostra interna esperienza suppone già la pratica di quella fede la cui c. r. deve essere stata già dimostrata certa da altri argomenti, e che la constatazione dell'identità delle credenze cattoliche con le leggi spirituali della vita umana dipende molto dalle nostre disposizioni soggettive, suole essere incostante e fonte di errori e illusioni. Infine i benefici frutti della dottrina cattolica provano che questa dottrina è vera; ma, se tutto ciò che è rivelato da Dio è vero, non tutto ciò che è vero è anche rivelato da Dio. E nella dimostrazione della c. r. della f. c. è necessario provare che l'oggetto di questa fede proviene da Dio « per mezzo di una rivelazione soprannaturale », perché deve essere creduto, non per la sua evidenza intrinseca, ma per l'autorità infallibile di Dio rivelante, come si è già detto.

Solo quando gli effetti prodotti dalla dottrina cattolica superano le forze della natura umana, si può argomentare da essi l'origine divina e rivelata di questa dottrina; ma in questi casi si tratta già di fatti miracolosi e quindi di argomenti estrinseci.

IV. L'intervento della Grazia nel giudizio di c. – Considerato in se stesso il giudizio di c. è un atto naturale, che il nostro intelletto può compiere con le forze sue proprie, essendo esso la conclusione necessaria di un sillogismo. Ciò però non esclude gli aiuti dello Spirito Santo, la cui realtà è insegnata dal Concilio Vaticano (Denz-U, 1790). Il giudizio di c., condizione indispensabile di una fede necessaria alla salute eterna di ciascun uomo, presenta molte difficoltà, specialmente in casi particolari di ignoranza apologetica, di intelligenza poco sviluppata, di coscienze imbevute di pregiudizi o irretite da passioni. Dio, che vuole la salute di tutti, interviene con aiuti interni ed esterni, naturali e soprannaturali, secondo i bisogni di ciascuno e i disegni



(fot. Alinari)

(fot. Alinari)

In alto: CREAZIONE DEL CIELO, DELLA TERRA E DEGLI ANGELI. Musaico nella navata maggiore della Cattedrale (fine del sec. XII) - Monreale. *In basso:* CREAZIONE DEGLI ASTRI E DEGLI ANIMALI. Musaico nella navata maggiore della Cattedrale (fine del sec. XII) - Monreale.

(fot. Anderson)

FACCIATA DEL DUOMO (sec. XIII-XIV) E CAMPANILE (sec. XVII).

della sua sapienza. E l'apologetica pastorale deve fare appello a questi aiuti divini individuali, tenerne gran conto e impetrarli con la preghiera.

La divina Provvidenza, ad es., può metterci nell'occasione di essere quasi costretti ad esaminare attentamente i fondamenti della fede cattolica; può rafforzare il nostro intelletto per meglio comprendere il loro valore dimostrativo; fortificare la volontà per superare difficoltà ed esitazioni e per comprimere le disordinate inclinazioni dell'egoismo, della superbia, della lussuria che deviano la nostra mente nella ricerca della verità. Questa azione della Grazia divina non sostituisce gli argomenti razionali della c. né dà loro un valore diverso da quello che hanno oggettivamente, quasi che un argomento in se stesso logicamente insufficiente potesse divenire sufficiente per la Grazia di Dio; anzi li presuppone, aiutandoci a conoscerli più chiaramente ed efficacemente. Considerando la divina onnipotenza, bisogna anche ammettere che Dio può fare a meno di tutti gli argomenti di c. sopra enumerati, e comunicare direttamente a chi si dispone alla fede la certezza dell'origine divina e rivelata della dottrina cattolica, illuminando la sua mente e movendo la sua volontà in modo straordinario. Si ha allora il miracolo cosiddetto interno o spirituale, avente lo stesso valore dimostrativo del miracolo esterno e fisico, qualora si possa conoscere con certezza la sua origine divina e soprannaturale e la sua connessione con le dottrine di fede. Ma l'esperienza comune ci dimostra che il miracolo interno è un fatto eccezionale. Di più, il miracolo interno è per la sua stessa natura un argomento di c. soggettivo e individuale, valevole solo per colui che ne è favorito. L'economia della divina Provvidenza si serve dunque normalmente di argomenti di c. oggettivi, pubblici e universali, che evitano i pericoli di un soggettivismo facilmente illusionistico e fanatico. Perciò il Concilio Vaticano ha condannato la dottrina, secondo la quale «la Rivelazione divina non può essere resa credibile da segni esterni, e che conseguentemente gli uomini devono essere condotti alla fede solo dalla esperienza interna e personale o da una ispirazione privata» (Denz-U, 1812).

Bibl.: A. Gardeil, *Crédibilité*, in DThC, III, coll. 2201-2310; S. Harent, *Foi*, *ibid.*, VI, coll. 171-278. Cf. inoltre le opere generali di apologetica e di teologia fondamentale e i trattati *De fide divina*. Giuseppe Monti

CREDITO. - È uno scambio di ricchezza mediante il quale si cede della ricchezza disponibile al momento presente contro una promessa di restituzione futura del valore prestato. Elemento essenziale del c. è perciò la fiducia che il debitore alla scadenza mantenga l'impegno di restituzione assunto; spesso però il c., anziché fondarsi semplicemente sulla fiducia nel mutuatario, viene cautelato da garanzie reali di vario genere: pegno su beni mobili o ipoteca su beni immobili.

Caratteristica inoltre del c. è la corresponsione da parte del debitore dell'interesse, che rappresenta il prezzo d'uso del capitale ottenuto in prestito. Durante tutto il medioevo una rigida estensione delle leggi che combattevano l'usura impediva che sulle somme mutuate fosse percepito interesse. Attualmente se ne ammette la liceità, quale compenso per la rinuncia alla disponibilità immediata della ricchezza e per il rischio inerente ad ogni prestito, perché si è constatato che l'interesse risulta insopprimibile dal punto di vista economico, in quanto esso consente che alla limitata massa dei capitali presenti possa adeguarsi la praticamente illimitata domanda di mutui.

La domanda di c. può essere fatta o a scopo produttivo, ossia per aumentare il capitale investito nelle aziende e per incrementare quindi la produzione (c. produttivo), oppure a scopo consuntivo, vale a dire per disporre dei mezzi monetari atti ad allargare o ad anticipare dei consumi (c. consuntivo).

La principale distinzione delle diverse forme di c. ha per fondamento la lunghezza del periodo di prestito di un capitale. Si ha così il c. a breve scadenza nel caso che venga concessa una somma per un periodo non eccedente di solito l'anno, mentre i prestiti estendentisi per parecchi anni, spesso fino a 15 o 20, costituiscono il c. a lunga scadenza.

L'insieme delle contrattazioni riguardanti i prestiti a breve scadenza dà vita al mercato monetario; a questo affluiscono i fondi liquidi che i relativi proprietari privati o le banche non possono investire durevolmente, sia perché si tratta di capitali dei quali hanno solo una temporanea disponibilità, sia semplicemente perché intendono mantenerli sotto la forma liquida in attesa del momento in cui impiegheranno i fondi stessi a lungo termine. L'altezza della remunerazione spettante a chi effettua prestiti a breve scadenza è regolata dal saggio di sconto, che si eleva o si abbassa secondo che la richiesta di tale tipo di prestiti sia superiore all'offerta o viceversa.

Le contrattazioni riguardanti invece i prestiti a lunga scadenza formano il cosiddetto mercato finanziario, la funzione del quale consiste nel distribuire i capitali a quelle aziende che ne abbiano bisogno per investimenti piuttosto duraturi. L'equilibrio tra l'offerta e la domanda dei c. a lunga scadenza viene regolato dall'andamento del saggio d'interesse. Il termine «interesse», che serve a definire genericamente il prezzo di ogni tipo di prestito, si applica in maniera specifica solo a quelli a lungo termine.

Dal punto di vista pratico come da quello scientifico, tuttavia, non esiste una separazione netta ed assoluta fra mercato monetario e mercato finanziario, dato che i due mercati confluiscono l'uno nell'altro ed entrambi si influenzano a vicenda, nel senso che le variazioni del saggio di sconto e del saggio d'interesse finiscono per essere correlate.

Se per c. si intende il complesso delle operazioni che ad esso fanno capo e che da esso prendono origine, si può agevolmente determinare quali siano le sue funzioni. Torna utile qui la distinzione fra c. a breve ed a lunga scadenza. Gli organismi che esplicano l'attività creditizia a breve termine, che comprendono essenzialmente le banche di deposito e sconto o più in generale gli istituti di c. commerciale o ordinario, dopo aver raccolto i fondi liquidi e il risparmio esistente sotto forma di moneta metallica o di biglietti di banca, concedono ai depositanti ed a coloro ai quali appunto hanno concesso del c. a breve scadenza la facoltà di trarre assegni; la tipica operazione con cui queste banche concedono c. è rappresentata dallo sconto delle cambiali. In tale caso dunque la funzione del c. consiste nel sostituire alla moneta metallica, ai biglietti di banca ed alla massa delle cambiali quel particolare tipo di mezzi di pagamento che sono gli assegni. Attualmente, nei paesi economicamente più progrediti, nella composizione del medio circolante la maggior percentuale spetta agli assegni.

Le banche che esercitano il c. a lunga scadenza, alle quali si dà il nome specifico di istituti di c., raccolgono il risparmio di nuova formazione e lo convogliano verso l'investimento nelle aziende produttrici. In questa situazione il c. compie la funzione di permettere al risparmio di trasformarsi in capitale e di distribuirsi nel più efficiente dei modi fra i settori produttivi dove maggiormente appunto sono richiesti capitali.

Una terza funzione che si può attribuire al c. è quella connessa a ciò che si chiama creazione del c. (v. BANCA). Mediante questa operazione si forniscono i mezzi monetari necessari ad incrementare i consumi o ad effettuare altri investimenti al di là di quanto sarebbe permesso dalla disponibilità del risparmio. Il criterio in base al quale viene elargito il c., facendo riferimento in particolare a quello a lunga scadenza, consiste nel tener conto della remunerazione che se ne può ritrarre, ossia dell'interesse, e dei rischi inerenti alla restituzione delle somme prestate. In relazione a tale criterio vi sarebbero

delle attività produttive che, indipendentemente da ogni considerazione di rischio, non potrebbero attingere al c. in quanto non si trovano in grado di corrispondere un interesse sufficiente. Per far fronte alle necessità delle aziende appartenenti a questi settori della produzione, in molti paesi sono venuti formandosi, sotto il patrocinio e spesso con l'aiuto del governo, speciali istituti di c.; così quelli per l'esercizio del c. agrario, del c. fondiario, del c. navale, del c. edilizio ecc., i quali in generale effettuano mutui ad un saggio di interesse inferiore a quello di mercato.

Spesso l'attività creditizia è esercitata da organismi di tali dimensioni e potenza che da parte degli organi statali si rende necessario un intervento diretto a finalità di coordinamento e di controllo. In Italia, ad es., come del resto anche altrove, si sono soppresse le banche miste data la loro pericolosità, e l'esercizio del c. a lunga scadenza è stato accentrato in enti statali del tipo dell'IRI (Istituto per la ricostruzione industriale), dell'IMI (Istituto mobiliare italiano) ecc. L'esercizio del c. a lungo termine accentrato nelle mani dello Stato si è ritenuto opportuno in relazione alla particolare delicatezza della funzione di investimento. Infatti le ricerche sulle fluttuazioni economiche di carattere ciclico hanno posto in luce come i periodi di espansione siano contrassegnati e provocati, fra gli altri fattori, da un'eccedenza degli investimenti sul risparmio, mentre nelle fasi di depressione si ha un rovesciamento nel senso che la massa del risparmio è esuberante rispetto agli investimenti. Ne deriva dunque che, anche indipendentemente dalla regolamentazione adottata in Italia, gli organi pubblici non possono lasciare all'arbitrio dei singoli istituti l'esercizio di una funzione che involge l'intero andamento della vita economica nazionale. Un controllo inoltre viene rivolto ad impedire che i maggiori organismi a tendenza monopolistica intralcino e compromettano il funzionamento delle banche e degli istituti di minori dimensioni.

Man mano che il progresso economico si accresce, parallelamente aumenta l'importanza del c. e nello stesso tempo si consolida la tendenza ad un più efficace controllo di esso per migliorarne la utilizzazione ed evitare la possibilità che sia usato per scopi non in armonia con il benessere economico e sociale della collettività.

BIBL.: A. Wagner, *Del c. e delle banche* (*Biblioteca dell'economista*, 43), Torino 1886; R. G. Hawtrey, *Trade and Credit*, Londra 1928; L. Petit e R. De Veyrac, *Le crédit et l'organisation bancaire*, Parigi 1938; F. Vito, *La moneta, il c. e i sistemi monetari attuali*, 7ª ed., Milano 1947. Ercole Calcaterra

CREDO: v. SIMBOLO APOSTOLICO.

CRELIER, HENRY-JOSEPH. - Esegeta, n. a Bure presso Porrentruy (diocesi di Basilea) il 16 nov. 1816, m. parroco a Bressancourt il 22 apr. 1889. Insegnò nel collegio di Porrentruy lettere e filosofia.

Opere: *Les Psaumes traduits sur le texte hébreu avec un commentaire*, I (Parigi 1858; opera incompleta); *Job* (ivi 1860); *Le Cantique des Cantiques* (ivi 1861). Nella collezione *La Sainte Bible* di Lethielleux pubblicò: *Les Actes des Apôtres* (ivi 1883); *Exode* (ivi 1886); *Lévitique* (ivi 1886); *La Genèse* (ivi 1889).

BIBL.: E. Levesque, s. v. in DB, II, col. 1110.
Gaetano M. Perrella

CREMA, DIOCESI di. - Nella Lombardia, prov. di Cremona; anteriormente al 1580 il territorio cremasco si trovava diviso fra tre diocesi: Cremona, Lodi, Piacenza.

La chiesa cremasca ha legata la sua origine al nome di Gregorio XIII, il quale con la sua bolla *Super universos*, dell'11 apr. 1579, ad istanza della Repubblica di Venezia, sotto la cui sovranità trovavasi C. e il suo territorio, erigeva in diocesi la cittadina, attribuendola come suffraganea alla sede metropolitana di Milano, ma ben presto la sottoponeva, con successiva bolla del 20 ott. 1582 a Bologna; solo da poco più d'un secolo, precisamente nel 1835, C. ritornava soggetta a Milano.

La diffusione del cristianesimo nel territorio cremasco rientra nel piano di evangelizzazione delle regioni dell'alta Italia; le tracce più antiche si possono far risalire al sec. IV e con ogni probabilità i primi evangelizzatori provennero dalla vicina Milano al tempo dell'episcopato di s. Ambrogio (374-397); notevole influsso vi esercitarono, in quello stesso secolo e nel successivo, Piacenza, durante l'episcopato di s. Savino (380-420), e Lodi sotto l'episcopato di s. Bassiano (381-409).

I rinvenimenti archeologici, l'antichità e il nome della chiesa, documentano che la culla del cristianesimo in terra cremasca fu Palazzo Pignano, località non molto distante da C., storicamente di questa assai più antica e importante.

C., certamente anteriore al sec. VI, cui qualcuno ha voluto assegnarne la fondazione inserendola nella leggendaria impresa del conte Cremete, che nella seconda metà di quel secolo l'avrebbe fortificata più che fondata, deve il suo prestigio al periodo dei gloriosi comuni italiani; oggi essa conta 25.000 ab., ed è il centro più industre della provincia di Cremona.

La serie episcopale di C. s'illustra di bei nomi; basta ricordare Dalmazio Minoretti, che la resse dal 1915 al 1930, poi arcivescovo di Genova e cardinale.

La diocesi di C., la più piccola della Lombardia, conta 59 parrocchie, con una popolazione di 70.853 ab. Il clero consta di 133 sacerdoti diocesani (1948). Il seminario, di recente costruito, accoglie 80 alunni. Nella diocesi esplicano la loro attività alcuni Istituti religiosi maschili: i Cappuccini e i Figli del S. Cuore di Gesù di Verona, e varie congregazioni di suore, che vi contano 40 case religiose.

Nel medioevo vi fiorirono rigogliose comunità religiose con chiese, conventi ed ospedali.

Tra i monumenti storici va ricordata l'antica pieve di Palazzo Pignano del sec. X con reliquie della precedente basilica anteriore al sec. VIII.

Il Duomo dedicato alla S.ma Vergine Assunta, insigne monumento d'arte, è uno dei più belli esempi di architettura del Trecento lombardo, opera dei maestri comacini, iniziato nell'ultimo quarto del sec. XIII e portato a termine verso la metà del secolo successivo; di stile gotico-lombardo, conserva tuttavia alcune parti, come il portale del più antico duomo di stile romanico, distrutto da Federico Barbarossa nel famoso assedio del 1159.

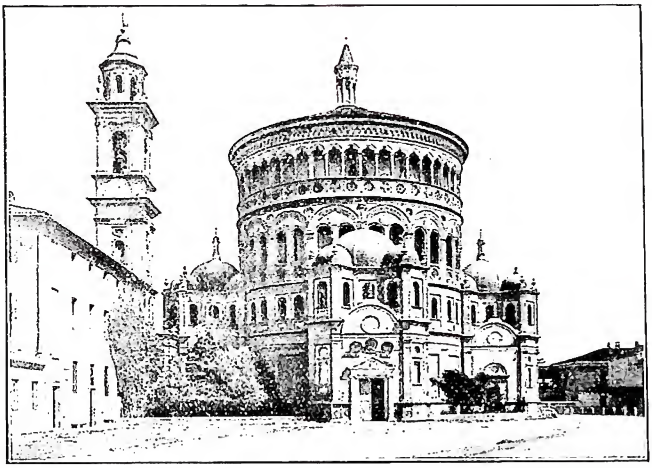
Celebre il santuario di S. Maria della Croce, poco fuori della città, costruzione a pianta concentrica dell'architetto Giovanni Battagio di Lodi, discepolo del Bramante, che l'iniziò nel 1490, ispirandosi al tempio delle Grazie in Milano del grande maestro; fu condotto poi a termine nel 1500 dal cremasco G. A. Montanaro; L. Beltrami ed E. Gussalli nel restauro del 1903 lo completarono, sul disegno originale, delle cupole minori.

BIBL.: G. Verga, *I monumenti architettonici di C. e dintorni*, Crema 1939; A. Zavaglio, *S. Ambrogio e C.*, in *Boll. stor. cremonese*, 11 (1941), pp. 141-64; 12 (1942), pp. 44-61; id., *Terre nostre. Storia dei paesi del Cremasco*, Crema 1946. Felice Zanoni

CONTROVERSIA di C. – Si suole così chiamare una controversia sacramentaria svoltasi nel sec. XVIII e che ebbe origine dal seguente fatto. Un canonico, Giuseppe Guerrieri, nel 1737 celebrava ogni giorno ad un altare della cattedrale di C. comunicando *infra Missam* le sue penitenti. Questo produceva un ritardo che rendeva impossibile agli altri sacerdoti la celebrazione di tutte le Messe assegnate a

quell'altare; e perciò dagli amministratori dei legati fu vietato al Guerrieri di continuare nella sua prassi.

Il Guerrieri, presuntuoso e facile a novità, scrisse un opuscolo, che sembrò denotare una sottile infiltrazione del pensiero luterano, per dimostrare l'esistenza nei fedeli di un vero diritto di ricevere la Comunione con particole consacrate nella Messa alla quale hanno assistito, non in una Messa precedente (già prima, proprio in C., era uscito un altro opuscolo di Cesare Benvenuti [1669-1746], *Sacerdos ad altare celebrans in Missa privata* [1726], che riguardava il diritto di comunicarsi a tutte le Messe con particole in esse consacrate, ricavandolo dal desiderio espresso senza limitazioni dal Tridentino nella sess. XXII, c.6). Si doveva quindi anteporre la volontà di Dio a quella dei testatori. Confutato, replicò. Renitente anche alle intimazioni vescovili, abbandonò C. in cerca di suffragi a Bergamo e a Milano. Così s'accende e s'acuisce la disputa: *sub gravi* il sacerdote è tenuto a comunicare i presenti alla Messa che vogliono partecipare al Sacrificio. Un monaco cassinese, p. Oronzio Stabili, difende la tesi con riferimenti patristici. La discussione viene rimessa al S. Uffizio dal vescovo di C. Benedetto XIV avoca a sé la questione e la decide in senso opposto a quello patrocinato dal Guerrieri con l'encicl. *Certiores* ai vescovi d'Italia, il 13 nov. 1742. Il card. Querini in due *Pastorali* commentò l'enciclica, e questo servì a mitigare la controversia, alla quale fanno cenno nelle loro opere i teologi contemporanei G. L. Berti, G. B. Gattico, R. Sala, F. Berlendi. Nel 1766 a Roma Pasquale Copeto, prendendo motivo da una serie di pubblicazioni e di dispute sull'argomento, tornò sulla questione, che fu poi ripresa e portata nel 1770 alle ultime conseguenze dal domenicano p. Michele Maria Nannaroni (v.). Egli divenne il teologo sistematico della controversia o anonimo o sotto il pseudonimo di Anastasio Teofilo. Le sue opere, proscritte prima dal vescovo di C., per sua denunzia furono messe all'Indice insieme ad altri opuscoli (decreto : 18 ag. 1775). Vi si affermava che la Comunione liturgica, *infra Missam*, è parte intrinseca, connaturale inseparabile e sostanziale del sacrificio della Messa, senza la quale non può esser perfetto, e che ad amministrarla nell'attuale celebrazione sono obbligati i sacerdoti per precetto divino-ecclesiastico, eccetto il caso di grave necessità o di viatico. I fedeli hanno perciò ugual diritto a riceverla. La Comunione *extra Missam* è « privata refezione al Serbatoio delle particole preconsacrate »; introdotta dai Gesuiti, non è conforme alla tradizione ecclesiastica e quindi da abolirsi. Fu confutato dal p. Giuseppe Maria Elefante, anch'esso domenicano. In suo favore sorse a Padova un anonimo, ma chi ne impersonò la dottrina e la difese fu nel 1779 il p. Carlo Maria Traversari (v.), servita, che ebbe l'opera condannata (decreto: 3 dic. 1781). P. Tamburini (v.) a Pavia professò le stesse idee, e abilmente le insinuò anche nelle pubblicazioni favorite da Scipione de' Ricci, vescovo di Pistoia, e nei decreti stessi del sinodo pistoiese, sess. IV, sull'Eucaristia. Nel 1794, nella 28ª proposizione della bolla *Auctorem Fidei*, tale teoria venne condannata (Denz-U., n. 1528), e in Italia non se ne parlò più. Restò solo nel popolo e nel clero una preferenza alla Comunione *infra Missam*, del resto conforme allo spirito liturgico, senza esclusione della Comunione fuori della Messa. - Vedi tav. L.



(fot. Anderson)
CREMA - Santuario di S. Maria delle Grazie, di G. Battagio da Lodi (sec. XV).

BIBL.: B. Volpi, *Storia delle celebre controversia di C.*, Venezia 1790; A. C. Jemolo, *Giansenismo in Italia prima della rivoluzione*, Bari 1928, p. 255 sgg.; B. Matteucci, *Controversia sulla comunione liturgica e il giansenismo italiano*, in *Rivista del clero italiano*, 18 (1937), pp. 203-208; id., *Comunione liturgica*, in *Fides*, 40 (1940), pp. 515-23. Benvenuto Matteucci

CREMAZIONE. - La voce c. (dal lat. *crematio* = abbruciamento) è stata riservata dall'uso all'atto dell'abbruciamento del cadavere umano. Il quale atto, com'è praticato oggi nei nostri paesi, è una combustione del cadavere pronta, completa e secondo la tecnica scientifica, mentre presso i popoli meno civili è un incinerimento più o meno completo con speciale cerimoniale religioso, com'era presso gli antichi.

Secondo una simbologia, piuttosto convenzionale, l'incinerimento sembra voler significare che i corpi sono per sempre risoluti e dispersi, mentre il rito contrario dell'inumazione accompagna l'idea della morte equiparata a sonno, ed esprime con più aderenza la fede cristiana nella finale risurrezione. Ciò come espressione simbolica, non come realtà.

In via assoluta infatti la c. non è contraria a nessuna verità naturale o rivelata; molto meno è tale da costituire un ostacolo all'onnipotenza di Dio per la resurrezione dei corpi. E neppure può dirsi che leda in qualche modo i diritti della persona umana. Il cadavere non è più persona e quindi non è più per sé ed in sé essenzialmente inviolabile.

Di fatto però la c. è ripugnante alla disciplina della Chiesa fin dai suoi primi inizi, contraria agli squisiti sensi di pietà cristiana verso i defunti; mentre il rito contrario, l'inumazione, per unanime, ininterrotto, tradizionale insegnamento, è assurto ad una aderente significazione dell'immortalità dell'anima, della fede nella risurrezione della carne; ad un richiamo palese di avvenimenti ed insegnamenti biblici, già operanti nella tradizione giudaica, come dell'idea del corpo-seme (*I Cor.* 15, 36-44), della terra-madre (*Gen.* 3, 19; *Iob.* 1, 21; *Eccli.* 40, 1), della morte-riposo e sonno (*Dan.* 12, 2; *Io.* 11, 11-39).

Un pagano del II sec. diceva dei cristiani « execrantur rogos, et damnant ignium sepulturas » (Minucio Felice, *Octavius*, cap. 11: PL 3, 267). E ne faceva noto anche il motivo : la fede nella risurrezione della carne. Non si tratta dunque di una semplice consuetudine, contraria ai roghi, ma di una esecrazione, di una condanna fatta per principio religioso e così aperta da essere nota anche ai pagani. I quali, appunto per fare insulto alle convinzioni cristiane, non raramente si accanivano contro le martoriate spoglie dei martiri, incinerendole (Eusebio, *Hist. eccl.*, V, capp. 1 e 2, PG 20, 433).

I cristiani si ritenevano gravemente ingiuriati per lo

scempio fatto ai cadaveri dei loro fratelli e gli apologisti protestavano, pur facendo capire di non aver nulla a temere per la resurrezione.

Sono state tuttavia rinvenute in cimiteri cristiani urne cinerarie e resti combusti; ma il luogo di invenzione, spesso sotto cimiteri pagani, e le iscrizioni, nessuna delle quali finora è stata riscontrata cristiana, ci autorizzano senz'altro a ritenere che le dette urne cinerarie provengano per frane dai soprastanti monumenti funerari pagani (cf. O. Marucchi, *Manuale di archeologia cristiana*, Roma 1933, p. 201).

Materialismo, superstizione, incongruenze ridicole, tutto concorreva ad alienare l'animo dei cristiani dalla c., oltre gli inutili maltrattamenti, a cui era sottoposto il cadavere. La consuetudine cristiana dell'inumazione, già in uso tra gli Ebrei, prende piede anche nel mondo pagano contro la pratica del rogo, proporzionalmente al diffondersi della fede cristiana e si estende ad ogni qualità di persone, anche le più alte, che avessero abbracciato il cristianesimo. I convertiti al cristianesimo, anche se di nobile casato, al fasto del rogo preferivano i loculi cimiteriali cristiani, mentre la liturgia della Chiesa si orientava tutta al rito dell'inumazione, riecheggiando gli alti significati che la tradizione ha dato alla deposizione del cadavere sotterra.

Con la vittoria della Chiesa tra la fine del IV e l'inizio del V sec., cessa la c. nell'Impero romano.

La stessa rarità o quasi assenza della documentazione canonica in materia, è indice della assenza di abusi. Le testimonianze indirette dei concili, che legiferano in materia funeraria ci documentano la consuetudine universale di inumare i cadaveri (C. 28, C. XIII, q. 2).

Anche fuori dell'Impero romano i roghi sono scomparsi generalmente in ogni paese, ove è penetrato il cristianesimo. I Sassoni renitenti ad abbandonare la c., ne sono pressati da un capitolare di Carlo Magno del 789 (ed. Boretius, I, 69). Prima di loro avevano abbandonato la c. i Turingi e dopo gli Scandinavi, i Norvegesi, gli Svedesi, i Danesi (1205) ed i Prussiani (1245).

Dopo il mille una strana usanza funebre si era andata diffondendo in Europa, che in qualche maniera aveva punti di contatto con la c.

Si scarnificavano artificialmente i cadaveri, previa cottura, perché più facilmente le ossa ripulite potessero essere trasferite da un luogo ad altro. Simile trattamento fu applicato al figlio dell'imperatore Conrado, all'arcivescovo di Colonia, Rainaldo (1162), a Federico I, il Barbarossa (1167) e ad alcuni suoi dignitari, a s. Luigi IX di Francia (1270) a Teobaldo, re di Navarra, Isabella d'Aragona, Filippo IV di Francia, e ad altri (Aimoino, *De gestis Francorum*, V, Parigi 1514, cap. 55).

Una decretale di Bonifacio VIII (1299) colpisce di scomunica « latae sententiae », riservata alla S. Sede, i mandanti e gli esecutori di tale operazione, privando insieme il corpo, così trattato, di sepoltura ecclesiastica (c. 1, *De sepulturis*, III, 6, in « Extravag. Comm.). La decretale nel suo testo e contesto è anche una condanna implicita della c.

La condanna ottenne il suo effetto, perché per secoli non si hanno più tracce di nuovi abusi.

Sarà l'atteggiamento decisamente anticristiano dei cremazionisti odierni e dei loro sodalizi pro-c. che susciterà per un fatto, in sé non strettamente legato con la dottrina, l'avversione dei credenti e le esplicite condanne della Chiesa.

Le origini del moderno movimento per la c. si vogliono ricollegare con la Rivoluzione del sec. XVIII. Vi fu infatti un progetto di legge al Consiglio dei Cinquecento (11 nov. 1797), per ottenere che fosse resa facoltativa la c., ma la cosa fu respinta. I tentativi saranno però ripresi più tardi nei vari Stati europei e con un certo successo.

La massoneria ha molte responsabilità al riguardo. Pur non potendosi, per insufficenza di prove, imputarle la genesi di tale movimento, è certo che lo ha favorito in tutti i modi per spirito soprattutto anticlericale, curando di dargli quel carattere di indipendenza e di spirito di libertà di pensiero, di svincolamento da tradizioni religiose, che è stata la causa principale delle condanne della Chiesa.

Il vero lancio dell'idea cremazionista si ebbe in Italia nel 1857 ad opera di Ferdinando Coletti, un medico, che fu seguito da vari colleghi; e nel 1867 formava oggetto di una proposta parlamentare non ammessa però alla lettura, ad iniziativa dell'on. Salvatore Morelli, celebre divorzista. Ma le proposte ripetute ebbero successo col decreto del 1874, il cui art. 67 permette la c., come cosa tuttavia eccezionale: da cosa eccezionale, grazie alla propaganda ed alle pressioni di una trentina di società cremazioniste, sorte nel frattempo, passava ad essere facoltativa con decreto del 1892.

Dopo il suo quarto d'ora di fortuna nel secolo scorso la c. è oggi in regresso in Italia.

Negli altri paesi gli inizi della campagna cremazionista si ebbero pure nel secolo scorso, e quasi dappertutto risulta il carattere storicamente antireligioso della c.

La c. trovò traccia anche nelle altre legislazioni: fu ammessa in Francia (1887), in Belgio (1932), nella Spagna rossa (1932), nel Portogallo (1910), in Danimarca (1892), in Cecoslovacchia (1919), in Inghilterra (1902), Finlandia (1926), Austria (1922), in molti degli Stati dell'America del nord, nell'Argentina (1886) ecc. All'avanguardia della prassi cremazionista sta forse la Svezia, seguita dalla Norvegia, Svizzera (dove la legge in proposito è cantonale) e Germania.

La Chiesa protestante si è mostrata in proposito molto conciliante, avversa invece la chiesa « ortodossa », e più di tutte la Chiesa cattolica. Ma non già per partito preso.

Difatti proprio in questo secolo la Chiesa dava prova di tolleranza in materia con i neofiti dell'India, permettendo ai suoi ministri di rimanere passivi, pur senza approvare, di fronte a casi di c. di cadaveri di cristiani, promossa da parenti pagani per ragioni di prestigio di casta. E ciò per non porre ostacoli alla loro conversione (*Collectanea S. Congr. de Propaganda Fide*, n. 1626-27, sett. 1884).

Intransigente invece si mostrò per opposte ragioni di fronte ai cremazionisti dei paesi cattolici nei quali era evidente il proposito di scristianizzare.

Nel 1° documento che è della S. Congregazione del S. Uffizio in data 19 maggio 1886 la Chiesa condanna la c. come un detestabile abuso, proibisce di destinare per testamento o convenzione con le società di c., o comunque, il proprio cadavere alla c., o di far cremare quello degli altri; proibisce di appartenere a società cremazioniste, che, se affiliate alla massoneria, soggiacciono alle pene ecclesiastiche comminate contro quest'ultima (*Acta Sanctae Sedis*, 19 [1886], p. 46). Il 15 dic. dello stesso anno usciva un altro decreto della medesima Congregazione, che interdiceva ai sacerdoti l'accesso al forno crematorio per compiervi i riti sacri, pur permettendoli, nella casa del defunto o in Chiesa, qualora la c. avesse luogo per volontà dei superstiti. Ché, se la c. avviene per destinazione del defunto, mantenuta fino alla morte, egli è privato della sepoltura ecclesiastica.

Sorgevano in seguito a questi decreti molte questioni morali relative ai Sacramenti, ai suffragi ed alla cooperazione; questioni che venivano affrontate nel decreto del S. Uffizio del 27 luglio 1892. Con questo si interdiceva di amministrare i Sacramenti ai fedeli che senza essere massoni, avevano optato per la c. e non volevano ritrattarla anche in seguito ad ammonizione; e si proibiva di applicare per loro pubblicamente la Messa in caso di decesso; si dichiarava illecita, pena l'interdizione dei Sacramenti, la cooperazione alla c., fatta con l'animo di trasgredire il precetto ecclesiastico, pur tollerandosi la cooperazione materiale, qualora venisse tolto dalle cerimonie per la c. qualsiasi segno di aderenza alla setta massonica o di ostilità alla Chiesa (*Collectanea S. Congr. de Propaganda Fide*, n. 1808).

Coerente a questi principi sulla cooperazione è

l'istruzione del S. Uffizio del 3 ag. 1897, con cui rispondendosi alla superiora delle suore « a Matre Dolorosa », si tollerava, se eseguito dietro ordine espresso del medico, l'incinerimento di membra amputate, pur raccomandandosi, se possibile, la sepoltura in luogo benedetto (*Acta Sanctae Sedis*, 30 [1897] p. 630).

Il codice di diritto canonico ritiene i principi e le sanzioni dei predetti decreti, ed alla loro luce vanno interpretati i canoni relativi. Il can. 1203 § 1 prescrive il seppellimento dei cadaveri, riprova la c. e dichiara irrita la volontà del defunto, che avesse lasciato mandato in qualsiasi maniera per la c. del suo cadavere, interdicendo la cooperazione alla c. stessa a norma del decreto del 1892. È questa irritazione della volontà del defunto l'unico elemento nuovo della legislazione canonica.

La pena per chi, in qualunque modo, abbia dato disposizione che venga cremato il proprio cadavere, e non l'abbia ritrattata, è a norma del can. 2291 n. 5 e 1240 § 1 n. 5, la privazione della sepoltura ecclesiastica, e quindi, a norma del can. 1204, dell'accompagnamento alla Chiesa, delle esequie e della deposizione in luogo sacro.

Conseguentemente il defunto sarà privato di qualunque messa esequiale, anche anniversaria (can. 1241).

La privazione della sepoltura ecclesiastica rimane in vigore come pena, anche se la c. di fatto non sia eseguita, qualora risulti che il defunto abbia perseverato fino alla morte nel suo proposito di c.

Qualora sia dubbia questa volontà la sepoltura ecclesiastica non viene interdetta. Così non viene proibita, se la c. è eseguita contro la ritrattazione dell'autore o senz'altro contro qualsiasi precedente volontà del defunto; ma occorre allora prevenire lo scandalo, il che potrà ottenersi anche rendendo pubblica la vera volontà del defunto, e occorre ancora seppellire le ceneri, a modo di inumazione di cadavere.

L'accompagnamento di un cadavere al forno crematorio può riguardarsi non come un atto di religione, ma come un dovere di civili onoranze e sotto questo aspetto, anche se ci fosse il ministro acattolico, a norma del can. 1258 § 2 sarà lecito.

Se, negata la sepoltura ecclesiastica, si è chiamato un ministro acattolico, chi lo ha fatto è sospetto di eresia e non può essere ammesso ai Sacramenti, se non dopo aver riparato lo scandalo (risposta del S. Uffizio al vescovo di Linz, 25 febbr. 1926; AAS, 18 [1926], p. 282).

Le società di c. sono certamente proibite, ma non *sub censura* a meno che non siano affiliazioni della massoneria. Anche gli acattolici, a norma del c. 12, sono tenuti ad osservare le leggi della Chiesa sulla c.

Nel giugno del 1926 un'istruzione del S. Uffizio gettava l'allarme su una ripresa della c., richiamando quasi letteralmente i decreti del 1886 e ribadendo ancora una volta la dottrina della Chiesa.

È opportuno però rilevare, a scanso di equivoci, che si è nel campo puramente disciplinare e rituale: se le circostanze lo richiedessero, la Chiesa potrebbe, senza contraddirsi, cambiare disposizioni. E anche oggi non trova nulla a ridire, qualora la c. sia richiesta in circostanze straordinarie, come guerra, epidemie ecc. per una certa e grave ragione di bene pubblico, come non trovò nulla a ridire in passato contro la pena di morte, applicata per c.

Oltre i motivi religiosi, contro la c., sta un grave argomento di indole sociale, tratto dalla medicina legale, che ha tra i suoi oggetti di studio, il cadavere umano, anche per qualche tempo dopo il suo seppellimento, in seguito ad una morte, che possa apparire violenta o delittuosa. Ora la c. distrugge con il cadavere una delle eventuali prove del delitto; è dunque anche socialmente pericolosa per una maggiore sicurezza data al delitto.

Bibl.: B. Biondelli, *La c. dei cadaveri umani esaminata nella sua ragione morale, religiosa e politica*, Milano 1874; J. Matteucci, *La c. dei cadaveri, combattuta nei suoi rapporti storici, chimici, sociali e religiosi*, Bologna 1875; A. Guidini, *La c. dei cadaveri nei rapporti igienici e morali*, Milano 1875; A. Cadet, *Hygiène, inhumation, crémation ou incénération des corps*, Parigi 1878; A. Rota, *È ammissibile la c. dei cadaveri? Scritti contro la c.*, Venezia 1882; A. Chollet, *La crémation*, in *Revue des sciences ecclésiastiques*, 54 (1886), pp. 981 sgg.; A. Besi, *Inumazione e c. dei cadaveri*, Padova 1886; E. Valton, s. v., in DThC, III, coll. 2310-23; J. Besson, *Incinération*, in DAFC, II, coll. 628-44; H. Leclercq, *Incinération*, in DACL, VII, coll. 502-508; E. P. Regatillo, *Crematio cadaverum*, in *Sal Terrae*, 17 (1928), pp. 706-13; C. S., *De crematione corporis humani*, in *Periodica de re mor. can. lit.*, 18 (1929), pp. 62-82; E. Voosen, *De inhumatione*, in *Collationes Namurcenses*, 26 (1932), pp. 349-62; V. Dalpiaz, *De cadaverum crematione*, in *Apollinaris*, 17 (1934), pp. 246-54; F. Abba, *La c.*, Torino 1936; N. Jung, *Crémation*, in DDC, IV coll. 757-62; E. Righi-Lambertini, *De vetita cadaverum crematione...*, Venegono inf. 1948. Pietro Palazzini

Medicina. – A favore della c. sono portati, dai fautori, argomenti d'indole storica, tecnica, igienica, sociale, politica e religiosa. In particolare:

1) L'aggravarsi del problema della sistemazione dei cadaveri nelle sempre più vaste necropoli annesse alle città, crescenti per il fenomeno dell'urbanesimo: così, p. es., mentre nel 1870 il cimitero del Verano a Roma occupava un superfice di 15 ettari, attualmente le aree cimiteriali complessive della città (Verano, Flaminio) e del suburbio coprono ca. 100 ettari. 2) La difficoltà pratica di sistemare il camposanto in condizioni di ubicazione e orientazione tali da riuscire veramente non dannoso alla falda idrica sotterranea per le infiltrazioni nel sottosuolo o in rapporto alla direzione delle correnti atmosferiche dominanti, destinate a convogliare in direzione opposta all'abitato le esalazioni miasmatiche. Quantunque i competenti abbiano chiaramente dimostrato che un cimitero impiantato con tutte le regole dell'igiene non porta alcun danno al vicino abitato, bisogna riconoscere che praticamente non è facile risolvere il problema in maniera soddisfacente e son ben pochi i cimiteri non criticabili dal punto di vista igienico. Però, sia le ragioni addotte dal punto di vista dell'ingombro spaziale sia quelle d'indole igienica, se possono apparire a prima vista di notevole importanza, praticamente si rivelano non preoccupanti. Gli stessi cimiteri hanno una loro vita relativamente breve; pochi anni, al massimo una diecina, compiono nei morti quell'incenerimento che la fiamma produrrebbe in pochi istanti; la vita prepotentemente avanza e mentre la storia mostra che molte città sorsero e molti nuovi fertili campi furono conquistati dall'aratro, dove già i nostri avi trovarono pietosa sepoltura, non ha mai parlato di necropoli che soffocarono o inghiottirono città di viventi. Dal punto di vista igienico è dimostrato l'ottimo potere filtrante esercitato dalla terra sui germi patogeni più pericolosi (vaiolo, colera, tifo, ecc.); è dato d'osservazione che, ogni qualvolta scoppia un'epidemia, le fonti del contagio e della diffusione partono dai vivi e non dai morti; che non si assisté mai a risvegli di vecchie epidemie quando, nel periodo di sviluppo urbanistico del sec. xix, i vecchi cimiteri furono travolti dal sorgere e dal dilatarsi dei nuovi abitati.

Bibl.: *Documentation catholique*, 23 (1930, 1), coll. 1363-1406; L. Maccone, *Storia documentata della c. presso i popoli antichi e moderni, con speciale riferimento all'igiene*, Bergamo 1931; E. Righi-Lambertini, *C. o inumazione?*, in *La scuola cattolica*, 1946, II, p. 132 sgg.; III, p. 205 sgg.; 1947, I, p. 28 sgg. Giuseppe de Ninno

CREMISINI, Antonio. - Scrittore ascetico, n. a Poggio Nativo (Rieti) il 13 giugno 1792, m. a Roma il 27 ott. 1875. Entrò nella Congregazione della Missione a Roma nel 1809. Fu insegnante di teologia, superiore del collegio Alberoni a Piacenza, poi visitatore provinciale di Roma.

Scrisse varie operette ascetiche di carattere prevalentemente mariano, tra cui: *Il divoto di Maria* (Torino 1855); *Le trenta figure di Maria e i trenta principali suoi divoti dei primi secoli della Chiesa* (ivi 1857); *Il perfetto mese mariano* (Piacenza 1857); *Il tesoro dei divoti di Maria* (ivi 1857); e poi ancora vite di s. Giuseppe, di s. Anna, di s. Gioacchino, ecc.

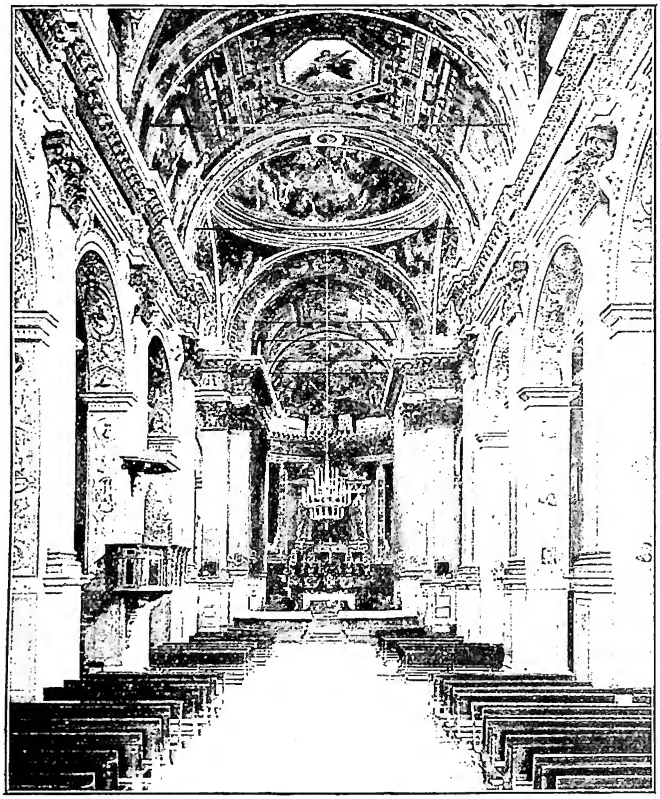
Bibl.: *Notices bibliographiques sur les écrivains de la Congrégation de la Mission*, Angoulême 1878, pp. 84-89.

Annibale Bugnini

CREMONA, DIOCESI di. - In Lombardia, sulla sinistra del Po, suffraganea di Milano, e capoluogo di provincia (superfice 943, 8 kmq.). Già colonia romana fondata nel 218 a. C., e centro di resistenza dell'esercito romano contro Annibale, C. divenne municipio nel 90 a. C. Dopo la morte di Cesare e la vittoria di Ottaviano su Antonio, il territorio di C. fu diviso dal conquistatore tra i suoi veterani (40 a. C.). Nella lotta tra Vitellio e Vespasiano (69 d. C.), la città fu distrutta, ma risorse nuovamente per volere del vincitore. Caduto il regno gotico, fu presidiata dai Bizantini nella seconda metà del sec. VI finché cadde nelle mani di Agilulfo, re dei Longobardi (603). C. riprese la sua vita sotto il regime dei vescovi nel periodo carolingio e poi anche sotto gli Ottoni, che conferirono loro poteri di sovranità temporale, il che segnò l'inizio di lotte politiche tra i vescovi e il popolo, finite nel 1098 con la costituzione del comune libero. Nella lotta tra Comuni e Impero, C. seguì quest'ultimo e divenne una cittadella del ghibellinismo, favorita da Federico Barbarossa e Federico II. Nell'ultimo medioevo conobbe la signoria dei Pallavicini, Bovara, Cavalcabò, Visconti e Sforza, con il quale passò a far parte del ducato di Milano. Occupata da Carlo V nel 1525, rimase in possesso della Spagna fino al 1702, quando passò all'Austria, alla quale venne tolta dai Francesi nel 1796 e nel 1800. La Chiesa cremonese è stata la più tardiva a costituirsi gerarchicamente in Lombardia. La sua costituzione probabilmente deve collocarsi negli ultimi anni dell'episcopato di s. Ambrogio, oppure tra il IV e V sec. Comunque notizie certe si hanno solo alla metà del sec. V; al Concilio provinciale milanese del 451 si nota la presenza di Giovanni, vescovo di C., come al Sinodo romano del 501, che giudicò papa Simmaco, fu presente Eustasio, anche egli titolare della sede cremonese. Dopo di lui, pochi altri vescovi vennero nominati, fino alla fine del sec. VIII. Da allora la serie dei vescovi cremonesi è ininterrotta.

Per colmare le lacune dei vescovi tra il sec. V e l'VIII, e ancora, per allacciare le origini della Chiesa cremonese alla presunta predicazione di s. Barnaba, non pochi storici cremonesi al difetto dei documenti hanno sostituito congetture, inventato nomi, falsificato atti di epigrafi, riuscendo a presentare una lista di vescovi con gli anni del loro episcopato, rivelatasi inconsistente in seguito a studi più recenti (p. es., L. Cavitelli, A. Campo, B. Rossi, A. Dragoni, G. Bresciani; cf. Savio, *op. cit.* in bibl., pp. 1-30).

Nomi celebri si trovano nella serie dei ca. 80 vescovi che hanno governata questa Chiesa. Fra gli altri s. Silvino (metà ca. del sec. VIII), Liutprando (v.), ambasciatore di Ottone II a Costantinopoli e il più importante storico del sec. X, Sicardo (1185-1215, v.), cronista, canonista, liturgista; Cacciaconte da Somma (1261), che costruì il campanile della cattedrale; Bartolomeo Capra (1405-12), segretario di Innocenzo VIII; gli influenti e potenti cardd. Ascanio Sforza (1486-1505, v.), Pietro (1524-1529) e Benedetto Accolti (1529-49), Niccolò Sfondrati (1560-90), cardinale e poi papa con il nome di Gregorio XIV, il nipote Paolo Sfondrati (1607-10), Cesare Speciano, già segretario e agente di s. Carlo Borromeo in Roma, più volte nunzio pontificio alle corti degli Asburgo; ultimamente Geremia Bonomelli (1871-1914).


(fot. *Alinari*)
CREMONA - Interno della chiesa di S. Pietro (sec. XVI).

La Chiesa cremonese è stata illustrata dalla santità di alcuni suoi figli: Omobono (v.), il mercante santo del sec. XII, Antonio M. Zaccaria (v.), un santo della restaurazione cattolica del sec. XVI, fondatore della Congregazione dei Chierici regolari di S. Paolo apostolo (Barnabiti). Altri santi hanno eletto C. loro seconda patria: Facio di Verona e Alberto da Villa d'Ogna (v. BERGAMO). La città è stata posta sotto il patrocinio di s. Imerio, vescovo di Amelia, essendo state qui trasferite nel sec. X le sue reliquie.

La diocesi di C., un tempo assai più vasta, vide dismembrato il territorio dell'alto cremonese nel 1579 per la costituzione della diocesi di Crema, e dell'oltre Po, aggregato alla diocesi di Fidenza nel 1601. Estende il suo territorio, oltre che nella provincia omonima, anche nelle province di Bergamo, Mantova e Milano, ripartito in 25 vicariati e in 234 parrocchie, con una popolazione di ca. 400.000 ab. Il clero diocesano conta 446 sacerdoti secolari e 51 regolari. Il seminario, la cui fondazione risale al 1565, è fornito di una ricca biblioteca con un notevole fondo di manoscritti e di incunaboli ed un museo d'arte. In città ed in diocesi esplicano la loro attività vari ordini e congregazioni religiose: i frati Minori francescani, i Cappuccini, i Camilliani, i Barnabiti, i Missionari di S. Francesco Saverio di Parma, i Fratelli del pio Istituto di S. Giuseppe, le monache della Visitazione e 30 congregazioni di suore con 165 case religiose.

Fino all'epoca della soppressione giuseppina e poi della napoleonica, in C. sono fiorite varie comunità religiose con chiese, conventi e ospedali. Insigni i monasteri di S. Lorenzo, dei Benedettini (sec. x); di S. Pietro al Po (sec. xi), prima dei Benedettini, poi aggregato alla Congregazione dei Canonici Lateranensi; di S. Agata, fondato nel 1077, dei Canonici Ospitalieri, prima secolari poi regolari, canonica autonoma, arricchita di prerogative giurisdizionali e di privilegi onorifici, trasformata nel 1464 in prepositura e collegiata secolare e nel 1789 assoggettata alla giurisdizione vescovile.

La cattedrale è il più insigne monumento d'arte e di pietà dei cremonesi. Dedicata alla b. Vergine Assunta, e ai ss. Imerio e Omobono, patroni della città, accoglie mirabili opere di ogni tempo e di ogni periodo dell'arte, risultante di un insieme di gotico e di romanico in una riuscitissima armonia di linee, di luci e di colori. Iniziata la fabbrica nel 1107, elevata a forma basilicale, fu trasformata poi nell'attuale forma a croce latina. La facciata principale è ornata di un maestoso protiro e loggetta con le statue della Vergine e dei santi patroni; avanti corre un portico di intonazione bramantesca, che i cremonesi chiamano « Bertazzola ». I migliori pennelli cremonesi ed altri del sec. xvi sono stati chiamati ad ornare l'interno della cattedrale. La maestà del Redentore, del Boccaccino, campeggia nell'abside, che ha al centro la grande pala dell'Assunta del Gatti; una serie di 34 quadri frescati sul fascione della navata maggiore e sulla parete di fondo, del presbiterio e del coro, illustrano la vita della Madonna e vari episodi della vita, passione e morte di Gesù, dovuti a B. Boccaccino, G. F. Bembo, A. Melone, G. Romanino, G. A. Corticelli detto il Pordenone, del quale è la Crocifissione, grande affresco che occupa tutta la parete di fondo, B. Gatti, Antonio e Giulio Campi, G. Diotti del secolo scorso. Istoriografie di santi nei pannelli dei pulpiti dell'Omodeo, e nell'arca dei SS. Marcellino e Pietro del Briosco. Una serie di 12 grandiosi arazzi fiamminghi, illustranti la vita di Sansone, appesi alle colonne, completano mirabilmente la decorazione del tempio. Affiancano la cattedrale il battistero, del sec. xii, con grande cupola ottagona di stile romanico, e il torrazzo (campanile) elevato nel sec. xii, coronato da graziosa ghirlanda, che termina in agilissima guglia, raggiungendo l'altezza di m. 112.

Altri insigni monumenti d'arte sono: le chiese di S. Pietro al Po, S. Michele Vecchio, S. Abbondio, S. Agostino, S. Agata. Il tempio di S. Sigismondo nel sobborgo omonimo, eretto da Bianca M. Visconti nel 1463, frescato da C. Boccaccino, Antonio, Bernardino, Giulio, Galeazzo Campi, B. Gatti: buone tele agli altari; a fianco del tempio il chiostro, già sede dei monaci di S. Girolamo, ora casa per gli esercizi spirituali. Da segnalare ancora in diocesi le chiese di Casalmaggiore, Castelleone, Soncino, Rivolta d'Adda; i santuari mariani di Caravaggio (v.), di Castelleone e di Casalmaggiore. - Vedi tav. LI.

Bibl.: P. Merula, *Santuario di C.*, ivi 1627; E. Sanclementi, *Series critico-chronologica episcoporum Cremonensium*, ivi 1814; L. Manini, *Memorie storiche della città di C.*, 2 voll., ivi 1819; F. Aporti, *Memorie di storia ecclesiastica cremonese*, 2 voll., ivi 1835; A. Grandi, *Descrizione della provincia e diocesi di C.*, 2 voll., ivi 1856; F. Robolotti, *Documenti storici letterari di C.*, ivi 1847; id., *Repertorio diplomatico cremonese*, ivi 1878; C. Girondelli, *Serie critico-cronologica dei vescovi di C.*, ivi 1867; L. Lucchini, *Storia della civiltà diffusa dai Benedettini nel cremonese. Illustrazione delle abbazie di S. Lorenzo e di S. Agata ed altre*, ivi 1888; L. Astegiani, *Codex diplomaticus Cremonae*, in *Monumenta historiae patriae*, 2 voll., ivi 1895; P. Fr. Kehr, *Italia Pontificia*, VI, 1, Berlino 1913, pp. 259-306; A. Berenzi, *Storia del seminario vescovile di C.*, ivi 1925; Lanzoni, pp. 944-956; E. Signori, *C.*, in *Italia artistica*, Bergamo 1928; C. Bonetti, *L'atto di fondazione del monastero di S. Lorenzo*, in *Bollettino storico cremonese*, 1931; A. Cavalcabò, *Gli abati benedettini di S. Pietro al Po*; id., *La famiglia del vescovo Sicardo*; id., *I primi abati lateranensi in S. Pietro al Po*, in *Bollettino storico cremonese*, 1931; F. Savio, *Gli antichi vescovi d'Italia. La Lombardia*, II, 2ª ed., Bergamo 1932, pp. 1-145; A. Zavoglio, *S. Ambrogio e Crema*, in *Bollettino storico cremonese*, 1941; Cottineau, I, coll. 913-16. Felice Zanoni

CREMONINI, Cesare. - Filosofo, n. a Cento nel 1550 o 1552, m. nel 1631. Dopo aver insegnato a Ferrara, fu collega di Galileo all'Ateneo padovano, dove riscosse tale stima da ricevere uno stipendio doppio in confronto del pisano. Il C. fu detto l'ultimo grande aristotelico italiano, ma in realtà la sua posizione dottrinale non si lascia definire così semplicemente. Pur professandosi strenuo seguace dello Stagirita tanto da non voler mirare il cielo con il telescopio per non vedere contraddetto il sistema astronomico del filosofo, ondeggiò sempre tra l'interpretazione alessandrina e l'averroista.

Anche l'ortodossia del C. è assai discutibile; egli si difende bensì asserendo di riferire soltanto l'opinione altrui, ma sembra aver così agito unicamente per sfuggire alle condanne in cui era già incorso il Pomponazzi, il cui spirito è spesso vivo ed operante nelle sue teorie. Una delle sue opere tuttavia, la *Disputatio de coelo*, fu messa all'Indice (decreti: 15 genn. 1622; 3 luglio 1623). Dando al mondo un'anima, principio eterno della sua esistenza, sembra negare il dogma della creazione e conseguentemente ignorare la Provvidenza. Anche il libero arbitrio è salvato a stento, ammessa la fatalità degli influssi siderali sotto cui si nasce e dai quali ci si libera soltanto con sforzo di volontà. Dell'anima il C. scrive essere impossibile *ut sit anima et non sit in corpore* e tuttavia ne vuol salvare l'immortalità.

L'interpretazione meno benigna da noi data alle teorie del C. pare confermata dall'assioma a lui caro e che chiarisce molte sue ambiguità: *intus ut libet, foris ut moris est.*

Bibl.: opere principali: *Explanatio proëmii librorum Aristotelis de physico auditu* (Padova 1596); *Disputatio de coelo* (Venezia 1613); *De calido innato et semine* (Lione 1634); *Tractatus tres: de sensibus externis, de sensibus internis, de facultate appetitiva* (ivi 1644). Molte delle opere del C. permangono tuttora inedite. Letteratura: D. Berti, *Di C. C. e della sua controversia con l'inquisizione di Padova e di Roma*, Roma 1878; L. Mabilleau, *Etude historique sur la philosophie de la Renaissance*, Parigi 1881; A. Favaro, *C. C. e lo studio di Padova*, Venezia 1883; J. R. Charbonnel, *La pensée italienne au XVI*e *siècle et le courant libertin*, Parigi 1919, p. 220 sgg; R. Hönigswald, *Denker der italien. Renaissance*, Basilea 1928. Felicissimo Tinivella

CREPITACOLO. - Dal latino *crepitaculum, crepitacillum*: giocattolo di legno che agitato produce rumore. È detto anche *bàttola, tabella* o *raganella*. I tipi più comuni sono: a cilindro dentato e a martello di legno. Il c. si usa nella liturgia dal Giovedì al Sabato Santo in sostituzione delle campane. Il *Messale romano* prescrive che per il *Mandatum* si dia il « signum cum tabula » e il *Messale ambrosiano* che al Venerdì Santo si dia « signum Vesperarum cum crotalo seu tabula lignea ». Il *Memoriale rituum* prescrive di tener pronto un *crotalum* (v. crotali) per convocare il popolo e per dare il segno dell'*Angelus* (tit. iv, 1, n. 9; v, 1, n. 5; vi, 1, n. 12). A questo scopo si trovano spesso grandi c. sulle torri campanarie; nelle chiese e nelle case religiose si usano c. portatili per dare negli ultimi giorni della Settimana Santa i segni durante le cerimonie e per gli esercizi di comunità.

Notizie storiche. – Due pezzi di legno battuti l'uno contro l'altro costituiscono uno degli strumenti più primitivi per dare segnali. Dall'Oriente antico tali strumenti passarono direttamente all'uso cristiano. La *Regola* di s. Pacomio, p. es., come parla di una « tuba » per convocare i monaci (cap. 2), così fa menzione altrove di c. e di martelli lignei (*Regula s. Pachomii*, capp. 16, 35, 72: PL 49, 277, 281, 285, 290; cf. anche *De vitis patrum*, III: *ibid.*, 73, 977; Palladio, *Historia lausiaca*, 104: *ibid.*, 1192). Nella *Regola* di s. Benedetto è più volte parola di un *signum* senza che si possa determinare se si trattasse, allora, di c. di legno ovvero di un campanello. Certo è però che, secondo diversi libri consuetudinari medievali, perdurava l'uso dei c. nei monasteri benedettini, come la sveglia mediante il malleo, la convocazione dei monaci al settimanale *pedilavium*,

ecc. (cf. E. Martène, *De antiquis Ecclesiae ritibus*, IV: *De antiquis monachorum ritibus*, Anversa 1744, passim; Br. Albers, *Consuetudines monasticae*, II, Montecassino 1905, passim). Dai monasteri l'uso dei c. passò alle basiliche e chiese. L'*Ordo romanus*, I (secondo il Mabillon, XII, secondo l'Andrieu) prescrive che non si suonino le campane dal Mattutino della feria V fino al Mattutino del Sabato Santo (n. 29: PL 78, 951); ora Amalario, profondo conoscitore degli usi romani, attesta che durante questi giorni si convocava il popolo con segnalazioni mediante strumenti di legno (*Liber officialis*, II, ed. a cura di I. M. Hanssens, Città del Vaticano 1949, p. 470). Dal detto di Amalario risulta che tali segnalazioni erano un uso romano antico, rimasto vivo, unitamente a tante altre consuetudini, nel Triduo Sacro; anche la « Roma iunior » (Costantinopoli) usava i c. « propter vetustatem » (Amalario, *loc. cit.*). Le chiese orientali introdussero le campane assai tardi, conservando invece l'uso antico dei « legni sacri » (σήμαντρα). Si legge, p. es., negli Atti del II Concilio di Nicea (787): « cum appropinquasset sanctae civitati almum cadaver [del martire Anastasio], notum factum universae civitati, et letitia magna repleti sunt omnes. Et surgentes, sacraque ligna percutientes (τά τε ἱερὰ ξύλα σημάναντες) congregaverunt semetipsos in venerabilissimo templo Dei Genitricis » (Mansi, XIII, p. 22). Nei monasteri del monte Athos i semantri non sono venuti mai in disuso.

Sul simbolismo dei c. e del loro suono si diffondono ampiamente i liturgisti medievali: Onorio d'Autun (*Gemma animae*, III, 88: PL 172, 666), il Beleth (*Divinorum officiorum explicatio*, 100: *ibid.*, 202, 105), Sicardo di Cremona (*Mitrale*, VI, 11: *ibid.*, 213, 297) e soprattutto Durando nel suo *Rationale divinorum officiorum* (VI, 72).

L'uso delle varie specie di bàttole e raganelle ben presto divenne, specialmente nelle mani dei ragazzi, una caratteristica delle celebrazioni folkloristiche nella Settimana Santa (v.).

Bibl.: *Acta Ecclesiae Mediolanensis*, II, Milano 1890, col. 1573; A. Rocca, *De campanis commentarius*, in *Opera omnia*, I, Roma 1719, p. 151 sgg.; G. Catalani, *Sacrarum caeremoniarum sive rituum ecclesiasticorum S. Romanae Ecclesiae libri tres*, ivi 1751, p. 165 sgg.; B. Gavanti-G. Merati, *Thesaurus sacrorum rituum*, I, Venezia 1762, pp. 273, 278; L. Eisenhofer, *Handbuch d. kath. Liturgik*, I, Friburgo in Br. 1932, pp. 391-92; si veda anche J. Smits van Waasberghe, *Chant grégorien et castagnettes*, in *Revue du chant grégorien*, 18 (1932), pp. 39-47; 84-88; 111-14; id., *Un dernier mot sur les tabulae du moyen âge*, *ibid.*, 129 (1933), pp. 88-91; J. Jeannin, *Qu'étaient les tabulae dont parlent les liturgistes du moyen âge*, *ibid.*, 1932, pp. 139-46, 173-77; *ibid.*, 1933, pp. 15-21, 50-56. Giuseppe Löw

CREPUSCOLARE, POESIA. - Il movimento dei poeti « crepuscolari » (l'appellativo fu usato per la prima volta da G. A. Borgese), oltre a immediati moventi di natura estrinseca e libresca, sorse da interiori esigenze. Incapaci di germinare una poetica originale, i crepuscolari derivarono le loro forme, per lo più, dal D'Annunzio del *Poema paradisiaco* e dai decadenti francesi. Discutibile la derivazione pascoliana.

Una sterile rassegnazione, un ambiguo misticismo, uno scettico sentimentalismo, nel quadro delle tenui cose e dei piccoli ideali borghesi, costituiscono la nota dominante di questa poesia, che può apparire la desolata liquidazione della grande stagione poetica dell'Ottocento. Gli esponenti più rappresentativi ne furono Sergio Corazzini (n. nel 1887, m. nel 1907), Fausto Maria Martini (n. nel 1886, m. nel 1931), Guido Gozzano (n. nel 1883, m. nel 1916), Aldo Palazzeschi (n. nel 1885), Corrado Govoni (n. nel 1884); Marino Moretti (n. nel 1885).

Nella sua breve vita, caratterizzata dalla tisi e dalla poesia, il Corazzini, superata l'esperienza del D'Annunzio, ricercò nell'intimo e trovò talvolta una poesia rassegnata e dolorante, dal fascino di una sommessa musicalità. In F. M. Martini, invece, la coscienza di una crisi e la conseguente esigenza sboccarono nell'avventura di un viaggio in America, e poi in multiformi esperienze letterarie. Guido Gozzano (v.) accentua ed unisce nella sua produzione poetica i pregi e i difetti del crepuscolarismo, i cui motivi fondamentali vi sono spesso divagati da eterogenee ambizioni; negli ultimi anni tornò alla fede, placandovi la sua insoddisfazione.

Negativa, in generale, dal punto di vista etico, la p.c. si rivela arte di transizione, in cui è sottintesa l'aspirazione a nuove forme e a nuove idealità.

Bibl.: G. A. Borgese, *P. c.*, in *La vita e il libro*, 2ª serie, Torino 1911, p. 149 sgg.; A. Rinaldi, *I Crepuscolari*, S. Maria Capua Vetere 1924; P. Pancrazi, *Scrittori italiani del Novecento*, Bari 1934, pp. 1-13; G. Spagnoletti, *Il cammino della poesia contemporanea*, I, ivi 1946, pp. 33-80; G. Petronio, *Poesia e poetica dei crepuscolari* (*Quaderni di poesia*, 9), Milano 1949, pp. 62-90. Romano Romani

CRESCAS, Ḥasdaj. - Filosofo giudeo antiaristotelico, n. a Barcellona nel 1340; m. a Saragozza nel 1412. Godette i favori della corte di Aragona, specialmente di Juan I e della regina, che lo protesse durante la persecuzione dei Giudei del 1391, in cui perdette l'unico suo figlio.

Il C. compose una vasta opera anticristiana in spagnolo, pervenutaci in una parziale traduzione ebraica.

Più importante è l'opera *'Ôr 'Ădhōnaj*, « La luce del Signore » (Ferrara 1556). Nei suoi scritti il C. si scaglia contro l'aristotelismo dei filosofi giudaici contemporanei, e particolarmente contro Maimonide e gli averroisti.

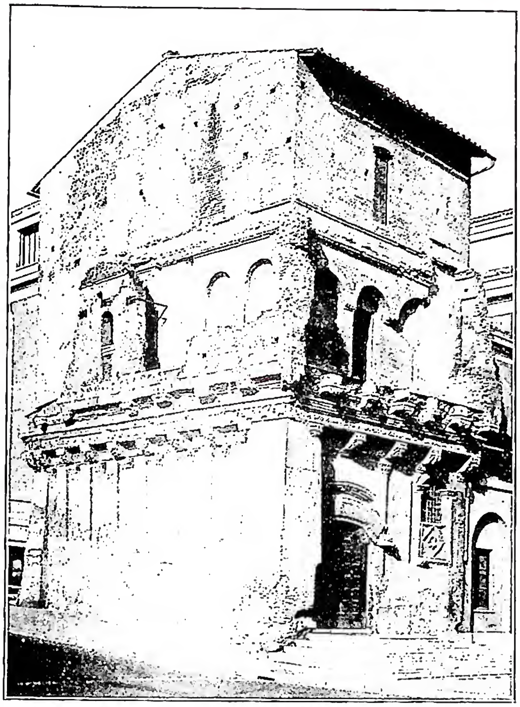
ibl.: N. A. Wolfson, *C. Critique of Aristoteles*, Cambridge Mass. 1931 (con ampia introduzione). Angelo Penna

CRESCENTE. - Discepolo di s. Paolo, ricordato in *II Tim.* 4, 10. Il nome latino *Crescens* (Tacito, *Hist.*, I, 76, nome di un liberto di Nerone; *Annal.*, XV, 11, di un centurione), grecizzato in Κρήσκης, fa pensare ad un personaggio d'origine latina; ma ciò non si può accertare, dato che l'unica notizia che si ha di lui è quella del testo citato di *II Tim.* Da questo si è informati che C. si trovava con Paolo per un certo tempo della seconda prigionia romana, poi se ne allontanò, certamente per una missione affidatagli dall'Apostolo. Infatti C. è abbinato con Tito, che è andato in Dalmazia, e ben distinto da Demade, che, « per amore di questo secolo », ha lasciato Paolo per andarsene a Tessalonica.

Si discute se meta del viaggio di C. sia stata la Galazia (v.) o la Gallia: importanti codici (SC, vari minuscoli, Amiatino per la Volgata) hanno Γαλλίαν in luogo di Γαλατίαν. Anche conservando la lezione comunemente ammessa, resta che i termini Γαλατία e Γαλάται hanno, presso gli scrittori greci fino al sec. II d. C., pure il significato di *Gallia* e *Galli*. S'aggiunga che il « monumento d'Ancira » avvicina la Gallia (Γαλατία) alla Spagna e alla Dalmazia, fornendoci così un parallelo interessante con il testo che parla della missione di C. Una tradizione tardiva fa di C. uno dei settantadue discepoli, fondatore della chiesa di Vienna in Gallia (cf. *Chronicon Paschale*: PG 92, 609); mentre le *Constitut. apostol.*, VII, 46 (PG 1, 1056) gli assegnano come campo di lavoro la Galazia. I Greci lo commemorano il 30 luglio, il Martirologio romano il 27 giugno.

Bibl.: L. Duchesne, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, I, Parigi 1814, pp. 151-55; Th. Zahn, *Einleitung in das Neue Testament*, I, 3ª ed., Lipsia 1906, p. 418 sg.; Anon., *Crescent*, in DB, II, col. 1111; C. Spicq, *Les épîtres pastorales*, Parigi 1947, p. 391 sg. Teodorico da Castel San Pietro

CRESCENTE. - Filosofo cinico romano del secolo II. Parolaio, immorale ed avido di denaro, amante più del plauso popolare che della verità, fu un accanito nemico dei cristiani che combatteva pur senza conoscerne pienamente la dottrina, tacciandoli di ateismo ed empietà. In pubbliche dispute con s. Giustino fu facilmente convinto di ignoranza e di vanità, ma C. si vendicò dello scacco su-



(*fot. Enc. Catt.*)
CRESCENZI - Torre dei C. (sec. XI) - Roma.

bìto accusando al prefetto di Roma il suo avversario che fu condannato a morte (ca. 165).

BIBL.: Giustino, *II Apol.*, 8; Eusebio, *Hist. eccl.*, IV, 16; P. De Labriolle, *La réaction païenne*, Parigi 1934, pp. 63-65.

Agostino Amore

CRESCENZI, FAMIGLIA. - Insigne casato romano che primeggiò tra la metà del sec. X e il principio dell' XI nelle vicende della città, partecipando successivamente, con i suoi rami degli Stefaniani e degli Ottoniani, anche a quelle della Sabina e della Marittima.

In un placito del 902 presso S. Pietro compaiono insieme tra i giudici laici un Teofilatto e un Crescenzio, i capostipiti delle due famiglie che si succedono poi nel predominio su Roma e nello stesso papato. E Crescenzio fu dei maggiorenti che fecero corona al *senator omnium Romanorum*, Teofilatto. Egli ricompare, benché il divario d'anni non possa darne assoluta certezza, in un altro placito, tenuto dal *princeps* Alberico, quarant'anni dopo. Poi, per molti anni, nei documenti non c'è traccia della famiglia. Ma da quel Crescenzio dovettero discendere due rami : rappresentato l'uno da Giovanni, marito della figlia di Teofilatto, Teodora II, e padre a sua volta di un altro Giovanni, di Teodora III, di Crescenzio *de Theodora*, di Marozia II, e di Stefania; l'altro da Crescenzio *a caballo marmoreo*, padre di Teodoranda, che fu sposa del conte della Campagna, Benedetto, seguace di Alberico II.

Secondo Liutprando, Crescenzio *a caballo marmoreo*, cioè del Quirinale, ove presso il gruppo statuario dovette avere le sue case, compare in un'assemblea convocata nel 963 da Ottone I per giudicare il fuggiasco pontefice teofilattiano, Giovanni XII. Una rivalità insorta con la maggiore famiglia aveva tratto i C. a schierarsi col partito imperiale. Il casato innalzò la sua potenza; riuscì, nel 965, a insediar papa uno dei suoi, GIOVANNI, che fu Giovanni XIII; con l'appoggio del duca di Napoli Giovanni III, vedovo di Teodora III, represse la rivolta del nuovo conte della Campagna, Roffredo di Veroli, e del prefetto della città, Pietro, mentre poteva ingrandirsi per il favore del suo pontefice, che concedeva alla sorella Stefania la città e il contado di Palestrina e al figlio di lei, Benedetto, il comitato di Sabina. Morto nel 972 Giovanni XIII e dopo poco Ottone I, CRESCENZIO *de Theodora*, postosi a capo del partito popolare, faceva strangolare Benedetto VI, eletto papa nel frattempo, sostituendolo nel 974 con una sua creatura, Bonifacio VII. Ma quando questi fuggì (980) dinanzi all'ira di Ottone II e gli successe Benedetto VII, Crescenzio *de Theodora* non fu travolto nella rovina ch'egli aveva cagionata, anzi addivenne ad una conciliazione con Benedetto VII e forse anche con Ottone II, finché non finì nel 984 monaco, in S. Alessio sull'Aventino.

La maggior potenza raggiunsero in Roma i C. con GIOVANNI detto *Nomentano* forse dal luogo dei suoi maggiori possedimenti, figlio di Crescenzio *de Theodora*. Profittando della reggenza di Teofano, madre di Ottone III, il Nomentano favorì il ritorno di Bonifacio VII da Costantinopoli rendendosi complice della deposizione e dell'uccisione di Giovanni XIV (984), e si proclamò patrizio. Morto Bonifacio VII, il Nomentano ottenne da Teofano e da Giovanni XV il comitato di Terracina per il fratello Crescenzio. Morta però l'imperatrice, il Nomentano ritornò alla politica antigermanica. Alla prima venuta di Ottone III nel 996 egli fu spogliato della sua dignità e ridotto alla condizione di privato cittadino. Riprese però la lotta dopo la partenza di Ottone e fece creare pontefice Giovanni Filagato che fu Giovanni XVI (v.); ma Ottone III, ritornato a Roma, fece deporre ignominiosamente l'antipapa, assediò in Castel S. Angelo il Nomentano, e, presolo, lo fece decapitare sugli spalti del castello (29 apr. 998).

La fortuna dei C. risorse dopo la morte di Ottone III, quando nel 1006 divenne patrizio GIOVANNI C., figlio del Nomentano. Ancor più dei predecessori, questi si volse ad ingrandire i suoi, specie in Sabina, ai danni di Farfa. Ma, diversamente dal padre, seppe conservarsi in buona armonia, nei dieci anni che durò il suo patriziato, con i pontefici Giovanni XVIII e Sergio IV e con l'Impero, retto allora da Enrico II. Tuttavia, se sotto gl'indubbi segni di ossequio, si manteneva la tendenza autonomistica, come mostrano gli ostacoli frapposti all'incoronazione romana dell'Imperatore e le intelligenze corse con re Arduino, Giovanni C. poté morire in silenzio, tra il maggio e il giugno del 1012. Finito con lui il primato dei C. in Roma, i rami superstiti degli Stefaniani e degli Ottaviani durarono ancora a contrastare la crescente potenza di Farfa e dei Tuscolani. Ma nel 1022 gli Stefaniani si dovettero piegare all'alleanza dei rivali più potenti, mentre gli Ottaviani continuavano, contro i Tuscolani e gli Stefaniani, la lotta, che doveva recarli nel 1044 ad avere, in Silvestro III, un loro papa. Nella seconda metà del sec. XI il casato è in aperto declino : sul principio del sec. XII, nelle lotte romane suscitate con i Corsi in sostegno dell'antipapa Maginolfo contro Pasquale II, i C. fanno la loro ultima modesta ricomparsa nella sempre più agitata vicenda cittadina, in cui ormai il primato è passato alle famiglie dei Frangipane e dei Pierleoni.

BIBL.: L. Duchesne, *Les premiers temps de l'Etat pontifical*, 3ª ed., Parigi 1911, p. 350 sgg.; G. Bossi, *I C. Contributo alla storia di Roma e dei dintorni dal 900 al 1012*, in *Dissertazioni della Pont. Accad. d'archeologia romana*, 13 (1915), pp. 49-126; id., *I C. di Sabina: Stefaniani e Ottaviani (dal 1012 al 1106)*, in *Arch. Soc. rom. st. patr.*, 41 (1918), pp. 111-70; P. Fedele, *Ricerche per la storia di Roma e del papato nel sec. X*, *ibid.*, 34 (1911), pp. 393-423; G. Falco, *L'amministrazione papale nella Campagna e nella Marittima dalla caduta della dominazione bizantina al sorgere dei Comuni*, *ibid.*, 38 (1915), pp. 667-707; id., *I Comuni della Campagna e della Marittima nel medioevo*, *ibid.*, 42 (1919), pp. 537-605; C. Cecchelli, *I C., i Savelli, i Cenci*, Roma 1942.

Pier Fausto Palumbo

CRESCENZIA, santa, martire: v. VITO, MODESTO e CRESCENZIA, santi, martiri.

CRESCENZIO di ANAGNI. - Cardinale, vissuto tra il sec. XI e il XII. Con Sasso, pure d'Anagni, e con un gruppo di chierici della Campagna, dovette la nomina cardinalizia a Giovanni di Gaeta, cancelliere di Pasquale II e poi papa a sua volta col nome di Gelasio II. Del titolo presbiteriale dei SS. Marcellino e Pietro, fu, nel 1130, tra gli elettori di Anacleto II. Già rettore di Benevento, durante il precedente decennio tornava sotto Anacleto a tenervi il potere con mano ferma, tra i torbidi in cui i partiti gettavano la città. Nel maggio del 1137 gl'imperiali, condotti da Enrico di Baviera ed animati dalla presenza di Innocenzo II, irrompevano in Benevento e vi imprigionavano C. che chiudeva così la sua attività.

BIBL.: J. M. Brixius, *Die Mitglieder d. Kardinalkollegiums von 1130-81*, Berlino 1912; P. F. Palumbo, *Lo scisma del MCXXX*, Roma 1942. Pier Fausto Palumbo

CRESCI, PIETRO da FOLIGNO, beato. - Austero asceta, n. ca. l'a. 1243, m. il 18 luglio 1323. Fu terziario francescano, intimo della b. Angela da Foligno. A trent'anni distribuì ogni suo avere ai poveri, che continuò a soccorrere con il guadagno dei servizi che prestava ai padroni. Andava scalzo, vestiva ruvidamente, si macerava di penitenze; fu un assiduo frequentatore di S. Maria degli Angeli. Fu sepolto nella cattedrale di Foligno. Festa il 19 luglio.

BIBL.: L. Jacobilli, *Vite dei santi e beati dell'Umbria*, II, Foligno 1636, pp. 46-48; *Acta SS. Iulii*, IV, ed. Parigi-Roma 1868, pp. 663-68. Felice da Mareto

CRESCIMBENI, GIAN MARIO. - Letterato ed erudito, n. a Macerata il 9 ott. 1663, m. a Roma l'8 marzo 1728. Canonico ed arciprete di S. Maria in Cosmedin, visse dedito alla sua chiesa e all'Arcadia (v.), di cui nel 1690 fu tra i principali fondatori e che per 38 anni resse come custode generale col nome di Alfesibeo Cario.

La sua *Istoria della volgar poesia* (Roma 1698), primo tentativo di un profilo della letteratura italiana, denunzia l'incapacità critica e sintetica dell'autore, riducendosi a una congerie di nomi e dati insufficentemente discriminati con giudizi semplicistici e partigiani. Evidente, infatti, è l'intento apologetico dell'opera, in cui l'attività arcadica è intesa come rigenerazione della poesia in volgare, la quale, derivata dalla provenzale e perfetta con il Petrarca, dopo i fulgori del Cinquecento si era offuscata nel delirio secentista. Incontestabili sono, tuttavia, nella *Istoria* il carattere di repertorio di notizie, che altrimenti sarebbero andate perdute, e un certo afflato che a tratti l'avviva nello sforzo di rivendicazione dei valori italici. Nell'edizione veneziana del 1730-31 vi furono aggiunti i *Commentari* e i 9 dialoghi su *La bellezza della volgar poesia*. Con l'*Arcadia* (Roma 1711), romanzo pastorale in versi e in prosa a imitazione del Sannazzaro, il C. narrò le vicende dell'Accademia fino al 1706 e con le *Rime* (1695 e 1723) fuse petrarchismo e chiabrerismo. Scrisse inoltre: *Istoria* delle chiese di S. Maria in Cosmedin, di S. Giovanni e di S. Anastasia; *Compendio della vita della Vergine*; *Notizie intorno ad A. Poliziano*; *Ragionamenti pastorali* e *Orazioni*. Volgarizzò le *Omelie* e *Orazioni* di Clemente XI.

BIBL.: I. Carini, *L'Arcadia dal 1690 al 1890*, I, Roma 1891, pp. 17-21; *Per il II centenario della morte di G. M. C.* (a cura di vari), Macerata 1928; G. Natali, *G. M. C.*, in *Atti dell'Acc. dell'Arcadia*, 12 (1929), pp. 201-26; G. Toffanin, *L'Arcadia*, 2ª ed., Bologna 1946, passim. Enzo Navarra

L'ISTORIA
DELLA BASILICA DIACONALE
COLLEGIATA, E PARROCCHIALE
DI
S. MARIA IN COSMEDIN
DI ROMA
SCRITTA
DA GIO. MARIO CRESCIMBENI
Canonico della medesima, e Custode d'Arcadia,
E PUBBLICATA
D'ORDINE DELLA GENERALE ADUNANZA
DEGLI ARCADI.

IN ROMA, Per Antonio de' Rossi alla Piazza di Ceri. 1715.
CON LICENZA DE' SUPERIORI.

(fot. Enc. Catt.)

CRESCIMBENI, GIAN MARIO - Frontespizio de *L'istoria della Basilica diaconale... di S. Maria in Cosmedin*, Roma 1715 - Roma, esemplare della biblioteca Nazionale.

CRESCITELLI, ALBERICO, venerabile. - Missionario, ucciso per la fede nel vicariato apostolico di Hanchung (Cina). N. ad Altavilla Irpina (Avellino) il 30 giugno 1863, fu alunno del Pontificio seminario per le Missioni Estere di Roma. Il 2 apr. 1888 partì per la missione, dove arrivò il 18 ag. e lavorò in diversi distretti con zelo tenace, formando cristiani sinceri e ben preparati. Nel 1900 gli fu affidato un vasto distretto montagnoso, abitato da popolazione semiselvaggia. Infierendo la carestia, con la sua carità riuscì a determinare un consolante movimento di conversioni. Scoppiata la rivoluzione dei Boxers (v.), fu da questi catturato e il 21 luglio 1911 torturato e decapitato nel villaggio di Yentzepien. Nel 1918 s'iniziò il processo sul martirio; ne è prossima la beatificazione.

BIBL.: G. Mencaglia, *Il servo di Dio p. A. C., martire della Cina*, Milano 1930. Raffaele Trotta

CRESCONIO. - Maestro africano donatista, che prese a difendere il vescovo donatista Petiliano contro s. Agostino, con una lunga lettera a questo stesso indirizzata (ca. 402), nella quale si rivelava buon letterato e polemista, ma poco dotto di teologia e S. Scrittura.

S. Agostino gli rispose nel 406 con i quattro libri *Contra Cresconium*, nei quali ci ha conservato in citazioni la massima parte della sua opera (PL 43, 445; CSEL, LII). Cf. P. Monceaux, *Hist. littéraire de l'Afrique chrétienne*, VI, Parigi 1922, p. 87, da cui Moricca, II, p. 745. Antonio Ferrua

CRESIMA. È il termine comunemente usato in Italia per indicare il sacramento della Confermazione.

SOMMARIO: I. Teologia dogmatica della C. - II. Teologia morale e diritto canonico della C. - III. Ascetica della C.

I. TEOLOGIA DOGMATICA DELLA C.

SOMMARIO: I. Nozioni - II. Storia. - III. Dogma.

I. NOZIONI. – La parola C. deriva dalla voce greca χρῖσμα, usata per esprimere tanto l'atto dell'unzione quanto la materia con la quale si fa l'un-

zione. A tale rito appunto è stato applicato il nome di C., essendo esso il più visibile e il più significativo tra quelli richiesti per l'amministrazione di detto Sacramento. Tale denominazione non è però di uso generale né risale all'antichità. Altrettanto si dica del termine Confermazione, il quale esprime piuttosto l'effetto del Sacramento. Il termine *consignatio* (consegnazione), che è più antico e che per molto tempo fu usato nella liturgia latina, esprime meglio e con maggiore esattezza l'atto sacramentale. Esso indicava il complesso delle cerimonie successive al Battesimo propriamente detto, con le quali il vescovo completava e rendeva in un certo senso definitiva l'ammissione del battezzato nel gregge di Cristo, segnandolo con il segno della Croce. Il Sacramento così descritto si distingue totalmente, oggi, nella Chiesa latina, da quello del Battesimo. Nella Chiesa greca la distinzione è meno visibile, perché l'unzione che costituisce questo Sacramento viene fatta subito dopo il Battesimo e non è riservata al vescovo: la fa abitualmente lo stesso sacerdote che amministra il Battesimo.

II. Storia. – Tale diversità di denominazioni e di usi, tuttavia, non impedisce che la realtà sacramentale corrispondente risalga agli inizi della Chiesa. Consiste tale realtà, essenzialmente, in un segno specifico, destinato a significare e conferire nello stesso tempo una comunicazione speciale dello Spirito Santo. Ora, l'esistenza di un rito destinato a produrre questo effetto si trova nella Chiesa primitiva. Gli Apostoli stavano ancora a Gerusalemme quando seppero che in Samaria era stato predicato il Vangelo ed amministrato il Battesimo e che i battezzati non avevano però ricevuto lo Spirito Santo. Ciò indica chiaramente che il diacono Filippo, il quale aveva loro annunziato il Vangelo, non possedeva il potere di conferirlo. Furono perciò inviati Pietro e Giovanni a perfezionare l'ingresso di quei cristiani nella Chiesa. Essi andarono, imposero le mani sui nuovi cristiani, e quelli ricevettero lo Spirito Santo (*Act.* 8, 14-18), Da un altro luogo si ricava che tale era l'usanza abituale: nessuno di quelli che amministravano il Battesimo aveva la facoltà di dare lo Spirito Santo. I battezzati perciò dovevano attendere, per poterlo ricevere, che venisse qualche apostolo. Per questo s. Paolo, giunto in Efeso e imbattutosi in alcuni fedeli che egli credeva già battezzati, domandò loro se avessero ricevuto lo Spirito Santo. Meravigliato nel sentirsi rispondere che non sapevano nemmeno se esisteva lo Spirito Santo, capì che non avevano ricevuto il Battesimo di Cristo. Provvide perciò immediatamente a farli battezzare, e per l'imposizione delle mani ricevettero lo Spirito Santo (*Act.* 19, 1-7).

Il dono dello Spirito Santo era seguìto allora, presso molti, da grazie straordinarie che testimoniavano in qualche modo la sua presenza. Si usava chiamarle « carismi » o doni speciali delle « lingue », della « profezia » o dei « miracoli ». Tali favori eccezionali non erano però l'essenza del dono dello Spirito Santo, che gli Apostoli intendevano conferire. Il grande beneficio era la « diffusione nelle anime » dello Spirito Santo (*Rom.* 5, 5). Questo, e non i « carismi », rendeva i cristiani « templi dello Spirito Santo » (*I Cor.* 3, 16) e dava a tutti il beneficio della figliazione divina (*Gal.* 4, 6; *Rom.* 8, 14).

Per questo, in seguito, cessati i « carismi », i successori degli Apostoli continuarono a conferire lo Spirito Santo mediante un rito speciale, distinto da quello del Battesimo. Lo si deduce dalle più antiche testimonianze letterarie della iniziazione cristiana. Tertulliano, al principio del sec. III, nota, senza equivoci, dopo il rito strettamente battesimale, l'imposizione delle mani implorante la discesa dello Spirito Santo: « Dehinc manus imponitur, per benedictionem advocans et invitans Spiritum Sanctum » (*De Baptismo*, 8: PL 1, 1207). Contemporaneamente, la *Traditio apostolica* di s. Ippolito, la più antica descrizione liturgica pervenutaci, ci mostra i battezzati che, dopo aver ricevuto il Battesimo per immersione, indossano di nuovo le loro vesti e rientrano in chiesa per ricevere dal vescovo l'imposizione delle mani. Da allora in poi l'uso di questo speciale conferimento dello Spirito Santo si trova in tutte le Chiese, a Milano e a Roma, a Gerusalemme e a Cartagine, in Gallia e in Africa. Le *Catechesi* di s. Cirillo di Gerusalemme (*Cat. 21*, *mystag.* 3: PG 33, 1088-94) e quelle di s. Ambrogio (*De mysteriis*, 7, 34-42; *De Sacramentis*, 3, 2, 8-10: PL 16, 399-403; 434-36) ne illustrano ai neofiti il significato; i *Sacramentari* contengono una descrizione minuziosa delle cerimonie relative e gli abbondanti documenti dei primi secoli ci fanno concludere che allora nella Chiesa latina era cosa comune rivolgersi al vescovo per ricevere lo Spirito Santo.

Non che un tale coronamento dell'iniziazione cristiana venisse considerato come indispensabile. I malati battezzati in pericolo di morte, ad es., non lo ricevevano affatto, e s. Cipriano non tollera assolutamente che si metta in dubbio l'efficacia del Battesimo così amministrato (*Epist.*, 69, 14-16). Tuttavia, al dire dello stesso Cipriano, si faceva tutto il possibile perché ai battezzati non mancasse quello che Pietro e Giovanni avevano fatto per i cristiani di Samaria: « Coloro che sono stati battezzati vengono presentati ai capi della Chiesa e mediante la nostra preghiera e l'imposizione delle nostre mani ricevono lo Spirito Santo e il sigillo del Signore che dà il coronamento alla loro iniziazione » (*Epist.*, 73, 9). Cipriano stesso, d'altra parte, fa una distinzione molto netta tra questo dono dello Spirito Santo e la rigenerazione del Battesimo: « Non si nasce allorché si riceve lo Spirito Santo mediante l'imposizione delle mani; la nascita avviene nel Battesimo, ma si riceve lo Spirito Santo quando si è già nati » (*Epist.*, 74, 7). Così la separazione dei due riti va sempre più accentuandosi, almeno nella Chiesa latina. Mentre nei primi tempi il vescovo, quando c'era, procedeva anche al rito propriamente battesimale, prevalse poi pian piano l'uso che il vescovo si riservasse soltanto quello del conferimento dello Spirito Santo. Ne fa testimonianza, all'inizio del sec. V, una lettera di papa Innocenzo I, il quale, accennando a quel punto degli *Atti* in cui si parla dei battezzati di Samaria, dice espressamente che soltanto il vescovo ha il potere per quello che egli chiama la *consignatio* dei fanciulli: « De consignandis infantibus manifestum est non ab alio quam ab episcopo fieri licere » (PL 20, 554). È della stessa epoca la testimonianza di s. Girolamo, secondo la quale i vescovi usavano andare nei luoghi lontani a dare lo Spirito Santo a coloro che dai preti o dai diaconi erano stati già battezzati (*Dial. cont. Lucif.*, 9: PL 23, 164). Il Concilio di Orange (441) conferma la stessa usanza (can. 2). Stabilisce che quando uno va dal vescovo per esser cresimato, bisogna preavvisare il vescovo se al tempo del Battesimo fu omessa la crismazione, che normalmente avrebbe dovuto aver luogo (Mansi, VI, 435).

Effettivamente, troppo presto la cerimonia della iniziazione cristiana fu sovraccaricata di unzioni destinate a simboleggiare i diversi effetti della Grazia, che da essa si attendevano. I quali, di qualunque specie fossero, erano stati presentati dal linguaggio biblico globalmente come una unzione spirituale e come opera dello Spirito Santo. « Spiritus Domini super me, propterea unxit me » (*Is.* 61, 1): il Cristo aveva applicato a se stesso tali parole (*Lc.* 4, 18). « Unxit eum Deus Spiritu Sancto », aveva detto di lui s. Pietro (*Act.* 10, 18) e l'*Epistola agli Ebrei* ugualmente a Cristo aveva riferito il versetto di *Ps.* 44, 8: « Unxit te Deus, Deus tuus, oleo exultationis ». In questo *oleum exultationis* tutta l'antichità riconobbe lo Spirito Santo, perché, al dire esplicito di s. Agostino (*Cont. Maximinum*, II, 16, 3: PL 42, 782), è un'espressione figurata per indicare lo Spirito Santo. Il quale viene anche detto l'autore dell'unzione, della Grazia. S. Ambrogio parla dello Spirito Santo che « ungeva » Giovanni Battista nel seno di sua madre (*In Lc.*, II, 25 e 29: PL 15, 1561 e 1562). Abitualmente lo indica con l'appellativo di *unguentum spirituale*, di *signaculum spirituale* (*De Spiritu S.*, I, 9, 103; I, 6, 79: PL 16, 729). Lo Spi-

rito Santo è il *signaculum spirituale*, ricevuto nel Battesimo, perduto con il peccato e riacquistato con la Penitenza (*De Paenit.*, II, 3, 8 : PL, 16, 500D).

Grazie a questa concezione il cristiano, come il Cristo, è, secondo il linguaggio della Chiesa, un « unto » dello Spirito. Nel Battesimo egli è oggetto di un duplice intervento dello Spirito Santo, il quale lo strappa al demonio e lo consacra a Dio. È per simboleggiare queste due azioni che nel rito della rigenerazione sono state introdotte due unzioni, l'una prima e la seconda dopo il Battesimo. Soprattutto la seconda, a causa della preghiera che la segue e che richiama il ricordo dell'unzione un tempo ricevuta dai sacerdoti e dai re, ha attratto l'attenzione dei teologi. Si è voluto vedere simboleggiato in essa l'inserimento del battezzato nel *genus electum*, nel *regale sacerdotium*, nella *gens sancta* di cui parla s. Pietro (*I Pt.* 2, 9). Per la stessa ragione, nella Chiesa greca essa è stata considerata costitutiva del sacramento della Confermazione : molto presto sarebbe stata sostituita al rito apostolico della imposizione delle mani.

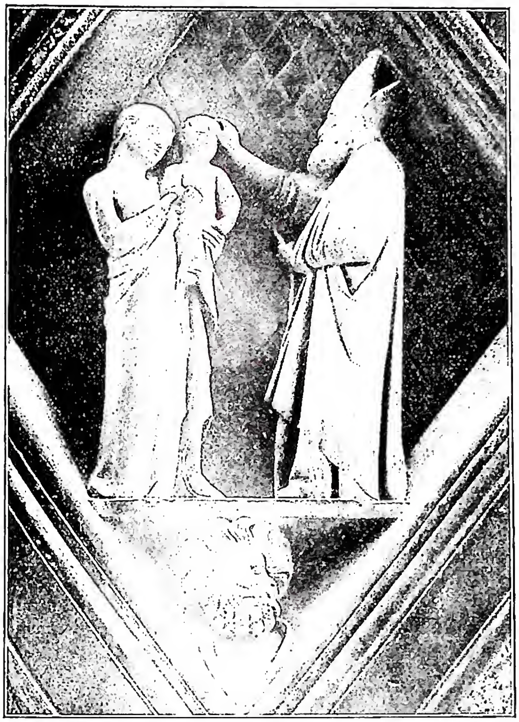
Altrettanto nella Chiesa latina, da quando si è voluto distinguere con precisione i riti propri dei due Sacramenti, alcuni teologi hanno pensato e pensano tuttora doversi essa collegare a quello della C. Essi sono stati colpiti o si lasciano colpire dalle forme e dai testi che attribuiscono allo Spirito Santo l'effetto simboleggiato da questa unzione, senza notare che un tale intervento dello Spirito Santo è universale e si trova espresso nell'unzione e nei diversi riti che precedono l'abluzione battesimale. « Accipe Spiritum Sanctum et in corde teneas », dice il Messale di Bobbio a proposito della *insufflatio* (PL 74, 500). Per maggiori particolari cf. P. Galtier, *La Consignation dans les Eglises d'Occident*, in *Rev. d'hist. eccl.*, 13 [1912], pp. 265-70; id., *Imposition des mains*, in DThC, VII, coll. 1369-74). Perciò la questione non riguarda l'importanza annessa all'unzione post-battesimale e nemmeno se essa avesse potuto bastare a costituire un vero e proprio rito sacramentale : nessun dubbio su ciò. La questione è un'altra : se, cioè, tale unzione con il suo simbolismo spirituale è stata considerata fin dall'inizio, oppure mai, come corrispondente del sacramento della C. Ora, è proprio su questo punto che tale concezione teologica cozza contro un fatto innegabile, e cioè che nel ripartire i riti dell'iniziazione tra il sacerdote e il vescovo (cf. il quadro in DThC, VII, coll. 1351-54) la crismazione post-battesimale si trova regolarmente connessa a quelli che spettano al semplice sacerdote e nettamente distinta dall'imposizione delle mani, riservata *ab antiquo* ai vescovi. Sembra dunque che nelle Chiese d'Occidente il dono dello Spirito Santo, corrispondente a quello che gli *Atti degli Apostoli* ci mostrano come riservato ai vescovi, sia stato considerato *ab immemorabili* come comunicabile mediante l'imposizione delle mani.

In Occidente, tuttavia, a questo rito primitivo si aggiunse inoltre una unzione. La quale compare la prima volta all'inizio del sec. III nella *Traditio apostolica* di s. Ippolito; s. Cipriano però non ne parla affatto e s. Ambrogio neppure; almeno non vi insistono. L'imposizione delle mani si conchiude, secondo loro, con un segno di Croce sulla fronte del novello cristiano, e questo vien chiamato la *consignatio*. Il qual segno di Croce non tarda, tuttavia, ad esser fatto con il pollice intinto nel « crisma », e così una crismazione viene ad aggiungersi all'imposizione delle mani. Diversamente da quella che segue il Battesimo, la quale viene fatta sulla testa, questa viene fatta in fronte. Il papa Innocenzo I, nel porre in rilievo tale diversità, riserva quest'ultima unicamente ai vescovi. Dopo papa Innocenzo, la si ritrova dappertutto : i *Sacramentari gelasiano* e *gregoriano* la citano; però essa ci appare con il suo carattere originario di un segno di Croce conclusivo della cerimonia della C. « Signum Christi in vitam aeternam », dice il vescovo nel farla. Bisogna notare il significato e lo scopo propri del gesto, che son quelli, cioè, di completare l'iniziazione cristiana. La rubrica di uno degli *Ordines Romani* editi dal Mabillon, precisamente il 7°, suggerisce una tale osservazione. Vi si legge difatti che, appena finita la preghiera dell'imposizione delle mani implorante l'effusione dello Spirito Santo, il vescovo, con il pollice intinto nel « crisma », fa un segno di Croce su ciascuno dei cresimati, dicendo : « In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, pax tibi », a cui si risponde « Amen », perché quello è il segno del cristianesimo che pone il sigillo a ogni Battesimo legittimo : « quia tunc omne baptisma legitimum christianitatis nomine confirmatur » (PL 78, 500).

Era, dunque, un semplice segno di saluto questo segno di Croce, accompagnato dal *Pax tibi*. Ma l'unzione che vi si aggiunge gli fa annettere lentamente una importanza più notevole. Nonostante la persistenza tradizionale dell'imposizione delle mani con l'invocazione dello Spirito Santo e malgrado che gli scrittori ecclesiastici, fedeli al pensiero e al linguaggio dei Padri, persistano a scorgere in essa il rito con il quale gli Apostoli avevano conferito lo Spirito Santo, la crismazione che le tien dietro viene anch'essa posta in relazione con il dono dello Spirito. Piuttosto che considerarlo come un semplice segno di Croce, vi si mette in rilievo l'unzione fatta con il crisma e lo si considera come il rito propriamente detto della C. : « Signo te signo Crucis et confirmo te chrismate salutis in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti ». È questa la forma usata e prescritta anche oggi nella Chiesa latina, forma di cui sarebbe difficile scoprire le origini. E così, anche senza averlo fatto apposta, questa forma è molto simile alla forma della Chiesa greca « Signaculum doni Spiritus Sancti », la quale accompagna la crismazione venuta a sostituire l'imposizione delle mani.

Ecco, si potrebbe dire, come termina l'evoluzione delle cerimonie della C. Le aggiunte e le alterazioni apportate hanno lasciato intatti gli elementi primitivi. Mai nella Chiesa si è avuto il dubbio che non si sia perpetuato l'essenziale di quello che gli Apostoli vollero fare nel conferire lo Spirito Santo ai battezzati. Allorquando nel sec. XIV si vollero classificare i riti della Chiesa aventi un vero e proprio valore sacramentale, la C. fu da tutti considerata come un Sacramento distinto dal Battesimo e capace di conferire per se stesso una grazia speciale. Il Concilio di Firenze consacrò ufficialmente tale dottrina : pose la C. nel numero dei sette Sacramenti della Nuova Legge, dichiarandola del tempo apostolico (Denz-U, 697). Nuova occasione di riproporre questo insegnamento fu data alla Chiesa dalla negazione protestantica del sec. XVI. Mentre Lutero con la dottrina della giustificazione esterna esclude qualsiasi idea di trasformazione interiore dell'anima mediante la Grazia, il Concilio di Trento definisce l'esistenza di 7 Sacramenti ordinati a conferire la Grazia, e tra essi si trova appunto la C. (Denz-U, 844). Con tre canoni speciali poi, lo stesso Concilio esclude ogni interpretazione protestantica della C. Non vuole che si veda nella C. ricevuta dal battezzato una cerimonia superflua (*otiosa*), ma piuttosto un Sacramento nel senso tecnico della parola. Come pure non vuole che si scorga soltanto in essa una catechesi, durante la quale gli adolescenti darebbero, per così dire, conto della loro fede dinanzi alla Chiesa. Condanna in ultimo coloro che offendono lo Spirito Santo, escludendo qualsiasi efficacia dalla crismazione e coloro che non ritengono essere il solo vescovo il ministro ordinario della C., ma vorrebbero che fosse qualsiasi prete (Denz-U, 871-73).

Dal Concilio di Trento in poi la Chiesa non ha avuto altra occasione di ritornare sull'argomento, se si eccettua la proposizione 44ª del decreto *Lamentabili* (Denz-U, 2044). Tuttavia il nuovo CIC ha fatto una precisazione sul modo di amministrare la C. Mentre il Concilio di Firenze si era limitato a dire che la « materia » è il Sacro Crisma e la « forma » le parole già citate, il can. 780 dichiara espressamente (cf. tuttavia un accenno nella lettera di Leone XIII del 13 sett. *Apostolicae curae* [Denz-U, 1963]) che la C. dev'essere conferita « per manus impositionem cum unctione chrismatis in fronte » e mediante le parole prescritte dai Pontificali approvati dalla Chiesa. Da una parte, perciò, approva formalmente la « forma » usata dalle Chiese greche unite, e dall'altra manifesta il proposito di non volersi allontanare dall'uso



(fot. Alinari)

Cresima - Vescovo in atto di cresimare. Rilievo della scuola di A. Pisano (sec. xiv) - Firenze, campanile di Giotto.

tradizionale dell'imposizione delle mani, congiungendola con la crismazione sulla fronte.

A questo riguardo, tuttavia, sorge la questione relativa all'imposizione delle mani qui intesa dal Codice. Ci si chiede se essa si riferisca precisamente a quella imposizione delle mani che consiste nell'appoggiare sulla testa del cresimando la mano, il cui pollice fa l'unzione sulla fronte. Dalla rubrica del nuovo Pontificale Romano sembra di sì. In tal caso, la forma conservata si applicherebbe a tutt'altro che alla imposizione delle mani alla quale si riferiva al tempo degli Apostoli. La quale imposizione, pur essendo rimasta accompagnata da una invocazione allo Spirito settiforme, non sarebbe di fatto che una cerimonia preliminare, né farebbe più parte del rito strettamente sacramentale. Queste premesse introducono nella teologia della C.

III. Dogma. – La prima questione che si fa intorno alla C. è effettivamente quella della sua istituzione o meno da parte di Gesù Cristo. Quanto si è venuto esponendo intorno alle origini di questo Sacramento non permette alcun dubbio : conferendo lo Spirito Santo, gli Apostoli hanno fatto e voluto fare nient'altro che quello di cui erano stati comandati dal loro Maestro. Tuttavia, le diversità, le variazioni e le aggiunte introdotte lungo i secoli successivi nel modo specifico di conferire lo Spirito Santo rendono legittima questa domanda : il Sacramento, oggi, è quello stesso che vollero gli Apostoli? La Chiesa, nel permettere o nell'autorizzare tali cambiamenti non ha alterato la sostanza del Sacramento? La Chiesa sostiene di non potere fare questo, né pertanto ha inteso mai di farlo riguardo a qualsiasi Sacramento. E allora, come si spiegano e come si giustificano i cambiamenti introdotti? La risposta va cercata nel concetto stesso di « sostanza dei Sacramenti ». La quale non va confusa con i riti liturgici che servono per amministrarli; non va confusa neppure con ciò che nel linguaggio teologico si usa chiamare la « materia » e la « forma » del Sacramento : consiste perciò in un « segno sensibile atto a simboleggiare la grazia speciale, che Cristo vuol conferire mediante questo o quel segno ». Avviene pertanto che di segni riferentisi alla stessa grazia ve n'è più d'uno; ad es., l'imposizione delle mani con la preghiera, che vi è annessa, può egualmente significare le grazie più diverse, tanto quella della C. che quella dell'Ordine o della remissione dei peccati. Altrettanto si dica per l'unzione. Essa è atta a simboleggiare assai bene l'azione profonda di Dio nelle anime. Adottandola per tale effetto, la Chiesa le riconosce, sì, questa convenienza, ma non le conferisce per volontà propria alcuna efficacia particolare. Un tale potere è superiore alla Chiesa : esso non appartiene che a Dio. La Chiesa dispone soltanto di quella libertà che le è stata concessa di scegliere per certi Sacramenti quel segno o quel rito che ritenesse opportuno a significare la grazia voluta dal Cristo. Questa è la spiegazione che si può dare delle aggiunte e modifiche introdotte nel corso dei secoli e secondo i luoghi a ciò che vien chiamato la « materia » e la « forma » di certi Sacramenti : la « sostanza » non è stata affatto alterata, perché, attraverso questi cambiamenti, il senso e lo scopo rimangono identici. L'efficacia rimane inalterata in quel nesso che piacque al Cristo di stabilire tra i diversi segni della Grazia e la Grazia stessa che Egli vuole dare in questa maniera alle anime.

Ora, è noto qual'è la Grazia conferita dalla C. Consiste in una partecipazione dello Spirito Santo, che è come la « perfezione » della rigenerazione del Battesimo. Suggella l'inserzione del battezzato nel corpo mistico di Cristo e gli imprime un segno indelebile, il quale, rendendo l'uomo perfetto cristiano, sviluppa la sua capacità di godere di tutti i diritti, assumere tutte le responsabilità e compiere tutti i doveri propri del cristiano. Questa consacrazione al culto e al servizio del Cristo e della Chiesa costituisce quello che si suol chiamare il « carattere » della C.

Tale è l'effetto specifico e principale della C., effetto che viene prodotto irrevocabilmente anche se ci si accosta senza le dovute disposizioni. Proprio per questo, la C., insieme col Battesimo e con l'Ordine, si distingue dagli altri Sacramenti : è un Sacramento initerabile, come è stato definito dal Concilio di Trento (Denz-U, 852) e come sempre è stato ritenuto dalla Chiesa. Sotto questo punto di vista, non lo si è mai dissociato dal Battesimo. Amministrati abitualmente l'uno dopo l'altro, venivano ambedue considerati o tutti e due validi o tutti e due invalidi.

Questa è, tuttavia, una questione di fatto sulla quale c'è stata e c'è ancora qualche incertezza e qualche diversità di opinione. Poiché nella Chiesa latina la riconciliazione degli eretici avveniva mediante una imposizione di mani, che comportava una invocazione dello Spirito Santo simile a quella della C. e che, d'altra parte, spesso è indicata come fatta *in Spiritum Sanctum*, molti hanno voluto sostenere e sostengono tuttora trattarsi di una reiterazione della C. Questo era fuori discussione per s. Cipriano e per tutti coloro che come lui negavano la validità dei riti battesimali compiuti nell'eresia. È evidente però che per questi autori non si trattava affatto di reiterare una C. validamente ricevuta.

(fot. Gallerie Musei Vaticani)
CRESIMA - Vescovo in atto di cresimare. Dipinto di G. M. Crespi. Dresda. Pinacoteca.

La questione, dunque, sorge soltanto per coloro che, come il papa s. Stefano e a poco a poco tutta la Chiesa latina, pur ammettendo la validità del Sacramento dell'iniziazione cristiana ricevuto nell'eresia, ne negavano l'efficacia quanto al conferimento della Grazia. Molti teologi pensano per questi casi che, nonostante la materiale somiglianza dei riti, lo scopo e l'effetto della riconciliazione degli eretici erano altri che quelli della C. Poggiano questi teologi la loro opinione sul fatto che il papa s. Stefano, ponendo il principio della non iterazione del Battesimo, ha parlato espressamente di una imposizione delle mani *in paenitentiam* (Cipriano, *Epist.*, 74, 1). Dal canto loro, s. Agostino, s. Fulgenzio e s. Gregorio Magno hanno sempre visto nella riconciliazione degli eretici una assoluzione penitenziale che accordava loro il perdono dei peccati che non avevano potuto ricevere fuori della Chiesa (cf. P. Galtier, *L'Eglise et la rémission des péchés aux premiers siècles*, Parigi 1932, pp. 106, 234-35, 406-407). Inoltre, ed è di qui che scaturisce indubbiamente l'equivoco, era comune nell'antichità di considerare la riconciliazione dei peccatori come avente l'effetto di « ricuperare » lo Spirito Santo perduto per il peccato; era un modo di dire proprio del tempo, mentre oggi noi diremmo: ridare la Grazia santificante. Così pensava lo stesso s. Cipriano (*Epist.*, 57, 4), quando esortava a concedere loro l'assoluzione (cf. P. Galtier, in DThC, VII, coll. 151-53).

Sembra dunque che su questo punto si debba insistere per dissipare un equivoco rimasto per molto tempo e, conseguentemente, trarre la conclusione che la Chiesa non ha mai pensato di ripetere la C. una volta validamente ricevuta.

Il « carattere » non è tuttavia l'unico effetto del Sacramento. Vi si deve aggiungere, per coloro che si accostano alla C. con le dovute disposizioni, cioè in stato di grazia, un altro effetto, chiamato Grazia sacramentale. La qual Grazia, in un certo senso, come negli altri Sacramenti consiste in un aumento della Grazia santificante; se ne distingue tuttavia per le grazie o aiuti attuali ai quali dà diritto. Tali aiuti tendono a rafforzare la fede e rendere più saldo l'attaccamento alla Chiesa. Dando se stesso con tutti i suoi doni, lo Spirito Santo assicura ai battezzati la forza soprannaturale necessaria a sventare le insidie tese alla semplicità della fede e ad assicurar loro la fedeltà agli impegni del Battesimo. In un certo senso, si potrebbe dire che fa del cristiano un combattente. Divenuto figlio di Dio e della Chiesa, la C. lo arma di forza e di coraggio per difendersi da tutto ciò che tendesse a fargli rinnegare la sua qualità di cristiano.

BIBL.: C. Ruch, G. Bareille, P. Bernard, *Confirmation*, in DThC, III, coll. 975-1077; F. J. Dölger, *Das Sakrament der Firmung*, Vienna 1906; id., *Sphragis. Eine altchristl. Taufbezeichnung*, Paderborn 1911; P. Galtier, *La Consignation dans les Eglises d'Occident*, in *Revue d'hist. ecclés.*, 13 (1912), pp. 275-301; id., *Ste Onction et Confirmation*, *ibid.*, pp. 467-76; id., *Imposition des mains*, in DThC, VII, coll. 1397-1408; id., *Absolution ou Confirmation: la réconciliation des hérétiques*, in *Recherches de science religieuse*, 5 (1914), pp. 201-35, 339-94, 507-44; I. B. Umberg, *Die Schriftlehre vom Sakrament der Firmung*, Friburgo in Br. 1920; H. Lennerz, « *Salva illorum substantia* », in *Gregorianum*, 13 (1922), pp. 385-419, 524-57; I. Coppens, *L'imposition des mains et les rites connexes*, Parigi 1925; A. D'Alès, *De Baptismo et Confirmatione*, ivi 1927; id., *Baptême et Confirmation*, ivi 1927; B. Welte, *Die postbaptismale Salbung*, Friburgo 1939 (recensione in *Gregorianum*, 23 [1942], pp. 417-19); J. R. Gillis, *The effects of the sacrament of Confirmation*, Washington 1940; F. de St-Palais d'Aussac, *La réconciliation des hérétiques dans l'Eglise latine*, Parigi 1943.

Paolo Galtier

II. TEOLOGIA MORALE E DIRITTO CANONICO DELLA C.

SOMMARIO: I. Materia. - II. Forma. - III. Ministro. - IV. Soggetto. - V. Tempo e luogo. - VI. Padrini. - VII. Registrazione. - VIII. La C. nelle missioni.

I. MATERIA. – 1. *Materia remota.* – È il S. Crisma, composto d'olio d'oliva mescolato con balsamo, che il vescovo consacra durante la Messa del Giovedì Santo. Per la validità del Sacramento l'olio deve essere di oliva, mentre il balsamo è certamente necessario per necessità di precetto. Solo in pericolo di morte è lecito amministrare la C. col solo olio, se non è possibile altrimenti. Le sostanze balsamiche sono prodotti che scolano spontaneamente o per incisione dalle piante e contengono sostanze volatili, che dànno un valore aromatico particolare. I balsami naturali e anche quelli artificiali usati pure a scopo medicinale, sono miscele più o meno colorate; del balsamo richiesto per la C. non è determinata né la qualità né la quantità. Il Crisma deve essere benedetto dal vescovo, non solo per necessità di precetto (can. 781 § 1), ma, secondo la dottrina più probabile, anche per la validità del Sacramento, come risulta dai documenti più antichi. Il Crisma, per la liceità, deve essere recente, cioè benedetto il Giovedì Santo dell'anno corrente; quello vecchio si può usare solo quando non si può avere a tempo il nuovo e urge amministrare la C., oppure qualora intervenga una dispensa papale.

2. *Materia prossima.* – Materia prossima della C. è l'unzione del Crisma fatta dal ministro in forma di croce sulla fronte del cresimando, con la imposizione delle mani (cann. 780-781). L'unzione col Crisma sulla fronte appartiene all'essenza del Sacramento, come risulta dalla più antica tradizione fino dal sec. VI. Questa unzione dev'essere fatta non con qualche strumento, ma con la mano del ministro; altrimenti mancherebbe una vera e propria imposizione della mano. Deve essere fatta inoltre in forma di croce e sulla fronte. Per la validità della C. è certamente necessaria l'imposizione delle mani con cui il ministro accompagna l'unzione sulla fronte: non è invece essenziale la prima imposizione delle

mani, che il ministro fa sui cresimandi, invocando lo Spirito Santo. Il S. Uffizio (17 apr. 1872, 22 marzo 1892) dichiarò espressamente che per la validità del Sacramento non si richiede che tutti i cresimandi siano presenti alla prima imposizione delle mani, né alla fine, quando il vescovo dà l'ultima benedizione, poiché queste sono semplici cerimonie.

II. Forma. – La forma della C. presso i Latini sono le parole che il ministro pronuncia insieme con l'imposizione delle mani e la santa unzione: « Signo te signo Crucis et confirmo te chrismate salutis, in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti », come risulta dal *Catechismo romano* (*De Confirm.*, n. 11 sg.), dal decreto di Eugenio IV per gli Armeni (Denz-U, 697) e da molti altri documenti ecclesiastici. In questa forma della C., come osserva s. Tommaso (*Sum. Theol.*, 3ª, q. 72, a. 4), è spiegato adeguatamente ciò che si contiene in questo Sacramento: e cioè il segno della milizia di Cristo, a cui il cresimato viene ascritto per le parole « signo te signo crucis »; l'effetto del Sacramento, cioè la forza spirituale, per le parole « confirmo te chrismate salutis »; la causa della Grazia, cioè la S. Trinità per le parole « in nomine Patris, et Filii et Spiritus Sancti ». Presso i Greci la forma è espressa con le parole: « Signaculum doni Spiritus Sancti ». Questa forma è stata ripetutamente dichiarata valida dai sommi pontefici (cf. l'enciclica di Benedetto XIV, *Ex quo primum*, 1° marzo 1756).

III. Ministro. – 1. *Ministro ordinario* è solo il vescovo in quanto può conferire validamente questo Sacramento in forza della sua ordinazione e del suo officio, senza speciale mandato del Romano Pontefice.

Il vescovo nella propria diocesi amministra legittimamente questo Sacramento anche agli estranei, se non si opponga un'espressa proibizione del loro Ordinario. Fuori della propria diocesi ha bisogno della licenza dell'Ordinario del luogo almeno ragionevolmente presunta, eccetto che non si tratti dei suoi propri sudditi, ai quali amministri la C. privatamente e senza pastorale e mitra (can. 783). Cresimare gli estranei, quando non vi sia espressa proibizione in contrario, nel proprio territorio, è lecito anche al sacerdote, che sia munito di privilegio apostolico locale (can. 784). Il vescovo è obbligato a conferire questo Sacramento ai sudditi che lo domandano ragionevolmente e, secondo la legge, specialmente nel tempo della visita della diocesi. Allo stesso obbligo è soggetto il sacerdote, che ne ha il privilegio apostolico, verso coloro in cui favore la facoltà è concessa. L'Ordinario, legittimamente impedito o privo della facoltà di cresimare, deve, per quanto è possibile, provvedere che almeno entro ogni quinquennio abbia luogo l'amministrazione di questo Sacramento ai suoi sudditi (can. 785). Il vescovo è tenuto ad amministrare la C. ai moribondi quando non gli riesca difficile farlo.

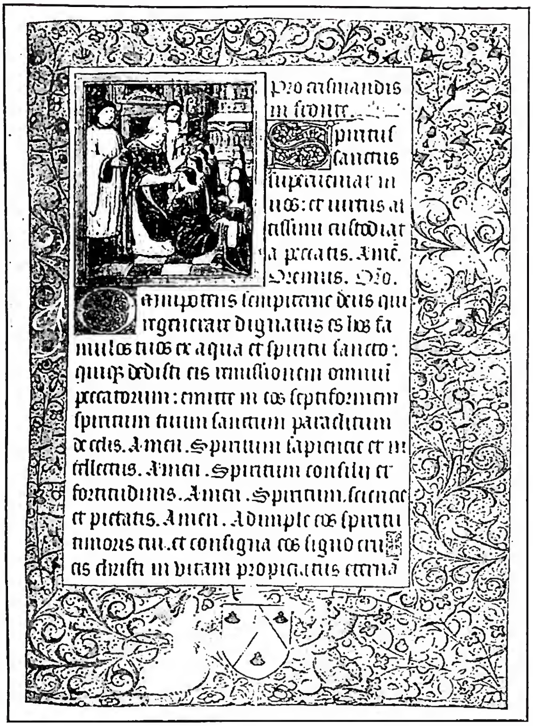
2. *Ministro straordinario* della C. è il sacerdote, al quale o per diritto comune o per speciale indulto della S. Sede sia stata concessa la facoltà di conferirla. Per diritto comune tale facoltà compete ai cardinali senza limiti territoriali; e inoltre agli abati o prelati *nullius* e ai vicari e prefetti apostolici, nell'ambito del loro territorio e per la durata del loro ufficio (cann. 782 §§ 2-3). Per speciale indulto la S. Sede può conferire anche ad un semplice sacerdote la facoltà di amministrare il sacramento della C. (Denz-U, 573, 697). E in realtà la S. Sede la conferì dai primi secoli fino ai tempi nostri, specialmente nei luoghi di missione, dove è molto disagevole e talora impossibile l'osservanza del diritto comune per circostanze del tutto eccezionali sia di persone che di luoghi (AAS, 21 [1929], p. 554). I sacerdoti orientali, eccettuati gli Italo-Greci e i Maroniti, per antichissima consuetudine amministrano la C. ai bambini subito dopo il Battesimo.

Considerata da un lato l'evoluzione disciplinare circa il conferimento della C., e, dall'altro, l'avverarsi di motivi d'indole spiccatamente spirituale, cui la S. Sede subordina l'indulto al semplice sacerdote di conferirla, in deroga al principio di riservarla al vescovo, finalmente, dopo lungo studio, assecondando anche i voti di eminenti giuristi e moralisti, la S. Congregazione dei Sacramenti, con decreto 14 sett. 1946 (AAS, 38 [1946], pp. 349-358), approvato in forma specifica dal Santo Padre, concesse la facoltà di amministrare la C. anche ai parroci aventi territorio proprio, ai vicari attuali, ai vicari economi, ai vicari perpetui. Gli investiti di tale facoltà possono conferire validamente e lecitamente la C. solo personalmente, senza possibilità di delega. Possono avvalersene soltanto nel proprio territorio, sia nei confronti dei sudditi che degli estranei, non esclusi i luoghi esenti dalla giurisdizione parrocchiale. Per la validità e la liceità può essere amministrata a tutti quei fedeli che siano in stato di malattia grave, per cui si preveda con certezza il pericolo di morte. Tale facoltà si può usare sia nella città vescovile sia fuori, purché non si possa avere per il conferimento della C. il vescovo diocesano perché legittimamente impedito, ovvero la sede sia vacante e non si possa senza grave incomodo ricorrere ad altro vescovo cattolico residenziale o titolare. La C. deve essere amministrata gratuitamente, osservando accuramente i riti e le cerimonie prescritte nel *Pontificale romano*. Il ministro straordinario ha il dovere di registrare nel libro dei cresimati il Sacramento conferito ed inoltre deve subito, di volta in volta, informarne l'Ordinario diocesano.

Con questo decreto si dissipano quelle incertezze che si sono avvertite nella storia della teologia sulla delega al semplice sacerdote, per la pregiudiziale che il semplice sacerdote non ha l'apice del sacerdozio e non è in senso proprio successore degli Apostoli (DThC, III, col. 1048).

IV. Soggetto. – È ogni battezzato non ancora cresimato (can. 786). La C. imprime nell'anima il carattere (v.) e perciò può essere ricevuta una sola volta. Per la validità non è necessario l'uso di ragione.

1. *Età.* – Ancora oggi in alcune regioni della stessa Chiesa latina, quali la Spagna e specialmente l'America meridionale, vige la consuetudine di conferire la C. ai bambini prima dell'uso di ragione e anche subito dopo il Battesimo: consuetudine ritenuta legittima da una risposta della S. Congregazione dei Sacramenti approvata dal Santo Padre nell'udienza del 2 marzo 1932 (AAS, 24 [1932], pp. 271-72), benché sia intenzione della stessa S. Congregazione che anche in tali regioni, quando non si oppongano gravi e giuste cause, si pratichi la disciplina del Codice, di cresimare cioè circa il settennio. Infatti nella Chiesa latina, verso il 1000, si incominciò a differire la C. fino all'età della ragione, ca. i 7 anni, salvo il caso di pericolo di morte o di dover differire la C. troppo a lungo o per distanza del vescovo o per altre circostanze. Quest'uso è stato sanzionato prima dal *Catechismo romano* del Concilio di Trento ed infine dal CIC che appunto al can. 788 prescrive: « Licet sacramenti Confirmationis administratio convenienter in Ecclesia Latina differatur ad septimum circiter aetatis annum, nihilominus etiam antea conferri potest, si infans in mortis periculo sit constitutus, vel ministro id impedire ob iustas et graves causas videatur ». La Pontificia Commissione per l'interpretazione del CIC il 16 giugno 1931 confermò che, ad eccezione del caso di pericolo di morte o di lunga assenza del vescovo, il can. 788 doveva intendersi nel senso che la C. « in Ecclesia Latina ante septimum circiter aetatis annum conferri non possit, nisi in casibus de quibus in eodem canone ».



(da V. Leroquais, Les pontificaux manuscrits des bib pub. de France, Parigi 1937, tav. 129)

CRESIMA - *Pro crismandis in fronte*. Pontificale di Stefano Poncher, vesc. di Parigi (1503-19) - Parigi, Biblioteca Nazionale, ms. lat. 956, f. 1.

È consigliabile e conveniente che la C. venga conferita prima della Comunione, essendo come il complemento e la perfezione del Battesimo; però si può riceverla lecitamente anche dopo.

2. *Disposizioni*. – Per la validità della C. si richiede che il candidato abbia ricevuto il Battesimo di acqua, che è la porta di tutti i Sacramenti (can. 786). Si richiede inoltre che il cresimando, quando ne sia capace, abbia la intenzione almeno interpretativa di riceverlo. Per la liceità si richiede lo stato di grazia, poiché la C. è un Sacramento dei vivi. Lo stato di grazia richiesto per la C. può ottenersi anche con la sola contrizione perfetta: in pratica tuttavia si deve insistere perché il cresimando s'accosti al sacramento della Penitenza. Il cresimando che in buona fede riceve la Confermazione in stato di peccato mortale con la sola attrizione (v.), riceve validamente ed anche fruttuosamente questo Sacramento, almeno secondo una opinione assai probabile (cf. A. Piscetta-A. Gennaro, *Elementa theologiae moralis*, V, Torino 1931, p. 11). Il cresimando deve infine essere sufficentemente istruito nelle verità della fede e della morale cristiana « pro suo captu » (can. 786). Il *Rituale romano* precisa col dire che i cresimandi devono essere diligentemente istruiti « sulla natura, dignità, effetti e disposizioni richieste a ricevere degnamente questo Sacramento » (*Append. De Sacr. Confirmationis*). Il cresimando non è obbligato ad essere digiuno. Le leggi canoniche che in antico lo prescrivevano sono andate in desuetudine.

3. *Obbligo*. – Quantunque questo Sacramento non sia di necessità di mezzo alla salvezza, a nessuno tuttavia è lecito, quando se ne offra l'occasione, trascurare di riceverlo; anzi i parroci hanno il dovere di adoprarsi perché i fedeli si accostino ad esso a tempo opportuno (can. 787). Sulla gravità dell'obbligo di ricevere la C. non convengono gli autori. L'affermano alcuni con s. Antonino, s. Alfonso e Benedetto XIV. La negano altri in numero maggiore, seguendo s. Tommaso (*Sum. Theol.*, 3ª, q. 72, a. 1 ad 3; a. 8 ad 4), se si eccettuino i tre casi del disprezzo, dello scandalo e di uno speciale pericolo per la salvezza. Data la controversia, se un cristiano in età avanzata, nei luoghi in cui si suole ricevere la C. da fanciulli, trovasse molta difficoltà o vergogna a ricevere la C., non si può obbligare *sub gravi*, ma piuttosto lo si deve persuadere a riceverla. Permane naturalmente l'obbligo per i genitori di curare che i figli, data l'occasione, ricevano il sacramento della C. Gli sposi prima del matrimonio e gli ecclesiastici prima di ricevere la tonsura sono espressamente obbligati per legge ecclesiastica a ricevere la C., se ancora non l'avessero ricevuta (cann. 993 n. 1 e 1021 § 2).

V. Tempo e luogo. – Il tempo più indicato per l'amministrazione della C. è la settimana di Pentecoste: può tuttavia essere amministrata in qualsiasi giorno dell'anno (can. 790). In antico si usava amministrare la C. soltanto al mattino: attualmente si amministra in qualsiasi ora del giorno: è però da preferire il mattino. Il luogo proprio è la chiesa, benché per giusta ragione, a giudizio del ministro, possa conferirsi in qualsiasi luogo decente (can. 791).

VI. Padrini. – Secondo un antichissimo uso della Chiesa, come nel Battesimo, così anche nella C. vi deve essere il padrino, se lo si può avere (can. 793). Secondo l'opinione comune l'obbligo è grave, benché alcuni autori, basandosi sull'inciso del can. 793 « si haberi possit » siano di parere che si tratti di obbligo leggero. Nella stessa cerimonia vi possono essere padrini solo di uno o due cresimandi, a meno che il ministro, per ragioni plausibili, non ritenga opportuno che vi siano padrini di un numero maggiore. Ogni cresimando non può avere che un solo padrino (can. 794). Perché un padrino possa essere veramente tale si richiede: *a*) che sia esso stesso già cresimato, abbia l'uso di ragione e abbia l'intenzione di fungere da padrino; *b*) non sia iscritto a nessuna setta eretica o scismatica, né sia scomunicato; *c*) non sia padre, madre o coniuge del cresimando; *d*) sia designato dal cresimando o dai suoi genitori e tutori o dal vescovo o dal parroco; *e*) tocchi fisicamente il cresimando, personalmente o a mezzo di procuratore, mettendo la mano destra sulla spalla di lui mentre il ministro gli conferisce la C. Perché lecitamente una persona possa essere padrino si richiede: *a*) che sia diverso dal padrino del Battesimo, a meno che per una giusta causa il ministro lo permetta, o che la C. venga conferita subito dopo il Battesimo; *b*) sia dello stesso sesso del cresimando, salvo che il ministro, in qualche caso particolare, ritenga per giusta causa di dover disporre altrimenti; *c*) abbia raggiunto i 14 anni; *d*) non sia indegno; *e*) conosca le principali verità della fede; *f*) non sia né novizio né professo, salvo che abbia la licenza del suo superiore, da concedersi solo in caso di necessità; *g*) non abbia ricevuto gli Ordini Sacri, a meno che non abbia il permesso del suo Ordinario.

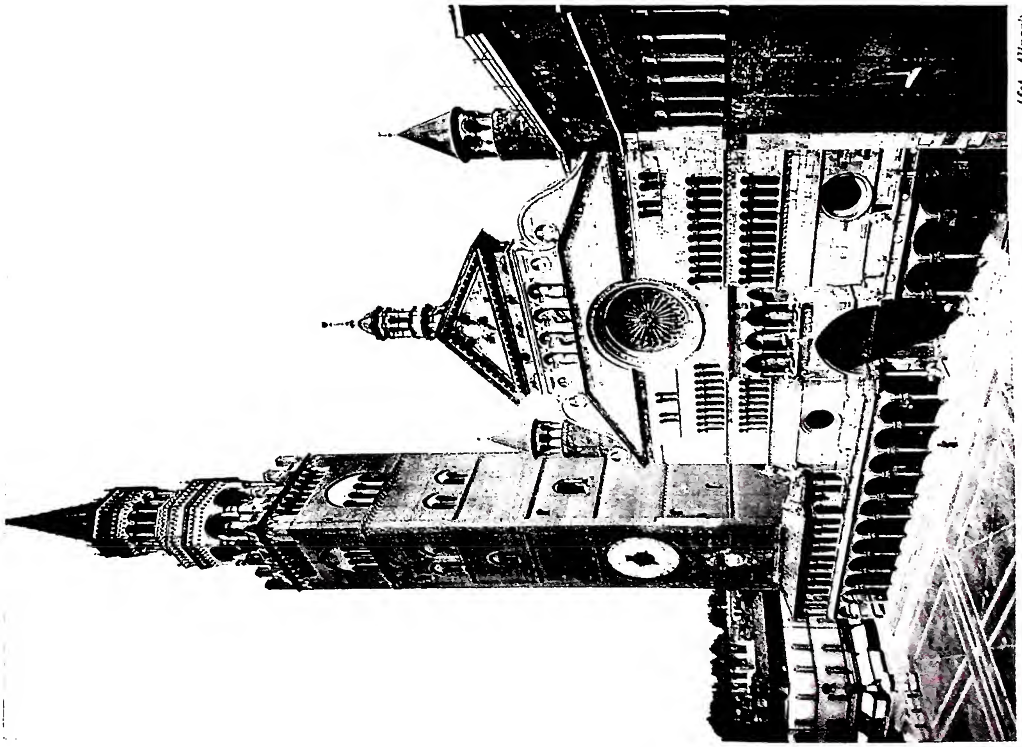
Tra il padrino e il cresimato nasce una parentela spirituale, per cui il padrino è obbligato a curare la cristiana educazione del cresimato (can. 797). La *cognatio spiritualis* che sorge dalla C. non costituisce più un impedimento matrimoniale (can. 1079).

VII. Registrazione. – Il parroco ha il dovere di registrare nel libro apposito dei cresimati il nome del ministro, dei cresimati, dei genitori, dei padrini, il giorno e il luogo della C.: deve inoltre fare la annotazione nel libro dei Battesimi del nome del cresimato (can. 798).

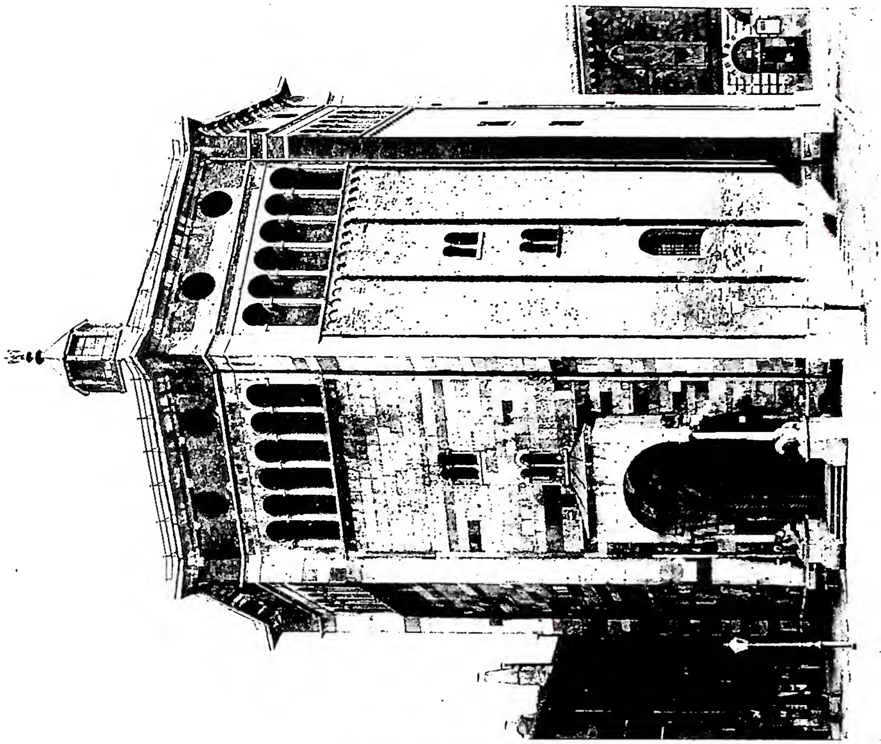
L'obbligo è grave. Se nella C. amministrata in parrocchia sono stati ammessi anche cresimandi estranei, il parroco del luogo o chi per lui, firmate e timbrate le schede dei non parrocchiani, le spedisce tosto ai rispettivi parroci per la regolare registrazione (can. 799).

Per provare l'avvenuta amministrazione della C., a meno che non ne venga pregiudizio a qualcuno, è sufficente un solo teste, purché sia ineccepibile e sicuro, o anche il giuramento dello stesso cresimato, a meno che non sia stato cresimato nell'età infantile (can. 800).

Bibl.: Oltre i soliti testi di teologia morale, cf. *Rituale Romanum*, Tit. *De Confirmatione*; *Catechismus Conc. Trid. De Confirmationis Sacr.*, cap. 3; C. Zerba, *Annotationes ad decret.* « *Spi-*



(fot. Alinari)



(fot. Alinari)

A sinistra: FACCIATA DELLA CATTEDRALE (sec. XIV) E IL TORRAZZO (sec. XIII).
A destra: BATTISTERO, iniziato nel 1167, completato nel sec. XV.

(da V. Leroquais, *Les pontificaux mss. des bibl. publ. de France*, Parigi 1937, tav. 97)

(da V. Leroquais, *Les pontificaux mss. des bibl. publ. de France*, Parigi 1937, tav. 117)

A sinistra: VESCOVO IN ATTO DI CRESIMARE. Pontificale di Giov. Barton, vescovo di Limoges (1457-84) - Parigi, Biblioteca Nazionale, ms. lat. 1225, f. 1. *A destra:* VESCOVO IN ATTO DI CRESIMARE. Pontificale romano (fine sec. XV) - Lione, Biblioteca Municipale, ms. 5144, f. 14.

ritus Sancti munera » d. 14 sept. 1946, in *Apollinaris*, 19 (1946), pp. 227-45; id., *De Confirmatione administranda iis qui ex gravi morbo in mortis periculo sunt constituti*, Città del Vaticano 1946; F. M. Cappello, *Adnotationes ad decretum de Confirmatione*, in *Periodica de re mor. can. liturg.*, 35 (1946), pp. 380-89; P. S. Alvarez-Menendez, *De extraordinario Confirmationis ministro*, in *Angelicum*, 24 (1947), pp. 168-94; I. Crosignani, *De extraordinario Confirmationis ministro*, in *Divus Thomas*, 50 (1947) pp. 87-92; H. De Mesmaecker, *De ministro extraordinario Confirmationis*, in *Collectiones Mechlinenses*, 32 (1947), pp. 409-17; id., *De characteris Confirmationis effectibus et natura*, *ibid.*, 32 (1947), pp. 675-80; F. Cappello, *De Sacramentis*, I, 4ª ed., Torino 1947, nn. 181-219, pp. 165-96. Giuseppe Sette

VIII. La C. nelle missioni. – Il decreto della S. Congregazione dei Sacramenti in moltissimi territori di missione non poteva avere nessuna pratica attuazione perché le persone giuridiche, di cui parla il suddetto decreto, non vi si trovano. Per questo motivo Propaganda, in data 18 dic. 1947, emanò un suo decreto con criteri fondamentalmente opposti dando agli Ordinari di luogo, da essa dipendenti, la facoltà di permettere che i propri sacerdoti amministrassero la C. agli adulti e ai bambini in pericolo di morte.

Nella concessione di una tale facoltà si richiede che i sacerdoti siano sudditi dell'Ordinario, si trovino nel territorio della sua circoscrizione ecclesiastica, cioè diocesi o quasi-diocesi, e che esercitino in qualsiasi modo la cura di anime. Questa ampia facoltà non intende pregiudicare gli altri indulti in materia concessi per mezzo delle facoltà decennali e di facoltà straordinarie come, p. es., nel Concilio plenario di Sciangai (1924). È degna di nota la differenza tra il titolo e il corpo del testo perché il titolo parla di pericolo di morte « ex gravi morbo », ma il corpo del testo non riporta l'aggiunta « ex gravi morbo ». Sembra chiaro che bisogna seguire il corpo del testo che certamente fu sottoposto all'approvazione del Papa.

Bibl.: AAS, 40 (1948), p. 41. Saverio Paventi

III. Ascetica della C.

Come per il Battesimo, così anche per la C. i Padri, i teologi e gli scrittori ascetici si sono indugiati a rilevarne l'intimo apporto alla formazione integra ed efficace del cristiano. La vita naturale, infatti, dopo la nascita, cresce, si sviluppa, rassoda e perfeziona fino alla piena virilità; così deve avvenire anche per la vita soprannaturale. Questa, che nasce nell'anima per mezzo della Grazia santificante conferita dal Battesimo, dovrà dunque crescere, come ogni altra vita, fino a raggiungere « la perfetta virilità », come dice s. Paolo, « la pienezza dell'età del Cristo » (*Eph.* 3, 13; cf. *Sum. Theol.*, 3ª, q. 72, a. 5). D'altra parte, nel Battesimo, il cristiano si è impegnato a rinunciare al male, al demonio e a tutti gli allettamenti, di cui questi si serve; gli è necessario pertanto comprendere e resistere; il che non si può fare se non si è illuminati e forti. Al primo aprirsi della intelligenza nel fanciullo, questi non tarda a capire che la vita è una lotta; e quest'ora, in cui egli prende coscienza del suo dovere di cristiano e della resistenza che nel compierlo trova in sé e fuori di sé, può talora diventare tragica e disorientare tutta una vita. Perciò Gesù Cristo ha voluto rinvigorirla con un Sacramento. Per conseguenza occorre:

I. Vivere la propria C. – Che vuol dire farsi sempre più coscienti del suo valore e cooperare al doppio compito che essa ha da svolgere nel cristiano, sia considerato in sé, sia considerato nella sua socialità (*Sum. Theol.*, 3ª, q. 72, a. 2): 1. *ad ogni cristiano considerato singolarmente* la C., dando in pienezza lo Spirito Santo, con i suoi doni, offre: *a*) una maggior penetrazione delle verità rivelate (dono dell'*intelligenza*). Queste, infatti, non sono un semplice bagaglio esteriore, qualche volta ingombrante, ma devono penetrare nell'intimo del cuore, diventare convinzioni radicate, secondo le quali orientare la vita, insidiata dalle deviazioni e dalle passioni; *b*) una più amabile inclinazione alle cose di Dio, al culto, al servizio divino (dono della *pietà*); *c*) il vigore e la costanza per tradurre le convinzioni in pratica (dono della *forza*). Avere buone convinzioni è solo un primo passo e insufficente; è necessario passare all'attuazione, la quale impone superamenti e vittorie sopra le insorgenti quotidiane difficoltà, che della vita fanno come un navigare contro corrente. È l'eterna lotta tra la legge dello spirito e quella della carne, tra la legge della Grazia e quella del peccato (cf. *Rom.* 7, 15-25). S. Paolo offre appunto l'esempio di una preghiera al Padre perché ottenga al cristiano per mezzo dello Spirito Santo di corroborare l'uomo interiore, radicare nel suo cuore la vita divina, e per conseguenza acquistare il gusto e il sapore dei divini misteri (*Eph.* 3, 14-21). 2. *Al cristiano considerato nella sua socialità* la C. dà la forza di far sempre onore alla propria bandiera; di non arrossire mai della propria fede; di saperla, all'occasione, diffondere e difendere contro ogni rispetto umano e ogni pericolo di lotta e di contraddizione. La consegna di Gesù Cristo ai suoi Apostoli: « mi renderete testimonianza.... fino agli ultimi confini della terra » (*Act.* 1, 8) può in certi momenti costar cara e portare alla prigionia e alla morte.

II. La devozione alla C. – Varie pratiche e norme vengono raccomandate per tener desto o ravvivare il pensiero e il ricordo del grande dono della C. e degli impegni che ne derivano, i quali si possono riassumere dicendo che il cresimato è nello stesso tempo « soldato » e « apostolo ». Quindi: 1. *Prima* di ricevere il Sacramento occorre una buona preparazione; gli antichi paggi prima di essere armati cavalieri, si preparavano alla solenne funzione con l'esercizio e la preghiera. 2. *Dopo*, solennizzarne la data e approfittare delle feste di Pentecoste per una più intensa devozione allo Spirito Santo. - Vedi tav. LII.

Bibl.: R. Plus, *In Cristo Gesù*, vers. it., Torino 1943, p. 187 sgg.; id., *Battesimo e C.*, vers. it., ivi 1943, p. 177 sgg.; F. Jürgensmeier, *Il Corpo mistico*, 4ª ed., Brescia 1945, pp. 171-74; R. Plus, *Meditazioni sullo Spirito Santo*, vers. it., Torino 1947. Celestino Testore

CRESPI, Daniele. - Pittore, n. a Busto Arsizio ca. il 1600, m. a Milano nel 1630. Educatosi sugli esempi di Giovan Battista Crespi, del Procaccini e del Morazzone, fu artista strano e discontinuo.

Lavorò moltissimo per le chiese di Milano: infatti opere sue stanno in S. Maria della Passione, S. Vittore, S. Alessandro, S. Eustorgio, S. Maria al Castello, S. Pietro in Gessate, S. Nazzaro Maggiore, S. Protaso. Affrescò inoltre la certosa di Garegnano. La *Vergine tra s. Francesco e s. Carlo Borromeo*, che è a Brera, è da porsi tra le sue opere migliori.

Bibl.: U. Ojetti, L. Dami e N. Tarchiani, *La pittura italiana nel '600 e nel '700 alla mostra del palazzo Pitti*, Milano 1924, pp. 59-60; G. Niccodemi, *D. C.*, Busto Arsizio 1930; P. d'Ancona, s. v. in *Enc. Ital.*, XI (1931), pp. 842-43. Luisa Marzoli Feslikenian

CRESPI, Giovanni Battista, detto il Cerano. - Pittore, architetto e scultore, n. a Cerano nel 1557, m. a Milano nel 1633. Lavorò, oltreché a Milano, anche a Roma ed a Venezia. Moltissime sono le sue opere di pittura, che rivelano grandiosità di composizione, larghezza di pennellata e notevole forza plastica.

Oltre una serie di grandi tele dipinte per il Duomo milanese, con *Miracoli e fatti della vita di s. Carlo Borromeo*, sono da ricordare la *Promessa francescana*, datata 1600, del Kaiser Friedrich-Museum di Berlino; il *Battesimo di Cristo* della galleria di Francoforte (1601); la *Pietà* del museo Civico di Novara (1610); il notevole *Battesimo di s. Agostino* (1618) nella chiesa di S. Marco a Milano, e la *Madonna del Rosario* per la chiesa di S. Lazzaro, ora alla pinacoteca di Brera. Altre sue opere si trovano nelle gallerie di Firenze, Cremona, Torino, ecc.

Nel 1629 fu nominato soprintendente ai lavori di ingegneria e di statuaria del Duomo; costruì inoltre, pure

(fot. Alinari)
CRESPI, GIOVAN BATTISTA - *Madonna del Rosario.* Milano, pinacoteca di Brera.

a Milano, la chiesa di S. Paolo e ne scolpì vari bassorilievi della facciata. Fu anche il progettista della colossale statua di S. Carlo ad Arona di cui si conserva un suo disegno nella biblioteca Ambrosiana.

BIBL.: H. Voss, s. v. in Thieme-Becker, VIII, pp. 91-92 (con bibl. precedente); N. Pevsner, *Die Gemälde des G. B. C. genannt Cerano*, in *Jahrb. d. preuss. Kunstsamml.*, 46 (1925), pp. 259-85; id., *Nachtrag zu G. B. C. genannt Cerano, ibid.*, 49 (1928), pp. 48-49; P. d'Ancona, s. v. in *Enc. Ital.*, XI (1931), p. 843 (con bibl.). Mario Massaccesi

CRESPI, GIUSEPPE MARIA, detto lo SPAGNOLO. - Pittore, n. a Bologna il 16 marzo 1665, m. ivi il 16 luglio 1747. Studiò in patria dapprima con Domenico Maria Canuti poi con lo scapigliato Antonio Burrini; completò quindi la propria educazione artistica viaggiando ed osservando le opere del Baroccio, del Carracci e del Guercino.

Opera giovanile del C. è la tela raffigurante *Le tentazioni di s. Antonio* nella chiesa di S. Niccolò degli Albari in Bologna (1690), ove è evidente l'influenza del barocco Canuti. Ben presto però il suo stile personale si rivela in opere di importanza eccezionale quali i due soffitti affrescati con *Le stagioni* ed *Il convito degli dèi* nel palazzo Pepoli a Bologna (1691). La sua luminosa pittura è caratterizzata da vivaci contrasti di colore e di chiaroscuro, con toni cupi addensantisi nei primi piani in opposizione a squillanti note argentine. Dipinse molte pale d'altare, fra le quali: *L'estasi di s. Margherita*, del Museo diocesano di Cortona; *La Vergine coi ss. Giovanni Batt., Giov. Evang. e Stefano* della cattedrale di Sarzana (1722); il *Miracolo di s. Francesco Saverio* della chiesa del Gesù a Ferrara e l'*Assunzione della Vergine* della chiesa del Crocefisso dei Bianchi a Lucca. Ma formano la sua produzione migliore i quadri a soggetto biblico e di genere, ora in collezioni italiane e straniere, alcuni di piccole dimensioni, in cui talvolta trasfuse la propria vena burlesca e popolare. Si ricordano: *La strage degli Innocenti* (1706) e *La fiera di Poggio a Cajano* (1909) agli Uffizi; *La fattoria* e *La famiglia del pittore* nella pinacoteca di Bologna. L'immediatezza espressiva della pennellata e l'attenta osservazione degli effetti chiaroscurali si rivelano, più che altrove, nella serie dei *Sette Sacramenti* della pinacoteca di Dresda (1712), il suo capolavoro. Fu pure ritrattista ed incisore. Sono celebri le venti illustrazioni per le storie di Bertoldo e Bertoldino, i cui rami furono poi ripresi e completati dal suo amico Lodovico Mattioli che vi appose la propria firma. Molti furono in Bologna, oltre ai figli Antonio e Luigi, gli allievi del C., fra i quali: Giuseppe Gamberini, Antonio Gionima e Giacomo Bambaldi, ma la sua opera ebbe valore decisivo anche per la formazione del Piazzetta e di Pietro Longhi.

BIBL.: L. Crespi, *Vite dei pittori bolognesi*, Bologna 1769 (v. indice); H. Voss, s. v. in Thieme-Becker, VIII, p. 93-95; M. Marangoni, *G. M. C. detto lo Spagnuolo*, in *Dedalo*, 1 (1920-21), pp. 575-91, 647-68; H. Voss, *G. M. C.*, in *Biblioteca d'arte illustrata*, Roma 1921; G. Boffito, *Le acqueforti del C. e le stampe della edizione illustrata del Bertoldo (Bologna, Lelio della Volpe, 1735)*, in *Archiginnasio* 21 (1926), pp. 14-25; V. Lasareff, *Studies on G. M. C.*, in *Art in America*, 17 (1929), pp. 3-25, 92-100; C. Gnudi, *Sebastiano Mazzoni e le origini del C.*, in *Il Comune di Bologna*, 22 (1935), pp. 18-36; R. Longhi, prefazione al *Catalogo della Mostra celebrativa di G. M. C.*, Bologna 1948. Mario Massaccesi

CRESPÍ DE VALDAURA Y BORJA, Luís. - Teologo e vescovo spagnolo, n. a Valenza il 2 maggio 1607, ivi m. il 19 apr. 1663. Sacerdote nel 1631, insegnò per 22 anni la teologia a Valenza. Tradusse la *Vita di s. Filippo* del Bochi (Valenza 1651). Nel 1633 si recò a Roma, dove prese contatto coi padri dell'oratorio di S. Filippo Neri, e al ritorno in patria diede origine alla prima Congregazione oratoriana di Spagna, associandosi alcuni compagni sacerdoti. Nel 1648 fu eletto vescovo di Orihuela e nel 1658 trasferito a Placencia; fu piissimo e promosse molte opere di carità.

Fu ambasciatore del re Filippo IV per patrocinare la causa dell'Immacolata Concezione, presso Alessandro VII, cui consegnò il suo *Propugnaculum theologicum*

(da H. Voss, G. M. Crespi, Bibl. d'art. ill., 1a serie, fasc. V, 1921)
CRESPI, GIUSEPPE MARIA - Autoritratto (disegno). Milano, Accademia di Brera.

definibilitatis proximae sententiae piae negantis B. V. M. in suae conceptionis primo istanti originali labe fuisse infectam (Valenza 1653); il Papa fu da C. indotto a emanare la costituzione « Sollicitudo omnium ecclesiarum ». C. pubblicò anche una severa condanna del teatro (ivi 1649), e *Quaestiones selectae morales, in quibus novae aliquae doctrinae Ioan. Caramuelis episc. missiensis refutantur* (Lione 1658).

BIBL.: G. Marciano, *Memorie istoriche della Congregazione dell'Oratorio*, Napoli 1693-1702; Hurter, III, 932.

Carlo Gasbarri

CRESPIEUL (CRÉPIEUL), FRANÇOIS. - Missionario nel Canadà, n. ad Arras il 17 marzo 1638, entrato nella Compagnia di Gesù a Tournai il 29 ott. 1658, andato in missione nel 1670. Dall'ott. 1671 sino al 1699 svolse la sua opera nella missione di Tadoussac, presso gli indiani Algonchini e Montagnesi; nel 1696 o 1697, fu nominato vicario apostolico per i Montagnesi. Costretto poi dall'età e dagli stenti a lasciare questa missione durissima, fu prefetto degli studi nel collegio di Québec (1700), dove morì alla fine del 1702.

Frammenti del suo diario di missione sono pubblicati nelle *Relations de la Nouvelle France* del 1671-72 (Thwaites, *Jesuit Relations*, LVI, pp. 70-89, ecc.); e delle *Remarques sur la mission de Tadoussac* (*ibid.*, LXIII, pp. 248-67). Particolarmente interessante è un piccolo scritto di esperienza personale: *La vie d'un missionnaire montagnaix, présentée aux successeurs montagnaix, pour leur instruction et consolation* (Chicoutimy 1697), pubblicato in Thwaites, *op. cit.*, LXV, pp. 42-49.

BIBL.: Streit, *Bibl.*, II, p. 862; C. De Rochemonteix, *Les Jésuites et la Nouvelle-France au XVIIe siècle*, III, Parigi 1896, pp. 415-32; R. G. Thwaites, *Jesuit Relations and allied Documents*, Cleveland 1897-1901, passim.; T. J. Campbell, *Pioneer Priests of North America*, III, Nuova York 1911, pp. 184-94.

Edmondo Lamalle

CRESPIN, FRANÇOIS: v. FRANCESCO BONAE SPEI.

CRESSY, HUGH (PAULINUS SERENUS). - Teologo benedettino inglese, n. a Thorpe-Salvin (Yorkshire) ca. il 1605; m. a East Grinstead (Sussex) il 10 ag. 1674. Giunto a Oxford nel 1619, fu *fellow* del Merton College nel 1627. Ricevuti gli Ordini anglicani, fu cappellano prima di Lord Wentworth, poi di Lord Falkland e visitò l'Irlanda nel 1638. Con Charles Berkeley, poi Lord Falmouth, viaggiò nel continente, e divenne cattolico a Roma nel 1646, pubblicando poi a Parigi (1647) ove ebbe ulteriore istruzione da Henry Holden dottore della Sorbona, *Exomologesis*, in cui esponeva i motivi della sua conversione. Nel monastero di S. Gregorio di Douai si fece benedettino (1649) prendendo il nome di Sereno. Nel 1660 fu inviato a Londra come cappellano di Caterina di Braganza consorte cattolica del re Carlo II, e dal 1669 a East Grinstead come cappellano della famiglia Caryll.

Pubblicò: *Church History of Brittany or England, from the Beginning of Christianity to the Norman Conquest* (Rouen 1668); la seconda parte *From the Conquest Downwards*, fu scoperta manoscritta a Douai nel 1856. Pubblicò inoltre, sotto titoli vari, gli scritti dei mistici medievali inglesi (W. Hilton, il *Cloud of Unknowing*) e *Sancta Sophia* del ven. A. Baker; *Certain Patterns of Devout Exercises* (Douai 1657); *Roman Catholic Doctrines no Novelties* (Londra 1663); *A Non Est Inventus* (ivi 1662) e vari opuscoli di apologetica e controversia. Di particolare rilievo sono le sue confutazioni degli scritti anticattolici del dr. Stillingfleet (1672-74). Gli scritti del C. sono dotti, ispirati a fervore e a zelo. Nella controversia è cortese, pur colpendo sempre giusto.

BIBL.: Hurter, IV, coll. 203-204; G. E. Hind, s. v. in *Cath. Enc.*, IV (1908), p. 486 sg.; *Downside Review*, 1948.

Enrico E. G. Rope

CRETA. - Isola del Mediterraneo a sud-est della Grecia, detta anche *Candia* dal nome della sua principale città.

Lunga 250 km. da est ad ovest, larga in media 35 km., con una superfice di 8500 kmq., chiude trasversalmente a sud il Mar Egeo. È costituita da catene di montagne limitanti piccole pianure, con al centro il grande massiccio dell'Ida. Non ha fiumi importanti, ma le numerose valli si trasformano in torrenti durante il periodo delle piogge. La fertilità del suolo e la lussureggiante vegetazione, negli spazi limitati, era ben nota agli antichi (Strabone, X, 4,4; Plinio, *Nat. hist.*, XII, 11,45).

Poco conosciuta è la storia primitiva (periodo minoico antico, 3500-2100 a. C., medio fino al 1580, recente fino al 1200 a. C.) dell'isola, ove si formò, dal 1600 al 1000 ca., la civiltà egeo-micenea che tanto influì sulla Grecia. Prevale oggi l'opinione che *Keftiw* dei documenti egizi e Caphtor della Bibbia (*Gen.* 10, 14) (*Kaftara* nei testi cuneiformi) sia C., paese d'origine dei Filistei (*Ier.* 47, 7; *Am.* 9, 7). Le esplorazioni archeologiche attestano una grande attività commerciale con l'Egitto e con le altre regioni mediterranee dal III millennio al 1400 a. C. In Egitto sono stati infatti rinvenuti molti oggetti d'arte cretese e nell'isola molte importazioni egizie. Dopo la conquista dorica (1200 a. C.) si ebbe un gran frazionamento dell'isola, con numerosissime città. Omero parla di 90 città (*Odissea*, XIX, 174) e di 100 (*Iliade*, II, 649), naturalmente di estensione e importanza molto diverse: ma Cnosso e Gortina dove è stata ritrovata la grande iscrizione dell'antico diritto cretese, sec. VI-V a. C., presero e conservarono il predominio. C. non prese parte alla guerra contro i Persiani né a quella del Peloponneso. Le varie città ebbero durevoli relazioni con i Tolomei e con la Cirenaica. Nel 67 C. cadde in potere di Roma, e Cecilio Metello ricevé il titolo di *Creticus*. Nell'ordinamento dell'Impero dell'anno 27 Augusto riunì C. con Cirene in una sola provincia senatoria. Il governatore, di rango pretorio, risiedeva a Gortina.

I Giudei erano numerosi nelle città dell'isola, specialmente a Gortina, come risulta dalla lettera del console Lucio (*I Mach.* 15, 23; Fl. Giuseppe, *Antiq. Iud.*, XVII, 121; *Bell. Iud.*, II, 7, 1). Testimoni a Gerusalemme della Pentecoste cristiana ne riportarono in patria il messaggio cristiano (*Act.* 2, 11). La nave che trasportava Paolo nel viaggio da Cesarea a Roma, girato il capo Salmone, avanzò verso la costa meridionale per giungere alla baia di « Buoni Porti » (καλοὶ λιμένες, Volg. *Boniportus*), presso la città di Lasaia (*Act.* 27, 7-8). Contro il consiglio di Paolo (*Act.* 27, 10. 21-26), il centurione partì di lì per raggiungere Fenice, porto più atto a svernare, ma dal vento contrario la nave fu portata in balìa delle onde (*Act.* 27, 16-21). Dopo la liberazione dal carcere di Roma, Paolo fu in C. insieme con Tito e ne ripartì lasciandovi Tito per istituirvi gli « anziani » o « ispettori » delle chiese e per salvaguardare la dottrina evangelica che giudaizzanti ciarloni tentavano di corrompere.

I Cretesi già nell'antichità non godevano buona fama; Paolo nella lettera a Tito (1, 12), cita, approvandolo, dagli oracoli di Epimenide, il detto: « I Cretesi sempre bugiardi, male bestie, ventri pigri ».

BIBL.: E. Beurlier, *Crète*, in DB, II, coll. 111-16; F.-M. Abel, *Géographie de la Palestine*, I, Parigi 1933, p. 262 n.; J. Charbonneau, *Crète*, in DBs, II, coll. 159-75. Donato Baldi

Nei secc. V-VIII si contavano in C. 8 diocesi perché 8 erano i vescovi che firmarono una lettera indirizzata all'imperatore Leone I al Concilio di Calcedonia (451) e altrettanti furono presenti al II Concilio di Nicea (787).

In C. era venerato un gruppo di 10 martiri (BHG, nn. 1196-97) detti « martiri provinciali » nella citata lettera dei vescovi cretesi a Leone I. Il loro martirio fu forse scritto a Gortina nel sec. IV e perciò noto ai detti vescovi (P. Franchi de' Cavalieri, *I dieci martiri di C.*,

in *Miscellanea G. Mercati*, V [*Studi e Testi*, 125], Città del Vaticano 1946, pp. 7-40).

Di s. Cirillo vescovo e martire di Gortina non si hanno notizie autentiche. A Gortina appartengono all'età bizantina la chiesa di S. Tito a cupola sostenuta da quattro pilastri e quella rinvenuta in località Vigles. Esplorazioni hanno portato alla scoperta di un gruppo di antiche iscrizioni cristiane tra le quali notevole l'epitaffio di un vescovo di nome Eclesiodoro.

Per il tempo posteriore : v. CANDIA.

BIBL.: F. Halbherr, *Report on the Expedition of the Institute to Crete*, in *American Journal of Archaeology*, 11 (1896), p. 604 sgg.; id., *Epigraphical Researches in Gorthyna, ibid.*, 12 (1897), pp. 170-72; id., *Addenda to the Cretan Inscriptions, ibid.*, 13 (1898, II), pp. 90-91. Enrico Josi

CRETI, DONATO. - Pittore ed incisore, n. a Cremona il 24 febbr. 1677, m. a Bologna il 29 genn. 1749. Lavorò maggiormente in quest'ultima città ove apprese da Lorenzo Pasinelli i primi elementi della pittura.

La precedente tradizione artistica bolognese trovò in lui un buon continuatore, come attestano le grandi tele raffiguranti *S. Vincenzo Ferreri che risuscita un fanciullo* (molto ritoccata) in S. Domenico in Bologna; La *Vergine in Gloria venerata da s. Ignazio* e *S. Carlo che soccorre i poveri* (da lui eseguita negli ultimi anni), ambedue nella chiesa di S. Pietro a Bologna. Altre opere del C. si trovano nel santuario di S. Luca, presso Bologna, nella pinacoteca e nelle raccolte comunali della stessa città, come pure in alcune chiese di Bergamo, Rimini e Lucca. L'eleganza delle sue figure e la finezza del colore mostrano analogie con la pittura francese del '700. Ebbe vari scolari fra i quali : Francesco L'Ange, Carlo Giovannini ed Ercole Graziani iuniore.

BIBL.: M. Oretti, *Notizie dei professori*, ecc., ms. B. 130 della biblioteca Comunale di Bologna, c. 158 sgg.; Anon., s. v. in Thieme-Becker, VIII, pp. 100-102; L. Frati, *D. C.*, in *Bollettino d'arte*, 10 (1916), p. 279 sgg.; G. Zucchini, *Opere d'arte inedite*, in *Il Comune di Bologna*, 21 (1934), pp. 56 e 62. Mario Massaccesi

CRÉTIN, JOSEPH. - Primo vescovo di St. Paul (Minnesota), n. a Montluel (Ain) il 19 dic. 1799, m. a St. Paul il 22 febbr. 1857. Nel 1820 entrò nel seminario di S. Sulpizio a Parigi. Dopo la rivoluzione del luglio 1830, non sapendosi adattare al nuovo regime, chiese di partire missionario, ma solo nel 1838 poté farsi accogliere dal vescovo Loras, di Dubuque. Il 26 genn. 1851 fu nominato primo vescovo di St. Paul, eretta in diocesi nel 1850. Oltre alle altre cure, sempre zelanti, per il suo gregge, provvide in modo particolare a migliorare la vita e l'istruzione degli indiani, aprendo per loro scuole, con l'approvazione del presidente Fillmore. Iniziò nel 1854 la costruzione della Cattedrale, terminata poi dopo la sua morte.

BIBL.: F. J. Schaefer, s. v. in *Cath. Enc.*, IV, pp. 487-88; J. D. G. Shea, in *The hierarchy of the Cath. Church in the U. S. A.*, Nuova York 1886, pp. 377-78; M. M. H., s. v. in *Dict. of american biography*, III, p. 542. Gabriella de Stefano

CRÉTINEAU-JOLY, JACQUES. - Storico e pubblicista cattolico, n. il 23 sett. 1803 a Fontenay-le-Comte (Vandea), m. a Vincennes il 1° genn. 1875. Fondatore del *Vendéen* e collaboratore di altri giornali legittimisti, polemista elegante ed efficace, scrisse una quarantina di volumi, soprattutto storici : tuttora utili per ricchezza d'informazioni.

Tra questi sollevò particolare scalpore la *Histoire religieuse, politique et littéraire de la Compagnie de Jésus, composées sur les documents inédits et authentiques* (6 voll., Parigi 1844-46) diretta a smascherare l'odio settario scatenatosi in Francia contro la Compagnia nel 1843. Il p. G. Roothaan, generale della Compagnia, facilitò in ogni modo il lavoro del C.-J., mettendo a sua disposizione non solo i documenti della curia generalizia in Roma, ma anche quelli della Compagnia in altri paesi d'Europa. Dopo la storia della Compagnia, l'autore ritornò sull'argomento per trattare con maggior ampiezza del papato di Clemente XIV e dei rapporti di questo Papa coi Gesuiti, e ne uscì il volume *Clément XIV et les Jésuites* (Parigi 1847), che suscitò vive polemiche. Nel 1864 pubblicò le memorie del card. E. Consalvi (*Mémoires du card. Consalvi, secrétaire d'Etat du pape Pie VII*, ivi 1864). Tra le altre opere ricordiamo: *Histoire de la Vendée militaire* (ivi 1841); *Histoire du Sonderbund* (ivi 1850); *L'Eglise romaine en face de la révolution* (ivi 1859); *Histoire de Louis Philippe et de l'orléanisme* (ivi 1863); *Bonaparte, le Concordat de 1801 et le card. Consalvi* (ivi 1869).

BIBL.: M. U. Maynard, *J. C.-J., sa vie politique, religieuse et littéraire, d'après ses mémoires, sa correspondance et autres documents inédits*, Parigi 1875; J. Burnichon, *La Compagnie de Jésus en France*, II, ivi 1916, p. 449 sgg.; P. Pirri, *P. Giovanni Roothaan XXI generale della Compagnia di Gesù*, Isola del Liri 1930, p. 368 sgg. Silvio Furlani

CREUZER, FRIEDRICH. - Filologo, n. a Marburgo il 10 marzo 1771, m. il 16 febbr. 1858 a Heidelberg, dove per oltre 40 anni insegnò filologia e storia antica. Nell'interpretazione delle religioni antiche, particolarmente di quella greca, seguì la scuola simbolistica.

La sua tesi è esposta nell'opera *Symbolik und Mythologie der alten Völker*, (2ª ed., 4 voll., Lipsia 1810-12; 4ª ed., ivi 1836-46), tradotta, con adattamenti, in francese dal Guignaut, *Religions de l'antiquité considérées principalement dans leurs formes symboliques et mythologiques*, (10 voll., Parigi 1825-51). Essa sostiene che l'antica e semplice religiosità primitiva dei Greci, monoteismo tendente a un panteismo naturalistico, attraverso un'iniziazione teologica e morale, proveniente dal sacerdozio asiatico, è assurta a un significato profondamente spirituale che si ritrova nell'insegnamento dei misteri. Questo insegnamento, che si serviva di rappresentazioni simboliche, verteva sulla cosmogonia, sull'anima e le sue migrazioni e purificazioni, sull'esistenza di un Dio unico, sul destino dell'universo e dell'uomo. Artisti e poeti di Grecia si sono fermati all'involucro simbolico sotto il quale era celato questo nocciolo di profonde verità, la cui ultima eco vibra nella filosofia neoplatonica (il C. fu un assiduo studioso, editore e commentatore di Plotino).

Questa tesi, ora completamente abbandonata, fu subito combattuta da Ch. A. Lobeck che ne smontò l'incastellatura filosofico-mistica, e da Ch. O. Müller che negò l'influenza del pensiero sacerdotale asiatico sulla mitologia greca e ne pose in risalto le origini storiche legate alla razza, all'ambiente geografico e allo sviluppo storico della Grecia.

BIBL.: O. Gruppe, *Geschichte der klassischen Mythol. und Religionsgesch.*, Lipsia 1921, pp. 126-33. Nicola Turchi

CRIMINALE : v. DELINQUENTE.

CRIMINALI, ANTONIO. - Protomartire della Compagnia di Gesù, n. a Sissa, presso Parma, il 7 febbr. 1520, fu ricevuto nell'Ordine dallo stesso s. Ignazio nell'apr. 1542 e da lui inviato nel Portogallo. Ordinato sacerdote a Coimbra il 6 genn. 1544, s'imbarcò per l'India con il p. Niccolò Lancellotti approdando a Goa nel sett. dello stesso anno. S. Francesco Saverio lo destinò alle missioni del Capo Comorino sulla costa della Pescheria. Sorpreso da una invasione dei Badagi, il C. fu ucciso, probabilmente ca. la metà di maggio 1549.

BIBL.: E. Massara, *Del p. A. C., parmigiano, protomartire della Compagnia di Gesù*, Parma 1899; G. Schurhammer, *Leben und Briefe A. C.'s., des Erstlingsmärtyrers der Gesellschaft Jesu*, in *Archivum histor. S. I.*, 5 (1936), pp. 231-67. Edmondo Lamalle

CRIMINE, IMPEDIMENTO del. - I. L'adulterio e l'omicidio consumato nella persona di un coniuge, contemplati dal CIC rispettivamente ai cann. 2317 § 2 e 2354, costituiscono l'elemento base di uno specifico impedimento matrimoniale, appunto denominato *impedimentum criminis*, che può definirsi l'incapacità a contrarre valido matrimonio fra coloro

che, in determinate condizioni, si resero complici del delitto di adulterio o di omicidio. Infatti, non la semplice complicità nell'adulterio o nel coniugicidio, fa nascere l'impedimento, ma solo quella complicità nella quale con i due delitti concorrano altri determinati elementi e peculiari circostanze previste dalla legge.

L'*impedimentum criminis* ebbe una lunga evoluzione, per cui gravi considerazioni della morale matrimoniale furono gradatamente assunte dall'ordine giuridico e fissate definitivamente da una norma generale.

Per primo Giustiniano sancì la nullità del matrimonio di due complici nell'adulterio (*Novella 134*, cap. 12). La Chiesa, che nei primi secoli applicò all'adulterio la disciplina della penitenza pubblica senza costituire uno specifico impedimento, canonizzò, in Oriente, la legislazione giustinianea, mentre in Occidente continuò il sistema penitenziale, per cui due adulteri, eseguita la penitenza e scioltosi il matrimonio con la morte del coniuge, validamente potevano contrarre tra di loro. In seguito, con il decadere del sistema penitenziale, si venne affermando anche in Occidente il concetto di uno specifico impedimento quando l'adulterio fosse qualificato, e, precisamente, nel Concilio di Meaux (845) apparve come impedimento l'adulterio se vi concorresse il coniugicidio (cf. *Decreto* di Graziano, c. 5, C. XXXI, q. 1). A questo punto, però, il distacco dal sistema penitenziale non si verificò in forma netta, poiché, dopo un periodo di penitenza, potevasi validamente contrarre il matrimonio. Fu nel Concilio di Treviri (895) che apparve, per la prima volta, la costituzione di un vero e proprio impedimento nell'adulterio con promessa di matrimonio da celebrarsi dopo la morte del coniuge innocente (c. 4, C. XXXI, q. 1). Clemente III (1191-98) vi aggiunse la figura consistente nell'adulterio con l'*attentatio matrimonii* (c. 4, X, 4, 7) e, finalmente, ancora una quarta specie costituita da *coniugicidium utroque machinante sine adulterio* (c. 1, X, 3, 33). L'impedimento, trasmessoci in tale ambito dalle *Decretali*, pervenne, senza altre sostanziali modifiche, fino al CIC che lo contempla al can. 1075 secondo le quattro anzidette figure:

1) *adulterium cum promissione matrimonii*;
2) *adulterium cum attentatione matrimonii*;
3) *adulterium cum coniugicidio uno patrante*;
4) *coniugicidium utroque patrante.*

Benché, per diritto naturale, nel matrimonio di due persone che si siano rese complici di delitti di coniugicidio o di adulterio, debba ravvisarsi una gravissima sconvenienza ed indegnità, tuttavia il solo diritto naturale non rende nullo il matrimonio, in quanto che tale unione non contrasterebbe essenzialmente alla natura né ai fini del matrimonio stesso; pertanto l'impedimento, in tutto il suo ambito, si pone per diritto umano. La Chiesa, costituendo tale impedimento, ha voluto garantire la fedeltà coniugale e l'incolumità dei coniugi (tolta, infatti, la possibilità di contrarre matrimonio con il complice nel coniugicidio o nell'adulterio qualificato, c'è un motivo di meno per commettere tali delitti), nonché punire i delinquenti che recarono così grave ingiuria sia al coniuge innocente sia allo stesso matrimonio.

L'impedimento, appunto perché di natura meramente canonica, non vige per i non battezzati, pur potendo questi essere colpiti di incapacità quando questa fosse posta dal legislatore civile. Ed ancorché due infedeli ricevessero il Battesimo (o uno di essi) dopo aver commesso, nella infedeltà, gli atti criminosi di cui sopra, non vi sarebbe l'impedimento; ugualmente esso non avrebbe luogo, perché non verrebbero a verificarsi gli estremi della legge, quando constando di due elementi (ad es., adulterio e promessa di matrimonio) uno di essi fosse posto quando non si era ancora ricevuto il Battesimo, e l'altro dopo la recezione del Battesimo; al contrario se si tratta di un battezzato, che abbia commesso con un infedele gli atti previsti dall'impedimento, l'incapacità verrebbe a verificarsi, in quanto che l'impedimento direttamente colpirebbe la parte battezzata e quindi indirettamente anche la parte non battezzata.

Per tutte le figure di impedimento previste dal can. 1075, è essenziale che i due complici apportino ingiuria, con la loro attività criminosa, ad un medesimo matrimonio: pertanto occorre che almeno uno dei complici sia legato da valido matrimonio canonico, né sarebbe sufficente un matrimonio putativo non potendosi recare ingiuria a ciò che non esiste; che gli estremi previsti dall'impedimento siano posti mentre perdura un medesimo matrimonio; che gli atti criminosi siano perpetrati con vera colpa formale di ambedue i concorrenti. Tenuti presenti questi essenziali principi, si vengono ora ad esaminare le quattro figure dell'impedimento, non dimenticando che, nel giudicare sui vari elementi delittuosi, occorre applicare le norme relative alla interpretazione delle norme penali.

II. La prima figura è posta dal CIC nei termini seguenti: *Valide contrahere nequeunt matrimonium: qui, perdurante eodem legitimo matrimonio, adulterium inter se consummarunt et fidem sibi mutuo dederunt de matrimonio ineundo* (can. 1075, n. 1). Gli elementi essenziali onde si verifichi l'impedimento, in questo caso, sono due: adulterio e promessa di matrimonio. Quanto al primo: è necessario che si commetta un vero e proprio adulterio, al che si richiede che almeno una delle due persone, fra cui intercedettero rapporti carnali, sia vincolata da valido matrimonio canonico (non importa se non ancora consumato).

I canonisti poi, basandosi sulla lettera della legge (*adulterium inter se consummarunt*) esigono che l'adulterio sia perfetto cioè consumato mediante copula perfetta (ma la copula perfetta sempre si presume quando vi siano stati rapporti); cosicché, se si potesse dimostrare ch'essa non fu tale (sebbene, nel campo morale, le irregolarità dei rapporti sessuali ne accrescano il carattere peccaminoso) l'impedimento non avrebbe luogo. È inoltre necessaria in entrambi gli adulteri la scienza relativa alla sussistenza di uno stesso (almeno) valido matrimonio (adulterio formale *ex utraque parte*); il che non si verificherebbe, ad es., nel caso che uno dei due, non coniugato, ignorasse che l'altro è coniugato.

Per quanto riguarda il secondo elemento e, cioè, la promessa di matrimonio: è necessaria una promessa vera (non semplice desiderio o proposito unilaterale), seria (non simulata, ma in fòro esterno occorrerebbe la dimostrazione della *fictio*), pura (cioè assoluta, non sotto condizione), esteriormente manifestata, e mutua (cioè proposta da una parte, accettata e contraccambiata dall'altra), libera (non viziata da errore o *metus* o *dolus*), con scienza in entrambi dell'esistenza di uno stesso valido matrimonio. Si intende poi che tale promessa deve aver per oggetto il matrimonio da celebrarsi, nella forma prescritta, fra i due adulteri quando sarà morto il coniuge innocente.

I due elementi (adulterio e promessa) debbono verificarsi durante la sussistenza di un medesimo matrimonio (ma è irrilevante il lasso di tempo che intercorra tra i due elementi): cosicché non vi sarebbe l'impedimento se uno dei due anzidetti elementi si verificasse mentre è esistente un dato matrimonio ed il secondo durante la esistenza di altro matrimonio. È poi indifferente se preceda l'adulterio e segua la promessa o viceversa, purché, in questo secondo caso, la promessa non sia stata efficacemente revocata almeno da uno degli adulteri, giacché, in tal caso, l'adulterio non sarebbe più qualificato; mentre non avrebbe rilevanza la revocazione, anche da ambo le parti, della promessa di matrimonio, se precedentemente siasi commesso l'adulterio, poiché con il nesso dei due elementi si sarebbe già verificato l'impedimento.

III. La seconda ipotesi richiede pure il concorso di due elementi: adulterio e matrimonio attentato (can. 1075, n. 1).

Quanto all'adulterio, deve verificarsi quanto più di esso si è detto al n. II.

L'*attentatio matrimonii* consiste nel porre in essere un atto che importi la espressione del consenso matrimoniale in determinate circostanze che possano significare una forma di matrimonio sapendo che tale atto non darà vita al matrimonio per un vincolo precedentemente valido. Non sarebbe dunque sufficente un semplice concubinato, mentre avrebbe luogo l'impedimento se detto tentativo si ponesse davanti all'ufficiale di stato civile (come dice il canone stesso) o davanti ad un ministro di culto (non importa se cattolico o acattolico) o ancora semplicemente con atto privato, purché si esprima un consenso matrimoniale. Ma per quest'ultimo caso occorrerebbe che tale atto privato potesse avere qualche riferimento alla forma del matrimonio.

Anche per questa figura si richiede che entrambe le parti conoscano l'esistenza di almeno un matrimonio canonicamente valido, come più sopra si è detto; come pure è necessario che i due elementi (*adulterium* e *attentatio*) siano posti durante la esistenza di uno stesso matrimonio, pur essendo indifferente che preceda o segua l'uno o l'altro dei due.

IV. La terza figura comprende il caso di adulterio con coniugicidio da parte di uno degli adulteri (can. 1075, n. 2). Occorre sempre l'adulterio nelle forme suddette e per quanto riguarda l'omicidio commesso nella persona di un coniuge, non è necessario che vi concorra l'opera dei due adulteri, ma è sufficente che tale delitto sia commesso da uno di essi, sia pure all'insaputa o contro la volontà dell'altro (com'è evidente, questa figura non si verificherebbe se all'omicidio del coniuge non sia preceduto l'adulterio). Tra la morte (che realmente deve verificarsi) del coniuge e l'opera (fisica e morale) posta da uno degli adulteri deve intercedere il nesso di causalità, onde non sorgerebbe l'impedimento quando il coniuge fosse deceduto per altra causa (ad es., l'imperizia del medico). Inoltre si richiede che tale coniugicida abbia agito con l'intenzione di contrarre matrimonio (*animus nubendi*) con l'altro adultero : tale intenzione (che si presume fino a prova contraria) è richiesta dal fine della legge o dal fatto che i due elementi (adulterio e coniugicidio, i quali debbono verificarsi nella sussistenza di un medesimo matrimonio), debbono recare ingiuria al coniuge innocente nonché al matrimonio. Naturalmente occorre che i due adulteri conoscano l'esistenza di quel matrimonio che poi verrebbe a sciogliersi con il coniugicidio (diversamente l'adulterio non sarebbe qualificato).

V. La quarta figura si ha per coloro che *mutua opera physica vel morali, etiam sine adulterio, mortem coniugi intulerunt* (can. 1075, n. 3).

Occorre : che realmente si verifichi la morte di un coniuge (non sarebbe sufficente l'omicidio tentato o mancato); che la morte succeda per opera fisica o morale (non dovuta a concausa) posta da due complici (*machinatio*), uno dei quali sia coniuge dell'ucciso (non sarebbe sufficente un comportamento passivo da parte di uno di essi); che tale delitto siasi commesso con intenzione, che si presume fino a prova contraria, di contrarre matrimonio tra i due correi (o con uno dei correi nel caso che il coniugicidio fosse commesso da più di due). A riguardo di quest'ultimo requisito la dottrina non è concorde, richiedendo alcuni che l'*animus nubendi* debba verificarsi da parte di ambo i complici e che debba essere da una parte manifestato all'altra; mentre altri solo esigono l'*animus* in una parte senza esigere la manifestazione all'altra.

VI. L'impedimento può moltiplicarsi per il verificarsi delle diverse ipotesi che pongono in essere l'impedimento stesso (*ratione delicti*), oppure quando si recasse ingiuria a più matrimoni (*ratione matrimonii*). Può, cioè, recarsi ingiuria ad uno stesso matrimonio con l'adulterio con promessa, adulterio *cum attentatione*, adulterio con coniugicidio commesso da uno solo dei complici (in tal caso triplice sarebbe l'impedimento). Può recarsi ingiuria a più matrimoni, se entrambi i delinquenti fossero coniugati e si recasse ingiuria ad ambedue i matrimoni commettendo gli atti previsti dalle ipotesi sopra esaminate; oppure se uno o entrambi i complici siano più volte successivamente vincolati da valido matrimonio e nella sussistenza di ogni matrimonio venissero a verificarsi le singole ipotesi dalle quali si origina l'impedimento. Ma non si moltiplicherebbe l'impedimento se si ripetesse una delle forme criminose contro il medesimo matrimonio (ad es., ripetizione di adulterio con promessa).

La moltiplicazione dell'impedimento viene in considerazione per la richiesta e concessione della dispensa : dell'impedimento molteplice deve farsi menzione nella domanda di dispensa.

Essendo l'impedimento, in ogni sua specie, di diritto canonico, in ogni caso la S. Sede potrebbe dispensare; tuttavia, di fatto, se vi fosse stato coniugicidio pubblico la S. Sede (dato il gravissimo scandalo) non dispensa, tanto per il caso di matrimonio da contrarsi quanto per la convalidazione del matrimonio già contratto. Se invece il coniugicidio sia stato occulto, la S. Penitenzieria concede la dispensa, sebbene raramente e solo per causa gravissima, aggiungendo nel rescritto alcune clausole : « de gravi et diuturna poenitentia imponenda, quae saltem per annum duret; cum obligatione heredibus coniugis occisi in eo in quo tenentur et possunt, prout de iure satisfaciendi, caute tamen ne se prodant ».

Negli altri casi la S. Sede suole dispensare alle consuete condizioni. È anzi da notare che le prime due figure di impedimento sono classificate tra gli impedimenti minori (can. 1042 § 2, n. 5), e quindi la dispensa in quei casi viene concessa per qualsiasi giusto motivo ed inoltre è valida anche se la domanda per ottenerla fosse stata mendace o reticente (can. 1054). Per queste stesse figure di impedimento (che sono quelle in cui non vi è coniugicidio) si ha poi la dispensa *ipso iure*, ossia la cessazione dell'impedimento, quando il matrimonio a cui si è recata ingiuria è stato sciolto per dispensa pontificia come non consumato, o quando la S. Sede ha permesso ad uno dei due contraenti di esso di contrarre nuove nozze perché l'altro contraente è presunto morto (can. 1053)

VII. La legislazione italiana contempla l'*impedimentum criminis* all'art. 88 del Codice civile, il quale testualmente dispone: « Non possono contrarre matrimonio tra loro le persone delle quali l'una è stata condannata per omicidio consumato o tentato sul coniuge dell'altra. Se ebbe luogo soltanto rinvio a giudizio ovvero fu ordinata la cattura, si sospende la celebrazione del matrimonio fino a quando non è pronunziata sentenza di proscioglimento ».

Notevoli sono, come si vede, le differenze tra il diritto canonico e il diritto civile. Per quest'ultimo infatti solo l'omicidio del coniuge dell'altro contraente produce l'impedimento di cui si tratta. Non si richiede che l'omicidio (volontario, s'intende) sia stato consumato, bastando a costituire l'impedimento il semplice tentativo; né occorre, d'altra parte, che vi abbia partecipato con il terzo anche l'altro coniuge.

L'art. 2 della legge 27 maggio 1929 n. 847, per l'applicazione del Concordato con la S. Sede, introdusse per l'*impedimentum criminis* la possibilità della dispensa; ma tale disposizione non si trova riprodotta nel Codice del 1942.

Bibl.: P. Gasparri, *De matrimonio*, I, Roma 1932, pp. 401-417; A. C. Jemolo, *Il matrimonio nel diritto canonico*, Milano 1941, pp. 169-74; H. Merkelbach, *Summa theologiae moralis*, 4ª ed., Parigi 1942, pp. 899-905; Wernz-Vidal, V, 3ª ed., pp. 408-26; I. Chelodi - P. Ciprotti, *Ius canonicum de matrimonio*, 5ª ed., Vicenza 1947, pp. 107-11; F. Cappello, *De Sacramentis*, V, 5ª ed., Torino-Roma 1947, pp. 455-78; G. Oesterle, *Crime*, in DDC, IV, pp. 764-73. Giacomo Violardo

CRIOBOLIO : v. TAUROBOLIO.

CRIOFORO : v. PASTORE (buono).

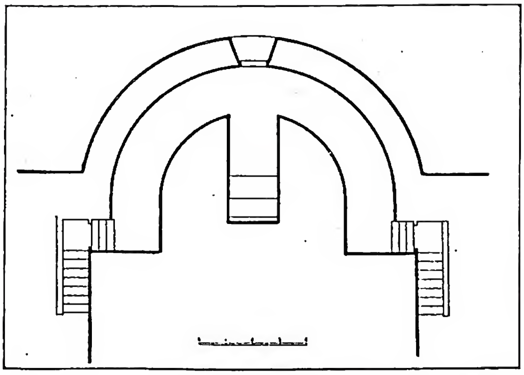
CRIPTA. - I Romani chiamarono *crypta* (dal greco κρύπτω « nascondo »), l'ambulacro coperto e sotterraneo; i cristiani l'impiegarono per indicare una o più gallerie d'un cimitero sotterraneo. Un'epigrafe graffita sulla calce d'un loculo nel secondo piano del cimitero di Priscilla dice : *undecima crypta secunda pila Glegori* (O. Marucchi, *Di alcune iscrizioni recentemente scoperte nel cimitero di Priscilla*, in *Nuovo Bull. d'arch. crist.*, 10 [1904], p. 207); s. Girolamo scrive *solebam diebus dominicis.... crebroque cryptas ingredi* (*In Ezechielem*, 12, 40 : PL 25, 48). Le iscrizioni parlano di *crypta noba* (G. B. De Rossi, *Roma sott.*, III, Roma 1877, pp. 424, 547; n. 2; M. A. Boldetti, *Osservazioni*, Roma 1720, p. 53).

Il sepolcro di S. Lorenzo è situato *in crypta*, cioè in un sotterraneo dove vennero poi deposti i papi Zosimo (418), Sisto III (440) e Ilaro (468).

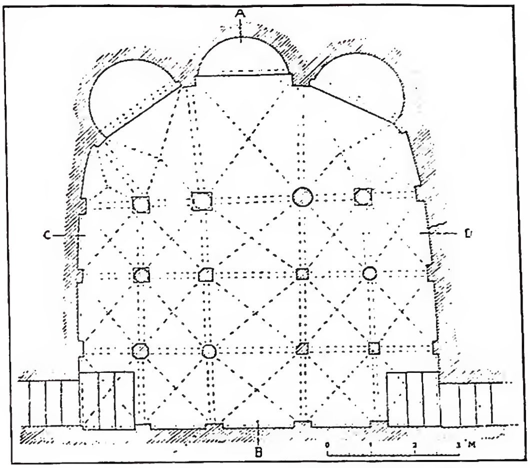
Oggi con la voce c. si suole indicare quell'ambiente che è per lo più ricavato sotto la zona presbiteriale della chiesa. La c. può avere conformazione e ampiezza varia : può considerarsi una c. anche la cella interna sottoposta agli altari *ad corpus*, per indicare la quale sono però preferibili le voci *martyrium* o *confessio* il luogo cioè dove è deposta la spoglia del confessore della fede. Il sacello era in comunicazione con l'aula della chiesa attraverso la *fenestella confessionis*. Tali ambienti avranno proporzioni sempre maggiori ed a sostegno della copertura vi saranno una o più file di colonne collegate da vòlte a crocera. Così dalla celletta sottoposta all'altare si passa ad ambienti estesi all'intera zona presbiteriale che spesso invadono anche gran parte dell'aula fino ad assumere la grandiosità di vere e proprie chiese sotterranee.

Per quanto si riferisce alla *confessio* degli altari la sua derivazione funzionale e formale deve ricercarsi negli *heroon* del mondo ellenico o dell'Asia Minore che avevano infatti la loro ἐσχάρα, cioè altare con il relativo βόθρος, *bilicum*, *cataracta* o pozzetto per le offerte. Questa analogia si ritrova nella *favissa* del tempio romano, in quell'ambiente cioè sottostante alla cella e che serviva probabilmente per la custodia degli oggetti votivi e che poteva essere o a pozzetto e perciò molto simile agli *heroon* - esempio tipico quello di Locri Epizefiria (Reggio Calabria) che si ritiene del sec. v a. C. – o composto di più ambienti e costituente un organismo complesso come in alcuni templi romani.

Il tipo più antico di c. è quello detto semianulare, costituito da un corridoio che si svolge all'interno lungo la curva absidale, intersecato sull'asse del sistema da un altro corridoio volto verso l'aula della chiesa. In fondo a questo è la cella delle reliquie che spesso ha due *fenestellae confessionis* : una al fondo del corridoio



(*per cortesia del prof. B. M. Apolloni Ghetti*)
CRIPTA - Pianta della c. semianulare di S. Pancrazio (sec. VII).



(*da « L'insigne Collégiale d'Aoste », Ivrea 1929, p. 32*)
CRIPTA - Pianta della c. di S. Orso a tre absidi, 5 navate e vòlte a crociera (sec. IX-X).

centrale della c., l'altra prospicente sull'aula della chiesa. Al corridoio semianulare si accede da due scalette poste ai suoi estremi negli angoli formati dal muro del transetto e dai muri laterali del presbiterio sopraelevato, muri questi inseriti proprio allo spiccato della curva absidale.

Queste c. sono normalmente seminterrate rispetto all'aula e hanno la copertura costituita da lastre che servono, al tempo stesso da pavimentazione al presbiterio sopraelevato. È appunto un complesso di ambienti simile a questo, ma squadrati, la *favissa* ottimamente conservata, del *Capitolium* di Leptis Magna di età severiana.

L'esempio più antico di queste c. è quello della basilica di S. Pietro a Roma che risale almeno al tempo di Gregorio Magno ma che potrebbe essere anche più antica. Il prototipo è il solo di tutti i monumenti similari che spieghi la forma dell'organismo mediante il quale si volle evidentemente avvicinarsi, anche dal lato interno, quanto più possibile, al monumento dell'Apostolo. Nei monumenti derivati una sistemazione così complessa dei luoghi non è giustificata in quanto le tombe non preesistevano, come a S. Pietro, alla c., ma vi furono invece collocate all'atto della sua costruzione.

La c. di S. Pietro era già nota da un disegno di Baldassarre Peruzzi, trascritto dal De Rossi e dal Rohault de Fleury : essa è stata riportata alla luce nel corso degli scavi recentemente condotti nel sottosuolo della basilica. Da questo monumento derivano i molti similari di Roma ed altri del nord-est d'Italia ed anche fuori dei nostri confini come quelle del S. Severino di Colonia, S. Emmerano di Regensburg, della Stiftskirche di Werden, della Luciuskirche di Coira, del Frauenmünster di Zurigo, di St Luzi di Coira, di St-Maurice nel Vallese in Svizzera. Anche semianulare sarebbe stata la c. dell'antica chiesa di Canterbury nota solo attraverso documenti e che sarebbe stata « quandam partem ad imitationem Ecclesiae beati Apostolorum principis Petri ».

La cronologia delle c. risulta dallo specchio seguente :
S. Pietro : metà del sec. V o VI;
S. Pancrazio : Onorio I (625-38);
S. Valentino (questo monumento si diversifica alquanto dagli altri) : Onorio I;
S. Crisogono : Gregorio III (731-41);
S. Marco : Adriano I (772-95);
S. Prassede : Pasquale I (817-24);
S. Cecilia : Pasquale I;
S. Maria di Vescovio (Sabina) : sec. IX;
basilica dell'Assunta a Torcello : sec. IX;
S. Niccolò de' Calcarari o a' Cesarini : sec. IX;

S. Apollinare Nuovo (Ravenna): sec. IX;
S. Quattro Coronati: Leone IV (847-55);
S. Stefano degli Abissini: Leone IV;
S. Apollinare in Classe (Ravenna 1173);
S. Saba: sec. XIII.

Le c. ad oratorio sono generalmente più tarde, se si eccettui la sepoltura nell'Agro Verano di S. Lorenzo, di cui non si può però determinare la forma primitiva e quella di S. Sebastiano *in catacumbas*: la prima di età costantiniana, la seconda certo non posteriore ad Innocenzo I (401-17). Segue la c. di S. Maria in Cosmedin, vera basilichetta ipogea a tre navate che il Giovenale ritiene della fine del sec. VIII (Adriano I). Simile a queste era forse quella di S. Angelo in Pescheria, purtroppo mal conservata, attribuita anche ad Adriano I e a Brescia quella anche coeva, almeno nella parte compresa nella curva absidale, del S. Salvatore. Dello stesso tipo, ma alquanto più tarda (sec. IX) è la c. della chiesa d'Agliate in Brianza e quella della collegiata di S. Orso a Aosta. Anche vetuste, ma di tipo diverso, le c. del S. Zaccaria e della basilica di S. Marco a Venezia (quest'ultima, forse del sec. IX, si estende sotto l'aula e raggiunge anche le absidi laterali), quella del S. Vincenzo in Prato a Milano a tre navate e quella di S. Michele a Capua.

Ma da questi esempi estesi alla sola zona presbiteriale, l'organismo della c. si sviluppa enormemente. Una selva di colonne viene a sorreggere il pavimento del presbiterio come a Gurk in Austria (del 1174 con 100 colonne) e presto anche del transetto. Così nel S. Stefano di Verona dal presbiterio rialzatissimo, nel S. Zeno anche a Verona, nel S. Francesco di Ravenna dei secc. IX-X, così a Pavia e in S. Miniato a Firenze del sec. XI, nel S. Pietro a Tuscania, nella cattedrale di Civita Castellana, nel duomo di Sutri dalla c. a tre navate riferibile forse agli inizi del sec. XIII, nel S. Francesco a Perugia del sec. XIII, ad Ancona nella « c. delle lacrime » del duomo. Nelle Marche si trova una c. notevole a tre navate a Offida nella chiesa di S. Maria della Rocca e molte se ne trovano nelle Puglie come nel S. Nicola di Bari del sec. XII, nella cattedrale di Bitonto pure del sec. XII, nel duomo di Trani dei secc. XII-XIII, la cui c. è attribuita all'alto medioevo, ed è degna di memoria per essere completamente scavata nella roccia anziché costruita. Sono ancora da ricordare la c. bizantineggiante detta la grotta della Candelora a Massafra e la piccola c. di S. Stefano a Vasta, oltre la c. della cattedrale di Otranto del sec. XI. Ma più che altrove l'organismo della c. si sviluppa nell'Emilia, dove nel duomo di Piacenza si contano ben cento colonne a sostegno delle vòlte. Questa successione di navate – nella c. del duomo di Parma (sec. XII) se ne hanno undici – scandite da colonne e coperte da vòlte a crociera, richiama alla mente l'interno delle moschee con la differenza che in queste ultime la copertura è costituita da semplici vòlte a botte.

Come già le c. semianulari avevano introdotto nelle chiese nuovi elementi scenografici, quali scale e recenzioni derivanti dal dislivello, così nei monumenti più evoluti, a partire anche dal sec. IX, l'interno della chiesa si arricchisce di scalee ben più grandiose di quelle (duomo di Parma) e di un elemento affatto nuovo cioè dei pontili: di una serie di archeggiature cioè che pongono in comunicazione l'aula della chiesa con la c., che sostengono il pavimento sopraelevato del transetto e del presbiterio come nell'esemplare grandioso e caratteristico del duomo di Modena del sec. XII (Lanfranco) o l'altra già ricordata, del S. Zeno di Verona o in Toscana Nel duomo di Fiesole o nella badia di S. Godenzo.

Nel sec. XIII l'uso della c. va scomparendo. Nei secoli successivi ci si limiterà a trasformare le c. preesistenti, che soprattutto nel '600 muteranno l'originario carattere di austerità con rivestimenti di marmi policromi e stucchi. Raro e sontuoso esempio di c. costruita *ex novo* nel '600 è quella dei SS. Luca e Martina (Roma), eretta da Pietro da Cortona quando fu ritrovato il corpo della Santa (1634) e dello stesso la c. di S. Martino ai Monti, anche a Roma.

Con il nome di «c. eremitiche» si indicano le grotte naturali o adattate, che furono dimora di monaci basiliani nell'Italia meridionale dal sec. XI al XIII, e che non presentano alcun carattere architettonico, ma sono spesso decorate di interessanti affreschi bizantini. - Vedi tavv. LIII-LIV.

BIBL.: Fr. Wieland, *Mensa und Confessio*, Monaco 1906; H. Leclercq, *Confessio*, in DACL, III, II, coll. 2503-2508; A. Grabar, *Martyrium*, I, Parigi 1946, passim.

Bruno Maria Apolloni Ghetti

CRIPTO-CALVINISTI (FILIPPISTI). - Sono così chiamati i seguaci di Filippo Melantone (1497-1560). Questi, infatti, benché tanto unito con Lutero, pure non consentiva con lui in tutte le sue dottrine, e dopo la morte del maestro, mosso dal desiderio di metter d'accordo luterani e calvinisti, si mostrò favorevole ad alcune dottrine calviniste. Contro lui e i suoi seguaci, chiamati c.-c. o f., insorsero i luterani rigidi o puri, capeggiati da Flacio Illirico, da Amsdorf, ecc., i quali si fecero forti all'Università di Jena; i c.-c. ebbero come guida oltre il Melantone, il Major, Minius ed altri, ed il loro centro fu l'Università di Wittenberga.

La controversia fu accanita soprattutto dalla parte dei luterani rigidi che difendevano le dottrine più ardite di Lutero, quali la ubiquità del corpo di Cristo, la consustanziazione, ecc. La *Formula Concordiae* (v. CONFESSIONI DI FEDE) del 1576 portò qualche specie di tregua, ma la pace fu di nuovo turbata nella Sassonia durante il governo dell'elettore Cristiano I (1586-91) e del suo cancelliere Nicola Krell (1550?-1601), che vi stabilirono di nuovo il criptocalvinismo; però il tutore del giovane elettore Cristiano II (1591-1611) ebbe cura di sradicarne fino gli ultimi resti e di introdurre di nuovo il luteranesimo estremo.

BIBL.: J. A. Dorner, *History of Protestant Theology, particularly in Germany*, 2 voll., Edimburgo 1871; Ph. Schaff-J. Herzog, *Encyclopaedia of Religious Knowledge*, 4 voll., Nuova York 1891; Ph. Schaff, *The Creeds of Christendom*, 3 voll., ivi 1877; G. Wilson, *Philip Melanchton*, Londra 1897. Camillo Crivelli

CRIPTORCHIDIA. - Mancata discesa d'uno o d'entrambi i testicoli, così da apparire assenti (κρυπτός= nascosto, ορχίς=testicolo); il difetto è congenito, spesso famigliare ed ereditario (frequenza 1‰ nell'adulto). L'organo completamente ectopico è più o meno atrofico e sempre non funzionante nei riguardi della formazione del seme (spermatogenesi), pur presentandosi integro e attivo il tessuto ormonico interstiziale. Per ciò, il criptorchide bilaterale presenta, per lo più, gli altri caratteri sessuali primari e secondari e la *potentia coeundi* normali. Secondo il diritto canonico va considerato impotente, qualora incapace di emettere un « vero seme ».

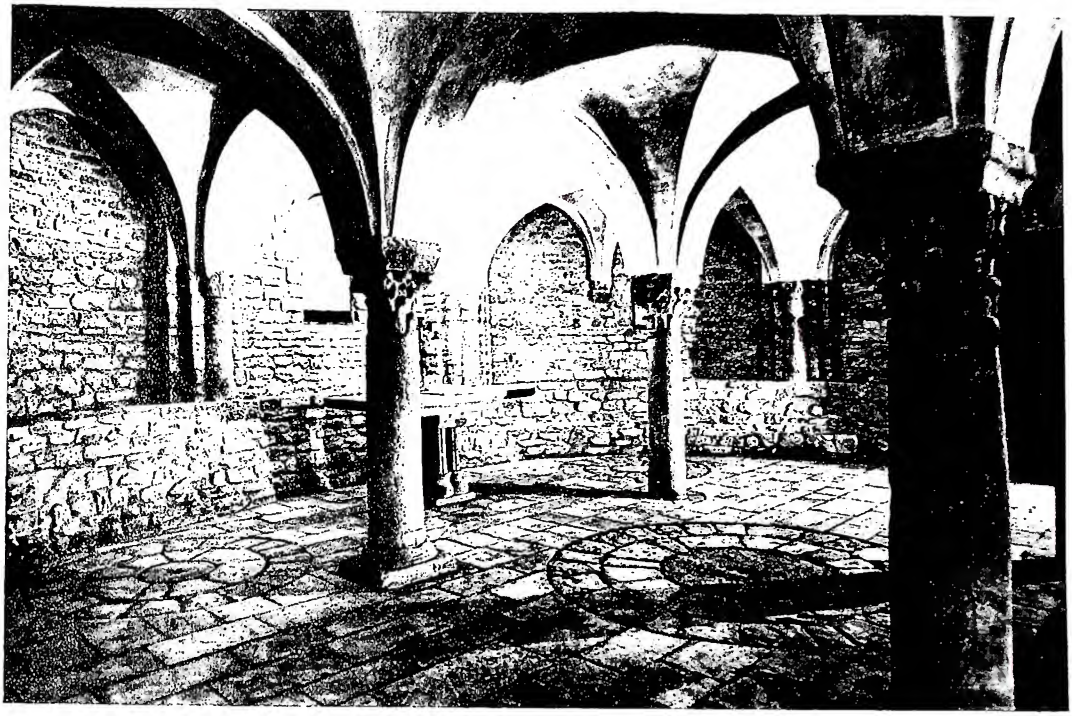
A seconda dei casi, l'intervento chirurgico o le irradiazioni del timo o l'opoterapia (ipofisi anteriore, estratti testicolari) praticate verso gli 8-9 anni, prima che l'organo abbia subito gravi alterazioni, è capace di salvare l'integrità fisica e la funzione spermatogenetica della glandola.

BIBL.: N. Pende, *Criptorchidismo*, in *Enc. Ital.*, XI (1931), p. 910; M. Messini, *Terapia clinica*, II, Torino 1944, p. 1748; F. M. Cappello, *De matrimonio*, 5ª ed., Torino 1947, pp. 348-49.

Giuseppe de Ninno

CRISANTO e DARIA, santi, martiri. - Sembra siano stati uccisi nel corso del sec. III o al principio del IV.

La loro *Passio* (BHL, 1787) fa D. moglie di C., ma non dà alcuna indicazione circa il giorno del loro martirio. Nel *Martirologio geronimiano* i due martiri sono ricordati esplicitamente al 12 ag., al 29 nov. e al 20 dic. (*Martyr. hieronymianum*, pp. 436, 626, 655), nei calendari mozarabici invece solo al 12 e al 13 ag. (cf. M. Férotin, *Le liber ordinum en usage dans l'Eglise gothique et mozarabe d'Espagne du Ve au XIe siècle*, Parigi 1904, pp. 474-75). Nel *Sacramentario gelasiano* antico il loro natale è celebrato il 29 nov. insieme con Saturnino, Mauro ed altri. La data del 12 ag. fu conosciuta da Gregorio di Tours che ne espose in versi l'ultima parte della *Passio* (*De gloria martyrum*, 37). La loro *Passio* fu edita negli *Acta SS. Octobris*, IX, Parigi 1869, pp. 437-95, giorno

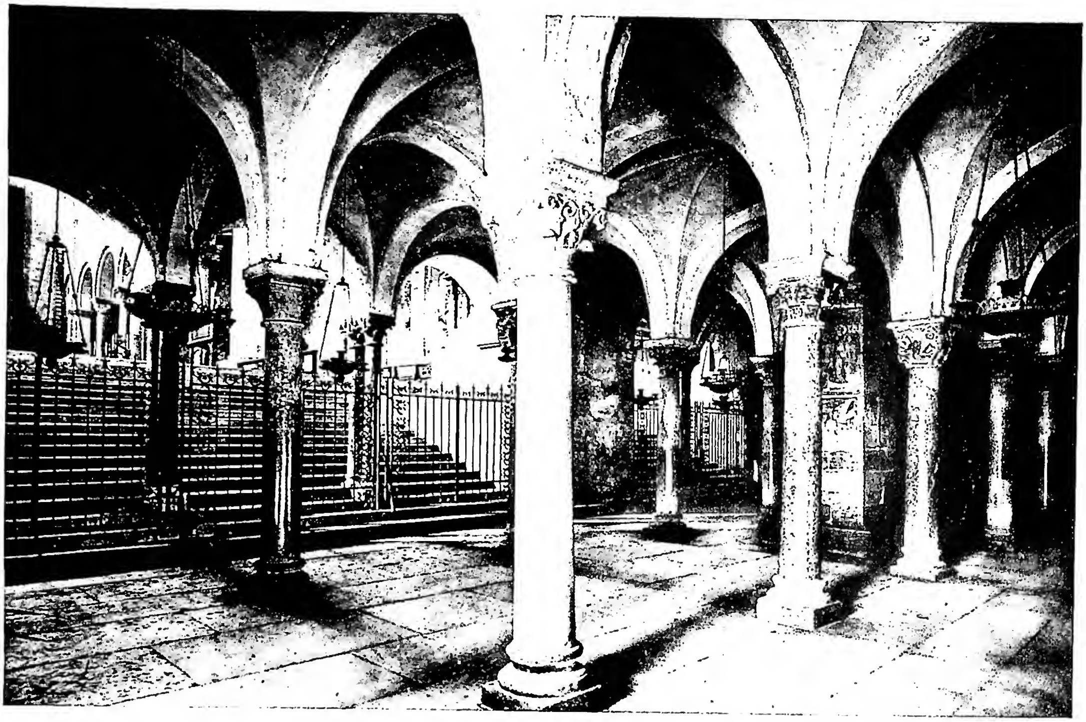


(fot. Gudiol, Barcellona)

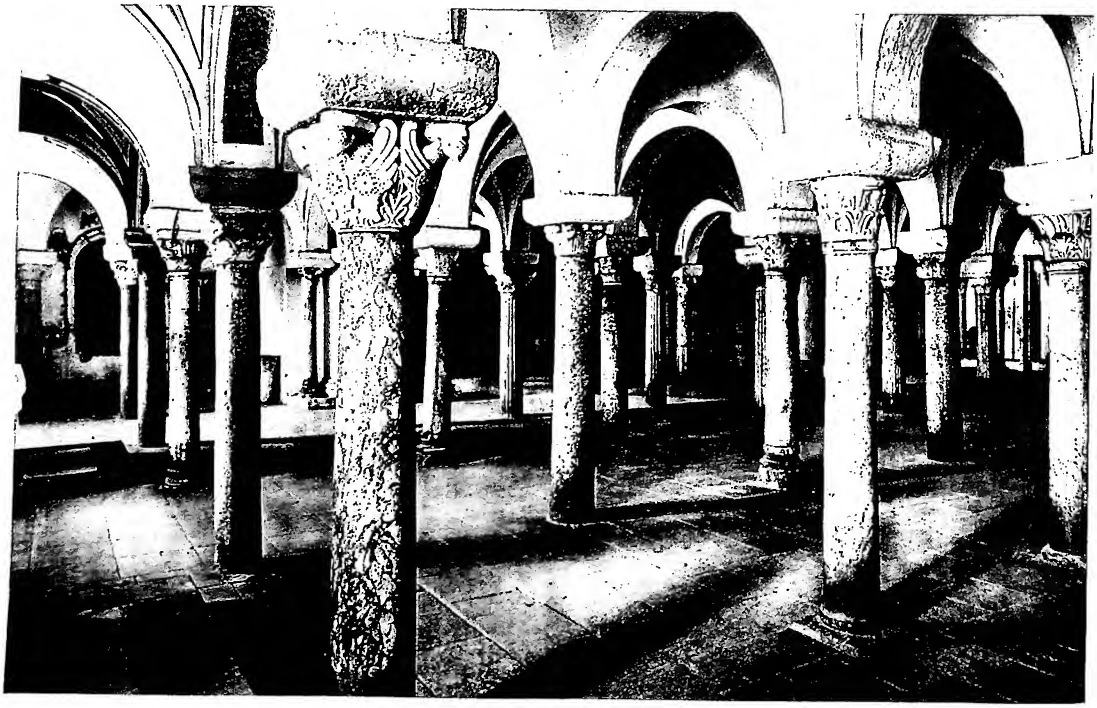
(fot. Alinari)

In alto: CRIPTA DELLA CATTEDRALE DI VICH (sec. x-xi) - Spagna. *In basso:* CRIPTA DELLA CHIESA DI S. PIETRO A TUSCANIA (sec. xii).

CRIPTA



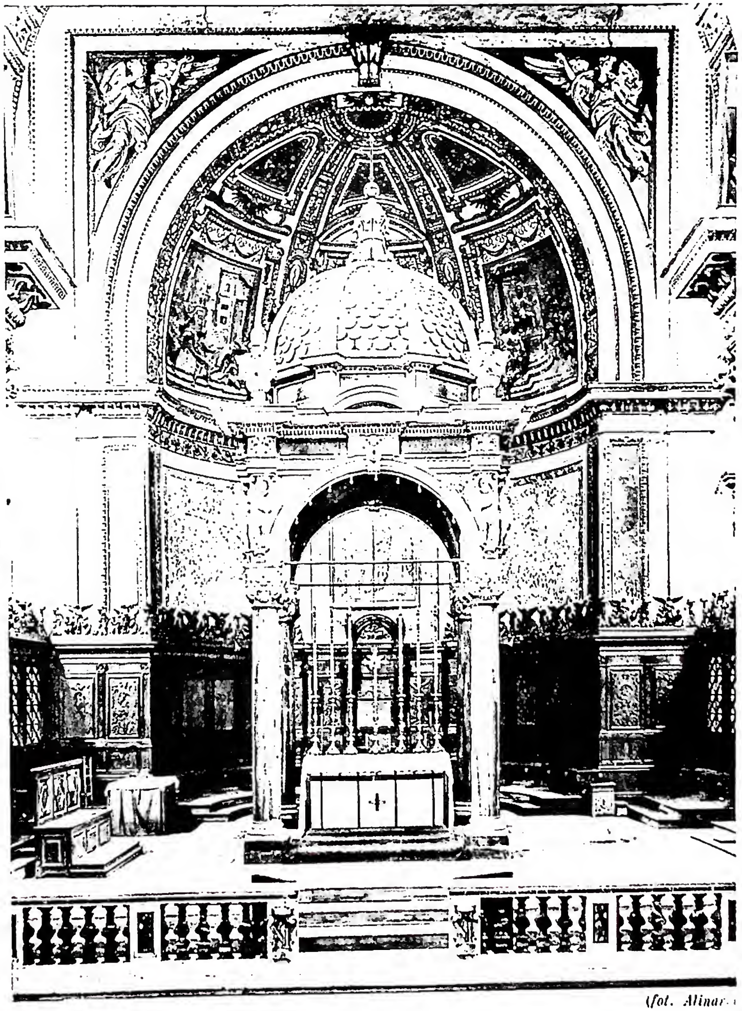
(fot. Alinari)



(fot. Alinari)

In alto: CRIPTA DELLA BASILICA DI S. ZENO MAGGIORE (sec. XII-XIII) - Verona.
In basso: CRIPTA DELLA CATTEDRALE DI OTRANTO (sec. XI con capitelli del sec. VI).

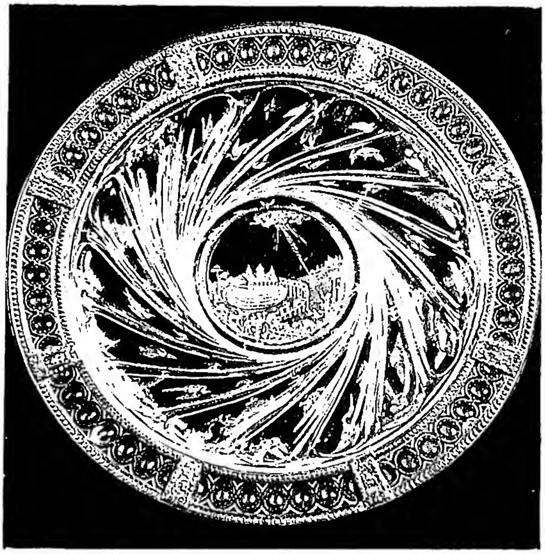
(fot. Alinari)



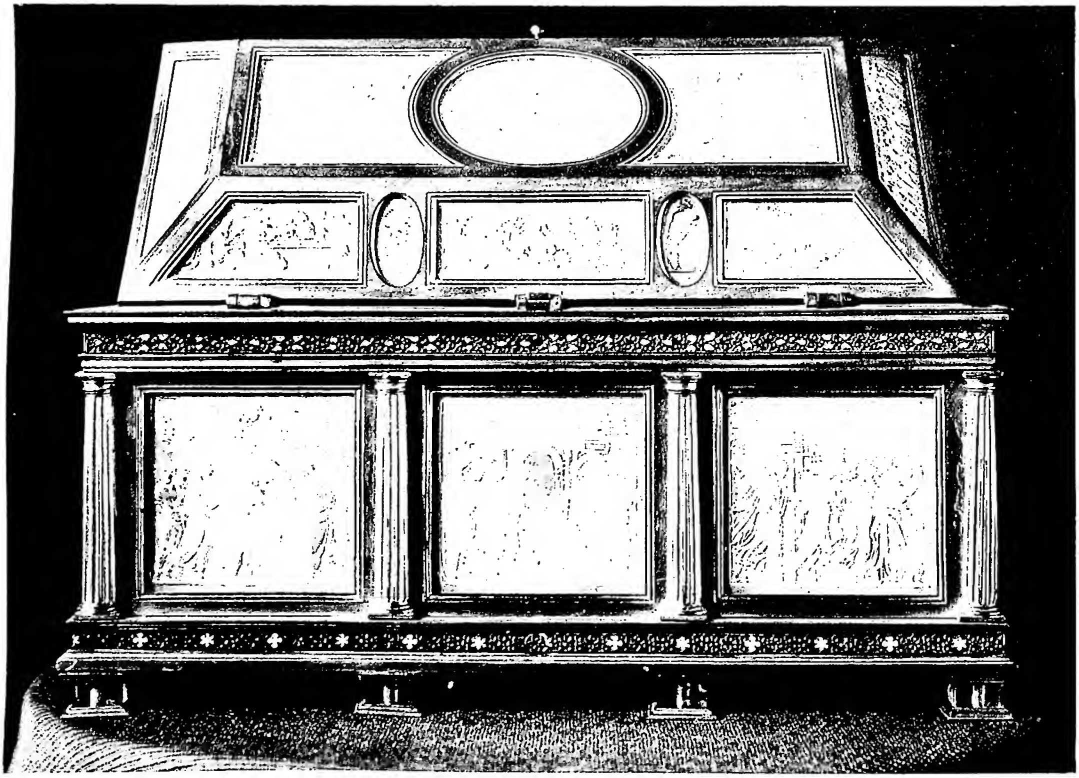
(fot. Alinari)

A sinistra: FACCIATA DELLA CHIESA DI S. CRISOGONO, su disegno di G. B. Soria (1626). Campanile del sec. XII - Roma. *A destra:* INTERNO DELLA CHIESA DI S. CRISOGONO. Ciborio dell'altare maggiore di G. B. Soria - Roma.

(fot. Alinari)



(fot. Alinari)



(fot. Alinari)

In alto a sinistra: STATUETTA DELLA VERGINE INSERITA IN UN CRISTALLO DI ROCCA, incisa e montata con smalti bizantini (sec. XII-XIII) - Venezia, Basilica di S. Marco, Tesoro. *In alto a destra:* PIATTO IN CRISTALLO DI ROCCA con figurazioni del Diluvio e dell'arca di Noè (sec. XVI) - Firenze, Museo degli Argenti. *In basso:* CASSETTA IN CRISTALLO DI ROCCA con scene della Vita di Cristo. Opera di Valerio Belli (1532) - Firenze, Museo degli Argenti.

nel quale sono ricordati un gruppo di 62 martiri nel *Martirologio geronimiano* sepolti nel cimitero di Trasone sulla Salaria. Sul loro sepolcro, abbellito da Damaso, l'abate Giovanni raccolse gli olii, al tempo di s. Gregorio Magno (590-604), e li portò alla regina Teodolinda. I tre itinerari del VII sec. (*Notitia ecclesiarum*, *De locis*, *Notitia portarum*: ed. R. Valentini-G. Zucchetti, *Codice topografico della città di Roma*, II, Roma 1942, pp. 76, 116, 144), ricordano i sepolcri dei due martiri sulla Salaria nova in una chiesa prossima a quella di S. Saturnino, chiesa restaurata da Adriano I (772-95; *Lib. Pont.*, I, p. 509).

C. e D. sono raffigurati in Ravenna nei medaglioni musivi del sec. VI nella cappella di S. Pier Crisologo, ora arcivescovile, e nelle due processioni di martiri in S. Martino, *in caelo aureo* (oggi S. Apollinare nuovo).

BIBL.: H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, 2ª ed., Bruxelles 1933, pp. 273-74, 327; A. Ferrua, *Epigrammata Damasiana*, Città del Vaticano 1942, pp. 187-88. Enrico Josi

CRISIO, DIOCESI di: v. KRIŽEVCI, DIOCESI di.

CRISIPPO di GERUSALEMME. - Prete di Gerusalemme del sec. V, scrittore e oratore insigne, n. prima del 409, m. nel 479. Originario di Cappadocia, C. andò in Palestina con i suoi due fratelli maggiori, Cosma e Gabriele, tra gli anni 425 e 430 ed abbracciò con essi la vita monastica nel convento di S. Eutimio. Dapprima economo della *laura*, ordinato prete verso il 455, successe a suo fratello Cosma nella carica di *staurophylax* (cioè guardiano della santa Croce nella chiesa del Santo Sepolcro, l'*Anastasis*, di Gerusalemme), quando questi divenne metropolitano di Scitopoli. Egli occupò questa carica fino alla sua morte.

Secondo Cirillo di Scitopoli, *Vita di Sant'Eutimio*, ed. J. B. Cotelier, *Monumenta Graeca*, IV, 30, 42, 45, 67, 76, egli compose numerosi scritti, che si riducono presentemente a 4 omelie o panegirici: 1) *Elogio di Santa Maria, Madre di Dio*, composto per la festa mariale primitiva, la domenica prima di Natale, pubblicato con traduzione latina nell'*Auctarium* di Fronton-le-Duc, t. II, Parigi 1624, pp. 424-30, ripubblicato con correzioni da M. Jugie, *Patrologia orientalis* di R. Graffin, XIX, Parigi 1925, pp. 336-43; 2) *Panegirico di s. Teodoro Tiron*, ed. A. Sigalas, nel *Byzantinisches Archiv*, VII, Lipsia 1921; 3) *Panegirico dell'arcangelo Michele*, ed. A. Sigalas, in Βυζαντινὰ Σπουδαί, 3 (Atene 1926), pp. 85-93; 4) *Panegirico di s. Giovanni il Precursore*, ed. A. Sigalas, nei *Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher*, Berlino e Atene 1937.

Combefis aveva già pubblicato una traduzione latina di quest'opera nella sua *Bibliotheca Patrum concionatoria*, VII, Parigi 1662, pp. 803-808.

BIBL.: Cirillo di Scitopoli, *Vita di s. Eutimio*, *loc. cit.*; S. Vailhé, *Chrysippe de Jérusalem*, in *Revue de l'Orient chrétien*, 10 (1905), pp. 96-99. Solo recentemente i patrologi hanno cominciato a fare menzione di C. L'*Elogio di S. Maria*, doveva essere pubblicato nel t. CLXII della PG, che fu distrutto dall'incendio: cf. Ch. Martin, *Mélanges d'homilétique byzantine*, in *Revue d'histoire ecclésiastique*, 35 (1939), pp. 56-60. Martino Jugie

CRISMA. - Fin dal sec. V i Greci solevano mescolare all'olio santo sostanze aromatiche e i Latini, poco più tardi, il balsamo (v.). Così il C., detto dai Greci *Myron*, è una miscela d'olio e di balsamo.

Nella sua consacrazione che il vescovo fa solennemente nella Messa di Giovedì Santo (cf. anche CIC, can. 734), si recita una *eucaristia*, cioè una preghiera di ringraziamento, a modo di Prefazio; ed è perciò che anticamente fu chiamato *olio d'eucaristia* (*Didaché*, nuovo frammento; S. Ippolito, *Traditio apostolica*, II, 109, ed. Funk, Tubinga 1902). Come effetto della consacrazione è rilevata la positiva santificazione e l'inabitazione dello Spirito Santo nell'anima. Il C. si usa nel Battesimo, nella Cresima (cf. anche CIC, cann. 780-81), nella consacrazione del vescovo, della chiesa, dell'altare, del calice e della patena, nella coronazione dell'imperatore o del re, perfino nella benedizione delle campane. Esso simboleggia la comunicazione della grazia (*Catechismus Romanus*, p. II c. 3, n. 6). Il C. deve essere rinnovato ogni Giovedì Santo, e conservato in vaso apposito.

(*fot. Alinari*)
CRISOGONO, santo - Tavola attribuita a M. Giambono (ca. 1450). Venezia, chiesa dei SS. Gervasio e Protasio.

BIBL.: F. Cabrol, *Huile*, in DACL, VI, 2777-91; A. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*, I, Friburgo 1909, pp. 335-61; L. Eisenhofer, *Compendio di Liturgia*, Torino 1940, p. 49; Ph. Oppenheim, *Ius liturgiae baptismalis*, ivi 1942, pp. 164-70; Ph. Hofmeister, *Die heiligen Öle in der morgen- und abendländischen Kirche*, Würzburg 1948. Filippo Oppenheim

CRISOGONO, santo. - Martire, festeggiato il 24 nov. La sua storia, secondo la *Passio*, è unita a quella di s. Anastasia. C. non è né romano né di Sirmio, bensì di Aquileia. Difatti la *Passio* per collegarsi all'elemento del martirio, deve dichiarare che fu decapitato *ad Aquas Gradatas*, presso Aquileia. Il suo corpo fu gettato nella tenuta *ad Saltus* (BHL, 1795; H. Delehaye, *Etude sur le légendier romain*, Bruxelles 1936, pp. 151-52; *Martyr. Hieronymianum*, pp. 618-19).

Può darsi che questo C. sia, come pensò P. Paschini, (*La Chiesa aquileiese e il periodo delle origini* [Udine 1919, p. 60]), seguito da F. Lanzoni (p. 870), il vescovo di Aquileia antecessore di Teodoro, e quindi morto non dopo il 314. Ma il titolare del *titulus Chrysogoni* di Roma dovett'essere in origine ben distinto e solo in un secondo tempo assimilato all'aquileiese. La stratificazione archeologica di questo titolo ci mostra un fondaco o una casa non certo patrizia della popolare regione trasteverina. Il nome del « conditor tituli » accenna con molta probabilità ad uno dei tanti orientali che risiedevano nella zona. Il titolo appare nelle sottoscrizioni conciliari del 499 e del 595. Esso era in relazione con il cimitero di S. Pancrazio. Prima fu ospitato in un ambiente ad aula unica. Poi ebbe varie trasformazioni, forse nel sec. V. Fu dotato di una confessione. Ebbe importanti pitture (strati dal sec. VIII al X). Nel 1123 fu costruita la nuova imponente chiesa a più alto livello. - Vedi tav. LV.

BIBL.: F. Lanzoni, *I titoli presbiterali di Roma cristiana antica nella storia e nella leggenda*, in *Riv. di Arch. cristiana*, 2 (1925), pp. 58-9; 252-53; M. Mesnard, *La basilique de S.*

(*da Revue des Etudes grecques*, 4 [1891])
Crisolóra, Manuele - Ritratto con la scritta « Maestro M. che insegnò grammatica greca in Firenze 1406 ». Disegno a penna di ignoto del sec. xv - Parigi, Louvre, coll. dei disegni n. 9849.

Chrysogone à Rome, Città del Vaticano 1935; R. Krautheimer, *Corpus basilicarum Christianarum Romae*, I, fasc. III, Città del Vaticano 1940, pp. 144-64. Carlo Cecchelli

CRISOLOGO, Pietro, santo: v. pietro crisologo, santo.

CRISOLÓRA, Manuele. - Umanista greco del sec. xiv-xv, n. a Costantinopoli verso il 1350, m. a Costanza durante il Concilio il 15 apr. 1415. Fu il primo greco che tenesse cattedra della sua lingua in Italia. Sbarcò una prima volta a Venezia ca. il 1394-1395 « con la missione di sollecitare contro i Turchi l'aiuto della potente Repubblica ». Nel marzo del 1396, auspice Coluccio Salutati, fu chiamato a leggere grammatica e letteratura greca a Firenze dove rimase fino al 1400. Virtualmente gli umanisti italiani furono un po' tutti discepoli suoi, sia perché per un pezzo impararono il greco sulla grammatica, in forma di domande e risposte (*Erotemata*) ch'egli compilò allora, sia perché la traduzione in latino dagli autori greci, missione e ansia del sec. xv, prese le mosse dalla sua scuola.

« Il C. – dice un suo studioso – ha una vera e propria sua teoria dell'arte del tradurre: si preoccupa sì di conservare la fedeltà al testo greco, ma anche di rispettare le esigenze del latino, informandosi così a un sano criterio artistico ». Da Firenze si trasferì a Milano per invito di Giangaleazzo e del suo imperatore Manuele II Paleologo, che gli affidò diverse ambascerie presso i sovrani occidentali per ottenere aiuto contro i Turchi. Lo si vide successivamente a Genova, a Londra, a Parigi, a Roma, dove il Papa lo incaricò di un messaggio al patriarca ecumenico Matteo I (m. nel 1410) sulla questione dell'unione delle Chiese: il che non deve sorprendere, perché Manuele era latinofrono, anzi cattolico. Nel 1413, il papa Giovanni XXII lo diede per compagno ai due cardinali inviati presso l'imperatore Sigismondo per preparare il Concilio di Costanza. L'anno seguente accompagnò il Papa al Concilio. Fu sepolto a Costanza in una cappella del convento dei Domenicani.

Bibl.: G. Cammelli, *I dotti bizantini e le origini dell'umanesimo, M. C.*, Firenze 1941. Giuseppe Toffanin

CRISOSTOMO, Giovanni, santo: v. giovanni crisostomo, santo.

CRISOSTOMO di Saint-Lô: v. giovanni crisostomo di saint-lô.

CRISPI, Francesco. - Statista, n. a Ribera (Girgenti) il 4 ott. 1818, m. a Napoli l'11 ag. 1901.

Dottore in legge, magistrato, esercitò l'avvocatura a Napoli e partecipò al movimento costituzionale. In Sicilia nel 1848 fece parte del governo provvisorio. Espulso per le idee repubblicane, peregrinò a Malta, Londra, Parigi, Atene. A Londra conobbe il Mazzini e ne assunse le idee unitarie. Nel 1859 è tra gli organizzatori della spedizione dei Mille a fianco di Garibaldi. Deputato a Torino, è contro Cavour e Ricasoli, ma si separa anche da Mazzini e nel 1865 aderisce alla monarchia. Fieramente avverso al papato, eccita Garibaldi all'impresa di Mentana e combatte la legge della Guarentigie perché la ritiene troppo favorevole alla S. Sede. È presidente del Consiglio, quando, nel 1887, si svolge un tentativo di conciliazione tra la S. Sede e lo Stato italiano. L'anno prima, sotto il ministero Depretis, si era parlato assai della possibilità di una conciliazione, ma il capo della massoneria, A. Lemmi, vi si era opposto recisamente.

Per quanto il C. fosse massone attivissimo, si dimostrò favorevole alla tesi di una soluzione della questione romana e si giovò dell'abate L. Tosti, che parve a lui un eccellente interprete del pensiero di Leone XIII. La sconfessione del famoso opuscolo del Tosti su *La Conciliazione* dimostrò che ciò non era esatto. La clamorosa fine del « sogno conciliatorista », sulla quale dovettero influire pressioni estere, provocò un irrigidimento di posizioni dalle due parti. Il Papa nominò Segretario di Stato il card. M. Rampolla, che quale conterraneo del C. sembrò più efficace antagonista, e il C., appoggiato dalla massoneria, si dette ad una politica anticlericale di rappresaglie culminante con la legge contro le Opere pie (1890), con la destituzione del sindaco di Roma, Leopoldo Torlonia (1 genn. 1888), per aver reso omaggio a Leone XIII in occasione del giubileo. Tornato ministro nel 1893, il C. riprese a trattare di questioni ecclesiastiche con spirito non più ostile, valendosi delle personali amicizie con i cardinali G. Sanfelice e G. A. Hohenlohe, con mons. Di Marzo, col barone Pezzana, cognato del card. Rampolla, e specialmente con mons. Isidoro Carini suo conterraneo. Si poterono risolvere, così, due questioni delicate e difficili: la concessione dell'*exequatur* al patriarca di Venezia, mons. G. Sarto (poi Pio X), e l'invio in Eritrea di Cappuccini italiani in sostituzione dei religiosi francesi. Corse voce, da ritenere non del tutto infondata, che arridesse al C. la speranza di giungere alla conciliazione; è certo, per confessione fattane a mons. Carini, che egli avrebbe ambito di legare l'opera sua ad un fine tanto importante; ed è pure certo che a questo tempo risale la sua rottura con la massoneria.

Già da tempo la politica filogermanica del C. aveva provocato lo scisma dei massoni filofrancesi. Così avvenne che l'opposizione più accanita contro il C. fu capeggiata da massoni, quali il Nicotera e il Cavallotti: fu lanciata contro di lui l'accusa di bigamia (ed infatti, dopo aver sposato a Malta con il solo rito religioso Rosalia Mont-

masson, che gli era stata compagna nell'esilio e nella guerra, il C. sposò in Italia altra donna, col solo rito civile) e fu, contro lui, agitata una *questione morale* che supponeva imputazioni di scarsa correttezza politica. Quanto ai suoi atteggiamenti nei confronti della Chiesa, è da riconoscere che, anche durante la sua solidarietà massonica con l'obbedienza del Lemmi, egli tenne a scostarsi dai settori più accesi. Rifiutò di aderire ad una iniziativa della Associazione G. Bruno (costituita « di fronte al Vaticano ») scrivendo : « Io non sono ateo. Non combatto né coloro che credono in Dio, né coloro che non ci credono. Sono per la libertà di coscienza ». Alle accuse anticlericali, il C. rispose : «.... La credenza in Dio è base fondamentale della sana vita del popolo, mentre l'ateismo getta il seme irreparabile della corruzione. Ecco quello che credo. È ridicolo dire ch'io sia andato a Canossa : voglio la pace con la Chiesa, ma non abbandonerò mai lo Stato agli appetiti del potere temporale ». Un sentimento eccessivo di sé, per cui molti lo incolparono di megalomania, turbò gravemente l'azione di lui. Il suo ministero cadde con la disfatta di Adua (1896).

Opere principali : *Discorsi parlamentari*, Roma 1915; *Lettere dall'esilio*, ivi 1918; *Politica interna* (diario e documenti raccolti da T. Palamenghi Crispi), Firenze 1924; *La prima guerra d'Africa* (documenti e memorie raccolti da T. Palamenghi Crispi), Milano 1939.

BIBL.: G. Castellini, *F. C.*, Firenze 1915; G. Salvemini *La politica estera di F. C.*, Roma 1919; A. C. Jemolo, *C.*, Firenze 1922; A. Luzio, *La Massoneria e il Risorgimento italiano*, 2 voll., Bologna 1925; G. Volpe, *C.*, Venezia 1928; B. Croce, *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, Bari 1928, passim; F. Crispolti, *Politici, guerrieri, poeti*, Milano 1938; G. Ardau, *F. C.*, ivi 1939; A. Savelli, *F. C. e la sua politica estera*, in *Il giornale di politica e letteratura*, 15 (1939), pp. 359-92; G. Volpe, *Italia moderna (1815-1915)*, I, Milano 1943, passim; A. C. Jemolo, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, Torino 1948. Egilberto Martire

(*per cortesia di mons. A. P. Frutaz*)
CRISPINO da VITERBO, beato - Il b. C. da V. in conversazione spirituale. Tela di Luigi da Crema, cappuccino (sec. XVIII). Assisi, Museo Francescano.

CRISPINA, santa, martire. - N. a Tagora, ma subì il martirio per decollazione, il 5 dic. 304, a Tebessa (Africa), dove si è creduto di trovare i ruderi dell'antica basilica a lei dedicata e nella quale sarebbe stato il suo sepolcro. Rimangono gli *Atti* del suo martirio, composti nella seconda metà del sec. IV o al principio del V, che, nonostante interpolazioni di dettagli sospetti e la mancanza di alcune notizie precise ed indispensabili conosciute da altri documenti, sono la riproduzione autorevole del processo verbale tratto dagli archivi proconsolari.

Secondo questi *Atti*, C., accusata di aver disprezzato gli editti imperiali, fu condotta al tribunale di Anulino; dopo un lungo interrogatorio, nel quale non cedette a minacce e a lusinghe, rifiutandosi fortemente di sacrificare agli idoli, fu condannata alla pena capitale. S. Agostino, recitando nel giorno anniversario della morte due discorsi in onore di C. (PL 37, 1605-18, 1774-85), ci dà parecchie altre notizie sulla condizione sociale, sulla famiglia e sul processo, che mancano negli Atti. Si è pensato perciò che il Santo conoscesse una relazione più completa sul martirio di C., particolarmente diffusa negli ambienti cattolici africani, mentre quella che possediamo sarebbe di origine donatista. Il culto di C. ben presto si propagò nella Chiesa; la sua immagine appare nei musaici di S. Apollinare Nuovo e a Ravenna.

BIBL.: Un missionnaire des pp. Blancs, *La basilique de Théveste et le temple de Jérusalem*, in *Nuovo bull. d'arch. crist.*, 5 (1899), pp. 51-63; P. Franchi de' Cavalieri, *Nuove note agiografiche* (*Studi e Testi*, 9), Roma 1902, pp. 21-35; P. Monceaux, *Les Actes de Ste C. martyre à Théveste* (*Mélanges Boissier*), Parigi 1903, pp. 383-89; id., *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, III, ivi 1905, pp. 159-61; H. Delehaye, *Les passions des Martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles 1921, pp. 110-14; id., *Les origines du culte des martyrs*, 2ª ed., ivi 1933, p. 394; id., *Martyr. Hieronymianum*, p. 635 sg. Agostino Amore

CRISPINO, GIUSEPPE. - Canonista e vescovo, n. a Roccaguglielma (diocesi d'Aquino) ca. il 1635, m. nel 1721. Studiò la dottrina spirituale filippina nell'opera pregiata : *La scuola del gran maestro di spirito s. Filippo Neri* (Napoli 1675); fu vescovo di Bisceglie (1685) e poi di Amelia (1690), delegato apostolico di Palestrina (1703), visitatore apostolico di Albano (1704).

Pubblicò : *Relatio status Ecclesiae Amerinae ad Clementem XI* (Amelia 1702); i *Decreti per la visita pastorale* (Montefiascone 1704); *Trattato della visita pastorale* (Venezia 1711, ristampato più volte, assai lodato da Benedetto XIII e da Benedetto XIV); *Bibliotheca manualis iuris ecclesiastici*.

BIBL.: N. Toppi, *Biblioteca napoletana*, Napoli 1678, p. 170; L. Nicodemi, *Addizioni copiose alla Biblioteca napoletana*, ivi 1683, p. 145; *Nuovo dizionario storico*, IV, Bassano 1796, p. 621; Cappelletti, V, p. 209; XXI, p. 76. Felice da Mareto

CRISPINO da VITERBO, beato. - Laico cappuccino della provincia romana, al secolo Pietro Fioretti, n. a Viterbo il 13 nov. 1668, m. a Roma il 19 maggio 1750. Infermiere, cuoco, ortolano in vari conventi; dal 1702 al 1748 questuante del convento di Orvieto.

Di animo sereno e festoso, amante della poesia, riusciva caro ad ogni classe di persone; fece amare la virtù, di cui era un austero esemplare e un efficace fautore, particolarmente della devozione a Maria S.ma. Favorito di carismi straordinari, era richiesto di consiglio da prelati, nobili, dotti. Scriveva letterine cordiali d'esortazione a ben fare e di conforto. Fiaccato da penitenze e malattie, passò gli ultimi anni nell'infermeria del convento romano della S.ma Concezione (nell'attuale via Vittorio Veneto); la sua salma si venera in una cappella della chiesa. Fu beatificato da Pio VII il 26 ag. 1806; la causa di canonizzazione è stata riassunta il 28 febbr. 1923. Festa il 23 maggio.

BIBL.: *Summarium super virtutibus ven. servi Dei Crispini a Viterbo*, Roma 1791; [Alessandro da Bassano], *Vita del servo di Dio fra' C. da V.*, Venezia 1752 e 1761; P. Campello, *Frate*

C. da V., beato dell'Ordine dei Cappuccini (con l'epistolario del beato), 3ª ed., Tivoli 1923; Giorgio da Riano, *Il b. C. da V. in un processo della polizia napoleonica*, in *L'Italia Franc.*, 4 (1929), pp. 525-30; id., *Massime e preghiere del b. C.*, 2ª ed., Vicenza 1931; Isidoro da Alatri, *Il prediletto da Maria : frate C. da V.*, Viterbo 1932. Ilarino da Milano

CRISPINO e CRISPINIANO, santi, martiri. - Incerte ed oscure sono le notizie che li riguardano. Nella redazione di Auxerre del *Martirologio Geronimiano* sono commemorati il 25 ott. come martiri di Soissons, e Gregorio di Tours accenna, a più riprese, alla loro basilica nella stessa città (*Historia Francorum*, V, 34; IX, 9).

Nella tradizione romana invece se ne trova un accenno nella *Passio* dei ss. Giovanni e Paolo, nella cui basilica al Celio sarebbero stati sepolti non lungi da loro; ma l'episodio riguardante C. e C. è comunemente ritenuto interpolato. Sono però anche ricordati nella *Notitia* inserita nelle *Gesta regum Anglorum* di Guglielmo di Malmesbury. La *Passio* di C. e C., scritta verso la fine del sec. VIII, è troppo favolosa per riscuotere credito. Con probabilità si può ritenere che C. e C., nonostante la scarsezza e la contraddizione delle notizie, siano degli autentici martiri romani della fine del sec. III, che subirono la morte durante la persecuzione militare di Dioceziano a Soissons, dove in seguito, furono creduti martiri locali.

BIBL.: *Acta SS. Iunii*, VII, Parigi 1867, p. 230 sg.; *Acta SS. Octobris*, XI, ivi 1869, pp. 485-540; G. B. De Rossi, *La Roma sotterranea cristiana*, I, Roma 1864, p. 175; L. Duchesne, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, III, Parigi 1915, pp. 141-152; H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, 2ª ed., Bruxelles 1933, p. 361; id., *Etude sur le legendier romain. Les saints de novembre et de décembre*, ivi 1936, pp. 128-30; *Martyr. Romanum*, p. 476. Agostino Amore

CRISPO. - Archisinagogo (v.) di Corinto, convertito da s. Paolo (nomi latini erano non di rado portati da Giudei). C. era capo della sinagoga o di una delle sinagoghe di Corinto, oppure uno dei personaggi più eminenti della sinagoga. È ricordato due volte nel Nuovo Testamento. C. credette, « con tutta la sua casa », alla predicazione di Paolo (*Act.* 18, 8). Non è escluso che, mentre la grande maggioranza dei correligionari restava ostinata, altri seguissero l'esempio di C. e della sua casa : s. Luca si limiterebbe a nominare il personaggio più in vista. C. fu battezzato dallo stesso Paolo, benché il battezzare non entrasse nell'attività ordinaria dell'Apostolo (*I Cor.* 1, 14). Senza fondamento è la congettura di R. Perdelwiltz (cf. E. B. Allo, p. 82), che vorrebbe sostituire C. a *Cristo* in *I Cor.* 1, 12, per togliere di mezzo l'incomodo e discusso partito « di Cristo ». Le *Constit. apost.* (VII, 46 : PG 1, 1056) fanno di C. il primo vescovo di Egina. I Greci e i Latini lo commemorano il 4 ott.

BIBL.: E. Jacquier, *Les Actes des Apôtres*, Parigi 1926, p. 548; E. B. Allo, *Première Epître aux Corinthiens*, ivi 1934, pp. XIII, 11, 82; Anon., s. v. in DB, II, col. 1119. Teodorico da Castel San Pietro

CRISPO (*Flavius Iulius Crispus*). - Figlio di Costantino Magno e Minervina. La data di nascita oscilla, presso gli autori, fra il 300 e il 307, ma più probabilmente è da porsi verso il 303 (cf. I. Maurice, *Numismatique Constantinienne*, I, Parigi 1908, pp. 120-121); m. il 326. Nominato Cesare il 1° marzo 317, gli fu affidata la Gallia, dove, sebbene tanto giovane, poté domare i Franchi che si erano sollevati. Durante la sua permanenza in Gallia, ebbe a maestro il retore cristiano Lattanzio. Dopo aver celebrato il quinto anniversario della nomina a Cesare, sposò una certa Elena dalla quale ebbe un figlio. Si distinse come comandante della flotta nella guerra tra il padre e Licinio nel 322. Ma 4 anni dopo, per ordine dello stesso Costantino, in circostanze rimaste ignote, fu fatto avvelenare a Pola.

BIBL.: O. Seeck, in Pauly-Wissowa, IV, coll. 1722-1724; L. Salvatorelli, *Costantino il Grande*, Roma 1928, p. 77 sg.; I. Burckhardt, *Die Zeit Constantins des Grossen*, II, 3ª ed., Berlino 1929, p. 277; R. Paribeni, *Da Diocleziano alla caduta dell'impero d'Occidente*, Bologna [1941], p. 108 sgg. Agostino Amore

CRISPOLTI, FILIPPO. - N. a Rieti il 25 apr. 1857, m. a Roma il 3 marzo 1942. Giornalista, letterato, senatore del Regno. Laureato a Roma (1878), vi praticò l'avvocatura e il giornalismo quando (1883) fu chiamato a Torino, redattore del *Corriere nazionale*. Tornò a Roma (1886) quale redattore dell'*Osservatore romano*; ebbe modo così di affermarsi come scrittore, conferenziere, polemista valoroso, militante dell'Azione Cattolica.

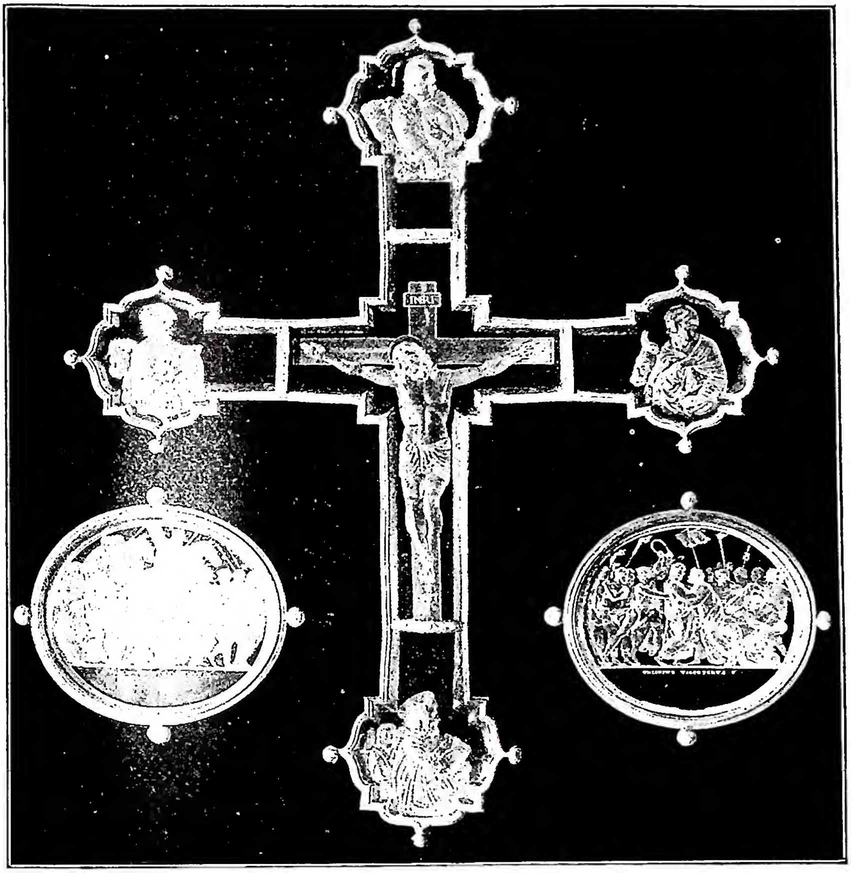
Consigliere comunale di Roma (1893-99), direttore dell'*Avvenire d'Italia* di Bologna (1896-1902) fece di esso uno dei primi quotidiani cattolici. Collaboratore di molti periodici, ebbe larghe relazioni personali e letterarie con uomini di tutte le scuole. La sua opera giornalistica culmina nella attività da lui spesa (1910-29) a fianco del conte Grosoli (v.) nei cinque quotidiani cattolici della Editrice romana. Consigliere comunale a Torino (1906-1908) ove aveva preso residenza, partecipò ai congressi cattolici nazionali e alla costituzione del *Partito popolare*, che lo eleggeva deputato nel 1919 : sua tendenza costante, espressa con nobiltà di pensiero e di parola, fu di favorire la conciliazione della Chiesa e dello Stato, rifuggendo dagli estremisti di destra e di sinistra. Fu confortato, in questa direttiva, dai pontefici, specie da Benedetto XV e dal card. P. Gasparri. Nel 1922 fu nominato senatore.

Temperamento fine di letterato, tentò il romanzo (*Un duello* [1900]) e la poesia (*Poesie* [1900]). Primeggia però nella critica, nella polemica religiosa e sociale (*Il laicato cattolico* [1890]; *Questioni vitali* [1908]; *Rinnovamento dell'educazione* [1919]) e soprattutto nella evocazione di uomini e tempi nel suo secolo; due biografie sacre (*Don Bosco* [1916]; e *S. Luigi Gonzaga* [1923]); alcuni volumi di ricordi personali, pagine biografiche e autobiografiche assai efficaci (*I miei quattro Papi* [1930]; *Corone e porpore* [1937]; *Politici, guerrieri, poeti* [1941]); un volume di commemorazioni (*Grandi anime* [1925]). Particolare attività dette al movimento antiduellista, presiedendo la sezione italiana della Lega internazionale contro il duello (1900-14); e al rinnovamento dell'arte religiosa, presiedendo la Società degli amici dell'arte cristiana (1912-42). Al suo maestro ideale, Manzoni, consacrò, oltre innumerevoli articoli, le *Minuzie manzoniane* (1919) e le *Indagini sopra il Manzoni* (1940). Di A. Fogazzaro, cui fu legato da amicizia tanto devota quanto leale, raccolse *Le più belle pagine* nella collezione Treves (1925).

BIBL.: A. Novelli, *F. C.*, in *Scuola Cattolica*, 70 (1942), pp. 193-202; [F. Rinaldi], necrologio in *Civ. Catt.*, 1942, 1, pp. 448-49; Amicus, *F. C.*, *note biografiche*, Milano 1943. Egilberto Martire

CRISTADELFI (FRATELLI DI CRISTO). - Setta protestante alla quale diede origine l'inglese Giovanni Thomas. Nel 1884 essendo egli passato negli Stati Uniti, dopo lunghi studi sulla Bibbia si persuase che le dottrine principali di tutte le sètte e Chiese allora esistenti erano quelle della Chiesa apostata, prenunziata nella S. Scrittura, e che perciò si doveva ritornare alle dottrine, precetti e pratiche della Chiesa primitiva, bastando per questo osservare ciò che dice la Bibbia. Si dedicò dunque a una attiva propaganda per « estrarre dal gentilesimo un popolo che glorificasse il nome di Dio ».

Durante la guerra civile degli Stati Uniti (1861-66), i seguaci del Thomas presero il nome di c. Sono antitrinitari; secondo essi, l'anima è per natura mortale e l'immortalità è concessa solo ai giusti; Gesù Cristo dovrebbe venire presto personalmente sulla terra a risuscitare i morti e



(fot. Alinari)
CRISTALLO - Croce e ovali con scene della Passione in c. di rocca, opera di Valerio De Belli vicentino (sec. XVI) - Vaticano, Museo Cristiano.

stabilire il suo regno in Gerusalemme con le 12 tribù riunite di nuovo. Il suo regno dovrebbe durare 1000 anni, dopo i quali ci sarebbe la seconda resurrezione, e allora i giusti saranno premiati con la vita eterna e gli empi con la morte eterna (cioè con l'annichilamento). Questa setta ha ca. 4000 adepti e conta missioni in Germania, Francia, Norvegia e in qualche altra parte d'Europa.

BIBL.: F. J. Powicke, *Christadelphians*, in *Enc. of Relig. and Ethics*, III (1910) pp. 569-71; U. S. Department of Commerce, *Religious Bodies 1926*, 2 voll., Washington 1929.

Camillo Crivelli

CRISTALDI, BELISARIO. - Cardinale, n. a Roma l'11 luglio 1764, m. ivi il 25 febbr. 1831. Discendente da nobile famiglia baronale, studiò prima lettere e filosofia al collegio Romano, quindi si dedicò agli studi giuridici e si laureò in tutti e due i diritti. Esercitò per qualche tempo con successo l'avvocatura e, dopo l'occupazione di Roma da parte delle truppe napoletane, fu nominato segretario della Suprema commissione di Stato. Scelto per essere mandato in missione a Venezia presso il nuovo pontefice Pio VII, al suo ritorno venne annoverato tra gli avvocati del Concistoro.

Durante l'occupazione francese diresse l'orfanotrofio di « Tata Giovanni ». Malvisto dal comandante francese di Roma, fu trasferito a Bologna e, tornato a Roma dopo la restaurazione, ebbe da Pio VII la nomina ad avvocato del fisco e del popolo romano. Condotto a termine il delicato incarico di comporre gli interessi del debito pubblico contratto sotto il regno d'Italia, nel 1820, per le eccellenti qualità dimostrate come finanziere, divenne tesoriere generale. Già abate commendatario di S. Maria di Farfa e di S. Salvatore, fu creato, da Pio VII, il 15 dic. 1828, cardinale del titolo di S. Maria in Portico. Prese parte ai Conclavi di Pio VIII e di Gregorio XVI, e fu membro di numerose congregazioni.

BIBL.: E. Michel, s. v. in *Diz. Risorg. naz.*, II, p. 786; F. Ercole, *Il Risorgimento italiano*, II, *Gli uomini politici*, I (*Enciclopedia bio-bibliograf. italiana*, 42ª serie), Roma 1941.

Emma Santovito

CRISTALLO. - Gli elementi ed i composti chimici, inorganici ed organici quando si originano allo stato solido, possono assumere forma di poliedri: questi poliedri naturali si dicono c. La loro natura e struttura riveste un notevole interesse sia per le speculazioni teoriche sulla loro presunta vita, sia perché nei viventi la struttura cristallina è alla base di molte disposizioni morfologiche, che, pur non rappresentando la vita, ne costituiscono il supposto materiale (v. COLLOIDI; PROTOPLASMA). La forma poliedrica dei c. non è casuale, ma conseguenza della velocità d'accrescimento che varia con la direzione in modo discontinuo e ciò per effetto d'un ordinamento triperiodico con cui sono riuniti gli atomi o gli ioni che entrano a far parte della costituzione chimica del c. Il numero ed il tipo delle forme possibili sono regolati da norme di simmetria e dalla legge della razionalità degli indici.

Una sostanza è *isotropa* rispetto ad una proprietà fisica vettoriale (accrescimento, solubilità, coesione, rifrazione della luce, suscettibilità magnetica, ecc...), se il valore di detta proprietà si conserva costante in tutte le direzioni, *anisotropo* se invece il valore cambia con la direzione in modo continuo o in modo discontinuo.

Lo stato solido comprende due fasi o modificazioni della materia: la fase cristallina e la fase amorfa. Le sostanze cristalline sono anisotrope discontinue rispetto ad almeno una delle proprietà fisiche vettoriali e tale carattere è messo chiaramente in evidenza da fenomeni diversi: formazioni dei c., sfaldatura, ecc. Le sostanze amorfe (vetri, alcuni colloidi) sono isotrope rispetto a tutte le proprietà fisiche vettoriali, perciò non presentano nessuno dei fenomeni suindicati.

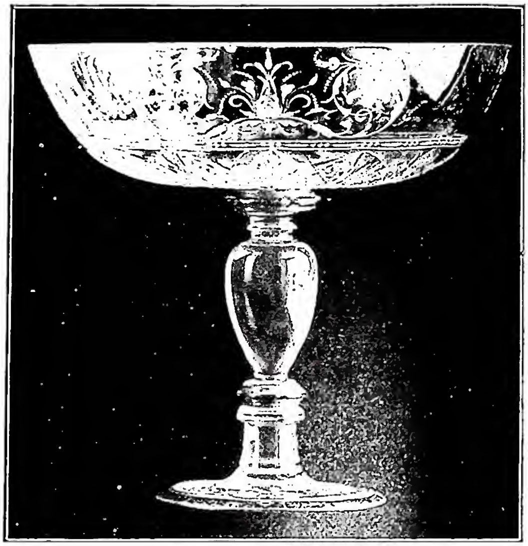
Risalendo alla ricerca della causa che determina un tale diverso comportamento, si è dovuto ammettere che essa risiede in una diversa struttura che si può così esprimere: le sostanza amorfe sono costituite da leptoni (termine generico per indicare atomi, ioni, molecole) disposti nello spazio senza ordine. Le sostanze cristalline sono invece costituite da leptoni ordinati con regolare periodicità nelle tre direzioni dello spazio. Si consideri infatti un insieme disordinato di molecole o di atomi; una linea che lo attraversa incontrerà, dopo un percorso grandissimo rispetto alle dimensioni dei suoi costituenti, un numero di particelle atomiche indipendente dalla direzione; un insieme disordinato è quindi isotropo perché tutte le direzioni risultano equivalenti. Se gli stessi atomi o le stesse molecole si trovano allineati nello spazio con regolare periodicità, alcune direzioni risultano più dense di altre ed alle differenti densità corrisponderà un diverso comportamento rispetto a una o più proprietà fisiche; l'insieme ordinato deve quindi risultare anisotropo.

La prima ipotesi, organicamente sviluppata, sulla struttura dei c., si deve all'abate R. J. Haüy (1743-1822). Egli aveva constatato che alcuni c., rompendosi, si risolvevano in frammenti che, per quanto piccoli, non erano informi ma piccoli poliedri di forma costante per ogni specie di minerale (cubici nel salgemma, romboedrici nella calcite, ottaedrici nella fluorite). E ne dedusse che, potendo spingere la suddivisione fino a particelle di grandezza molecolare, pur queste avrebbero dovuto presentare la forma del poliedro di sfaldatura. Haüy aveva anche constatato che la suddivisione per sfaldatura avveniva secondo piani sempre paralleli fra loro: formulò quindi l'ipotesi che i c. fossero costituiti dalla giustapposizione a perfetto contatto di molecole parallelepipediche, dette molecole integranti, aventi la forma del solido di sfaldatura.

Le tre forme che può assumere un cristallo di salgemma, possono supporsi derivate l'una dall'altra troncando spigoli e vertici con la soppressione di un numero decrescente di filari nei successivi strati di molecole; il rombododecaedro, ad es., si ricava dal cubo eliminando per ogni spigolo alcuni filari di molecole integranti, così che ogni spigolo viene sostituito da una nuova faccia.

La concezione di uno stato solido caratterizzato da molecole poliedriche a perfetto contatto fra loro, senza vuoti intermolecolari, contrastava troppo apertamente con il principio della compressibilità della materia. Il fenomeno d'anisotropia dei c. doveva pertanto essere messo in relazione non alla forma delle molecole bensì alla regolare e periodica distribuzione di esse nello spazio. Ridotta l'ipotesi di Haüy a questa più semplice espressione, si era liberi di concepire per le molecole forme tali da consentire l'esistenza di vuoti intermolecolari. All'ipotesi della struttura regolare e continua venne quindi sostituita quella della struttura regolare e discontinua sostenuta da Seeber, Delafosse, e L. Frankenheim.

Se immaginiamo di concentrare le masse delle molecole nei loro centri di equilibrio, l'edificio cristallino si riduce ad un insieme di punti o nodi che si ripetono nello spazio con la stessa periodicità delle molecole stesse; a tale insieme ordinato si dà il nome di reticolo cristallino o spaziale perché i punti si trovano distribuiti nello spazio come i nodi di una rete a tre dimensioni. Dal reticolo spaziale astratto si passa all'edificio cristallino concreto rivestendo i nodi di particelle materiali (atomi, nel caso degli elementi chimici, molecole o complessi di atomi nei composti). Stabilire in quanti modi le particelle materiali si ripetono in un edificio cristallino equivale quindi a stabilire quali tipi di reticoli sono compatibili con le proprietà morfologiche dei c. Due nodi si dicono identici se la distribuzione delle masse atomiche intorno a ciascuno di essi risulta



(*fot. Alinari*)

CRISTALLO - Coppa in c. di rocca inciso (sec. XVI). Firenze, Museo degli argenti.

perfettamente uguale per modo che l'uno possa considerarsi derivato dall'altro per traslazione (spostamento parallelo) di un certo segmento T. I nodi di un reticolo spaziale sono tutti identici e la distanza T fra due nodi è costante per ogni fascio di filari paralleli. Un reticolo cristallino è pertanto decomponibile in tanti parallelepipedi uguali, contigui e paralleli e le sue proprietà geometriche, fisiche e chimiche sono identificabili con quelle di uno di questi parallelepipedi elementari.

Il parallelepipedo elementare, o cella fondamentale, rappresenta quindi la più piccola particella di sostanza cristallina che si possa immaginare, nello stesso modo che la molecola rappresenta la più piccola quantità di una sostanza liquida o amorfa.

Da quanto precede risulta che il problema di definire i diversi tipi di reticoli possibili si riduce a quello di determinare i possibili tipi di celle elementari compatibili con le proprietà morfologiche dei c. A. Bravais, allievo dell'Haüy, che fu il primo a affrontare sistematicamente lo studio dei reticoli spaziali, stabilì che per i c. sono possibili 14 tipi di celle elementari aventi i lati paralleli agli assi cristallografici.

La diffrazione insegna che un sistema ordinato di piccole particelle materiali (reticolo di diffrazione), investito da un sottile fascio di luce, origina raggi luminosi che si propagano, oltre che nella direzione d'incidenza, anche in altre direzioni; si ottiene così uno spettro di diffrazione costituito da un'immagine luminosa centrale, dovuta ai raggi che si propagano nella direzione d'incidenza, attorniata da altre immagini che corrispondono ai raggi deviati. Perché il fenomeno si manifesti non basta che i corpi diffrangenti abbiano una costituzione ordinata, ma è necessario che le dimensioni dei singoli elementi materiali e degli intervalli che li separano siano dello stesso ordine di grandezza delle lunghezze d'onda del fascio incidente. Gli atomi e gli spazi vuoti che essi delimitano, quando sono a contatto fra loro, hanno le dimensioni dell'ordine di alcune unità Angstrom (1 Å 10^{-8} cm.); per ottenere spettri di diffrazione con i c. e dare così una conferma sperimentale alla teoria reticolare, era necessario ricorrere a radiazioni ondulatorie costituite di lunghezze d'onda molto più piccole (ca. mille volte) di quelle della luce.

Max von Laue, fisico dell'Università di Monaco, guidato da questo principio, nel 1912 concepì l'idea d'irraggiare un c. di salgemma con i raggi X per i quali

si prevedeva appunto lunghezza d'onda dell'ordine di grandezza delle particelle atomiche.

L'esperienza, condotta a termine con un dispositivo sperimentale molto semplice, confermò in pieno la validità della teoria sulla struttura regolare e discontinua dei c. L'esperienza del Laue segna una data molto importante nella storia della scienza, perché rappresenta il punto di partenza di nuove conquiste nel campo della cristallografia morfologica, fisica e chimica.

I fisici inglesi W. L. Bragg e L. Bragg, padre e figlio, nel 1913, modificato il dispositivo sperimentale del Laue, dimostrarono che gli effetti di diffrazione dei raggi X si potevano anche considerare come immagini riflesse da strati di atomi, paralleli alle possibili facce dei c., per determinati angoli d'incidenza (legge della riflessione selettiva).

Una tale interpretazione semplificò tanto l'espressione analitica data dal Laue, che i due fisici inglesi, partendo dalle premesse teoriche del Bravais, poterono indicare la via a stabilire i primi criteri per la determinazione della struttura cristallina.

Bibl.: G. Friederl, *Leçons de cristallographie*, Parigi 1926; P. Niggli, *Lehrbuch der Mineralogie und Kristallchemie*, Berlino 1942; C. Perrier, *Corso di mineralogia*, Genova 1948.

Ettore Onorato

CRISTALLO nell'arte. - Il c. di rocca (quarzo trasparente incolore) fino dall'antichità è noto come materiale per modellare piccoli oggetti. Figurette o intagli in c. con soggetti profani si trovano spesso nell'epoca paleocristiana nelle catacombe romane (Vaticano, museo Profano e Cristiano). Più grandi del solito sono due teste di leoni, probabilmente create per la decorazione di un mobile, ora conservate nel museo di Cluny a Parigi. Pezzi di c. senza decorazione si usavano nell'oreficeria barbarica e quindi nell'arte merovingia. Oggetti di c. con figurazioni di carattere religioso sono rarissimi; p. es., un pesce (Vienna, Museo) e un intaglio con l'*Adorazione dei Magi* (Vaticano, Museo Sacro).

Nell'alto medioevo l'uso del c. è più frequente sia per oggetti di uso religioso che di uso profano.

Alcuni intagli di epoca carolingia ripetono le forme classiche, anche tecnicamente. Noto è il sigillo del re Lotario nella croce di Aquisgrana, formato da un disco con la storia di Susanna (Londra, British Museum), è stato forse lavorato a Metz. Ma la grande massa degli oggetti medievali in c. è di origine orientale. Molti furono portati durante le crociate in Europa (come quelli del tesoro di S. Marco a Venezia). Anzi in quasi tutti i grandi tesori, oltre che a Venezia, ad Aquisgrana, ad Essen, a Quedlinburg, a Bamberga, a Capua e nei musei di Parigi, Londra e Norimberga si trovano questi lavori orientali; in genere sono bicchieri, tazze, ampolle, piatti, fiasche o ciondoli. Il nome del califfo d'Egitto che appare su una brocca a Venezia e su una lunula a Norimberga, dimostra che questi c. sono in gran parte lavori egiziani del sec. x-xi. Un altro gruppo di vasi alti, di forma semplice, senza decorazione sono stati invece probabilmente lavorati alla corte normanna di Palermo e mostrano l'influsso dell'arte fatimita.

Un altro centro per lavori in c. si sviluppa a Venezia. Caratteristica ne è una decorazione con filigrana, come si vede nei candelabri di Carlo II d'Angiò (Bari, Cattedrale) o in un reliquiario proveniente da S. Galla a Roma (Vaticano, Museo Cristiano). Ma si usano anche a Venezia dei pezzi lisci di c. per proteggere le reliquie; così nell'antico reliquiario del Volto Santo a Roma (Tesoro di s. Pietro), dedicato da due veneziani nell'anno 1350. Talvolta dei c. sono posti sulle miniature per proteggerle e dar loro lo splendore degli smalti, così nel trittico di Alba Fucense (Roma, palazzo Venezia), o sono posti al centro delle grandi croci (Assisi, Atri, Pisa).

Anche nei paesi nordici si lavoravano nel medioevo croci, reliquiari, e brocche di c.; vi accenna un documento del 1260 rinvenuto a Parigi mentre alcune belle brocche di c. sembrano fatte alla corte di Borgogna.

Al principio del '500 fiorisce una scuola per la lavorazione dei c. nell'Italia settentrionale. Molto famosa è la *Testa di Lucrezia* a Vienna (collezione Lederer), attribuita a Tullio Lombardi. In gran parte questi intagli servivano per essere inseriti in cassette (ad es., la cassetta Farnese nella galleria di Napoli di Giovanni Bernardi e in un cofanetto di Valerio Belli nel palazzo Pitti di Firenze), in croci o candelabri (v. la croce e i candelabri di Antonio Gentili nel Tesoro di s. Pietro a Roma). Altri oggetti di c. come paci, croci, o semplici placchette si trovano in tutte le grandi collezioni. Un bel ritratto di Alessandro de' Medici lavorato da Domenico di Polo sta oggi nella biblioteca Nazionale di Parigi. In Germania questa arte è importata dall'Italia settentrionale. Artisti come i Miseroni da Milano lavorarono a Praga, mentre i Saracchi operarono a Monaco. Francesco Gundelach' deriva la sua arte dal loro influsso. Un grande centro di produzione di c. si sviluppa fin dal '500 nella Boemia. Nel sec. xvii il vetro, meno costoso, contribuisce a far diminuire la produzione dei c. lavorati. Soltanto per la decorazione dei lampadari (verso la fine del sec. xviii) e nel periodo neoclassico per eseguire intagli di grande finezza si torna talvolta ad usare questo nobile materiale. - Vedi tav. LVI.

Bibl.: E. Kris, *Meister und Meisterwerke der Steinschneidekunst in der italianischen Renaissance*, Vienna 1929; C. J. Lamm, *Mittelalterliche Gläser und Steinschnittarbeiten aus dem nahen Osten*, 2 voll., Berlino 1929-30; F. Rossi, s. v. in *Enc. Ital.*, XI (1931), pp. 958-60.

Fritz Volbach

CRISTIANA da Santa Croce (da Lucca), beata. - N. da poveri genitori a S. Croce sull'Arno nel 1240, m. ivi il 4 genn. 1310. Nel Battesimo ebbe nome Oringa : più tardi il popolo la chiamò C. Conservò sempre intatta la verginità pur tra insidie inaudite. Nella sua gioventù, da Lucca dove era a servizio di nobile famiglia, si recò in pellegrinaggio al Gargano e ad Assisi. Tornata a S. Croce fondò nel 1279 un monastero, e diede alle suore la regola di s. Agostino. Rifulse in modo particolare per la sua devozione all'Eucaristia e alla Vergine S.ma, e per la sua ammirabile conformità alla volontà di Dio. I devoti la dicono « santa ». Il suo culto, affermato da Leone X, Sisto V, Clemente X e Clemente XIV, fu dalla Chiesa approvato ufficialmente nel 1776. Festa il 18 febbr.

Bibl.: M. Baciocchi de Peón, *La vergine Oringa (s. C.)*, Firenze 1926; P. Pacchiani, *La vergine santacrocese: s. C.*, San Miniato 1939.

Davide Falcioni

CRISTIANA, SCIENZA : v. baker mary eddy.

CRISTIANESIMO. - La religione fondata da Gesù Cristo.

Sommario : I. Tempo ed espansione. - II. Valore e caratteristiche. - III. Vitalità nella storia. - IV. Lineamenti dottrinali.

I. Tempo ed espansione. – Il c. inserisce nella tradizione dell'ebraismo (v. ebrei) una nuova rivelazione e una nuova vita spirituale, e sorge nel momento culminante della civiltà greco-romana, 5 secoli dopo che Confucio (v.) ebbe dato alla civiltà cinese il suo fondamento morale e che il Buddha (v.) ebbe iniziato il vasto movimento spirituale che dall'India doveva estendersi a tutto l'estremo Oriente. Col c. ha principio l'èra generalmente adottata oggi nel mondo civile. Sebbene esso affermi sin dal nascere la sua universalità puntando verso la Persia e l'India, il suo immediato successo è nel mondo mediterraneo. In meno di 3 secoli, malgrado la fiera opposizione dei poteri ufficiali e del paganesimo, diventa la religione dominante nell'impero romano, supera poi la crisi delle invasioni barbariche e converte Celti, Germani, Ungari e Slavi. Ispira ed elabora, durante il millennio che va, a un dipresso, dal 500 la 1500, una civiltà intera chiamata medioevo (v.),

e continua la sua efficacia come uno dei fattori essenziali anche della susseguente civiltà moderna. Si calcolano oggi i cristiani complessivamente a poco sopra gli 800 milioni, poco più di un terzo della popolazione totale della terra. Anche dov'essi sono in minoranza, il c. fa sentire il suo influsso o direttamente come religione per la sua vitalità spirituale, o indirettamente per la mentalità civile che da esso è derivata. Questo influsso indiretto vige in tutte le regioni della terra per il fatto che nessuna di esse sfugge o al dominio o all'influenza economica, politica e culturale delle potenze di civiltà europea.

II. Valore e caratteristiche. – Tale posizione storica del c. può già da sé suggerire un giudizio di superiorità, ma solo provvisorio e *ab extrinseco*, sulle altre religioni del genere umano. Più valgono le considerazioni *ab intrinseco*.

1. Anzitutto *la personalità del fondatore*. La figura di Gesù si innalza su quella di ogni altro uomo conosciuto, pur tra i fondatori di religioni (i cosiddetti grandi iniziati), e tra gli altri personaggi storici di più pura gloria, come Socrate. La personalità di Gesù è specialmente sentita in tutti i secoli dai santi, che la rivivono nei modi più diversi, in ogni possibile varietà di ceto, di età, di sesso, di condizione, di ingegno e cultura, di ambiente, di contingenze storiche, tutti però uguali in una cosa, nell'amarlo come persona viva con una dedizione che esclude ogni limite, nell'imparare da lui una perfezione morale sempre più alta, nel riconoscere in lui la sorgente e l'alimento di ogni loro virtù, nel vedere in lui solo la Rivelazione, appropriata a noi uomini, della Divinità. La vita dei santi, non tanto considerata nei singoli, ma presa nell'assieme, è una caratteristica del c. di fronte alle altre religioni. Queste ignorano tale fecondità. Potranno possedere anch'esse anime virtuose e asceti; non hanno i santi. Solo Gesù ha avuto e mostra tuttora d'avere una siffatta spirituale progenie.

2. Il c. poi eccelle nel suo *concetto della Divinità*. Già il monoteismo ebraico, vero ma incompleto, aveva proclamato la spiritualità di Dio; ma tutto concentrato nel prevenire qualsiasi confusione della creatura con Dio e la conseguente idolatria, non aveva posseduto che un concetto iniziale dello Spirito come l'Ineffabile trascendente ogni realtà sensibile, l'Assoluto Unico sufficente a se stesso, l'Onnipotente che dal nulla crea l'universo. Ma entrando più addentro nel concetto di Spirito, «Dio – potrà dirsi con s. Tommaso (*De potentia*, q. 11, a. 1), – è per la sua stessa essenza in un perfetto atto di intellettualità» e quindi di amore. Solo nel riconoscimento esplicito di questa sua attualità essenziale potrà fondarsi un culto completo di Dio: «Dio è spirito; e chi lo adora deve adorarlo in spirito e verità» (*Io.* 4,24). L'Ineffabile si manifesterà così nella sua intima essenza ch'è la sua propria Vita: un processo eterno e simultaneo di Intelletto e di Amore in cui si attua la vera Unità spirituale. Nessun'altra religione s'innalza a simili concetti. La rivelazione del Vecchio Testamento ne suggeriva dei vaghi adombramenti; ma l'ebraismo che respinse Gesù Cristo si rese incapace di intenderli e si chiuse in un monoteismo opaco, estraneo al significato più intimamente vero dello Spirito. L'islamismo seguì la stessa via, aggiungendovi la dottrina del fatalismo, che ancor più allontana Dio dalle anime umane.

3. Conseguente al *concetto della Divinità* è quello *della religione*. Il c. non negando né trascurando i sentimenti di sacro timore e d'invocazione di aiuto verso la divinità, comuni a tutte le religioni, insegna a oltrepassarli col vedere in Dio non solo la sorgente di ogni beneficio materiale e morale per noi, ma l'Amore amabile per se stesso, degno di essere apprezzato e servito con una dedizione senza limiti e disinteressata. Ciò provoca nell'anima uno studio inesausto di accrescimento morale, volto a un grado sempre più alto di bontà, cioè di maggiore rassomiglianza con la bontà divina: «siate perfetti come è perfetto il vostro Padre ch'è nei cieli» (*Mt.* 5, 48). Il culto così interno che esterno dev'essere pervaso di questo spirito: la religione nel suo atto completo è la carità e santità divina comunicata all'uomo. Ma questi la riceve come essere libero, e liberamente deve praticarla. La libertà morale è un attributo così essenziale delle persone umane che Dio stesso la rispetta. Egli ama le sue creature e chiede di venir ricambiato d'amore, facendo consistere in ciò la gloria che il creato può rendergli; ma il ricambio dev'essere libero, come libera e consapevole dev'essere la cooperazione che la Provvidenza divina aspetta dagli uomini nel realizzare il suo piano dell'universo, realizzazione che è la storia. Il destino finale poi di ciascun uomo è di conoscere e possedere Dio, ed esserne posseduto: rapporto che riceve dei limiti dalla finitudine della creatura, ma sempre rapporto immediato «faccia a faccia». Questa è la «vita eterna» che già parzialmente s'inizia, per la carità, nella vita presente, secondo l'esplicito insegnamento di s. Giovanni Evangelista e di s. Paolo. La carità cristiana dà all'universalità del c. un tono suo proprio che la distingue da quella di altre religioni anch'esse a tendenza universale, quali il buddismo e l'islamismo. La carità tra uomo e uomo, mentre va incontro a un'esigenza insopprimibile dell'umanità, onde si può dire che non c'è nulla di più «naturale» di essa, al tempo stesso assume una realizzazione soprannaturale in quanto diventa, per via dell'Incarnazione, un corollario della carità tra Dio e l'uomo: è l'amore di Cristo per tutto il resto del genere umano. È un amore in cui chi ama è Dio ed è uomo, onde il suo amore umano acquista un valore e una fecondità divina, di cui chi crede in lui può partecipare. L'universalità del c. si estende quindi non solo a tutti i singoli membri del genere umano e a tutti i popoli della terra, ma mira ad attuarsi in tutti i modi possibili, in tutte le attuazioni di bene escogitabili ed effettuabili con cui l'uomo può giovare e servire all'uomo, con un ordine di sapienza che rende più esteso ed efficace il bene che si fa, col massimo della dedizione e del sacrificio di se stesso, riproducendo la carità con cui Cristo ci ha amato: il c. è inesauribile e infaticabile nel trovare sempre nuove forme di carità di fronte ai bisogni spirituali, intellettuali e materiali degli uomini, e in questo precede in tutti i secoli, dacché esiste, le altre religioni.

4. L'*amore di Dio e del prossimo* è la formola riassuntiva, stabilita da Gesù Cristo stesso, della morale cristiana. Essa esprime in un linguaggio concreto e popolare il concetto filosofico astratto che connette la moralità con l'attuazione ordinata dei valori personali. Anzitutto ogni atto morale è posto da una volontà, cioè da una persona; inoltre esso tende verso un fine. In chi si attua il fine dell'atto morale? Primariamente in Dio, cioè nell'Essere personale per eccellenza, e secondariamente in quegli esseri che sono vera immagine di lui, cioè gli esseri intelligenti, persone anch'essi. Gli altri esseri sono *cose* non *persone*, e quindi hanno soltanto valore di mezzi; esseri incompleti, non possono essere amati in sé. Soltanto le «persone» hanno un titolo ad essere amate in sé, sebbene in diversa misura, a seconda che il loro essere personale sia bontà essenziale o soltanto bontà partecipata: Dio e le creature intelligenti, tra cui vi è un ordine di unità e di distinzione. Quest'ordine è appunto indicato con quelle semplici parole: amare Dio e il prossimo. Da ciò s'intende la insuperata spiritualità della morale cristiana, la quale coglie l'essenza dei valori nel complesso delle esistenze, e ne mantiene la gerarchia, senza permettere che, nel pratico apprezzamento che l'uomo fa degli esseri, ciò che è mera vita elementare o vegetativa o animale assuma un posto che non gli compete, con offesa alla dignità dello spirito, cioè di Dio stesso, di cui gli esseri spirituali sono la vera unica immagine nel creato. Così la valorizzazione della spiritualità o, che torna lo stesso, della personalità è l'anima profonda del c.; ed esso, mentre da una parte

(da Det National historiske Museum paa Frederiksborg, Copenaghen 1927, p. ..)

(da Det National historiske Museum paa Frederiksborg, Copenaghen 1927, p. 34)

A sinistra: CRISTIANO I CON LA MOGLIE DOROTEA. Miniatura di Werner Stecker - Copenaghen, Museo di Frederiksborg. *A destra:* RITRATTO DI CRISTIANO III, dipinto da J. Verheiden - Copenaghen, Museo di Frederiksborg.

(fot. Alinari)

STATUA IN TERRACOTTA DI S. CRISTINA, opera di Giovanni della Robbia (sec. XVI) - Bolsena, Collegiata.

tende direttamente a promuovere un progresso morale senza posa, individuale e collettivo, dall'altra coltiva l'istinto umano di valorizzare l'intelligenza. È questa la facoltà che rende l'uomo idoneo alla conquista del mondo materiale, e che costituisce la base della personalità. È per virtù di lei che l'uomo prende coscienza della propria dignità, coscienza che si rinvigorisce col crescere delle sue conoscenze e del suo dominio sulle forze cosmiche. Il c. gli insegna a far di queste un mezzo per l'aumento del bene morale nel mondo. Così viene comunicato alle cose non spirituali un valore più alto di quel che di propria natura non avrebbero, e così appare che il c. con l'affermare la primazia dello spirito non esclude né deprezza tutto ciò che è al di fuori di esso, come da taluni si è detto. Al contrario, salva la scienza dai possibili traviamenti indirizzandola al Bene Supremo, e in certo modo nobilita la natura inferiore, dando una nuova funzione, soprannaturale, ai beni terreni: da strumenti dell'egoismo umano li trasforma in strumenti della divina Carità.

5. L'elevatezza singolare della *morale cristiana* è generalmente riconosciuta; anche Gandhi (v.) esaltò il « Sermone della montagna », pur rimproverando ai popoli cristiani di non esservi fedeli. Ma è pur vero che tra essi quel codice spirituale si tramanda da secoli, rispettato e intimamente venerato anche da chi vede in quel codice stesso la sua condanna: indice di un potenziale rivolgimento interiore. Ad ogni modo la legge del Vangelo non scende a concessioni, né espresse né tacite, con le passioni umane. Gesù si mostrò misericordioso coi peccatori, ma volle che aprissero il cuore a tutta la verità. Ad es., di fronte agli istinti sessuali nessun fondatore di religioni si comportò come lui. Il Buddha non considerò la castità in rapporto alla dignità della persona umana, cioè nel suo vero aspetto morale. Condannò ogni uso dei sensi in generale, compreso l'atto sessuale, non come peccato, ma come attaccamento alla vita, come impedimento alla liberazione dal dolore cioè dall'esistenza individuale. Maometto vide il problema morale, ma è noto come nella soluzione pratica di esso facesse concessioni alla prepotenza degli istinti dell'uomo decaduto e alle usanze del suo popolo, sanzionando la poligamia e il divorzio e tollerando il concubinato. Gesù mette senza ambagi il dito sulla piaga. Il coniugio per sé è da Dio; ma è la durezza del cuore, la σκληροκαρδία (*Mt.* 19, 8), il non saper amare, che porta al divorzio, mentre l'uomo che guarda la donna per averla a strumento del suo piacere, *ad concupiscendam eam* (*Mt.* 5, 28), non l'ama secondo la dignità della persona umana: analogamente è da dire che solo nella monogamia si può dare pienezza di amore reciproco. In ogni caso quella che rimane offesa, deteriorata, avvilita è la persona così dell'uomo come della donna: si vien così a violare l'essenza stessa della moralità. E ciò non è mai lecito, assolutamente, per nessuna scusa, per nessun motivo. Gesù conosceva gli uomini e sapeva con quanto furore la loro carne si sarebbe ribellata a una simile imposizione; e tuttavia non esitò a proclamarla. Ma il tono della sua proclamazione è quello di chi richiama gli uomini a riguardare dentro se medesimi, a riconoscere una verità che avrebbero dovuto conoscere da sé nell'essenza della propria umanità, in una più chiara ricognizione della stessa loro natura, della stessa loro origine: « non fu così al principio » (*Mt.* 19, 8). Così pure a tutti, non solo a una classe di iniziati speciali, impone il « comandamento nuovo », com'egli lo chiama, o « il mio comandamento » quello di amarci come lui ci ha amati, e quindi anche di amare i nemici e di perdonare ogni offesa. E lo vuole attuato senza compromessi e senza elusioni: anche qui la sua morale rimane unica nell'esigere tanto. Non manca tuttavia di lasciare un vasto campo alla libertà e all'iniziativa individuale, specialmente nell'elezione dei mezzi con cui si può mirare alla perfezione della carità di Dio e del prossimo, tra cui ne indica alcuni come più direttamente appropriati a realizzarla e più ricchi in se stessi di soprannaturale magnanimità (come la povertà, la verginità, l'ubbidienza); ma egli li vuole scelti dal cristiano di proprio arbitrio, con un atto di amore libero, in cui Dio non vuole dare ordini ma solo invitare, quasi con l'umile discrezione che non si offende di un rifiuto. Del resto non v'è campo della vita umana in cui il c. non esorti l'uomo a essere incontentabile nel rendere sempre più delicata la sua coscienza, più pura la sua intenzione. Continuo è il richiamo all'« interiorità », alla formazione di sé, all'umiltà dello spirito: stimolo in ogni tempo a un miglioramento senza arresto e nei periodi di decadenza al risveglio, alla riforma, al rinnovamento.

6. Mentre il c. propone direttamente la salvezza di ciascun'anima umana come avente per sé un infinito valore, è tuttavia caratteristica la sua sollecitudine di unire gli uomini tra loro, di *promuovere il senso sociale*, di *organizzarli in comunità*. Tende in ogni maniera a togliere di mezzo ciò che può mettere delle barriere tra uomo e uomo, tra popolo e popolo, e anzitutto ciò che costituisce un insufficente riconoscimento della dignità della persona umana o un pericolo e una tentazione per l'uomo di venirvi meno. D'ordinario il c. non prende di fronte direttamente i costumi o le leggi positive che sanzionano quell'insufficenza o quei pericoli, ma influendo sui cuori crea le persuasioni che fanno cadere da sé quei costumi o quelle leggi. Così avvenne per la schiavitù, che tra i cristiani cessò generalmente nel fatto prima che fosse ufficialmente abolita. Così il c. agisce presso quei popoli in cui la condizione sociale della donna non ne serba intera la dignità personale. Ma è inoltre dello spirito del c. di infondere in generale nella vita sociale e politica un lievito di trasformazione, vòlto a far della società umana un regno di Dio su questa terra, preludio della beatitudine celeste. Effettivamente la frase « regno di Dio » o « regno dei cieli », che suona come il motivo dominante dei Vangeli sinottici, non significa soltanto l'altra vita, ma anche la Chiesa, quella società degli uomini tra loro che scaturisce dalla loro società con Dio Padre e col Figlio fatto uomo (*I Io.* 1, 3). È vero che nel suo diretto significato per Chiesa qui s'intende la società sacramentale e gerarchica in cui si opera la santificazione e la salvezza eterna dei fedeli; ma è pur vero che il c. non può trascurare né la gloria che viene al Padre dall'attuarsi anche in questo mondo di una giustizia sociale con la felicità che può conseguirne, né l'aiuto a una elevazione della persona umana che può derivare da un migliore assetto temporale della società. Il c. quindi non può rimanere indifferente ai progressi della vita sociale, anche se non considera suo compito immediato e ordinario di formare le città e gli Stati. Il c. tende di per sé a favorire l'elevazione sociale dei poveri e degli umili; ma sempre rispetta la spontaneità dei processi e dei corsi storici, contentandosi di imporle i limiti discendenti dal principio morale, per cui « non è da farsi il male perché ne venga del bene » (*Rom.* 3, 8). La felicità anche di tutto l'universo non giustifica un solo peccato veniale deliberato: su questo punto la morale cristiana è assoluta, ed è questo uno dei suoi pregi incomparabili. Ma, salva la moralità dei mezzi, il c. per sua natura spinge gli uomini sulla via dei miglioramenti sociali, perché è un modo anch'esso di celebrare « il regno di Dio »: di fatto è nei paesi cristiani che più si è lavorato e si lavora a quello scopo. D'altra parte, non c'è che il c. che abbia dato all'uomo l'efficace parola consolatrice nel dolore, questo tremendo retaggio dell'umanità, e ne abbia mostrato, a fondo, con l'immagine del Crocifisso, la funzione purificatrice, educatrice, elevatrice.

7. Infine il c. eccelle per la sua *adattabilità e comprensione nel campo della realtà*. Esso accetta qualsiasi specie di governo, anche se primitiva, e sa conformarsi a ogni mentalità di popoli o razze più diverse. Dove trova la barbarie cerca di diffondere gli elementi del vivere civile umano, base necessaria di una comunità di cristiani, ma senza conculcare o contrariare le caratteristiche tendenze e usanze di ciascun popolo, finché sono compatibili con le esigenze della legge naturale e del messaggio di Cristo. Dove trova una civiltà progredita, come già nell'antico mondo romano o oggi nella Cina, abbraccia tutto ciò che di buono e di lecito essa contiene, inserendovi un nuovo spirito. E in ogni caso si mostrò sempre atto a dare una nuova vita a quanto già preesi-

steva. Non vi è campo dell'attività umana, specialmente delle più nobili, il pensiero scientifico e filosofico, il diritto, l'economia e la politica, le lettere, la musica, le arti figurative, l'architettura e qualsiasi altra manifestazione culturale, che dal c. non abbia ricevuto uno speciale impulso, un'ispirazione propria e uno stile nuovo. Sono poi una sua creatura le opere organizzate di beneficenza verso qualsiasi forma di infermità e di sventura umana: ospedali, asili, ricoveri per mentecatti, orfanotrofi, ecc. Il cristiano deve appropriarsi quanto c'è di buono e di gentile nel mondo, secondo l'insegnamento dell'Apostolo: « tutto ciò che vi è di vero, tutto ciò che ispira riverenza, tutto che è giusto, tutto che è puro, tutto che è amabile, tutto che merita onore, se vi è virtù, se vi è cosa degna di lode, di questo interessatevi » (*Phil.* 4, 8). Un tale interesse il c. lo volge a un miglioramento morale e a un'elevazione religiosa. Non c'è costumanza a cui non dia il suo riconoscimento in ciò che vi si contiene di spirituale o spiritualizzabile, e così accompagna il variare dei tempi in modo da non lasciare perdere nulla del potenziale valore umano e religioso di gesti ed usi spontanei, anche se legati a motivi ambientali di vitalità transitoria, come fu, ad es., della cavalleria medievale. In questo universale potere di assorbimento del c. sta ad un tempo l'indice della sua vitalità e l'occasione della drammaticità della sua storia terrena.

III. Vitalità nella storia. – Il c. presenta il messaggio di Gesù come un dono che la Divinità fa di se stessa all'uomo: « Iddio ha talmente amato il mondo da dargli il suo Figlio unigenito » (*Io.* 3, 16). Questo dono implica un « entrare » di Dio nella storia e una cooperazione ch'Egli vuole da parte dell'uomo ai suoi disegni sul creato, cooperazione della sua intelligenza, volontà e libertà chiamate a concorrere in qualche modo all'attuarsi della Rivelazione e della Grazia divina nel mondo. La predicazione e l'azione sacramentale sarà fatta da uomini, e per questo Gesù li investirà del suo Spirito (*Lc.* 24, 49) e lo Spirito Santo accompagnerà l'azione umana purificandola, vivificandola, rinforzandola; ma a questa sarà pur dato di esplicare insieme tutte le energie che le sono proprie, e per ciò essa dovrà anche affrontare la fatica, gli ostacoli, la lotta. La storia del c. sarà quindi una serie di crisi prima della vittoria definitiva. Crisi vitali, ma crisi. Fin dal principio, viventi ancora gli Apostoli, a cui Gesù ha direttamente consegnato il suo messaggio, nascono problemi di principi e di prassi. Vinta l'opposizione dei giudaizzanti (v.), che tendevano a coartare l'azione del Vangelo nei limiti del Vecchio Testamento, gli Apostoli si volgono alle « genti », ai popoli del mondo sin'allora esclusi dall'alleanza con Dio. I primi che incontrano sono quelli dell'Impero romano con una civiltà progredita e una preparazione che facilita il diffondersi tra loro della buona novella e lo stabilirsi di un valido centro d'azione. È questo un fatto che il c. riconosce provvidenziale, per cui concede al greco e al latino un posto d'onore tra le lingue umane ch'esso pur intende di parlare tutte secondo il profetico carisma della Pentecoste. In quella civiltà è noto qual preminenza avesse la riflessione filosofica, la ragione maturatasi in Grecia. Il c. se ne serve per dare un'espressione alle verità rivelate e una forma organica allo studio e alla predicazione delle verità stesse. Così sui dati che la Rivelazione fornisce si viene costruendo una scienza, che è la teologia; e questa, a differenza dalla Rivelazione, ha i suoi sviluppi e il suo progresso come ogni scienza dell'uomo. Il c. riconosce come legittima quella funzione della ragione e della filosofia e non tarda a giovarsi dello strumento che sul momento gli si offre. Le eresie che poi a ogni tempo rinascono hanno la loro radice in un abuso della ragione soggettiva dell'uomo, ambiziosa di sostituirsi al lume soprannaturale che solo da Cristo deriva e che può venire a noi solo per il tramite da lui stabilito, la tradizione (v.). Negli eretici tal pretensione è spesso rivestita di motivi mistici e in ogni caso prende appiglio dalla Rivelazione ancora accettata come luce superiore. Negli ultimi secoli invece le ribellioni della ragione sono senza veli; la filosofia proclama la sua autosufficenza. Non le basta un'autonomia nel campo delle cognizioni naturali e del metodo: vuol essere lei tutto lo Spirito e tutto l'uomo. È una posizione incompatibile col c.; ma non perciò questo rifiuta ogni opera della ragione e della filosofia. Continua ad apprezzarle in se stesse, come attività caratteristica della natura umana quale Dio l'ha creata, e per i vantaggi che di fatto la religione ne ricava; ma le invita insieme a riconoscere i loro limiti naturali e l'ordine a cui appartengono. Con ciò fa loro un grande beneficio, perché moralizza il lavoro intellettuale. Inoltre il c. rende più vigoroso l'atto con cui la ragione aderisce alla Verità, perché ne rende palese l'origine divina e così rinforza l'uomo contro le insidie dello scetticismo, ch'è una delle vie per cui l'uomo si snatura. Inoltre il c. alla filosofia in genere ha dato un tono più spirituale e alla sua problematica una maggiore profondità ed estensione, fornendo soggetti nuovi alla meditazione e suggerendo soluzioni che, sottoposte al vaglio del metodo filosofico, possono entrare nel campo della filosofia. I rapporti storici del c. con la ragione umana ci presentano così un duplice aspetto di accordi e di dissensi, che si alternano o s'intrecciano. Ma anche quando la filosofia più assume un atteggiamento discorde e magari ostile, anche allora essa usufruisce del clima intellettuale e morale che il c. crea e conserva esaltando i valori dello spirito e la libertà della persona umana e inculcando il rispetto della competenza e dei diritti della ragione nel suo proprio campo. Il c. ispira poi a coloro che vogliono sinceramente professarlo l'umiltà di riconoscere il proprio torto quando non sanno comprendere a tempo le esigenze di sviluppo e di progresso della ragione umana, e confondono il valore dell'immutabile Rivelazione divina con quello dello studio umano sui dati della Rivelazione stessa. In ogni caso il c. considera le incomprensioni degli uomini come una delle applicazioni di quella legge provvidenziale per cui la Divina Sapienza e Bontà permette il male nel mondo, perché serva di occasione e incitamento a una più generosa azione di bene. La vita del c. è un continuo urtare in ostacoli da superare per salire più alto. Così le eresie, mentre per sé recano un danno all'unità dei fedeli, sono l'occasione per meglio definire il senso e la forza del messaggio di Cristo e renderne più ricco e più vigoroso l'influsso. Così gli errori filosofici mentre da una parte distraggono e traviano, dall'altra sono stimolo ad acuire la riflessione per penetrare più a fondo nelle verità razionali e rivelate, e ricavarne maggior frutto per lo spirito umano.

Il mondo, a cui dalla Palestina si affacciò il c., era caratterizzato oltre che dalla filosofia ellenica da un'altra forza: il senso giuridico e politico di Roma. Molto si è insistito, anche di recente, sul beneficio derivato agli Apostoli di Cristo dal trovare sui loro primi passi la *pax romana*. Si arrivò perfino ad affermare che fu da Roma ch'essi presero il principio e il senso dell'universalità; senza Roma sarebbero rimasti una setta sperduta sulle rive del Giordano e del mar Morto. È poco dire che questa è un'esagerazione; è una grossolana igno-

ranza di tutto il Nuovo Testamento. Quel ch'è vero invece è che la magnifica organizzazione dell'Impero e la comune civiltà dei tanti diversi popoli che lo componevano facilitò grandemente la via all'attuarsi dell'universalità intrinseca al c. e a mantener vivi e continui rapporti tra le varie Chiese sparse per ogni parte, confluenti nell'unità della Chiesa, di quella che Gesù aveva chiamata « la *mia* Chiesa » (*Mt.* 16, 18) e a cui sin dall'origine nella loro professione di fede i cristiani davano come primo l'appellativo di « una ». Che il centro vivo e manifesto di tale unità, Pietro, il primo tra gli Apostoli, fissasse la sua sede a Roma dovette sembrare ben naturale ai primitivi cristiani. Per tale scelta, quand'anche non ci fosse stato un ordine o una diretta ispirazione di Gesù, c'era un'evidente indicazione da parte della Provvidenza divina : il cristiano, si sa, vede nelle circostanze esterne, considerate col lume della ragione e della Grazia, i segni della volontà di Dio. E così come di ogni altra cosa buona al mondo, il c. si giovò pure della scuola di senno giuridico e di organizzazione civile che il romanesimo dava a quel tempo, una scuola di cui la Chiesa, allora nascente, non dimenticò in seguito mai più i frutti, pur rivolgendoli sempre a beneficio delle anime. Che poi la *pax romana* si conservasse ancora, anzi si allargasse vieppiù sul resto della terra, questo i cristiani di allora desiderarono proprio come un mezzo utilissimo a mantenere l'unità del mondo evangelizzato (se non altro avrebbe prevenuto le guerre tra i cristiani); ma è pur certo ch'essi non avrebbero potuto ritenerlo essenzialmente necessario senza far dipendere la vitalità del corpo mistico di Cristo da un governo terreno. Cristiani imperfetti poterono bensì cadere in questa tentazione; ed è questa un'altra delle crisi che il c. doveva affrontare. È insito al c. l'istinto a penetrare tutte le attività dell'uomo; e tra queste una delle più importanti è la politica. Ma il tentativo porta con sé il rischio di mondanizzarsi : gli uomini che dovevano essere gli operai dello Spirito erano pure i figli di Adamo.

Il rischio fu avvertito. S. Antonio e gli altri che fuggono il mondo, per andare a popolare il deserto, vivendovi una vita da angeli, rappresentano la reazione verso la tendenza a mondanizzarsi, che ormai si diffonde tra i cristiani : Cristo aveva pur predicato che per ricevere il regno di Dio bisogna prima distaccarsi dal mondo. Ma il c. non è il buddhismo. La perfezione cristiana può essere anche di chi non è monaco, perché consiste nella carità che in qualunque condizione di vita può essere vissuta eroicamente. Non si può non apprezzare la magnanimità di chi sceglie una via che per se stessa è di maggior sacrificio e conduce più direttamente a Dio; ma insieme non si può escludere che Dio possa e voglia condurre i suoi santi per vie più ordinarie ma con eguale grazia interiore. È la volontà di Dio che decide, non la volontà dell'uomo; ed è nella volontà di Dio l'essenza vera di ogni bene. Così il c. risolve la questione del distacco dal mondo. Per tutti i cristiani il distacco dev'essere quello del cuore. A questo può aggiungersi il distacco materiale ma non necessariamente. Chi compie anche quest'ultimo, chiamatovi da Dio, fa un'atto di virtù generosa; e il suo atto giova a lui e giova al prossimo come una splendida scuola di sacrificio e di rinuncia alle cose di cui la natura decaduta più si compiace. Ciò spiega l'entusiasmo suscitato da s. Antonio e il ritorno periodico di movimenti simili, anche in forme drammatiche come i « flagellanti » (v.) del medioevo, il sorgere del monachesimo occidentale sapientemente organizzato da s. Benedetto, e poi dei Mendicanti con s. Francesco e s. Domenico, e infine degli Ordini religiosi moderni, considerati tutti nel comune sentire come la parte più eletta del corpo mistico di Cristo. Rimane però ugualmente doveroso per ogni fedele lo studio di mantenere il cuore libero da qualsiasi attacco al mondo, per cui s'impedisca o si diminuisca l'amore verso Dio e verso il prossimo. Ciò è essenziale allo spirito del c. e chi lo trascura non è che un cristiano incoerente. Il pericolo per un cristiano di diventare mondano, sia nella vita privata sia nella vita pubblica, è un pericolo perenne : il sentirlo sempre vicino suggerisce il moderato pessimismo che nell'anima cristiana si affianca all'ottimismo della Grazia e della Provvidenza.

Con le invasioni barbariche e lo sfasciarsi dell'Impero romano d'Occidente il c. si trovò in nuovi e più difficili rapporti col mondo. Si trattava di costruire una nuova società, di fondere i disparati elementi dei conquistatori e dei conquistati, di far sì che i vincitori non solo si lasciassero battezzare ma si adattassero a ricevere in qualche modo la civiltà dei vinti. Il c. servì da mediatore. Era un'opera di carità, pienamente conforme al suo spirito; ma era anche un immergersi in tutta la vita sociale del tempo, economica e politica. La Chiesa assunse la direzione della nuova società, a ciò chiamata dai popoli : dai conquistati perché solo in essa vedevano la continuatrice della civiltà romana, e dai conquistatori perché nel papa e nei vescovi veneravano un'autorità divina. La Chiesa assolse il suo compito creando la civiltà del medioevo, ma insieme si trovò necessariamente implicata nel governo temporale di quel mondo; i vescovi finirono col diventare grandi signori feudali. Il Sacro Romano Impero, sorto dall'intesa dei papi con Carlomagno, doveva non solo rinnovare la *pax romana*, idea sempre viva nei cuori dei popoli, ma attuare un governo compenetrato dei principi del c., una *respublica christiana*, in cui il c. fosse una norma di vita non solo per i singoli ma per la collettività, e la professione e la pratica di esso fosse essenziale per essere membro e tanto più magistrato o governatore della nuova società : il Vangelo doveva essere vissuto non meno nella vita pubblica che nella vita individuale. Il tentativo ebbe effetti grandiosi, come uno studio serio e profondo della storia medievale dimostra, ma fu travagliato si può dire da una continua crisi interna. Nella Chiesa l'elemento mondano, fattosi più forte per la preminente posizione sociale dei vescovi e degli abati, che gli imperatori e i re attrassero alle loro corti, resistette fieramente all'elemento spirituale. Il papato stesso ne patì l'influsso malefico; è una prova della intima vitalità del c. se fu evitato il trionfo della mondanità. I grandi papi riformatori del tipo di Gregorio VII e i santi come s. Pier Damiano, s. Bernardo, s. Francesco d'Assisi, fecero risplendere più viva nel contrasto della tremenda lotta l'invitta forza dello Spirito.

L'opera benefica svolta dalla Chiesa durante il medioevo nel cercar di conservare tutto quel ch'era possibile della cultura greco-romana le fu ripagata con l'*umanesimo* (v.), che offrì l'occasione al mondo cristiano di una nuova crisi. Per poco non trionfò una nuova mondanità, quella della cultura e della raffinatezza, dopo che il medioevo aveva dato luogo alla mondanità della potenza. Il castigo più terribile ne fu la rivolta protestante del sec. XVI. Questa non sarebbe riuscita a produrre una così vasta durevole scissura tra i cristiani, se i suoi fattori di natura politica ed economica non avessero trovato un così potente aiuto nella decadenza morale e religiosa di quel momento storico. L'effetto immediato del protestantesimo nelle coscienze fu l'individualismo assoluto, in un apparato teorico e pratico di religione, come la giustificazione per la fede e il culto della Bibbia. La reazione però fu immediata non solo nei paesi cattolici, ma pure nei protestanti. Anche qui il tanto di c. che rimase vivo nei cuori provocò un ritorno almeno parziale alla tradizione e all'autorità. All'unità cattolica romana si sostituirono unità limitate sul modello degli Stati nazionali; erano unità di origine umana ma almeno servivano di freno alla libertà anarchica, necessaria conseguenza del *libero esame* (v.). La grazia del Battesimo e l'alimento della S. Scrittura conservarono una spiritualità cristiana in quei paesi, e la stessa controversia col cattolicesimo contribuì a mantenere in essi l'adesione ai dogmi di almeno i primi 6 secoli della Chiesa. Ma il principio del libero esame non mai sconfessato lavorò nelle menti poco alla volta, portandole dal soggettivismo mistico e religioso al soggettivismo filosofico, per cui Hegel poté più tardi proclamare davanti ai pastori luterani di essere lui il vero erede di Lutero. E la critica biblica svolta tra i protestanti portò gradatamente prima le persone colte ed oggi anche le masse a non credere neppure più nella Bibbia come parola divina di valore assoluto. Ai nostri giorni

tra gli osservatori della situazione mondiale, pur non legati a una fede positiva, si diffonde la persuasione che il vero baluardo del c. rimane ormai la Chiesa cattolica romana. La quale, purificatasi nel suo elemento umano per virtù dei grandi santi del sec. XVI e per opera dei papi che fecero attuare le riforme deliberate dal Concilio di Trento, e anche ripresa una novella vita di espansione missionaria, si trova ora coinvolta nel vasto dramma ch'è l'elaborarsi di una civiltà nuova.

L'epoca moderna incomincia con l'affermazione della sovranità degli Stati nazionali contro il principio dell'unità di una *respublica christiana*. Tra Stati sovrani sono inevitabili le guerre; è quindi nello spirito del c. di opporsi al nazionalismo e all'imperialismo, a non parlare del razzismo (s'intende che altro è nazionalità, altro è nazionalismo: quella è giustificata, al pari della famiglia, come uno strumento di civiltà, una tappa nel cammino della socialità tra gli uomini; ma non presuma di avere per le coscienze un valore di fine supremo). Dopo le ultime guerre si fece strada il concetto di una Società delle nazioni. Questo nome o altro è indifferente; quel che importa è ammettere un'autorità superiore ai singoli Stati che in nome della giustizia dirima gli eventuali conflitti. Nulla di più cristiano di questa subordinazione della politica alla giustizia. I medievali la sentivano, anche se in pratica non riuscirono ad effettuarla. Oggi è il papa, Pio XII, che alza la voce per richiamare popoli e Stati a quel principio, unico modo di eliminare le guerre; il solo fatto che il suo richiamo viene ascoltato con riverenza in ogni parte del mondo, e anche dagli Stati più potenti e non cattolici, è significativo.

Forse ci avviamo al superamento della crisi più profonda di questi primi secoli dell'epoca moderna, la crisi che nel sec. XVIII prese il nome dall'*illuminismo* (v.) ma che già si era iniziata in precedenza. L'illuminismo non era un'eresia che attaccasse questa o quella parte della rivelazione. Era un attacco pieno e frontale contro la rivelazione per se stessa. O negare o ignorare il soprannaturale: tutto doveva essere pensato in termini di ragione e di natura. Tale mentalità « naturalistica » trapassò nelle altre correnti di pensiero e di azione che nacquero e si svolsero in seguito, riprodotta o in parte o in pieno. Essa si distingue dal neopaganesimo, caro ai letterati e agli estetizzanti, in quanto non denigra il c. come un prodotto di decadenza, ma piuttosto lo trasforma a modo suo, riducendolo a un puro movimento umanitario. Viene così creata la figura di un Gesù, o liberale puro o socialista, spirito elettissimo intento a fare dell'umanitarismo, senza nulla di trascendente. Contro una tale mentalità si trova oggi a reagire il vero c., e la lotta è in corso. L'infezione naturalistica guastò ciò che vi era di buono nel *liberalismo* (v.), che caratterizzò la vita culturale e politica dell'Ottocento. Esso esaltava la libertà, come un onore dell'umanità concepita cristianamente; ma la sua fu la libertà della « natura », non la libertà della « persona » umana, di cui non riconobbe il principio ordinatore, cioè la verità e la giustizia morale. Col suo indifferentismo rispetto alla religione, che considerò un affare individuale e di gusto soggettivo, pose le cause profonde della recente crisi delle libertà politiche. A superarla solo il c. offre i mezzi vitali, fondando in Dio i veri valori della persona umana e della socialità. Così pure esso solo può offrire i veri principi per la soluzione della questione sociale che oggi agita il mondo e che dà occasione all'attuale comunismo. Notevole il fatto che questo, mentre ha in realtà una concezione del mondo al tutto materialistica, nella sua propaganda si appella al Vangelo, di cui si presenta come il vero realizzatore. Siamo di nuovo a una presentazione « naturalistica » del c., di cui si deforma il vero significato, escludendone gli elementi più essenziali e informativi. Il c. condanna ogni forma di dispotismo anche esercitato a nome del popolo, e predice destinato a sicuro insuccesso ogni tentativo, individuale o collettivo, di cercare la felicità principalmente nel godimento dei beni materiali. Quello di adoperarsi, come uomo e come cittadino, per una maggiore attuazione della giustizia sociale, specialmente nella distribuzione della ricchezza, è bensì un dovere grave di coscienza, a cui occorre divenire sensibili assai più di quel che si è stati finora; ma è un dovere che non sarebbe assolto cristianamente se insieme non si procurasse un'educazione spirituale che renda le masse idonee a una giusta valutazione di tutti quanti i beni dell'uomo nel loro ordine e a una viva coscienza dei suoi fini supremi che sono la verità, la santità, la beatitudine in Dio.

Una forma insidiosa di « naturalismo » nella concezione del c. è pur quella della critica biblica e storica moderne, o meglio modernistiche, che associate sembrò arrivassero a polverizzare la persona di Gesù e il valore trascendente del suo messaggio. Il c. non è soltanto dottrina, è insieme vita: « chi non ama, non conosce Dio » (*Io.* 4, 8). L'erudizione umana naturale da sola, anche la più seria e poderosa, non può fornire che materiali informi siano pur preziosi in se stessi. La costruzione fallisce: si arriva alle conclusioni più discordanti. Tale è il risultato che ci offrono gli studi più acclamati di questi ultimi tempi. A. Harnack, A. Loisy, E. Troeltsch e tanti altri: ognuno ha un suo Gesù e un suo c. primitivo da presentarci. Non che i loro studi siano privi di valore; ma è un valore frammentario, oppure servono di stimolo a far nuove ricerche e a render più raffinata la critica genuina. Ma il loro esito concreto è di oscurare ancor più, anziché rischiararlo, il problema di Gesù e della sua opera. È un altro segno della vitalità del c. il poter superare l'assalto di questa prestigiosa scienza proprio utilizzando le sue ricerche e le sue critiche. E abbiamo in questa epoca di crisi mondiale, contro la disgregazione finale del c. a cui porta il modernismo, quasi istintiva reazione anché da parte di quei cristiani che non appartengono alla Chiesa cattolica, un movimento, cosiddetto « ecumenico », che cerca il ritorno all'unità di tutti i cristiani. È il grido levato in tutti i tempi dalla Chiesa cattolica, quello di Gesù Cristo stesso: « un solo ovile e un solo pastore » (*Io.* 10, 16). Ma l'unità del corpo mistico di Cristo non è possibile se non nel modo che la volontà di lui ha stabilito. Egli ha parlato di una *sua* Chiesa e ne ha indicato la pietra di base (*Mt.* 16, 18). Chi si estrania da questa pietra si estrania dalla Chiesa di Cristo e si estrania da Cristo stesso che con la Chiesa si è identificato: « chi ascolta voi ascolta me » (*Lc.* 10, 16).

IV. Lineamenti dottrinali. – Il c., come si è detto, non è solo dottrina, è vita. Gesù Cristo, l'autore della buona novella, è l'autore dell'uomo, e si rivolse a tutto l'uomo. Parlò alla sua intelligenza e insieme esercitò un'azione, soprannaturale, sulla sua realtà personale, mentre faceva di tutti gli uomini una nuova società, la sua Chiesa. Lo stesso è da dire degli Apostoli: per essi far conoscere Gesù Cristo crocifisso e risorto da morte, insegnare la sua dottrina, comunicare la sua Grazia per mezzo dei Sacramenti, formare la sua Chiesa era un lavoro solo; le quattro cose reciprocamente si richiamavano. E in ogni tempo parlare della dottrina del c. non si può, senza tener di continuo presente la sua dipendenza dalla persona di Cristo, dalla sua Grazia, dalla sua Chiesa. Nel fatto Cristo e gli Apostoli annunziarono all'umanità ch'era venuto il tempo di rinnovarsi. La rinnovazione consisteva nell'entrare in un nuovo rapporto con Dio rivelato dal Figlio suo, Gesù Cristo (*Io.* 1, 18): ciò includerebbe il riscatto dal peccato mediante la Morte e la Risurrezione di Gesù, la seconda nascita (*Io.* 3, 3) dell'uomo per via della Grazia, e un conseguente modo di vivere e di operare degno del Padre celeste (*Mt.* 5, 48), in una società di cui sono membri il Padre stesso e Gesù Cristo (*I Io.* 1, 3) con tutti i fedeli, investiti della virtù dallo Spirito Santo per formare il regno di Dio così in terra, tempo di prova, come in cielo, per l'eternità. Tale in sintesi il grande messaggio.

Alla base dunque una nuova conoscenza, data agli uomini, di Dio. Per comando di Gesù gli Apostoli dovevano insegnare « battezzando nel nome del Padre e

del Figlio e dello Spirito Santo » (*Mt.* 28, 19). In seguito dovevano imporre le mani ai neofiti e con ciò dare loro lo Spirito Santo (*Act.* 8, 15-17). E prima essi avevano sentito Gesù proclamare : « Tutto fu consegnato in mano mia da mio Padre. E nessuno conosce il Figlio se non il Padre, né alcuno conosce il Padre se non il Figlio, e quegli a cui il Figlio lo avrà voluto rivelare » (*Mt.* 9, 27). Questa conoscenza di un mistero intrinseco alla Divinità riceveva per dir così la sua prima illustrazione nella vita sacramentale cioè nel Battesimo (detto anche φωτισμός illuminazione) in cui l'anima riceveva una personale azione del Figlio o Verbo di Dio, e nella Cresima ch'era la comunicazione personale dello Spirito Santo. La Cena del Signore poi, ossia la Messa, commentava liturgicamente la professione di fede nel Padre novellamente conosciuto e il culto a lui reso per mezzo del Figlio, presente come Mediatore davanti a Dio e al tempo stesso alimento spirituale e centro d'unione dei fedeli (v. EUCARISTIA). Onde la dottrina della Trinità divina era una cognizione incorporata, per dir così, nel culto e nella vita sacramentale. Ma, come già si è notato, la natura razionale dell'uomo, non soppressa anzi esaltata dalla Grazia, lo portava a riflettere sui nuovi doni di Dio. Di qui l'esigenza di esprimere in un linguaggio e in un metodo « teologico » le esperienze spirituali del nuovo uomo creato dalla Grazia. Soddisfarvi è il compito della Chiesa « docente », cioè di chi succedeva agli Apostoli (v. CONCILIO ECUMENICO; VESCOVO) nella direzione e nel governo dei fedeli e nell'eredità della promessa fatta a loro da Gesù, e particolarmente a Pietro, di un'assistenza divina, indefettibile nei secoli : nel giudizio della Chiesa docente sta il criterio della certezza per l'interpretazione della divina Parola e la definizione dell'oggetto proprio della fede. Per questa via sorge, sulla base della Rivelazione, conservata dalla Tradizione e dalla Scrittura, la dottrina teologica della Unità e Trinità divina. Viene anzitutto confermata e definita la dottrina della Divinità di Cristo e della sua uguaglianza o consustanzialità col Padre, e poi quella della Divinità dello Spirito Santo : tre Persone in un'unica Natura. Mistero, non contraddizione perché Dio è uno sotto un aspetto ed è trino sotto un altro. Le persone divine poi sono « relazioni sussistenti », la cui conoscenza ci apre in parte il segreto dell'intima vita divina e della sua unica trascendente spiritualità. Sono infatti relazioni di Intelletto e di Amore, come già si è accennato, e ci presentano l'eterno Essere di Dio quale Atto unico e puro che nel conoscersi si afferma e insieme si distingue come conoscente e conosciuto, e nell'amarsi riassorbe questa distinzione in una Unità che è per noi inesprimibile; non possiamo infatti ricorrere che ad analogie troppo remote, come sarebbe quella dell'amore più nobile, quello intellettuale, che unifica in sé tutto ciò che ama e da « altro » lo fa diventare « sé », realizzando in questo suo potere l'attuazione massima della sua intellettualità. D'altra parte è la stessa intellettualità, essenziale al concetto stesso di Spirito, che esige il contrapporsi di conoscente e conosciuto; e se ne deve trovare in Dio, Spirito perfettissimo, l'applicazione massima. Nel Figlio, ossia nel suo Verbo, nella sua Parola essenziale, il Padre trova l'adeguata espressione di se stesso, senza di cui il suo Essere non sarebbe concepibile, e vi trova anche la base di ogni sua manifestazione. Ecco perché la creazione è fatta per mezzo del Verbo (*Io.* 1, 3). Infatti il valore della creazione è il manifestarsi di Dio a esseri che sono altri da lui; essi poi lo riconoscono e in ciò sta la sua gloria esterna. Per la stessa ragione è il Verbo che si fa uomo; nell'Incarnazione si ha un'ulteriore manifestazione di Dio, anzi la massima possibile, alla creatura. La conoscenza della Incarnazione, cioè della divinità di Cristo, postula la conoscenza della Trinità divina, e la conoscenza della Trinità divina ci fa intendere, sempre nei limiti della nostra creata capacità, con quale atto di amore Dio si fa nostro Padre rendendoci partecipi del suo Verbo e del suo Spirito, « consorti della divina natura » (*II Pt.* 1, 4). E insieme ci fa intendere la grandezza del mistero di Gesù, la cui persona è Dio che, congiungendo in sé la duplice natura divina e umana, attira in un modo unico i cuori degli uomini. Nella sua umanità si appaga l'attrattiva del simile verso il suo simile, nella divinità l'attrattiva verso il trascendente dell'essere intelligente per sua natura aperto all'infinito; nell'individuo Cristo, in cui divinità e umanità s'incontrano, c'è l'incanto della umiltà stupenda del Supremo e dell'Immenso sceso a « esinanirsi » (*Phil.* 2, 6-7) nell'abbraccio del « nulla » creato. Dire abbraccio è troppo poco : l'Incarnazione implica un'unione assai più perfetta, e si conia per quest'unione un aggettivo suo proprio : *ipostatica* (v.). La Chiesa che così insegna è la stessa che ci dà i Sacramenti e in essi la Grazia, cioè quell'azione reale di Cristo nell'anima onde si crea in noi il senso soprannaturale vivificatore delle formole precise ma astratte del catechismo. Se Cristo è, lui solo, sorgente della Grazia, e può distribuirla agli uomini quando e come vuole, tuttavia egli ha dichiarato che mezzi ordinari di essa debbano essere i Sacramenti, in cui ha voluto a sua collaboratrice la Chiesa. In essi è come una continuazione dei rapporti sensibili che Gesù in questo mondo aveva con i discepoli e gli altri uomini che si avvicinavano a lui per essere salvati. Egli operava sopra di loro, dando la sanità dell'anima prima di quella del corpo, servendosi di mezzi sensibili : il tocco della sua mano o delle sue vesti, la sua parola, un poco di fango, la sua saliva, come si legge nei Vangeli. Nei Sacramenti abbiamo pure elementi materiali, o almeno sensibili, l'acqua, il pane e il vino, l'olio, l'imposizione delle mani, ecc.; ma questi per sua istituzione non solo simboleggiano ma attuano in effetto una presenza, invisibile ma reale, di lui. Può essere d'un istante o anche durevole (come nell'Eucaristia); in ogni caso è un suo intervento in questo mondo della storia umana e un suo contatto con le anime, tenute così, pur vivendo questa vita terrena, in un clima soprannaturale.

Ma il c. non pensa Gesù Cristo solo come luce e vita dell'anima; lo pensa come Salvatore. L'amore con cui Dio si è incarnato brilla di più sublime splendore in quanto Egli è disceso a un'umanità non innocente ma peccatrice. Nessuna religione è così profondamente morale come il c. perché nessuna è stata altrettanto potente nel richiamare l'uomo al senso del peccato. Nessuna lo ha messo così seriamente a faccia a faccia con quella terribile realtà; nessuna gli ha fatto misurare, com'essa, l'abisso della dannazione. Il peccato originale e i peccati attuali propri di ciascun uomo dividevano e dividono la creatura prediletta di Dio dal suo Creatore. Il male del peccato e il debito dell'umanità vengono assunti da Gesù : Passione e Morte. Gli uomini sentono questo suo titolo al loro amore come il titolo che più incide nel loro cuore di uomini. La Grazia che venne di fatto ai discendenti di Adamo fu dunque la Grazia di Cristo Salvatore, e la Redenzione con i suoi presupposti storici e le sue conseguenze perpetue risalta come uno dei lineamenti principali della dottrina e della psicologia del cristiano : il problema della sua corrispondenza all'azione salvatrice di Gesù Cristo rimane sempre il più assillante, o tale diventa appena da una vita di peccato o di tiepidezza riprende coscienza dei suoi rapporti con Cristo. Si torna a *vedere* la perdizione in cui è ogni anima separata dal Dio vivo e vero; ci si volge a Gesù come all'unica salvezza. Salvezza vuol dire misericordia di Colui che perdona e giustificazione interiore di colui che si converte. E s'impara da Cristo che il segreto della felicità sta nella giustizia. « Beati quelli che hanno fame e sete della giustizia » (*Mt.* 5, 6), giustizia che nel Vangelo vuol dire la santità (*Mt.* 6, 33). Qui è dove il c. meglio compie la saldatura tra natura e soprannatura. Perché la natura tende necessariamente alla felicità, e la soprannatura anzitutto aspira alla giustizia, che è la riconciliazione con Dio dell'uomo decaduto; e vi aspira con un atto di amore,

che l'azione della Grazia rende disinteressato. Il c. mostra all'uomo che tanto la giustizia quanto la beatitudine può dirsi fine dell'uomo; ma la giustizia è il fine che l'uomo deve proporre a se stesso: lo deve in quanto essere morale, soggettivamente, e lo deve perché libero di proporselo; la felicità invece è il fine che l'uomo non può a meno di proporsi perché vi è necessitato dalla sua natura. Ma se si considera ciò che vi è di giusto nella beatitudine come conseguenza e completamento della giustizia e come effettuazione della volontà di Dio (che nel creare l'uomo si è proposto di farlo beato), allora anche la beatitudine è un fine che l'uomo deve proporsi, perché è ciò che Dio vuole come creatore, e perché è sommamente giusto che il giusto sia beato. E sotto questo duplice aspetto egli è anche libero nel proporsi la felicità, e può averne merito. In Paradiso poi la coscienza di esser beati e l'appagamento che ne consegue saranno non solo il giusto premio dei meriti acquistati in questa vita, ma saranno essi stessi atti di riconoscimento della bontà e santità di Dio, cioè saranno essi stessi atti di santità. Così il c. concilia le due esigenze ugualmente vive dell'uomo, il bisogno della felicità e il disinteresse della virtù.

Ma la beatitudine promessa dal Vangelo è conosciuta solo per fede finché l'uomo vive su questa terra; onde rimane ancora libero di scegliere tra ciò che è solo promesso come futuro e ciò che gli offre di piacevole il presente. Vi è in lui la Grazia e vi è insieme la libertà. L'una e l'altra agiscono in lui ed egli è messo alla prova. La prova gli è data, perché si acquisti il merito, cioè effettui in sé la più alta affermazione della sua personalità pur essendo unito a Cristo come alla vite i tralci (*Io.* 15, 5). Anche questo tra i principi del c., pieni di luce e di mistero, è uno dei più fondamentali, e in esso appare il rispetto del Redentore per gli uomini che vuol redimere: non li salva se essi, potendo usare della libertà, liberamente non scelgono il proprio ultimo destino. Essi senza di lui non si potrebbero salvare; ma lui a sua volta non li salva senza il loro libero consenso.

E così si arriva all'al di là, a quell'altra vita a cui per natura l'uomo aspira per l'oscuro senso di immortalità che ha nel fondo dell'anima. Il c. piuttosto che della platonica immortalità dell'anima parla di risurrezione (*I Cor.* 15, 35-49), cioè di un rifarsi, sopra la morte, di tutto intero l'uomo come Dio lo ha creato; e ne vede l'esemplare e la causa efficiente nella Risurrezione di Gesù Cristo. È la conclusione dell'opera di questo in terra ed è l'inizio della vita nuova che i redenti avranno in lui nel tempo della Grazia e nell'eternità della gloria. La Risurrezione di Cristo chiude un'epoca del genere umano e ne apre un'altra; è il momento cruciale della storia del mondo: lo scandalo massimo per chi non crede, la più sicura garanzia dell'avvenire per chi crede. E per essa si apre la porta del cielo. Dei discorsi di Gesù i più densi di mistero sono forse quelli che si dicono «escatologici», cioè che riguardano la fine del mondo e il suo giudizio. Tra i modernisti vi fu chi col darvi un'importanza esclusiva, riducendo tutto il messaggio di Gesù alla predizione di quella fine quasi che fosse imminente, venne a guastarne il senso. Si fantasticò un Cristo «escatologico», quasi ossessionato dall'ansia di una distruzione imminente del tutto, che diventa per lui la ragione esclusiva o principale di predicare il distacco dalle cose di questa terra (nel che ci sarebbe ben poca virtù) e tutta la buona novella. Ma la realtà di Gesù è ben altra. Con sovrumana serenità parla del regno dei cieli come di cosa che ha prima da svolgersi quaggiù e poi da compiersi nell'al di là. Il Padre dev'essere adorato come in cielo così in terra. La «vita eterna» incomincia qui e in ciò sta il valore del tempo presente. «Questa è poi la vita eterna, che conoscano te solo Dio vero e quel che tu hai mandato Gesù Cristo» (*Io.* 17, 3). Onde la gloria celeste non è che una continuazione della vita della Grazia, che è già un «conoscere» il solo Dio vero, quello di cui Cristo ha rivelato e partecipato all'uomo l'intrinseca Vita unitrinitaria, e un «conoscere» Cristo stesso, il Messo di Dio, l'uomo-Dio, l'autore diretto della Grazia, il Cristo che redime dal peccato e infonde lo Spirito Santo, il Cristo che nutre di se stesso nel mistero eucaristico la sua Chiesa, la società dei suoi redenti della quale egli fa il proprio corpo mistico. È un «conoscere» che non è solo un atto intellettuale, ma un possesso reale in cui tutto l'uomo concorre, con le nuove facoltà, che la Grazia crea in lui. Queste raggiungeranno la loro più perfetta attuazione nel regno celeste. Ciò che si chiama «la visione beatifica» sarà l'ultimo grado del possesso di Dio di cui ciascun uomo, nella misura del suo merito, sarà capace. Il Paradiso significa appunto il godimento definitivo della comunione con la Divina Trinità per mezzo di Gesù Cristo, il vero «pane della vita» (*Io.* 6, 48), che farà partecipe di quell'amore che il Padre ha per lui (*Io.* 17, 26) il suo corpo mistico, la sua Chiesa, che da militante e purgante (v. PURGATORIO) si è fatta trionfante. Tutte le creature intelligenti, di cui Cristo è il Re (*Col.* 1, 15-18) vi parteciperanno, con gli angeli gli uomini: per prima, sopra gli uni e gli altri, la Madre del Verbo incarnato, vera Madre di Dio. E i redenti di Cristo vi saranno beati e santi; beati perché al colmo della felicità, santi perché saliti al vertice dell'Amore di Dio e del prossimo, nell'adempimento della «legge regale» (*Iac.* 2, 8) che è in cielo sostanzialmente la medesima che in terra, ma lassù domina e risplende senza i contrasti e le prove di questo mondo.

BIBL.: Tutto il DFC è un'esposizione e una difesa del c. integrale. Sull'espansione del c.: A. Harnack, *Missione e propagazione del c. nei primi tre secoli* (trad. it. di P. Marucchi), Torino 1906, 2ª ed., ivi 1946; J. Rivière, *La propagation du christianisme*, Parigi 1907; A. D. Sertillanges, *Il miracolo della Chiesa*, trad. it., Brescia 1936, pp. 99-131; G. Bardy, *La conversion au christianisme durant les premiers siècles*, Parigi 1949. Sull'eccellenza e caratteristiche del c.: R. H. Benson. *I paradossi del c.*, trad. it., Firenze 1923; H. de Lubac, *Catholicisme*, Parigi 1938; trad. it., Roma 1948; G. Ceriani, *Giustizia e carità nella città di Dio*, Venegono 1941; P. Tacchi-Venturi, *La storia delle religioni*, 2 voll., Torino 1944; E. Weber, *La carità cristiana*, trad. it. di G. Sandri, Roma 1947; F. Fabbi, *Il c. rivelazione divina*, 3ª ed., Assisi 1948, pp. 445-72; N. Turchi, *Le religioni del mondo*, 1ª ed., Roma 1948. Sulla vitalità del c. nella storia: G. Balmes, *Il protestantesimo paragonato col cattolicismo nelle sue relazioni con la civiltà europea*, trad. it. del card. A. Orioli, 4 voll., Napoli 1849; C. S. Devas, *L'Eglise et le progrès du monde*, Parigi 1909 (s'ispira al card. Newman); E. Chénon, *Le rôle social de l'Eglise*, ivi 1920; F. Ozanam, *La civiltà cristiana nel suo primo formarsi* (a cura di A. Coiazzi), Torino 1935; C. Dawson, *Progrès et religion*, Parigi 1935; J. Belloc, *L'anima cattolica dell'Europa*, trad. it. di M. Bendiscioli, Brescia 1935; P. Brezzi, *Cristianesimo e civiltà*, Roma 1945. Sulla sintesi dottrinale del c.: P. Batiffol, *L'enseignement de Jésus*, Parigi 1905; J. Huby, *Christus*, ivi 1935, pp. 932-1058; G. Bozzetti, *Tra noi e Dio*, Domodossola 1935; id., *Nella Chiesa di Cristo*, ivi 1939; id., *Nell'altra vita*, ivi 1942.

Giuseppe Bozzetti

CRISTIANI (CHIESA CRISTIANA). - Setta protestante, è il risultato di tre ristretti movimenti religiosi quasi simultanei verificatisi negli Stati Uniti. Il primo avvenne nella Virginia (1792), dove il pastore metodista Giacomo O' Kelley, non contento di una decisione del suo vescovo e sovraintendente, dopo aver chiesto invano di potersi appellare alla Conferenza generale, si separò con alcuni suoi partigiani, assumendo il nome di c. e respingendo qualunque confessione di fede fuori della Bibbia. Questa scissione si propagò nel sud degli Stati Uniti. Il secondo movimento ebbe luogo nella Nuova-Inghilterra (1801), dove il ministro battista Abner Jones, desideroso di aver maggiore libertà nelle cose ecclesiastiche, si separò dai battisti, fondò una Chiesa cristiana come la precedente e la propagò nell'est degli Stati Uniti. Il terzo sorse nel Kentucky (1804) tra vari ministri presbiteriani, che decisero di unirsi e di formare una Chiesa cristiana, senza intralci di

confessione di fede, e la sparsero nel centro e nell'ovest degli Stati Uniti.

Questi tre movimenti indipendenti l'uno dall'altro, ma pure simili, si unirono nel 1819. La scissione nel 1832 di uno dei loro capi, Barton W. Stone, che aderì con 52 chiese cristiane ai campbelliti (v. DISCEPOLI), fu causa di grande confusione, giacché i campbelliti o discepoli assunsero indistintamente il nome di c. o discepoli, e questo stesso nome di c. fu pure conservato da quelli che non avevano seguito lo Stone. La confusione non è ancora del tutto scomparsa. Finalmente nel 1929 si riunirono ai congregazionalisti (v.), e le due sètte unite presero il nome di « Consiglio generale delle Chiese congregazionaliste e cristiane ». Si deve però notare che, data la indipendenza delle Chiese locali dei congregazionalisti, questa unione non vuol dire che ci sia unione tra tutte le sètte congregazionaliste e quella dei c., ma solo con quelle Chiese che liberamente hanno voluto accettarla.

BIBL.: *General Council of the Congregational and Christian Churches*, Minutes, Seattle Wash. 1931; U. S. Department of Commerce, *Religious Bodies 1926*, 2 voll., Washington 1929.

Camillo Crivelli

CRISTIANO. - Nome dei seguaci di Gesù. Raccontano gli *Act.* 11, 26: « Ed accadde loro (Paolo e Barnaba)... che dapprima in Antiochia i fedeli ricevettero il nome di c. ». Questo modo di esprimersi fa intendere che questo nome non lo assunsero da sé i credenti, ma fu loro dato da altri. Difatti in tutto il Nuovo Testamento essi si chiamano fra loro con altri nomi (« fedeli », « eletti », « santi », ecc.) ma non mai con questo; anche nelle fonti giudaiche esso non compare mai (li dicono « galilei », « nazareni », « minin », ecc.); resta dunque che furono i pagani, e l'ignoranza del pagano si rivela anche nell'aver scelto a base della qualifica non un nome proprio, ma un aggettivo indeterminato. Significando *Cristo* « unto » o « messia », c. era il credente in un Cristo qualsiasi (e molti ce ne furono) e non propriamente in Gesù.

L'autore degli *Atti* pone l'origine del nome in Antiochia ca. il 43, e certo Luca come antiocheno lui stesso poteva essere stato testimone del fatto. Ma la critica razionalista crede che la frase di Luca non significhi storicamente altro che il differenziarsi in quel tempo ed in quel luogo di una comunità cristiana dalla ebraica, e non punto l'apparire di un nuovo nome. Per loro i seguaci di Gesù dovevano allora essere chiamati universalmente con altri nomi (« nazorei », « galilei », « poveri »); il nome « c. » comparirebbe solo con *I Pt.* 4, 16, oltre un cinquant'anni dopo.

Ma questa asserzione che i fedeli solo verso il 100 cominciassero ad essere distinti dagli Ebrei in bocca ai pagani, e quindi solo allora potessero ricevere da essi un nome proprio, è antistorica, perchè Tacito riferisce già il nome « c. » come corrente a Roma nel 64; si ha nella predica di Pietro e nella *Didaché*, e Plinio e s. Ignazio lo dànno per comune in Antiochia e in Bitinia al principio del sec. II, per tacere del famoso graffito di Pompei, ove è pur difficile non vedere il nome in questione. E poi non è vero che esistessero per tutto il sec. I quelle denominazioni generali dei fedeli e tanto meno che la *I Pt.* (v. PIETRO APOSTOLO), sia stata scritta così tardi; del resto in essa il nome « c. » appare come già corrente fino nell'Asia Minore. Piuttosto sembrerebbe far contro l'origine antiochena la desinenza -*ano* prettamente latina, onde alcuni supposero che il nome sia nato a Roma o almeno sia stato dato in Antiochia ai fedeli dalle stesse autorità romane. Ciò non è necessario, perché l'uso di quella desinenza si era con i Romani sparso molto nell'Oriente, e come vi erano correnti i nomi di « asiani », « erodiani », « pompeiani », « cesariani » ecc., così, per analogia, anche degli indigeni che parlassero greco poterono bene creare la forma « c. »

Il suo significato era dunque seguaci di Cristo o propagandisti di messianismo e fin dall'inizio aveva un senso dispregiativo. Il senso spregiativo sembra trasparire da *Act.* 11, 26; 26, 28 e *I Pt.* 4, 16, ed è spesso deplorato dagli apologisti, e non doveva solo provenire dalla cattiva stima che si aveva dei fedeli, ma anche dalla natura stessa del nome, per motivo ora difficilmente afferrabile.

Forse si vedeva dal volgo in fondo al nome χριστιανός l'aggettivo χρηστός, che con il senso di « buono » aveva anche quello di « sempliciotto »; ed è un fatto che a Roma almeno i seguaci di Gesù erano fin dal 64 detti dal volgo *Crestiani* (Tacito, *Annales*, XV, 44: « quos per flagitia invisos vulgus Chrestianos appellabat »; cf. anche l' « impulsore Chresto » di Svetonio (*Claudius*, 25), in cui molti vedono trasfigurato il nome di Cristo, e « cretino » che è un derivato romanzo di « christianus »). Anzi alcuni asseriscono persino che la forma primitiva del nome dovette essere *Crestianus*, appellandosi anche al fatto che nei tre passi citati del Nuovo Testamento dovette essere scritto originariamente non χριστιανοί, ma χρηστιανοί, come si trova spesso anche nelle più antiche iscrizioni cristiane. Ma questo è un fenomeno comunissimo di scambio di due suoni identici (η = i, itacismo già allora comune), e nulla prova che per tre secoli non si sapesse dai pagani quale fosse il vero nome di Cristo ed i c. stessi ignorassero di essere stati così chiamati da un Χριστός e non da un Χρῆστος.

BIBL.: Fr. Blass, ΧΡΗΣΤΙΑΝΟΙ-ΧΡΙΣΤΙΑΝΟΙ, in *Hermes*, 30 (1895), pp. 465-70; P. de Labriolle, *Christianus*, in *Alma*, 5 (1929-30), pp. 69-87; H. Leclercq, *Chrétien*, in DACL, III, coll. 1464-78; A. Ferrua, *Christianus sum*, in *Civ. Catt.*, 1933, II, p. 552 sgg.; 1933, III, p. 13 sgg.

Antonio Ferrua

S. Ignazio d'Antiochia usa 5 volte il titolo χριστιανός, da cui si era formato il nome χριστιανισμός (3 volte); il *Martyrium Polycarpi* (ca. 160) ha 3 volte χριστιανός, 1 volta χριστιανισμός. Gli apologisti dànno di χριστιανός spiegazioni apologetiche (quasi fosse χρηστιανός « benefico », da χρηστός). Dalla interpretazione apologetica del nome « c. » i marcioniti traevano una spiegazione tendenziosa del nome: si definivano « chrestiani », quali aderenti del dio buono (*chrestós*) in contrasto con gli ortodossi che si chiamavano in Siria nazorei e si dimostravano aderenti ad un messianismo giudaico, connesso con una località d'Israele (Nazareth); la grande iscrizione persiana di Kartīr distingue nazorei e c., qualificando con quest'ultimo nome i Marcioniti.

BIBL.: A. Schenk von Stauffenberg, *Die römische Kaisergeschichte bei Malalas*, Stoccarda 1931, pp. 25, 198 sg.; P.-J. de Ménasce, *Une apologétique mazdéenne du IXe s.: Škand-Gumānīk Vičār* (*Collectanea Friburg.*, 30), Friburgo in Br. 1945, p. 206 sg.; E. Peterson, *Christianus*, in *Miscellanea Giov. Mercati*, I (*Studi e Testi*, 121), Città del Vaticano 1946, p. 355 sg.

Erik Peterson

CRISTIANO I, re di DANIMARCA. - N. il 21 maggio 1426 a Copenaghen, m. ivi, il 21 maggio 1481. Successe sul trono a Cristoforo di Baviera e fu re di Danimarca dal 1448 e di Norvegia dal 1450. Regnò pure in Svezia dal 1457 al 1471. Eletto duca dello Schleswig e dello Holstein nel 1460, C. attuò l'unione personale dei due ducati con la Danimarca. Nel 1474 venne a Roma. Nel 1479 fondò l'Università di Copenaghen con l'approvazione di Sisto IV per dare ai sacerdoti danesi la possibilità di perfezionarsi in patria anziché in Germania o in Francia. - Vedi tav. LVII.

BIBL.: *Notizie della venuta in Roma di Canuto II e di C. I. re di Danimarca negli anni 1027 e 1474 e di Federico IV giunto a Firenze con animo di venirvi nel 1708, raccolte da F. Cancellieri*, Roma 1820; C. Paludan-Müller, *De förste Konger af den Oldenborgske Slägt*, Copenaghen 1874; P. Ghinzoni, *Rettifiche alla storia di Bernardino Corio a proposito di Cristierno I re di Danimarca*, in *Archivio storico lombardo*, 18 (1891), pp. 60-71.

Silvio Furlani

CRISTIANO II, re di DANIMARCA. - N. il 1° luglio 1481, m. il 25 genn. 1559. Figlio di Hans, re di Danimarca, e di Cristina di Sassonia, fu designato ancora fanciullo, nel 1487, dal Rigsraad a

successore del padre. Anche la Norvegia e la Svezia, allora unite alla Danimarca, in conseguenza dell'unione di Kalmar (1397), lo riconobbero, rispettivamente nel 1489 e nel 1499, come futuro sovrano. Nel 1502 la Svezia si dichiarò sciolta dall'unione ed elesse Sten Sture il vecchio, vicario del regno (*riksföreståndare*). Gli avvenimenti svedesi si ripercossero in Norvegia, ove pure si tentò di sciogliersi dalla Danimarca : re Hans mandò quindi colà suo figlio C., con pieni poteri, in qualità di coreggente e di sovrano assoluto. Dopo la morte del padre, nel 1513, C. divenne re. Nel 1515 sposò Elisabetta di Borgogna, figlia di Filippo il Bello di Castiglia e sorella del futuro imperatore Carlo V. Salito al trono, prima preoccupazione di C. fu la ricostituzione dell'unione dei tre regni nordici. Si prefisse pertanto di eliminare la resistenza svedese. L'intervento gli venne facilitato dalle lotte intestine in quel paese : due partiti si contendevano il potere, da una parte gli indipendentisti, con a capo Sten Sture il giovane, dall'altra gli unionisti guidati dall'arcivescovo Gustavo Trolle. Conquistata Stoccolma nel 1520, C. si fece incoronare re di Svezia, e diede l' 8 nov. un terribile monito a chi volesse opporsi alla sua sovranità col cosiddetto bagno di sangue di Stoccolma (*Stockholms blodbad*), che costò la vita a ca. 600 persone. Le sentenze erano state eseguite accusando di eresia i colpevoli, perché avevano perseguitato e maltrattato l'arcivescovo Trolle negli anni antecedenti, ma in realtà re C. mandò a morte rappresentanti dell'uno e dell'altro partito, tra cui anche i vescovi di Strängnäs e di Skara. Ritornato in Danimarca, C. iniziò una serie di riforme, tendenti a rendere assoluto il suo governo. I sudditi infine si ribellarono, e lo costrinsero a lasciare il regno : gli successe nel 1523 sul trono Federico, duca di Holstein. Diventato protestante nel 1524, C. cercò invano di rientrare in possesso della corona. Nel 1530 abiurò il luteranesimo, e con l'aiuto di Carlo V si preparò alla riconquista del reame. Sbarcato in Norvegia, conquistò Oslo, ma si trovò ben presto in difficoltà. Re Federico, alleato con Gustavo Vasa, re di Svezia, e con Lubecca, ebbe il sopravvento, e C., venuto in Danimarca per trattare col sovrano, fu considerato prigioniero a vita, e rinchiuso nel castello di Sønderborg. Nel 1546 rinunciò ad ogni diritto sulla corona, ed ottenne dal nuovo re Cristiano III il castello di Kalundborg ed il feudo di Samsø.

Crudele e generoso, machiavellico ed ingenuo, C. ha nutrito grandi ambizioni, senza salde fondamenta. La ricostituzione dell'unione di Kalmar sotto una guida autoritaria ed assoluta era troppo grande per un solo uomo, ed egli non poteva non fallire nel suo scopo.

BIBL.: C. Paludan-Müller, *De förste Konger af den Oldenborgske Slägt*, Copenaghen 1874; A. Heise, *Danmarks Riges Historie 1481-1536*, ivi 1902, passim. Sul bagno di sangue di Stoccolma e sui limiti della responsabilità di C. cf. N. Ahnlund, *Kristiern II i svensk och dansk historieskrivning*, in *Nordisk Tidskrift*, 6 (1930), pp. 513-27, e soprattutto R. Bergström, *Studier till den stora krisen i Nordens historia 1517-1523*, Uppsala 1943 (in particolare lo studio *Kristian II, partierna i Sverige och Stockholms blodbad*, pp. 49-99). Silvio Furlani

CRISTIANO III, re di DANIMARCA. - N. il 12 ag. 1503 a Gottorp, m. il 1° genn. 1559 a Kolding. Per divergenze manifestatesi nel Rigsraad non fu subito re alla morte del padre Federico I (1533), ma la guerra iniziata da Lubecca per il dominio degli stretti danesi gli aprì la via del trono : così C. iniziò il suo regno nel 1536. Le sue simpatie per il luteranesimo lo spinsero a seguire lo stesso cammino di Gustavo I Vasa, re di Svezia : l'incameramento dei beni ecclesiastici, misura giudicata necessaria, data la grave crisi economico-finanziaria in cui si dibatteva il paese. Il re si trovò in lotta quindi con Carlo V, il quale sosteneva il deposto C. II : solo con la pace di Spira (1544) l'Imperatore si impegnò a non accordare più nessun appoggio all'ex-sovrano danese. - Vedi tav. LVII.

BIBL.: V. Mollerup, *Danmarks Riges Historie 1536-88*, Copenaghen 1900, pp. 5-104. Silvio Furlani

CRISTIANO IV, re di DANIMARCA. - N. il 12 apr. 1577 a Frederiksborg, m. il 28 febbr. 1648 a Copenaghen. Figlio di Federico II e di Sofia di Meclemburgo, salì al trono nel 1596. Sorte divergenze con la Svezia per questioni territoriali ed economiche, C. dichiarò, nel 1611, guerra a quel paese. Con la potente flotta, costituita nei primi due lustri del suo regno, pose l'assedio a Kalmar. Conquistata questa città e l'isola di Öland, con la mediazione di Giacomo I d'Inghilterra, furono iniziate trattative di pace concluse nel genn. 1613 a Knaerød, che assicurarono alla Danimarca il predominio nell'Europa settentrionale.

Intervenuto nella guerra dei Trent'anni, C. fu battuto dal generale imperiale Tilly a Lutter sul Barenberg (17 ag. 1626). Varcata l'Elba, gli imperiali si impadronirono dello Holstein, dello Schleswig e della penisola dello Jutland. Re C. fu costretto a firmare la pace di Lubecca (1629), dopo aver rifiutato nel convegno di Ulfsbaek l'alleanza di Gustavo Adolfo per una ripresa della lotta contro gli imperiali. Nel 1643 C. si trovò in guerra con la Svezia. Nuovi lutti e distruzioni si abbatterono sul paese, e ad essi pose termine la pace di Brömsebro (1645) per cui la Svezia sostituiva la Danimarca come prima potenza del nord. Egli fu indubbiamente uno dei più grandi sovrani che il paese abbia avuto, ma la sua tenace opera costruttiva non ebbe effetti duraturi. Fu dichiarato avversario del cattolicesimo, e decretò nel 1624 la pena di morte per i monaci ed i sacerdoti che si fossero stabiliti nel regno. - Vedi tav. LVII.

BIBL.: J. A. Fridericia, *Danmarks Riges Historie 1588-1699*, Copenaghen 1896-1902, pp. 5-286. Sul convegno di Ulfsbaek cf. D. Schäfer, *Die Zusammenkunft Gustav Adolph's mit Christian IV. von Dänemark zu Ulfsbäck 1629*, in *Preussische Jahrbücher*, 105 (1901), pp. 39-62. Silvio Furlani

CRISTIANO, arcivescovo di MAGONZA. - N. intorno al 1130 da una famiglia comitale di Turingia. Segnalatosi presto per valore militare, conoscenza delle lingue e abilità diplomatica, trovò già nel 1161 fautori che lo volevano arcivescovo di Magonza. La sua candidatura allora cadde; ma le sue qualità gli ottennero il favore dell'imperatore Federico Barbarossa, il quale lo condusse con sé in Italia nel 1162, lo nominò cancelliere e dal 1164 legato imperiale in Toscana. Verso la fine di quell'anno guidò truppe contro Roma per insediarvi l'antipapa Pasquale III. Nel 1165 andò a Genova per conciliarla con Pisa. Essendo stato deposto in quello stesso anno Corrado di Wittelsbach dalla sede arcivescovile di Magonza, vi fu eletto C., ma consacrato solo due anni dopo (5 marzo 1167).

La cura spirituale della vasta arcidiocesi lo interessò meno della politica e della guerra. Giovanni di Salisbury lo dice « non Christianus sed Antichristus ». Nel 1167 liberò Rinaldo von Dassel assediato a Tuscolo dai Romani, li vinse a Monteporzio (29 maggio 1167) e con l'Imperatore ottenne la capitolazione di Roma. Essendovi morto di peste Rinaldo, gli successe nel cancellierato generale. Nell'apr. 1168 aiutò i Romani, ormai alleati dei Tedeschi, a distruggere Albano. L'anno dopo fece eleggere re dei Romani il figlio del Barbarossa, Enrico. Nel 1170

(*da V. Leroquais, Les pontificaux manuscrits.., Parigi 1937, tav. 18*)
CRISTIANO, arciv. di MAGONZA - Il monaco Federico offre un libro all'arcivescovo C. Pontificale di Magonza (1167-83). Parigi, biblioteca Nazionale, ms. lat. 946, fol. 127ᵛ.

fu ambasciatore a Costantinopoli. Tornato in Italia non riuscì ad alleare all'imperatore Genova e la Toscana; migliore sorte ebbe nelle Romagne, all'infuori di Ancona. Aiutato dai Veneziani, la cinse di duro assedio, però senza successo (apr.-ott. 1173). Impegnato nell'Italia centrale, non poté accorrere in aiuto del Barbarossa a Legnano. Allora consigliò l'imperatore a far pace con Alessandro III, e guidò ad Anagni gli ambasciatori mandati a trattarla (1176). L'anno dopo, a Venezia, abiurò lo scisma e fu assolto dalla scomunica. Rimasto nell'Italia centrale per tutelarvi la politica imperiale, si diede a riconciliare con Alessandro III i superstiti scismatici e costrinse l'antipapa Callisto III a chiedere perdono. Partecipò al III Concilio Lateranense del 1179. Fatto prigioniero dai suoi nemici (sett. 1179), comprò la libertà con grosso riscatto e la promessa di abbandonare l'Italia (1180), che poi non eseguì. Invocato da Lucio III contro i Romani in guerra con la cittadina papale di Tuscolo, vi morì di febbre il 25 ag. 1183.

BIBL.: C. Verrentrapp, *Erzbischof Christian I. von Mainz*, Berlino 1867; C. Will, *Regesten zur Geschichte der Mainzer Erzbischöfe*, II, Innsbruck 1886, pp. VIII-XIV, 17-59; L. Salvatorelli, *L'Italia comunale* (*Storia d'Italia illustrata*, 4), Milano 1940, pp. 266-358, passim. Ireneo Daniele

CRISTIANO di TROYES : v. CHRÉTIEN de TROYES.

CRISTINA, santa. - Il suo nome ricorre nel *Martirologio geronimiano* al 24 luglio, con la designazione topografica : « in civitate Tyro », ripetuta in non poche redazioni della *Passio* latina e nel *Martirologio* di Rabano Mauro. D'altra parte gli scavi eseguiti a Bolsena nel 1880-81, nell'antico cimitero di S. Cristina, hanno assicurato che ivi, nel sec. IV, era venerato il sepolcro di una martire omonima (v. BOLSENA). Tale venerazione non dovette essere sconosciuta ad Adone (sec. IX) che nel suo *Martirologio* credette conciliare ambedue le tradizioni, di Tiro e di Bolsena, col localizzare Tiro presso il lago di Bolsena : *Eodem die* (24 luglio) *apud Italiam in Tyro, quae est circa lacum Vulsinium, natale s. Christinae virginis in lacum Vulsinium iactatae.* L'ingenua soluzione adoniana, frutto d'ignoranza topografica, non risolse la questione.

Sono due le martiri di nome C., una venerata a Tiro nella Fenicia e l'altra a Bolsena in Italia, oppure è una sola? La scoperta fatta da L. Cammelli nel 1911 del papiro di Ossirinco, databile al sec. V, con un breve frammento della *Passio* greca non ha portato più luce di quella, per cui si può ritenere la *Passio* latina traduzione della greca.

Varie considerazioni, ma principalmente i resti monumentali rinvenuti a Bolsena, indussero G. B. De Rossi a ritenere una sola C. martirizzata e venerata in Bolsena fin dal sec. IV., ma nata a Tiro nella Fenicia. Non è il caso di pensare ad una traslazione del corpo della martire da Tiro a Bolsena, come proposero i Bollandisti, ma anche l'opinione del De Rossi sull'origine orientale di C. non è molto convincente. P. Paschini la crede nata in Italia e probabilmente a Bolsena, mentre la *Passio* sarebbe stata scritta in Egitto durante il sec. V, quando già il culto di C. aveva varcato i confini della patria. Non è impossibile che l'agiografo egiziano nel suo lavoro abbia avuto sottocchi la narrazione di Eusebio (*De martyribus Palaestinae*, 6) sulla vergine Teodosia di Tiro, martire dell'ultima persecuzione, ma non è da escludersi che la notizia della nascita di C. in Tiro sia parto della fantasia dell'autore. È giusto notare la grande somiglianza della *Passio* di C. con quella di s. Barbara (v.). Dopo il sec. XI alcune redazioni della *Passio* latina pongono la nascita, il martirio e il sepolcro di C. in Bolsena, come pure gli autori delle *Translationes* del suo corpo in Belgio ed in Vestfalia suppongono le sacre reliquie asportate da Bolsena. L'ipotesi più attendibile è che C. sia nata e martirizzata in Bolsena dove ancora se ne conserva il sepolcro.

C. compare nel musaico parietale di S. Apollinare Nuovo in Ravenna tra le martiri Sabina (romana) e Anatolia e Vittoria (della Sabina), che l'arcivescovo Agnello fece eseguire nel sec. VI. A Bolsena il suo culto dovette, probabilmente, soppiantare i solennissimi ludi anfiteatrali che fino al sec. IV, ogni anno, venivano celebrati in Bolsena con il concorso delle popolazioni della Toscana e dell'Umbria. I così detti « misteri », figurazioni animate del martirio di C., in uso durante la processione nel giorno della festa della martire (24 luglio), sono un ricordo di quelle istituzioni idolatriche.

BIBL.: *Acta SS. Iulii*, V, Anversa 1727, pp. 495-534; G. B. De Rossi, *Il sepolcro della martire C. di Bolsena ed il suo cimitero*, Milano 1890; H. Quentin, *Les martyrologes historiques du moyen âge*, Parigi 1908, pp. 580-81 ; L. Cammelli, *Omaggio della Società italiana per la ricerca dei papiri greci in Egitto*, Firenze 1911, pp. 9-13; P. Paschini, *Ricerche agiografiche. S. C. di Bolsena*, in *Rivista di arch. crist.*, 2 (1925), pp. 167-94; Lanzoni, pp. 536-43; *Martyr. Romanum*, p. 304. Benedetto Pesci

S. C. NEL FOLKLORE. - Il popolo partecipa al culto di s. C. specialmente con la rappresentazione dei « misteri » che ha luogo in Bolsena il 24 luglio. Consistono in quadri plastici, cioè in scene mute rappresentate da personaggi viventi (giovinette, giovani e uomini del luogo) i quali si offrono in solenne immobilità all'occhio degli spettatori. I « misteri » si rappresentano su appositi palchi, distribuiti in diversi punti della cittadina, e davanti a ciascuno di essi si ferma la processione che trasporta l'immagine della Santa dalla sua chiesa a quella del Salvatore. Ogni palco è velato da una tenda, che vien tirata quando vi sosta davanti la processione, in modo da offrire per alcuni minuti la visione della scena. Vengono così rappresentati i principali episodi della *passio* della Santa : s. C. ondeggiante nel lago, tormentata dalla « ruota massima », chiusa in carcere, messa ad ardere in una caldaia, flagellata, dispregiante gli idoli, avvolta dai serpenti, ecc. Specialmente questo « mistero » rappresentato con vivezza realistica in quanto la fanciulla che raffigura la Santa ha effettivamente il collo e le braccia avvolti da numerosi e grossi serpenti, desta nella massa degli spettatori un'impressione profonda.

(fot. Carboni)

CRISTINA, santa - S. C. e s. Nicola di Bari. Affresco del sec. XV - Bolsena, chiesa di S. Cristina.

I « misteri » che ricevono, col succedersi degli anni, i naturali adattamenti al gusto e alle circostanze, non risalgono più in là del sec. XVII. Forse lo spunto fu offerto dalla tragedia sacra *La trionfatrice Christina* del canonico Gasparo Licco, rappresentata con grande successo a Palermo il 25 luglio 1583, e che ebbe fortuna e diffusione. - Vedi tav. LVIII.

BIBL.: C. Ricci, *Santa C. e il lago di Bolsena*, Milano 1928; F. R. Battaglini, *C. di Bolsena, canti*, Pompei 1932.
Paolo Toschi

CRISTINA da AQUILA, beata. - Mistica agostiniana, al secolo Mattia di Ciccarelli, n. a Colle di Lucoli il 24 febbr. 1480, m. a L'Aquila il 18 genn. 1543. In questa città vestì l'abito delle Agostiniane, all'età di 25 anni; vi fu più volte badessa. La sua esistenza fu un'ascesa continua e mirabile alla santità, per l'amore all'Eucaristia e per lo spirito di mortificazione. Ebbe da Dio frequenti carismi di estasi e visioni, e i segni della corona di spine sul capo. Compì molti miracoli in vita e dopo morte. Il culto che i fedeli le cominciarono a professare quasi subito dopo il suo trapasso, fu confermato da Gregorio XVI nel 1841. Festa il 3 ott.

BIBL.: G. P. Interveri, *Vita, morte et miracoli della b. C. da A.* (manoscritto del 1695, esistente presso le suore Agostiniane di questa città); A. Antinori, *Vita della b. C.*, Roma 1740; C. Cremona, *La b. C. de l'A. agostiniana*, ivi 1943; M. Durante, *La Stella di Lucoli*, L'Aquila 1943.
Davide Falcioni

CRISTINA « MIRABILIS », santa. - N. a Brüsthem, presso S. Trond (Belgio), ca. il 1150, m. ivi il 23 giugno 1224. Giovane orfanella, fu destinata dalle due sorelle maggiori a custodire le bestie nel pascolo.

Dopo 17 anni di questa vita umile e nascosta s'ammalò e morì (1182), ma risuscitò mentre se ne celebravano le esequie, e allora cominciò una vita piena di enigmi fisiologici e di cose così straordinarie, che ebbe il soprannome di *Mirabilis* (« la meravigliosa ») : era leggera come uno spirito, volava come un uccello, viveva sugli alberi o sui pinnacoli delle torri, si gettava nei forni o nell'acqua bollente, senza lesioni esteriori. Tutte queste ad altre stravaganze sono narrate dal contemporaneo Tommaso da Chantimpré (1232), ma la critica storica vi vede l'effetto della credulità o di interpretazioni erronee di fenomeni patologici. Dopo un periodo di vita più normale, m. nel monastero delle Benedettine di S. Caterina a S. Trond. Manca nel *Martyr. Romanum*. La festa è al 24 o 26 luglio.

BIBL.: *Acta SS. Iulii*, V, Parigi 1867, pp. 630-60 (650-60 la vita scritta da T. Chantimpré); A. Kaufmann, *Thomas von Chantimpré*, Colonia 1899, pp. 41-43; *Analecta Bollandiana*, 19 (1900), pp. 58, 365-67; H. Günter, *Legenden-Studien*, Colonia 1906, pp. 178-80.
Livario Oliger

CRISTINA da SPOLETO, beata. - Agostina Camozzi, n. a Porlezza, sull'inizio del sec. XV. Sposatasi non ancora ventenne e rimasta vedova poco dopo, si abbandonò per alcuni anni alle vanità e ai piaceri disordinati della carne. Convertitasi sinceramente a Dio, si diede a pellegrinare per i principali santuari d'Italia, e a vivere da penitente austera nel Terz'ordine regolare di S. Agostino, al quale, impostosi il nome di C., fu aggregata in Verona. Mutò spesso monasteri per la sua residenza, sempre allo scopo di vivere sconosciuta, con il pensiero soltanto di scontare i suoi falli e di crescere nell'amore di Dio. Ricca di meriti, m. a Spoleto il 13 febbr. 1458. Acclamata per santa sin dal tempo della sua morte, il culto crebbe attraverso i secoli, e la Chiesa lo ratificò ufficialmente sotto il pontificato di Gregorio XVI.

BIBL.: *Summarium approbationis cultus ven. Christinae de Vice-Comitibus*, Roma 1834; N. Concetti, *De b. Christina a S.*, in *Analecta Augustiniana*, V, Roma 1914, pp. 457-65.
Davide Falcioni

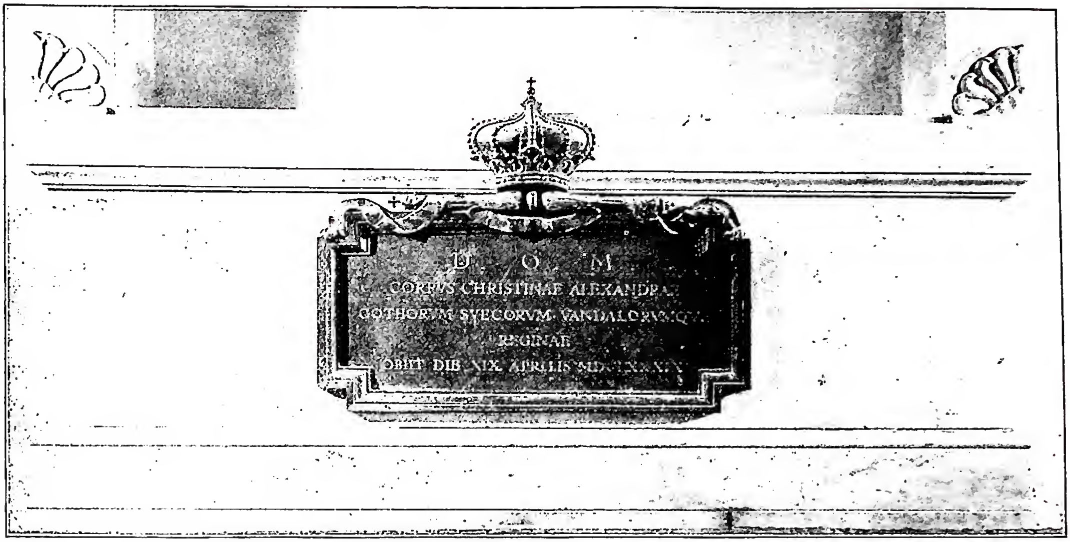
CRISTINA da STOMMELN, santa. - N. nel 1242 a Stommeln presso Colonia, m. ivi il 6 nov. 1312. La sua vita fino al 1286 fu scritta dallo svedese domenicano Pietro di Dacia suo confidente, con il quale ebbe anche un carteggio conservato ed ora edito. Da giovane visse qualche tempo con le beghine di Colonia, poi a causa di malattia ritornò alla casa paterna.

Soffrì spiritualmente e corporalmente molte vessazioni, che essa ed i contemporanei attribuivano ad operazioni diaboliche, ma che in parte almeno sono dovute a cause patologiche. In tutte le tribolazioni conservò la sua fede ardente ed una candida purezza, che il Signore ricompensò con estasi e con le stimmate che in certi tempi apparivano nelle sue mani e nei suoi piedi. Dal 1288 fino alla morte fu liberata dalle dette vessazioni. Dai contemporanei fu considerata come santa ed operò anche miracoli. Dal 1568 le sue reliquie riposano nella chiesa di Jülich. Pio X confermò il suo culto nel 1908. La festa è al 6 nov.

BIBL.: *Acta SS. Iunii*, V, Parigi 1867, pp. 231-387; PP. Maurini, *Histoire littéraire de France*, XXVIII, Parigi 1881, pp. 1-26; *Analecta Bollandiana*, 16 (1897), pp. 532-35; A. Steffens, *Die hl. Christina von Stommeln*, Fulda 1912; *Vita b. Christinae Stumbelensis*, ed. J. Collijn, Uppsala 1936.
Livario Oliger

CRISTINA, regina di SVEZIA. - Figlia di Gustavo Adolfo e di Maria Eleonora di Brandeburgo, n. a Stoccolma l'8 dic. 1626, m. a Roma il 19 apr. 1689. Iniziata alla politica dal gran cancelliere Axel Oxenstierna, a sedici anni già si teneva al corrente degli affari pubblici, dimostrando oltre ad una notevole e irruente indipendenza di carattere una particolare tendenza ad affrontare tutte le situazioni con esagerata sicurezza nei propri mezzi.

Nel 1642 partecipò anche al consiglio della reggenza. Infaticabile lettrice, dotata di grande intelligenza e avida di conoscere, si applicò con autentico successo allo studio delle scienze politiche, della storia e della teologia. L'8 dic. 1644, a diciotto anni, assunse l'effettiva direzione del go-



(per cortesia della Rev.da Fabbrica di S. Pietro)
CRISTINA, regina di SVEZIA - Sarcofago di C. di Svezia - Roma, Grotte Vaticane.

verno e due anni dopo venne incoronata regina. Conseguì quasi subito un notevole successo politico con il trattato di Broemsebro (1645) che dava alla Svezia il possesso di alcune isole danesi e due importanti province norvegesi. Nel 1648, alla fine della guerra dei Trent'anni, a cui il suo paese aveva dato contributi di sangue molto elevati, C. moltiplicò i suoi energici interventi riuscendo ad ottenere vantaggiosi compensi territoriali in Pomerania e l'assoluta sovranità su Brema e Rügen. Al tono piuttosto modesto della corte svedese, alla tradizionale semplicità guerriera delle sue abitudini C. sostituì il fasto d'una reggia moderna e si circondò di uomini eletti come Cartesio, Grozio, Salmasio ecc.

Da qualche anno, anche per influenza di Cartesio, la fede luterana della regina aveva subito un'evoluzione verso il cattolicesimo. Essa chiese, senza tuttavia averne il consenso, di regnare da cattolica e di rimandare ad altra epoca la cerimonia dell'abiura. Si decise allora all'abdicazione in favore di suo cugino Carlo Gustavo (6 giugno 1654) e si portò a Bruxelles ove compì i primi atti di fede cattolica; indi decise di recarsi a Roma ove giunse nel sett. 1655 e fu da Alessandro VII ospitata in Vaticano. In precedenza, a Innsbruck, s'era compiuta la cerimonia ufficiale dell'abiura ed era stata fatta la relativa notifica a tutte le corti europee. Nel 1656 si recò in Francia ove Mazzarino accolse con molto riserbo il progetto della sua assunzione sul trono di Napoli; durante un secondo viaggio compiuto a Parigi, rischiò di compromettersi in modo irreparabile con la corte francese per aver fatto giustiziare, illegalmente, nel suo palazzo, il Monaldeschi (nov. 1657), che avrebbe rivelato agli Spagnoli il progetto per Napoli. Tentò di tornare sul trono svedese alla morte di Carlo Gustavo (1660), ma le fu chiaramente consigliato di desistere da tale proposito giudicato inattuabile e le fu persino proibito di restare in patria, dov'ella si era recata. Gli anni che trascorse di nuovo in Italia, segnarono per C. un lungo periodo di brillante attività. Sopravvenute delle difficoltà con Innocenzo XI, a cui dispiacevano gli atteggiamenti un po' eccentrici dell'ex regina, e tramontata ogni speranza di salire sul trono di Napoli, C. si rivolse alla Polonia e manifestò l'intenzione di succedere al defunto re Giovanni Casimiro, ottenendone però un secco rifiuto. Rinunciò allora ad ogni attività politica e si dedicò esclusivamente ai suoi studi preferiti e ai dotti conversari con gli amici, primo fra i quali il card. Azzolino (o Azzolini) a cui lasciò tutti i suoi beni. Nei suoi saloni si creò il primo nucleo dell'Arcadia che vide la luce dopo la sua morte, ma che da lei ricevette i primi impulsi, i necessari incoraggiamenti.

C. fu anche in rapporto con il Molinos, il quale non divenne però suo direttore spirituale. Nelle note che C. appose alle proposizioni del Molinos condannate dal S. Uffizio (e che essa ricevette in copia probabilmente dal card. Azzolino) non si mostra completamente persuasa della colpevolezza del quietista spagnuolo, ella non può non riconoscere che la « morte mistica » così com'è prospettata dal Molinos è una « chimera », e che è uno « sproposito » nella teologia mistica cattolica il non tendere, nello stadio contemplativo, all'amor di Dio e alla speranza della salvezza. C. non si mostra però molto favorevole all'orazione vocale e si mostra ostile all'ascesi ignaziana: secondo lei « nelli esercitij spirituali niuna cosa s'esercita più che la vanità e l'interesse: al rimanente si dorme » (cf. G. Bandini, *articolo cit.*). Questo scritto e in genere tutte le sue opere mistiche e moralistiche, illuminano, sia pure di lato, un momento della più generale storia religiosa europea del Seicento.

BIBL.: G. Claretta, *La regina C. di S. in Italia*, Torino 1892; C. de Bildt, *Christine de Suède et le card. Azzolino*, Parigi 1899; id., *Christine de Suède et le Conclave de Clément X*, ivi 1906; J. A. Taylor, *Christina of Sweden*, Londra 1909; A. Foucher de Careil, *Descartes, la princesse Elisabeth et la Reine Christine*, 2ª ed., Parigi 1909; H. Montesi Festa, *C. di S.*, Milano 1938; Pastor, XIV, I, II (v. indice); J. Castelnau, *Christine, reine de Suède (1626-89)*, Parigi 1944; G. Bandini, *C. di S. e Molinos*, in *Nuova antologia*, 83 (1948), p. 58-72.

Mario Zazzetta-Massimo Petrocchi

CRISTO. - Equivalente greco (χριστός « unto », aggettivo verbale di χρίω « ungo ») dell'ebraico *māšîaḥ* o « messia ».

Māšîaḥ, participio passivo, come *māšûaḥ*, del verbo *mšḥ* « ungere » (col senso, generalmente, di consacrare qualcuno per un'alta funzione religioso-sociale: sacerdote [*Ex.* 28, 41 e 30, 23-32; *Lev.* 8, 12], profeta [*I Reg.* 19, 16] o re [*I Sam.* 10, 1; ecc.]), ricorre 35 volte nella Bibbia ebraica. È tradotto dai Settanta χριστός (solo *Lev.* 4, 3 κεχρισμένος), ma da Aquila ἠλειμμένος (cf. s. Cirillo Gerosol., *Cat.*, XV, 11; PG 33, 885). È usato nella Bibbia ebraica 5 volte come aggettivo (*Dan.* 9, 25 « il Capo unto »; *Lev.* 4, 3. 5. 16 e 6, 22 « il sacerdote unto »

o sommo, cf. *II Mach.* 1, 10; *Lev.* 21, 10, dei Settanta), ma di solito (30 volte) come sostantivo. Il sostantivato *māšîaḥ* significa sempre il « re » o « sovrano » eletto e costituito da Dio (cf. *I Sam.* 16, 6-7), ed è sempre (eccetto *Dan.* 9, 26 e *Eccli.* gr. 46, 19) seguìto dal genitivo di Jahweh (o di un pronome equivalente): « l'unto di Jahweh » (ὁ χριστὸς Κυρίου); 15 volte in *I-II Sam.*; *Ps.* (ebr.) 2, 2; 18, 51; 20, 7; 28, 8; 84, 10; 89, 39. 52; 132, 10. 17 (il plurale, in *Ps.* 105, 15 e *I Par.* 16, 22, è un caso unico); *Is.* 45, 1; *Hab.* 3, 13. Questo nome regale *māšîaḥ* χριστός è usato 2 volte per Saul, 1 volta per Salomone (*II Par.* 6, 42), 1 volta per Sedecia (*Lam.* 4, 20), 1 volta (analogicamente) per Ciro (*Is.* 45, 1), ma quasi sempre per David, idealizzato fin da *I Sam.* 2, 10. 35 in strumento della salvezza di Dio. Compare 2 volte l'Unto per eccellenza, il Re ideale indissolubilmente unito a Jahweh (*Ps.* 2, 2; *Dan.* 9, 25 sg.; cf. *Is.* 61, 1), in cui culminerà la fioritura della stirpe davidica (cf. *Is.* 11, 1). Il suo regno implicherà il sacerdozio (cf. *Ex.* 19, 6); la sua regalità avrà carattere carismatico-profetico, come per il primo « unto » Saul (*I Sam.* 10, 6-13). Omettendosi più tardi per riverenza il nome divino, *mĕšîaḥ Jahweh* diventa *ham-māšîaḥ* (aram. *mĕšîḥā*), « il Messia », ὁ Χριστός, ad indicare il Re promesso da Dio, atteso fondatore del « regno di Dio » in terra. Dopo *Dan.* 9, 26, i più antichi esempi di tale uso assoluto di *māšîaḥ*-χριστός in senso trascendente sono negli apocrifi (secc. II-I a. C.) *Enoch etiop.*, 48, 10; 52, 4 e *Ps. Salom.* 17, 32 e (cf. 18, 5.7).

Negli scritti del Nuovo Testamento il termine C. ha importanza capitale, in quanto qualifica Gesù e la sua missione. Il Nuovo Testamento, in cui χριστός ricorre almeno 560 volte, predica e dimostra il messaggio: Gesù è il C. o Messia (*Io.* 1, 41 e 4, 25 interpreta ὁ Μεσσίας = Χριστός). Dalla Natività (*Mt.* 2, 4) alla confessione di Pietro (*Mt.* 16, 16.20; *Mc.* 8, 29; *Io.* 6, 69) e di Nathanael (col sinonimo « Re d'Israele »: *Io.* 1, 49), di Marta (*Io.* 11, 27), dei demoni (*Lc.* 4, 41), alle rivelazioni del Risorto (*Lc.* 24, 26.46; *Act.* 26, 23), echeggia l'annunzio. La predicazione apostolica ha per tema centrale che Gesù è il C., da Pietro (*Act.* 2, 36) e Paolo (*Act.* 9, 22; 17, 3; 18, 5.28) a Giovanni (*Io.* 20, 31; *I Io.* 2, 22; 5, 1; *II Io.* 7, 9). Ferve in proposito la polemica contro i giudei, i quali aspettavano il C. (*Io.* 1, 20. 25.41; 3, 28; *Lc.* 3, 15), sospettavano che fosse Gesù (*Io.* 4, 29; 7, 26 sg. 31.41; 10, 24; 12, 34) e lo interrogano nel Sinedrio (*Mt.* 26, 63; *Mc.* 14, 61; *Lc.* 22, 67), poi esigono la condanna accusandolo di essersi proclamato C. Re (*Lc.* 23, 2.35.39; *Io.* 18, 33.37; 19, 14 sg. 19-21). Nei Vangeli, Gesù non insiste pubblicamente sul suo titolo di C. prima della sua Passione, ma mette in guardia contro gli anticristi (v.) che usurperanno tal nome (*Mt.* 25 5.23 sg.; cf. *Io.* 5, 43b), e con chiara allusione rivendica a sé l'appellativo ὁ Χριστός (*Mt.* 24, 42; 23, 10; 24, 5; *Mc.* 9, 41 [senz'articolo, come in s. Paolo *I Cor.* 1, 12; 3, 23; *II Cor.* 16, 7]; 12, 35; 13, 21).

Χριστός equivale esplicitamente a « re (dei Giudei) » in *Mt.* 2, 2 e 4; 27, 11 e 22; *Lc.* 23, 2 e 37 . 39; *Mc.* 15, 32. Questo significato primitivo rimane altrove soggiacente. Accanto alla forma integra tradizionale ὁ χριστὸς Κυρίου (Θεοῦ), che permane solo negli scritti lucani (*Lc.* 2, 26; 9, 20 [cf. *Mt.* 16, 16]; *Act.* 3, 18; 4, 26), appare nei Vangeli (come già in *Ps. Salom.* 17, 32; cf. *Eccli.* gr. 46, 19) Χριστὸς Κύριος (*Lc.* 2, 11), titolo in cui la messianità culmina nella divinità che Gesù rivendicava (*Mt.* 22, 42-45), e di cui s. Paolo fu l'araldo. Ma anche solo, ὁ Χριστός esprime tutta la fede nella natura e missione di Gesù (*Mc.* 8, 29b). L'appellativo ὁ Χριστός designa Gesù in bocca dei credenti nella sua trascendente messianità (*Mt.* 1, 17; 11, 2; *Act.* 8, 5; s. Paolo) o degli increduli che lo motteggiano (*Mt.* 26, 68; 27, 17 e 22 con ὁ λεγόμενος). Di più, equivale a « Signore » (Κύριος): *Lc.* 2, 11; *Act.* 2, 36; 4, 26 sg.; 2 volte è unito a « il Figlio di Dio » (*Mt.* 16, 16; più solennemente 26, 63 e *Mc.* 14, 61; *Lc.* 22, 67-71).

Divenuto attributo corrente di Gesù (Ἰησοῦς ὁ Χριστός; ὁ Χριστὸς Ἰησοῦς: *Act.* 5, 42), l'appellativo « C. » si trasformò in un secondo nome proprio di Gesù. L'assenza dell'articolo (anche nel Talmud babilonese *māšîaḥ* ricorre senz'articolo), benché non decisiva, indica di solito che Χριστός è usato come semplice nome o soprannome (*Mt.* 1, 16: Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος Χριστός) di Gesù. Il nome composto Ἰησοῦς Χριστός ricorre solo 4 volte nei Vangeli (*Mt.* 1, 1; *Mc.* 1, 1; *Io.* 1, 17; 17, 3), è raro altrove (*Act.* 3, 6; 4, 10; 9, 34; *Apoc.* 1, 1. 2. 5), mentre è frequentissimo nelle epistole di Paolo e di Pietro.

S. Paolo ha diffuso il nome-attributo Χριστός adoperandolo senza posa. Mentre usa appena 33 volte il nome Ἰησοῦς da solo, usa Χριστός 137 volte senz'articolo, 88 con l'articolo, 82 nel composto Ἰησοῦς χριστός (sempre senz'articolo), 82 nel composto Χριστός Ἰησοῦς (senz'articolo, eccetto 2 volte). Ben 61 volte Paolo vi aggiunge ὁ Κύριος, ὁ Κύριος ἡμῶν.

Avendo il messianismo poco posto nella cristologia di s. Paolo, poiché le discussioni messianiche non interessano le Genti di cui è apostolo, Χριστός (con l'articolo o senza) non è mai nei suoi scritti un appellativo con valore distinto di « Messia »; però in oltre 60 casi vuol affermare, sia pure di sfuggita, la messianità di Gesù (E. D. Burton, p. 396); l'uso dell'articolo è incostante, come per Θεός e Ἰησοῦς. C. è nome proprio di Gesù nella formola tipicamente paolina ἐν Χριστῷ (34 volte) o ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (48 volte), cui equivale ἐν Κυρίῳ (50 volte) o ἐν αὐτῷ-ἐν ᾧ (29 volte); s. Paolo usa volentieri il nome Χριστός quando rileva l'influsso divino di Gesù nell'anima (*Rom.* 8, 10; *II Cor.* 13, 5; *Eph.* 3, 17; ecc.), « unta » (*II Cor.* 1, 21) anch'essa, in cui Egli va « formandosi » (*Gal.* 4, 19).

Nella mente della prima generazione cristiana, il titolo ὁ Χριστός esprimeva, al di là del tradizionale concetto di « Re d'Israele », quello di « Salvatore » universale, come risulta in s. Paolo nelle cui maggiori epistole σωτήρ non ricorre (ma solo *Eph.* 5, 23; *Phil.* 3, 20, e 10 volte nelle Pastorali). L'Apostolo usa costantemente τοῦ Χριστοῦ (con l'articolo) dopo i termini di portata soteriologica: l'εὐαγγέλιον (8 volte), « la croce » (*I Cor.* 1, 17; *Gal.* 6, 12; *Phil.* 3, 18), « i patimenti » (*II Cor.* 1, 5 e *Col.* 1, 24; cf. *Act.* 3, 18; 17, 3; 26, 23), l'ἀγάπη (*Rom.* 8, 35; *II Cor.* 5, 14; *Eph.* 3, 19), « il Sangue » e « il Corpo » del suo sacrificio (*I Cor.* 10, 16; *Rom.* 7, 4; *Eph.* 2, 13; τοῦ Κυρίου in *I Cor.* 11, 27). L'equivalenza Σωτήρ = Χριστός è apertamente affermata in *Lc.* 2, 11. Anche il « C. » di *Io.* 4, 29 equivale a « il salvatore del mondo » di *Io.* 4, 42. Il termine antico di Messia = Χριστός, ricevuto dalla millenaria fede giudaica, è stato purificato da ogni significato etnico-politico o magico-apocalittico. Pietro (*Act.* 2, 36; 3, 15) e Paolo predicavano: Gesù, il C., è il Signore (Κύριος), è il « Sovrano della vita » (ὁ ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς). Il titolo « C. » era per gli Apostoli la sintesi in cui s'inseriva il doppio aspetto del Re davidico « sorto dall'alto per manifestare la misericordia di Dio e splendere nelle tenebre » (*Lc.* 1, 78 sg.): la maestà divina e la missione salvifica.

Il nome C., che caratterizzava la fede dei discepoli di Gesù, fu frainteso dai pagani che, contribuendo a ciò l'iotacismo, intendevano χρηστός « buono », « benigno », aggettivo non raro nel Nuovo Testamento (*Mt.* 11, 5; *Lc.* 5, 39; *Rom.* 2, 4; *Eph.* 4, 32; ecc.). La confusione è manifesta in Svetonio, *Claud.*, 25 (« impulsore Chresto ») e *Nero*, 16, e si spiega « propter ignorantium errorem qui eum immutata littera *Chrestum* solent dicere » (Lattanzio, *Inst. Div.*, IV, 7, 5; cf. Tertulliano, *Apol.*, 3 e *Ad Nationes*, I, 3); tanto più che abbondavano nomi propri derivanti da χρηστός. Χρήστη, Χρηστίων, ricorrono nelle iscrizioni giudaiche di Panticapea in Crimea (J.-B. Frey, *Corpus Inscript. Iudaic.*,

Roma 1936, pp. 495, 498); *Chrestos* Χρῆστος era nome diffuso nel mondo greco-romano (Marziale, *Epigr.*, VII, 55; IX, 28; CIL, XII, 264, 4322, 4761, 5194; XIV, 246 [*Chrestinus*]). V. GESÙ.

BIBL.: J. Levy, *Chaldaisches Wörterbuch über die Targumim*, II, 3ª ed., Lipsia 1881, p. 75; id., *Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim*, II, 2ª ed. di L. Goldschmidt, Berlino-Vienna 1924, pp. 270-73; G. Dalman, *Die Worte Jesu*, Lipsia 1898, p. 237 sgg.; Ph. Friedrich, *Der Christus-Name im Lichte der alt-und neutestam. Theologie*, Colonia 1905; J. Perin, *Onomasticon totius latinitatis*, I, Padova 1913, p. 374-76; W. Bousset, *Kyrios Christos*, 2ª ed. di G. Krüger e R. Bultmann, Gottinga 1921, p. 3 sgg.; id., *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, 3ª ed. di H. Gressmann, Tubinga 1926, pp. 222-33, 259-68; E. D. Burton, *The Epistle to the Galatians*, Edimburgo 1921 (rist. 1948), pp. 392-99; R. R. Hawthorne, *The Signifiance of the Name of Christ*, in *Bibliotheca sacra*, 103 (1946), pp. 215-22, 348-62; 453-63; J. Bonsirven, *L'Evangile de Paul*, Parigi 1948, p. 51 sg. Su ἐν Χριστῷ: F. Prat, *La théologie de st Paul*, II, 10ª ed., Parigi 1925, pp. 22, 359-62, 476-80. Sulla forma Χρῆστος: C. Worm, *De corruptis antiquitatum Hebraearum apud Tacitum et Martialem*, in B. Ugolini, *Thesaurus antiquitatum sacrarum*, II, Venezia 1744, coll. XII-XVI; H. Janne, *Impulsore Chresto*, in *Mélanges Bidez*, I, Bruxelles 1934, pp. (531-53) 537-46. Sulla paleografia del nome Χριστός e *Christus*: L. Traube, *Nomina Sacra. Versuch einer Geschichte der christlichen Kürzungen*, Monaco 1907, pp. 113-16, 149-64. Antonino Romeo

CRISTO, CHIESA DI: v. CHIESA DI CRISTO.

CRISTOFANO, GUIDINI da GANO (GALGANO). - Notaio e scrittore senese, discepolo di s. Caterina da Siena. Fu tra i difensori del suo Comune. Vedovo, il 14 ag. 1391 prese l'abito dei Fratelli dell'ospedale di S. Maria della Scala, di cui fu cancelliere nel 1410.

Tradusse per primo in latino (inedito) il *Dialogo* della Santa. Raccolse gran parte delle lettere di lei e ci lasciò *Memorie...* e poesie che la riguardano. Ne caldeggiò la canonizzazione. Inoltre resta di lui una raccolta di 78 leggende di santi; e fu primo autore d'una vita, oggi perduta, del b. Giovanni Colombini.

BIBL.: N. Tommaseo, *Le Lettere di s. Caterina da Siena*, I, Firenze 1860, pp. 200, n. 1,; 203, n. 3; F. L. Polidori e L. Banchi, *Statuti senesi...*, III, Bologna 1877, pp. 207-10; A. Th. Drane, *The History of st. Catherine of Siena and her Companions*, 4ª ed., I, Londra 1915, pp. 160-63; *Fontes vitae s. Cath. Sen. historici*, IX (Laurent), Milano 1942, p. 41.
Angelo Walz

CRISTOFORO, santo, martire. - Venerato dai Greci il 9 maggio; dai Latini il 25 luglio. Incerte ed oscure sono le notizie sulla sua vita e sul suo martirio. Secondo la *Passio*, C., chiamato prima del battesimo Reprobo, era oriundo cananeo; sotto il governo di un certo re Dagno si recò a Samon in Licia dove fece molte conversioni al cristianesimo. Scoperta la sua fede, venne arrestato ed essendosi rifiutato di venerare gli idoli, fu messo in carcere. Ivi convertì due donne che gli erano state mandate per indurlo al peccato e all'apostasia, così da spingerle fino al martirio, poiché, uscite dal carcere, si diedero ad abbattere le statue degli dèi. Condotto davanti al re, C. venne tormentato e fatto bersaglio alle saette dei soldati, ma rimase illeso, anzi una freccia andò ad accecare il re, al quale C. predisse la guarigione se avesse toccato l'occhio offeso col suo sangue, dopo la morte ormai imminente. La cosa si avverò, Dagno si convertì e promulgò un editto a favore dei cristiani.

Si tratta evidentemente di una favola agiografica, ma l'esistenza del martire è fuori di ogni dubbio; le testimonianze del suo culto risalgono fino al sec. V: un'iscrizione ritrovata in Bitinia ricorda la consacrazione di una chiesa in suo onore nel 452; nel sec. VI esisteva a Taormina un monastero dedicato al suo nome. Pochi santi ebbero poi tanta venerazione nel medioevo come C.: in suo onore sorsero chiese e monasteri, si istituirono sodalizi e congreghe specialmente per aiutare i pellegrini che dovevano valicare le Alpi; le sue reliquie si conservano in molte chiese d'Europa e la diffusione del suo culto è attestata da numerosi messali e breviari di ogni tempo e luogo. La fantasia popolare si sbizzarrì a creare leggende sulla personalità di C. ampliando o interpretando falsamente notizie o tradizioni già acquisite. Presso gli Orientali l'allusione all'origine etnica di C. è stata presa alla lettera ed egli è diventato un barbaro dall'aspetto terribile con la testa di cane. In Occidente invece le leggende hanno avuto inizio dall'etimologia del nome e dall'iconografia del martire. C. è un gigante al servizio del re; un giorno scopre che il diavolo è più forte del suo sovrano: lascia questo per servire quello; ma ben presto s'accorge che c'è un altro più forte del demonio: è Gesù Cristo. Decide allora di mettersi al suo servizio; incontra un eremita che lo istruisce nella religione cristiana e lo battezza. Per rendersi accetto al nuovo signore, fissa la sua residenza presso le rive di un fiume e aiuta i passeggeri nella traversata. Una notte è svegliato da un bambino che vuole passare, C. lo prende sulle spalle ed entra nell'acqua; man mano che si avanza, il fardello gli riesce sempre più pesante e a stento può raggiungere la riva. Quivi meravigliato domanda al bambino come mai pesi tanto e questi gli risponde che è il creatore del mondo, Gesù Cristo. In seguito C. abbandona il suo posto e si reca in Licia dove ottiene il martirio. Questa leggenda, evidentemente costruita sull'etimologia del nome di C., è registrata la prima volta, nella letteratura a noi nota, dalla *Leggenda aurea* di Giacomo da Varazze, e nacque dall'iconografia del martire come espressione concreta di quella interpretazione. Sulle facciate delle chiese medievali si usava mettere l'immagine di C. poiché si credeva che chi l'avesse guardata sarebbe stato in quel giorno preservato dalla morte improvvisa e da ogni altro male; da ciò l'uso di rendere l'immagine molto visibile e quindi di proporzioni gigantesche. La leggenda poi a sua volta è stata la fonte d'ispirazione per la successiva iconografia di C.

(fot. Bildarchiv. d. Ö. Nationalbibliothek)
CRISTOFORO, santo, martire - S. C. Affresco del sec. XV. Eiersdorf nella Carinzia (Austria).

BIBL.: *Acta SS. Iulii*, VI, ed. Parigi 1868, pp. 125-49; BHL, 1764-80; BHG, 309-11; BHO, 190-92; *Synax. Constantinop.*, p. 667; E. K. Stahl, *Die Legende vom hl. Riesen Christophorus in der Graphik des 15. und 16. Jahrhunderts*, Monaco 1920; K. Künstle, *Ikonographie der Heiligen*, Friburgo in Br. 1926; *Martyr. Hieronymianum*, p. 396; H. Delehaye, *Cinq leçons sur la méthode hagiographique*, Bruxelles 1934, pp. 142-146; H. F. Rosenfeld, *Der hl. Christophorus, seine Verehrung und seine Legende*, Helsinki 1937. Agostino Amore

ICONOGRAFIA. – È raffigurato nell'atto di traghettare il fiume con Gesù fanciullo sulle spalle e talvolta con il bastone che, battendo la terra, germogliò fiori.

Non è sicura l'esistenza di una sua immagine in un tempio eretto da Giustiniano sul Monte Sinai ma si hanno notizie di chiese a lui dedicate fin dal sec. VIII. La più antica immagine di s. C. in Roma è in un affresco del sec. IX a S. Maria Antiqua. Altre figurazioni medievali si ritrovano in vetrate a colori e in pitture parietali in Francia e in Germania ove il culto di s. C. fu tanto diffuso da dar luogo ad una credenza che il Santo fosse passato per quelle terre. La leggenda medievale di Gesù che chiede al gigante C. di essere aiutato nel guado del fiume diede origine ad un culto votivo che sembra risalire ad un analogo culto pagano per Ercole: si usò infatti di porre effigi di s. C. dipinte o scolpite in grandi dimensioni all'ingresso delle chiese, delle case e delle città. A tale uso si riallacciano il fantoccione in legno del duomo di Barga, la statua in pietra della facciata del duomo di Cremona, l'affresco di Andrea Delitio a Guardiagrele, quello di Masolino sull'arco esterno della cappella di S. Caterina nella chiesa di S. Clemente a Roma.

(per cortesia del dott. B. Degenhart)
CRISTOFORO, santo - Incisione in legno di A. Dürer (1511).

Un'iconografia ristretta alla più semplice area agiografica si riscontra invece in moltissimi dipinti del Rinascimento. A Padova i distrutti affreschi della cappella Ovetari nella chiesa degli Eremitani, dipinti da Andrea Mantegna, dal Pizzolo e da Girolamo di Giovanni da Camerino tra il 1448 e il 1460, rappresentavano storie della vita e il martirio di s. C.

Fra le molte raffigurazioni in pitture da cavalletto si ricordano quelle nel polittico di Giovanni Bellini ai SS. Giovanni e Paolo a Venezia (ca. 1464), del Pinturicchio alla galleria Borghese, di Tiziano al Palazzo ducale di Venezia, del Lotto, e infine di Pietro Novelli detto il Monrealese (1603-47) nel Museo comunale di Catania.

BIBL.: A. Broya, *Della figura gigantesca del martire s. C.*, Venezia 1763; L. Maini, *Leggenda di s. C. edita secondo la lezione di un codice antico*, Modena 1854; G. Frizzoni, *La leggenda di s. C. interpretata da Tiziano e dal Monrealese*, in *Bollettino d'arte*, 3 (1909), pp. 321-25; C. Ricci, *S. C. a Bologna*, in *Strenna storica bolognese*, 3 (1930), pp. 25-29. Giovanni Carandente

FOLKLORE. – Il culto popolare di s. C. fu diffusissimo nell'Europa cristiana e nell'Oriente fin dal medioevo, né si è mai affievolito, trovando nell'evolversi delle condizioni sociali nuovi motivi di vitalità. Ciò perché egli è invocato in diverse occorrenze e in circostanze molteplici. È venerato come protettore dei viandanti e in particolare nei passi difficili del cammino sia in montagna, sia nel traversare corsi d'acqua, con evidente riferimento all'episodio più famoso della leggenda e alla relativa iconografia: adeguandosi ai tempi questa protezione si è estesa agli automobilisti, anche perché il Santo protegge pure dagli incidenti mortali. In questi ultimi anni questa devozione si è straordinariamente diffusa e le nuove macchine portano già nel quadrante di guida l'immagine del santo protettore. Si è avuto persino un pellegrinaggio sportivo al santuario di St-Christophe-le-Jajolet presso Argentan (Francia). Inoltre, s. C. è protettore contro la morte subitanea che può sorprendere il fedele prima ch'egli abbia potuto pentirsi. Quest'aspetto del culto dette luogo a deformazioni superstiziose che furono combattute dalla Chiesa (Sinodo di Cambrai, 1565).

In rapporto alla sua gigantesca figura e alla sua eccezionale forza, è venerato anche come patrono degli atleti, e di quanti coltivano i giochi sportivi, così pure dei facchini, degli scaricatori e di tutti coloro che esercitano un mestiere richiedente molta forza. Un tempo, e specialmente nel sec. XIV, il Santo era invocato contro la peste e le epidemie in genere: le sue reliquie venivano portate in processione, e gli scampati dal flagello facevano dipingere la sua immagine sulle pareti delle chiese.

Il Santo è anche protettore degli alberi da frutto e quindi venerato dai fruttivendoli, sempre con chiaro riferimento a uno dei tratti tipici della sua iconografia (l'albero a cui si appoggia) e della sua leggenda.

Infine s. C. è invocato come patrono universale, contro qualunque malanno o infortunio, come pure contro uragani e tempeste. Onde i versi, che spesso si leggono sotto la sua immagine, diffusa anche attraverso stampe popolari fin dal Quattrocento, « Christophorum videas, postea tutus eas »; ed anche: « Christophore Sancte virtutes tuae sunt tantae / qui te mane videt, nocturno tempore ridet »; questi e simili versi si trovano parafrasati in varie lingue.

In alcuni paesi della Francia per la sua festa gli viene offerto un gallo: questa sopravvivenza, insieme con numerose analogie tra la leggenda e l'iconografia del Santo e i miti, i riti e le raffigurazioni di Anubis, Ermete ed Eracle, ha indotto il Saintyves a immaginare un influsso di elementi della religione

egizia e greca nella formazione delle leggende su s. C. Comunque, la leggenda ha ispirato numerosissime composizioni. Un poemetto in antico lombardo fu pubblicato dal Wiese, e nei versi finali allude forse all'immagine del Santo raffigurata nell'atrio della basilica di S. Ambrogio a Milano, città ove il Santo ebbe un culto particolare; un altro, in dialetto romanesco, del Trecento, venne edito dal Vattasso (*Aneddoti in dialetto romanesco del sec. XIV* [*Studi e testi*, 4], Roma 1901, pp. 73-86); un terzo in una trentina di ottave, composto nel Seicento, si continua a ristampare nei libretti popolari. Una « storia » siciliana in 115 ottave (sec. XVIII) del trapanese Leonardo Calvino, corre ancora oralmente tra il popolo siciliano. Il Santo è anche invocato in brevi preghiere tradizionali contro la mala morte.

Le leggende sono state anche portate sul teatro. In Francia, un mistero di Antonio Chevalet fu rappresentato nel 1527. Una *Rappresentazione di santo Christophoro Martire ridotta ad uso di commedia* fu composta dal bolognese Cesare Sacchetti e pubblicata a Firenze nel 1575. Un mistero spagnolo *San Cristofol* è venuto in luce in edizione diplomatica per le cure di H. Corbato (Berkley Cal. 1932). Un'opera in musica di Vincent D'Indy fu rappresentata a Parigi nella primavera del 1920. Il tema è stato anche sviluppato letterariamente da Giosuè Borsi (*Novelle*, Firenze 1921). - Vedi tav. LIX.

BIBL.: K. Richter, *Der deutsche S. Cristoph*, Berlino 1896; A. Maury, *Croyances et legendes du moyen âge*, Parigi 1896, p. 145; B. Wiese, *Zur Christophorus-Legende*, in *Forschungen für roman. Philologie. Festgabe für H. Suchier*, Halle 1900, pp. 285-308; G. Mazzoni, *Un affresco fiorentino e la leggenda di s. C.*, estratto dagli *Atti della Società Colombaria*, Firenze 1935; P. Saintyves, (pseudonimo di E. Nourry), *S. Christophe successeur d'Anoubis, d'Hermès et d'Héraclès*, Parigi 1936; U. Cianciolo, *Contributo allo studio dei cantari di argomento sacro*, estratto da *Archivum Romanicum*, Firenze 1938; G. Giannini, *La poesia popolare a stampa nel sec. XIX*, I, Udine 1938, pp. 157-61. Per l'iconografia: Anon., *S. C. nell'arte, nella leggenda e nella storia*, Roma 1939. Paolo Toschi

(fot. Enc. Catt.)
CRISTOFORO, santo - Statua lignea, arte negra del Tanganica (sec. XX) - Roma, Museo missionario etnologico Lateranense.

CRISTOFORO, primicerio. - Personaggio molto importante nella storia romana della seconda metà del sec. VIII. Consigliere di Stefano II e ispiratore della politica di Paolo I, dovette fuggire alla morte di questi, in seguito alla reazione dell'aristocrazia, che sotto la guida di Totone, duca di Nepi, elesse papa Costantino suo fratello. Ritornato però con l'aiuto delle truppe del duca di Spoleto ed entrato in città, fece eleggere dal popolo un siciliano pio ma debole, Stefano III (ag. 768). C. era favorevole ad una politica d'intesa con i Franchi ed allo scopo inviò colà il figlio Sergio che era secondicerio. Ma il re longobardo Desiderio seppe convincere il Papa ad abbandonare C. Così, quando il re venne a Roma nel 771, vi fu un breve tentativo di difesa armata, poi C. coi suoi tentò di fuggire. Il suo antagonista era il cubiculario Paolo Afiarta (v.). Caduto prigioniero, C. venne accecato e morì di dolore tre giorni dopo.

BIBL.: O. Bertolini, *Roma di fronte a Bisanzio ed ai Longobardi*, Bologna 1943, pp. 621-30, 652-63 e passim; id., *La caduta del primicerio C. (771) nelle versioni dei contemporanei e le correnti antilongobarde e filolongobarde in Roma alla fine del pontificato di Stefano III (771-72)*, in *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, 1 (1947), pp. 227-62, 349-78. Paolo Brezzi

CRISTOFORO, ANTIPAPA. - Romano, figlio di Leone, prete del titolo di S. Damaso, si sollevò contro Leone V, e impadronitosi di lui lo cacciò in carcere per prendere il suo posto nella sede pontificia (ag.-sett. del 903); la poté però tenere poco più che quattro mesi. Ci resta di lui soltanto una bolla di conferma dei privilegi del monastero di Corbie (Jaffé-Wattenbach, 3532).

Nel genn. del 904 fu cacciato a sua volta da Sergio III che lo incarcerò e uccise insieme con Leone V suo predecessore.

BIBL.: Jaffé-Wattenbach, I, pp. 444-45; C. Dummler, *Auxilius und Vulgarius*, Lipsia 1886; P. Brezzi, *Roma e l'Impero medievale*, Bologna 1947, p. 103 sg. Ireneo Daniele

CRISTOFORO da VERUCCHIO. - Predicatore e scrittore cappuccino della provincia di Bologna, prima minore conventuale, n. a Verucchio (Forlì), m. ca. il 1620.

Con l'efficacia della sua predicazione promosse opere di beneficenza. Fu maestro di vita spirituale, specialmente della meditazione, in scritti assai diffusi: *Compendio di cento meditazioni sacre sopra tutta la vita et la passione sì del Signore come della Madonna*, Venezia 1592, che ebbe 14 edizioni italiane e due latine (ivi 1596 e Colonia 1605); *Esercitji d'anima, ecc.* (Venezia 1596 e 1605), manuale d'argomenti di meditazione e di condotta interiore; all'agiografia locale appartiene l'assai rara *Vita del b. Giovanni Canonico della cattedrale di Rimini e del b. Roberto Malatesta, con altre sacre memorie di Verucchio... con la prima origine della amplissima casa Malatesta* (Rimini 1610).

BIBL.: Bernardo da Bologna, *Bibliotheca scriptorum Ord. Min. Capuccinorum*, Venezia 1747, p. 63; G. Cinelli Calvoli, *Biblioteca volante*, IV, 2ª ed., ivi 1747, p. 349; Sbaralea, I, Roma 1908, pp. 207-208; Melchiorre da Pobladura, *Historia generalis Ord. Min. Capuccinorum*, I, ivi 1947, pp. 122, 193-94. Felice da Mareto

CRISTOFORO ROMANO: v. GIAN CRISTOFORO ROMANO.

CRISTOLITI. - (Dal greco χριστός = «Cristo» e λύω = «separo»). Nome di un'oscura setta di eretici vissuti tra il 650 e il 750, la cui esistenza ci viene

attestata unicamente da s. Giovanni Damasceno (*Haereses*, XCIII : PG 94, 757) e da Costantino Copronimo in un passo citato da Niceforo di Costantinopoli (*Antirrhetica*, I, 34 : PG 100, 288).

Essi ritenevano che Gesù Cristo, dopo la sua resurrezione, avesse abbandonato l'anima e il corpo e fosse salito al cielo con la sola divinità : l'Incarnazione quindi veniva ridotta ad una unione puramente temporanea della persona del Verbo con la natura umana. Teodoreto di Ciro ci informa che alcuni eutichiani professavano dottrine di questo genere (*Dial.*, II : PG 83, 164-65) : non è impossibile che costoro siano gli stessi C. di cui parla il Damasceno. In tal caso bisognerebbe collocare questi eretici verso la metà del sec. v.

Bibl.: W. Smith e H. Wace, *Dictionary of Christian biography*, I, Londra 1877, p. 495; G. Bareille, *Christolytes*, in DThC, II, coll. 2417-18. Guglielmo Zannoni

CRISTO RE, festa di. - Con la enciclica *Quas primas* dell'11 dic. 1925 Pio XI, a conclusione dell'Anno Santo, istituì la festa liturgica di C. R. da celebrarsi, col rito di prima classe e con ufficio e messa propri, nell'ultima domenica di ottobre, perché i fedeli ricordino la regalità di Cristo con riti espiatori e proclamatori. Questa festa riassume così il pensiero non soltanto dell'Epifania, antichissima festa che esalta la dignità regia ed il regno universale di Cristo, ma di tutto l'anno liturgico, che continuamente esprime la verità e la realtà di questa regalità. A testimoniare più efficacemente tale riconoscimento, è stato stabilito che in quel giorno, in tutte le chiese, si rinnovasse in forma solenne la consacrazione del genere umano al Sacro Cuore di Gesù, re d'amore e di pace.

Bibl.: A. Deissmann, *Licht vom Osten*, Friburgo in Br. 1909, p. 282; W. Bousset, *Kyrios Christos*, Gottinga 1913, p. 293 sgg.; Ph. Oppenheim, *Das Königtum Christi in der Liturgie*, Monaco 1931; id., *Christi persona et opus secundum textus liturgicos*, Roma 1936; G. De Luca, *Per dipingere un C. R.*, in *Arte sacra*, 3 (1933), pp. 25-35. Filippo Oppenheim

CRITERIO. - Dal gr. κριτήριον, è in genere, una norma o regola per riconoscere, discernere (κρίνω = « giudico, discerno ») una cosa, un fatto, un giudizio. In filosofia è per lo più identificato con *c. di verità* e designa, in questo caso, la norma con cui distinguere il vero dal falso. Ma in senso più largo e alquanto improprio, è detto c. ogni *mezzo* e *strumento* che serva o porti alla conoscenza del vero : è in questo senso che si dicono talora c. la ragione, l'intelligenza, la coscienza, e anche il ragionamento, il sillogismo, l'induzione, ecc. Nel primo significato, che è il più proprio, il c. si identifica spesso con il *motivo* della certezza, in quanto ciò che è norma per discernere la verità è anche principio determinante la certezza; in conseguenza il valore espressivo del termine si allarga, potendo i motivi della certezza essere molti e di varia natura. Si parla quindi di c. *intrinseci* e *estrinseci*, *oggettivi* e *soggettivi*, secondo che il motivo della certezza è o si fa consistere in una proprietà inerente all'oggetto del giudizio (l'evidenza); o invece in una norma ad esso esteriore (l'autorità divina, il consenso universale); o in una modalità soggettiva della conoscenza (la chiarezza della percezione, il gusto, il sentimento).

La questione del c. della verità fu posta nella storia della filosofia fin da quando lo scetticismo aveva negata la possibilità della certezza, proprio per la presunta mancanza di una norma sicura e infallibile con cui distinguere il vero dal falso (Sesto Empirico, *Adv. Math.*, VII, 195). Già Socrate, contro il relativismo di Protagora, pensava poter indicare un c. universale di certezza nel pensiero naturale e comune. E analogamente gli stoici cercavano un c. di verità in quelle rappresentazioni che si ritrovano uguali presso tutti gli uomini (κοιναὶ ἔννοιαι) e per la loro particolare evidenza forzano il nostro assenso (cf. N. Festa, *I frammenti degli stoici*, I, Bari 1932, pp. 33-36). Ma è nella filosofia moderna, e più ancora dopo il criticismo kantiano, che la questione ha avuto ampio sviluppo, con tutte le possibili soluzioni. R. Cartesio riponeva il c. ultimo della certezza nella percezione chiara e distinta; E. Spencer nella inconcepibilità della contraddittoria; T. Reid nel senso comune che ci porta quasi per necessità istintiva all'affermazione di alcuni principi indimostrabili dalla ragione; F. E. Jacobi in un sentimento spirituale che, prima e al di là di ogni percezione intellettiva, ci accerta del vero; il pragmatismo (W. James) nella funzione di utilità o necessità che una proposizione o una dottrina dimostra per la vita; il volontarismo (Ch. Renouvier) nella affermazione libera del volere; l'immanentismo e l'azionismo (Laberthonnière, Blondel) nelle esigenze della vita e dell'azione. Intanto un'altra corrente cercava il c. della certezza in una norma esteriore : P. Huet nell'autorità della divina rivelazione; L. de Bonald nella tradizione che conserva e trasmette la rivelazione divina; F. Lamennais nel consenso universale del genere umano.

La gnoseologia tradizionale non nega il valore positivo di questi c.: tanto l'autorità che il sentimento, l'inclinazione istintiva, la vita, l'azione, la fede, l'utilità pratica hanno la loro parte nell'agevolare e affiancare all'intelligenza la conoscenza del vero che è spesso una conquista in cui l'uomo deve impegnare tutte le sue forze. Ma, ammesso il primato dell'intelligenza, nessuno dei c. indicati può valere come l'unico o ultimo cui debba far appello la verità e la certezza. Ci sono indubbiamente nell'uomo stati di certezza che nascono e si fondano, almeno in parte, sul sentimento, tale, p. es., la certezza estetica; ma se si resta nel campo della conoscenza intellettuale, il c. supremo, nel senso di motivo universale della certezza (perché sarebbe vana la ricerca di un unico c., inteso come norma esteriore infallibile che ci permetta in ogni caso di discernere il vero dal falso) è, come già affermava s. Tommaso (*In III Sent.*, dist. 23, I, 2, sol. 3), *l'evidenza*, intesa come necesssità oggettiva dell'essere e quindi del giudizio. Certo l'evidenza, presa in senso generico, e qualora non se ne determini il concetto in funzione della necessità metafisica dell'essere, non reca con sé una universale garanzia di oggettività. Essa può anche accompagnarsi, nel concreto conoscere, a elementi soggettivi che ne rappresentano i limiti e che solo un impegno integrale delle energie spirituali umane è in grado di superare. È in questo senso che va riconosciuto un valore positivo al c. della « convergenza » recentemente propugnato da A. Brunner. Ma l'evidenza è, comunque, al fondo di ogni nostra certezza, anche quando sia posta in atto non per solo processo intellettivo o razionale (intuizione e dimostrazione) ma insieme per istanze d'ordine non propriamente conoscitivo, quali possono essere l'esperienza spirituale, il sentimento, l'amore, l'azione (v. evidenza).

Bibl.: S. Tommaso, *De verit.*, qq. 14, 19; *In I Sent.*, dist. 19, V, 1; *Sum. Theol.*, 1ª, q. 106, a. 1; P. D. Huet, *De imbecillitate mentis humanae*, Amsterdam 1748; Th. Reid, *Essai sur les facultés intellectuelles de l'homme*, Parigi 1828; L. De Bonald, *Filosofiia fondamentale*, I, 1, trad it., Napoli 1858; A. Farges, *La crise de la certitude*, Parigi 1908; D. Mercier, *Critériologie générale*, 8ª ed., ivi 1923, p. 128 sgg.; G. Balmes, *Il c.*, trad. it., Milano-Roma-Napoli 1928; C. Boyer, *Cursus philosophiae*, II, 2ª ed., Parigi 1939, pp. 211-22; A. Brunner, *La connaissance humaine*, Parigi 1943, pp. 80-102. Ugo Viglino

CRITERIOLOGIA : v. conoscenza.

CRITICA BIBLICA. - La c., o arte di distinguere il vero dal falso, applicata ad un'opera letteraria si propone di stabilirne l'autenticità (quale è

(fot. Alinari)

S. CRISTOFORO
Affresco di Buono da Ferrara (sec. xv) - Padova, Chiesa degli Eremitani.

(fot. Pinacoteca Vaticana)

DEPOSIZIONE
Vaticano, pinacoteca.

l'autore), l'integrità, il genere di verità che le conviene, ecc. La Bibbia, Parola di Dio e perciò garantita da ogni errore (v. INERRANZA), è soggetta alle leggi della c., perché il carisma dell'ispirazione, pure elevando le facoltà dello scrittore sacro, lascia loro, interamente, il proprio modo umano di attività. Cosicché lo scritto, essendo Parola di Dio, è al tempo stesso un'opera umana; e nella misura esatta nella quale è opera umana è soggetta ai criteri con i quali si giudicano le altre opere umane.

Comunemente si distinguono due specie di c.: la c. testuale, chiamata anche *humilior*, che si propone di determinare quali parole ha adoperato l'autore, e la c. letteraria, o *sublimior*, che ha per oggetto l'opera stessa, la sua integrità, la sua autenticità e le diverse circostanze che hanno influito sulla sua elaborazione. Dopo aver abbozzato la storia della c. e in particolare delineato la parte che vi hanno preso i cattolici, si tratteranno successivamente questi due aspetti (v. anche ERMENEUTICA BIBLICA; GENERI LETTERARI).

I. STORIA DELLA C. – Non appena sui Sacri Libri nella Chiesa cristiana si esercitò la riflessione e lo studio, Origene, Luciano d'Antiochia, Esichio di Alessandria e, tra i latini, s. Girolamo e s. Agostino applicarono ai Libri Santi le regole di c. elaborate per le opere degli autori profani. Origene stesso fornì sull'autenticità dell'*Epistola agli Ebrei* una soluzione che è ancora la più comunemente ammessa presso i cattolici; difese inoltre contro Giulio Africano i passi deuterocanonici del libro di *Daniele*; s. Dionigi d'Alessandria sottomise l'*Apocalisse* ad un vero studio di c. letteraria; Teodoreto si preoccupò delle fonti del libro di *Giuditta* come di quelle dei libri dei *Re* e dei *Paralipomeni*. Più tardi, nei secc. XIV-XV, il rinnovamento dello studio delle lingue antiche e le discussioni suscitate dai protestanti prepararono il terreno al sorgere della c. moderna, il cui primo rappresentante fu il prete cattolico Richard Simon con l'*Histoire critique du Vieux Testament* (Parigi 1678, ecc.): nonostante certe opinioni audaci ed alcune affermazioni per lo meno poco opportune, i suoi principi sono ancora quelli dei critici moderni. Disgraziatamente, nei secc. XVIII-XIX, il razionalismo s'impadronì delle armi che gli forniva la nuova disciplina per minare alla base l'autorità dei Libri Santi e costruire di sana pianta una storia d'Israele, anzi una storia delle origini cristiane, in cui scompare ogni intervento soprannaturale ed i principali personaggi, non escluso neppure Gesù Cristo, finiscono per avere una parte assai secondaria, quando pure la loro stessa esistenza non venga negata, come è accaduto più d'una volta. Basta citare tra i più rappresentativi di questi critici in Germania J. Wellhausen con la sua spiegazione del Pentateuco (v.), F. C. Baur (v.), fondatore della scuola di Tubinga, con la sua spiegazione delle origini cristiane attraverso la lotta tra il petrinismo e il paolinismo, in Francia E. Renan e poi A. Loisy, che finì con il datare la letteratura neotestamentaria, comprese le epistole paoline, a metà del sec. II. Non fa meraviglia che più di un cattolico si mostrasse diffidente verso metodi così compromessi. Non mancarono tuttavia coloro che, rispondendo all'invito che Leone XIII rivolgeva agli esegeti di essere «doctiores atque exercitatiores in vera artis criticae disciplina» (encicl. *Providentissimus*), giudicarono loro primo dovere di sganciare il metodo critico dall'uso che ne facevano i razionalisti. Essi furono, certo, alle volte incompresi, anzi vivamente attaccati, accusati di abbandonare troppo presto certe posizioni credute insostenibili; e certamente oggi, dopo 50 anni di lavori, di ricerche, di precisazioni, è possibile trovare formole più chiare, più accurate, più esatte; tutti però riconoscono non solo che questi pionieri furono sempre animati da un ardente amore per la Chiesa, ma che in realtà la maggior parte delle loro posizioni più fondamentali sono divenute il bene comune dell'esegesi cattolica, secondo le regole tracciatele dallo stesso magistero ecclesiastico nell'encicl. *Divino afflante Spiritu* del 30 sett. 1943 e nella lettera della Pontificia commissione biblica del 16 genn. 1948. Questi due documenti ci saranno di guida.

II. C. TESTUALE. – L'encicl. *Divino afflante Spiritu* sottolinea l'importanza della c. b. testuale in termini non equivoci. Siccome di fatto l'unico testo ispirato è il testo originale e non le versioni, quantunque perfette, la prima cura dell'esegeta, «appunto per la riverenza dovuta alla Parola di Dio», sarà quella di «procacciarsi un testo corretto», di «restituire con tutta la possibile precisione il Sacro Testo al suo primitivo tenore, purgandolo dalle deformazioni introdottevi, dalle manchevolezze dei copisti e liberandolo dalle glosse e lacune, dalle trasposizioni di parole, dalle ripetizioni e da simili difetti d'ogni genere, che negli scritti tramandati a mano per secoli usano infiltrarsi».

Dal punto di vista della c. testuale, il Vecchio Testamento offre una fisionomia del tutto particolare. I più antichi manoscritti - se si prescinde dalla scoperta del 1947 - non rimontano più in là del sec. VIII-IX dell'èra nostra, e tutti riproducono un medesimo testo, anzi un solo archetipo (come ne fanno prova gli errori evidenti ripetuti in tutti i manoscritti conosciuti, senza nessuna eccezione), fissato nella parte consonantica tra il sec. II-V e provvisto di punti vocalici soltanto dopo s. Girolamo. Alcune lezioni furono poste in margine dagli editori chiamati masoreti, lezioni «da leggersi» (*qĕrê*) invece di quelle «scritte» (*kĕthîbh*) nel testo: queste lezioni costituiscono la più antica lista di varianti. Ma molti secoli innanzi il Vecchio Testamento ebraico era stato tradotto prima in greco (v. SETTANTA; GRECHE, VERSIONI) ca. il sec. II o III a. C., poi in siriaco ca. il sec. I o II d. C.; queste testimonianze fanno supporre, per lo meno in alcuni passi, un testo ebraico molto differente dal testo masoretico. La suddetta scoperta di manoscritti ebraici, che risalgono probabilmente al sec. I o II a. C., mostra che la maggior parte di queste divergenze si devono attribuire al traduttore greco. Le poche testimonianze antiche lasciano dunque un campo relativamente considerevole alle correzioni congetturali. Esse abbondano nell'apparato dell'edizione critica di R. Kittel e P. Kahle (3ª ed., Stoccarda 1937) e non mancano neppure nel *Salterio* latino edito dal Pontificio istituto biblico (Roma 1945), né nella traduzione italiana della Bibbia a cura di A. Vaccari (Firenze 1943 sgg).

A differenza di quanto accade per il Vecchio Testamento, la difficoltà della c. testuale del Nuovo proverrebbe piuttosto dal numero troppo grande di testimonianze: papiri, manoscritti, versioni, citazioni patristiche. Nessuna opera profana ne possiede tante. Mentre dell'opera che in tutta l'antichità fu più spesso copiata, l'*Iliade*, si possiedono solo 190 manoscritti, e di questi solo 2 onciali (di Platone 23, di Tucidide 21, di Esiodo 20, ecc.), del Nuovo Testamento se ne sono catalogati 2641 (completi o parziali) e di questi ben 212 onciali, senza contare 51 papiri. Ma soprattutto molti di questi manoscritti sono assai meno posteriori all'originale di tutti i manoscritti degli autori classici, senza eccezione; e fra questi uno, il pap. 52 (P. Rylands 457) gli è quasi contemporaneo: si tratta di un foglio di codice trovato in Egitto e che porta nel *verso* *Io.* 18, 31-33 e nel *recto* *Io.* 18, 37-38, datato dagli specialisti al sec. II, più probabilmente alla prima metà; risale dunque quasi all'epoca nella quale la tradizione cattolica pone la composizione del Vangelo di s. Giovanni (fine del sec. I).

Del resto per il Nuovo Testamento più ancora che per il Vecchio le varianti, quantunque numerose, si riferiscono solo a particolari spesso minimi, e la maggior parte delle edizioni critiche moderne, tanto quelle di cattolici (p. es., H. Vogels, A. Merk, J. Bover) quanto quelle di acattolici (p. es., C. Tischendorf, B. F. Westcott-F. J. A. Hort, H. von Soden, E. Nestle) offrono un testo presso a poco

simile. Lo sforzo attuale dei critici tende principalmente a ricostruire la storia del testo del Nuovo Testamento e a questo scopo le antiche versioni come le citazioni patristiche occupano un posto di prim'ordine: perciò anche un'edizione manuale come quella del Merk accorda loro un posto rilevante.

III. C. LETTERARIA. – Il primo problema che ordinariamente si pone all'esegeta davanti ad un libro della Bibbia (o ad un passo di questo) è quello di ricercare, per quanto è possibile, l'autore umano di cui si è servito lo Spirito Santo come di uno strumento, cioè di stabilirne l'autenticità.

Il Concilio di Trento ha dichiarato autentici i libri conservati nell'antica Volgata latina *cum omnibus suis partibus* (v. VOLGATA); ma si sa che il Concilio ha inteso parlare soltanto di autenticità canonica o dogmatica, non di autenticità letteraria. L'esegeta cattolico deve ritenere queste parti «sacre e canoniche», come nel Nuovo Testamento la pericope della donna adultera (*Io.* 7, 53-8, 11), i versetti sul sudore di sangue e l'angelo consolatore (*Lc.* 22, 43-44), la finale del Vangelo di s. Marco (16, 9-20): nel Vecchio Testamento le parti di *Ester* e di *Daniele* che non si trovano nel testo ebraico; ma non è obbligato ad affermare che esse appartengono letterariamente al libro nel quale oggi sono incorporate, e, di fatto, l'edizione critica del Merk suggerisce che per *Mc.* 16, 9-20 e *Io.* 7, 53-8, 11 probabilmente non è così.

Ora, per interpretare un passo determinato, non è indifferente conoscerne l'autore, la data e possibilmente le circostanze in cui fu scritto. Anzi talvolta il valore storico di un libro ne dipenderà più o meno direttamente: perciò si comprende come in certi casi, del resto assai rari, la Chiesa sia intervenuta per dare delle direttive precise. Tuttavia, il rapporto tra uno scrittore e quella che con diritto si può chiamare la sua opera è suscettibile di molte sfumature che l'esegesi cattolica si guarda bene dal trascurare: s. Paolo probabilmente non è, secondo l'opinione più comune, autore dell'*Epistola agli Ebrei* esattamente come è autore di quella *ai Galati*; quanto a Mosè, che la tradizione ritiene autore del Pentateuco, la lettera sopraindicata della Commissione biblica ne parla con grande accuratezza, alludendo alla «grande parte e al profondo influsso che ebbe quale autore e quale legislatore».

Il medesimo documento fa ugualmente allusione alle *fonti* del Pentateuco, di cui «nessuno più al giorno d'oggi mette in dubbio l'esistenza». Precisamente la ricerca delle fonti è, dopo le questioni di autenticità, uno dei principali oggetti della c. letteraria. Ora i dotti cattolici sono espressamente invitati «a studiare questi problemi senza prevenzione, alla luce di una sana c. e dei risultati di quelle scienze che hanno interferenze con queste materie»: studio assai delicato, specialmente perché alla c. esterna devono generalmente sostituirsi le sole risorse della c. interna, cioè l'esame dello stile, della lingua, del vocabolario, ecc. Tanto più che per quanto riguarda il Vecchio Testamento la maggior parte dei libri non sono sfuggiti ad un'opera di aggiornamento: come notava H. Höpfl «è fuori dubbio che il Testo Sacro a partire dall'esilio fu letto pubblicamente nelle sinagoghe e che lo si adattò alle condizioni della Terra Santa e ai modi di dire contemporanei» (DBs, col. 190). L'esegeta deve anche guardarsi dall'attribuire a diversità di fonti quello che forse non è altro se non uso letterario, e più generalmente dall'interpretare la Bibbia senza tenere abbastanza conto delle abitudini di pensare e di scrivere degli antichi popoli orientali (v. GENERI LETTERARI).

Certo, in tutto questo lavoro di ricerca l'esegeta cattolico si lascierà guidare dal magistero della Chiesa e dalla Tradizione. Ma anche qui l'encicl. *Divino afflante Spiritu* l'avverte molto opportunamente che «tra le tante cose contenute nei Sacri Libri legali, storici, sapienziali e profetici, poche sono quelle di cui la Chiesa con la sua autorità ha dichiarato il senso, né in maggior numero si contano quelle intorno alle quali si ha l'unanime sentenza dei Padri».

Si può dunque da ciò concludere quanto è falso e ingiusto pretendere, come si è fatto, che la dottrina cattolica «esclude ogni esegesi critica e storica della Bibbia».

BIBL.: Magistero ecclesiastico: Leone XIII, encicl. *Providentissimus*, in *Acta Sanctae Sedis*, 26 (1893-94), p. 278 sgg.; Pio XIII, encicl. *Divino afflante Spiritu*, in AAS, 35 (1943), pp. 297-326; *Epistola Commiss. pontificiae de re biblica die 16 ian. 1948*, in AAS, 40 (1948), pp. 45-48. J. Brucker, *L'Eglise et la critique biblique*, Parigi 1907; N. Peters, *Der Text des Alten Testaments u. seine Geschichte* (*Biblische Zeitfragen*, 5), Münster 1912; H. Höpfl, *Critique biblique*, in DBs, II (1934), coll. 175-240; L. Dennefeld, *Critique textuelle de l'Ancien Testament*, *ibid.*, coll. 256-57; L. Pirot e H. J. Vogels, *Critique textuelle du Nouveau Testament*, *ibid.*, coll. 256-74; L. Vaganay, *Initiation à la critique textuelle néotestamentaire*, Parigi 1934; M.-J. Lagrange, *Critique textuelle du Nouveau Testament*, II: *La critique rationelle*, ivi 1935; G. Priero, *Su recenti scoperte di manoscritti biblici*, in *La Scuola Cattolica*, 64 (1936), pp. 640-53; J. Coppens, *En marge de l'histoire sainte. Introduction à l'étude des livres de l'Ancien Testament*, 2ª ed., Bruges e Lovanio 1936; A. Vaccari, *De Textu e Historia Exegeseos*, in *Institutiones Biblicae*, 5ª ed., Roma 1937, pp. 217-331 e 467-522; J. Levie, *L'encyclique sur les études bibliques*, in *Nouvelle revue théologique*, 68 (1946), pp. 648-70, 766-98. Stanislao Lyonnet

CRITICA D'ARTE. - Si fa della c. d'a. ogni qual volta si definisca, si qualifichi o si valuti un'opera come opera d'arte. È chiaro, quando si sia ammessa l'intrinseca identità del fenomeno arte in tutte le sue manifestazioni (v. ARTE), che sostanzialmente uguale sarà la c. che ha per oggetto, ad es., la pittura a quella che ha per oggetto la poesia. Tuttavia generalmente con l'espressione c. d'a. s'intende la c. delle arti figurative, cioè pittura, scultura, architettura e arti minori ad esse analoghe; e questa distinzione, quando se ne riconosca il valore empirico, è giustificata da alcuni fattori estrinseci come, ad es., la particolare preparazione tecnica necessaria al critico d'arte. Di conseguenza anche storicamente la c. d'a. presenta una propria omogenea linea di sviluppo distinta da quella delle altre critiche, che giustifica una trattazione particolare.

SOMMARIO: I. Origine. - II. C. d'a. e estetica. - III. Mezzi e fine della c. d'a. - IV. Il giudizio estetico come sintesi. - V. Storia dell'arte e storia del gusto. - VI. Storia della c. d'a.

I. ORIGINE. – La c. d'a. è disciplina essenzialmente moderna; certamente l'interesse per l'arte e per gli artisti non è mai mancato, ma nel passato si concretava per lo più in descrizioni, insegnamenti pratici sulla tecnica artistica, dissertazioni teoriche e biografie degli artisti. Spesso si trovano in questa copiosa letteratura artistica proposizioni critiche acute e validissime, ma la c. d'a. come scienza a sé esplicita e sistematica è sorta, si può dire, nel Settecento, in relazione con il sorgere dell'estetica come scienza autonoma, quando cioè si sentì il bisogno di adeguare alla speculazione astratta la pratica del concreto giudicare. Sorse così, come per le altre discipline storiche, la metodologia della c. d'a.

II. C. D'A. E ESTETICA. – Il giudizio sull'arte, come qualsiasi giudizio che pretenda uscire dall'arbitrario e dall'occasionale, si pone quale enunciazione di verità, e per ciò stesso tende all'universalità. Ciò implica un fondamento teorico, cioè un concetto estetico, a sua volta di valore universale, e quindi un sistema filosofico almeno embrionale. Ma l'interesse del critico non coincide naturalmente con quello del filosofo; perché, mentre questi indaga cos'è l'arte, quello deve apprendere e giudicare le opere d'arte;

per cui necessariamente anche la storia della c. e la storia dell'estetica non coincidono pur avendo fondamento comune e talvolta mutui e proficui rapporti.

III. Mezzi e fine della c. d'a. – Al critico occorre anzitutto la conoscenza dell'opera; per conseguirla gli saranno utili tutte le notizie concernenti l'opera d'arte: date, elementi biografici, fatti concomitanti; e lo studio analitico dell'opera. Ugualmente sarà utile al critico la conoscenza del gusto che l'artista trova come dato, sia nell'ambiente che lo circonda, sia in se stesso, nelle proprie preferenze, e da cui egli non può prescindere anche se al momento della creazione lo foggerà in una nuova sintesi.

Ma questo pur importante studio preparatorio non va confuso, come talvolta è stato fatto, con la c. d'a.; poiché la vera conoscenza dell'opera d'arte è appunto l'apprendimento del modo in cui l'artista si è espresso, del suo stile, in cui è calato tutto il suo mondo logico e affettivo, il suo contenuto umano. Il fine della c. d'a. è quello di studiare non l'artista come uomo, i suoi sentimenti, le sue passioni (personalità storica), ma solo la forma che egli ha impresso a questi (personalità artistica); né il critico deve giudicare l'arte secondo la perfezione della tecnica, o la somiglianza con la natura; e neppure secondo un predefinito canone di bellezza o un determinato stile dichiarato perfetto (v. ARTE).

La conoscenza dell'arte è una conoscenza storica, ma ogni storia che studi l'arte come puro simbolo o manifestazione di qualcosa d'altro o come dipendente deterministicamente da condizioni politiche e sociali, o economiche e tecniche, disconosce l'autonomia dell'arte. E, d'altra parte, ogni trattazione che pretenda di prescindere dall'artista, e di studiare le forme in se stesse, come puri elementi visivi o come elementi classificabili (« stili »), farà una storia di schemi astratti, avulsi dalla realtà spirituale e perciò falsi e incomprensibili e nei quali le opere d'arte non potranno mai inquadrarsi, perché infinitamente varie e non paragonabili tra di loro.

Certo, per giungere alla piena conoscenza storica dell'opera d'arte, il critico può anche servirsi di schemi, siano essi di qualificazione contenutistica o di caratterizzazione formalistica; purché tenga presente che essi devono servirgli come avvicinamento all'opera d'arte, ma vanno in seguito superati, quanto è possibile (fin quanto cioè ce lo permette il linguaggio, che necessariamente procede per generalizzazioni e approssimazioni) per giungere alla determinazione ben individuata di ogni singola opera.

IV. Il giudizio estetico come sintesi. – La conoscenza storica ci fornisce tutti gli elementi per il giudizio estetico, ma non è ancora questo giudizio; ad esso occorre, come si è detto, il concetto di arte; senza di esso si può bensì dire quale è, ad es., il modo di dipingere di un pittore, e le sue caratteristiche, senza peraltro poter dire se le sue opere sono opere d'arte o no. In pratica i due procedimenti non si distinguono rigidamente, e difficile è stabilire fino a che punto il critico qualifichi storicamente l'opera d'arte e dove invece la qualifichi in quanto tale.

In realtà alla sintesi critica non si giunge per un processo rigoroso di causa ed effetto. Il critico potrà dire, ad es., che il quadro è bello, perché i colori sono vibranti e le linee armoniose, ma le medesime caratteristiche può avere un quadro che egli giudica brutto. Ogni qualificazione gli permetterà di avvicinarsi sempre più all'opera d'arte, d'indagarla più profondamente; tuttavia la sintesi critica rappresenterà sempre una discontinuità in questo processo e cioè un atto nuovo che ha qualcosa di originario e alogico, in quanto esprime la personalità del critico. Per questo giustamente si dice che al critico non basta conoscere la storia e la filosofia, ma occorre appunto una speciale sensibilità e gusto estetico. L'eccesso nella fiducia o nell'uso di tale particolare sensibilità può far sì che il critico sovrapponga all'opera dell'artista la propria interpretazione, creando in certo modo un'altra opera d'arte. Non sempre però questo rivivere in altre forme l'emozione dell'artista nuoce alla retta interpretazione dell'opera, ma può anzi essere un mezzo didattico, un aiuto proficuo per accendere la sensibilità altrui e metterla in contatto con l'opera d'arte. Per questa diversità fra arte e critica, cade anche l'obiezione mossa talora all'opera del critico, che cioè solo l'artista possa giudicare dell'arte perché l'attua e perciò « se ne intende »; poiché anche l'artista, nel momento che giudica l'opera propria o altrui, cessa di essere artista e diventa critico.

È anzi improbabile che un artista nell'atto in cui giudica riesca a spogliarsi integralmente della propria attitudine creativa e del proprio gusto.

V. Storia dell'arte e storia del gusto. – Una pura storia dell'arte in quanto tale, cioè soltanto di ciò che la critica riconosce come arte raggiunta, non è possibile; si giungerebbe in questo modo a una storia dell'arte che toccherebbe solo le vette, cioè pochissime opere di pochissimi artisti, anzi a volte soltanto qualche frammento di esse, scartando o ignorando il resto. Non si può invece ignorare tutto ciò che all'arte tende anche se non arriva a raggiungerla integralmente, costituendo tuttavia una espressione di gusto formale e che legittimamente può assumersi come connessione tra i vari momenti di pura creazione e che permette appunto d'intendere questi storicamente. È da notare anzi che gli studi attuali hanno resa legittima, accanto alla storia dell'arte, la storia del gusto, che in definitiva s'inserisce nella storia della cultura o della civiltà.

VI. Storia della c. d'a. – Nei giudizi sulle singole opere d'arte è riflessa con la personalità del critico il prevalente gusto del tempo in cui il giudizio fu pronunciato. Di conseguenza il tessere la storia di quei giudizi, cercando di derimerne le contraddizioni o di cogliere quanto di essi rimanga costante nella evoluzione del pensiero, presenta un indubbio interesse sia storico che teoretico, in vista di una più accurata determinazione dei coefficenti e dei metodi della c. d'a.

Non si può parlare di una vera e propria c. d'a. nel mondo antico. Il giudizio sull'arte non è mai espresso isolatamente, bensì i documenti di c. sono commisti a giudizi morali e d'altra natura. Si ha ragione di ritenere tuttavia che il giudizio sull'arte si risolvesse in una didascalica tendente a stabilire canoni di bellezza fondati o su leggi numeriche e perciò astratte (*Canone* di Policleto) o su opere di artisti assunti a modello (Xenocrate di Sicione, del sec. IV-III a. C.).

In ambiente romano l'interesse per l'arte è vivo presso i « conoscitori », che si rifanno ai principi dell'estetica tradizionale, ma giudicano spesso con gran finezza di gusto; notissimi Cicerone e Quintiliano; il massimo della perfezione è per essi Fidia, non più gli artisti del sec. IV. Una enciclopedia del sapere artistico del tempo sono i ll. XXXIV-VI della *Naturalis historia* di Plinio (sec. I d. C.). Diffusa presso i Romani fu poi la trattatistica, volta soprattutto all'arte in cui eccellevano, l'architettura; famosissimo il trattato di Vitruvio (sec. I a. C.), che si rifà senza dubbio a modelli più antichi; in esso a precetti tecnici sono mescolate idee generali sull'essenza dell'architettura e sulla sua origine e leggi sulla forma e sulle proporzioni degli ordini e degli edifici. Proposizioni critiche sull'arte si trovano inoltre sparse sia nella letteratura periegetica (notissima la « guida » di Pausania, sec. II d. C.), sia nelle descrizioni letterarie di

opere d'arte nei poeti e nei letterati in genere (ad es., in Stazio e Luciano), sia in osservazioni di pensatori (Dionigi di Alicarnasso, Plutarco, Seneca, Dione Crisostomo, Filostrato, Pseudo-Longino).

Nell'alto medioevo l'interesse intellettualistico per l'arte è molto scarso; non si tentano più costruzioni estetiche e storiche (i filosofi parlano di bello, non di arte), la letteratura artistica è costituita dalle enciclopedie (v. ISIDORO DA SIVIGLIA) e dai trattati tecnici, dagli inventari (tra cui sono da includere i *Libri Pontificales*) e dagli itinerari; accanto ai quali vanno ricordati i *Mirabilia Urbis Romae*.

Principali libri teorici sono il trattato *De coloribus et artibus Romanorum* del cosiddetto Eraclio (del sec. X, almeno in parte), la *Schedula* di Teofilo (sec. XII), il trattato di ottica di Witelo (sec. XIII), il taccuino (*Livre de portraiture*) di Willard de Honnecourt (sec. XIII), e infine il libro dei pittori del monte Athos, conosciuto attraverso una redazione assai tarda, ma che contiene elementi di tradizione medievale.

Nel Trecento, specialmente in Italia, l'arte acquista un valore più autonomo e suscita interessi più complessi. Già in Dante si trovano le testimonianze dell'importanza dell'artista e una embrionale valutazione di Giotto e dei suoi rapporti con Cimabue. Petrarca instaura un confronto tra antichi e moderni a favore dei primi, mentre il suo gusto lo porta ad apprezzare soprattutto Simone Martini; Boccaccio sente la grandezza di Giotto e lo esalta come il miglior pittore, non inferiore agli antichi. La sua è buona pittura che solo i « dotti » e non gli « ignoranti » intendono; il che implica che già da questo tempo l'opera d'arte è valutata intellettualisticamente.

Nello stesso clima culturale F. Villani, nelle sue *Vite di uomini illustri*, dedica un capitolo ai pittori. Ed epigono dei ricettari, ma informato già da spirito nuovo, e perciò importantissimo, è il *Libro dell'arte* di Cennino Cennini (fine del sec. XIV).

Nell'umanesimo l'interesse per l'arte si manifesta deliberatamente in forme ben definite. Si accentua l'esigenza storica di conoscere l'artista, poiché in lui si riconoscono qualità umane eccezionali. Grande sviluppo quindi acquistano le biografie; prime e notevolissime sono quelle del *II Commentario* di Lorenzo Ghiberti (1378-1455). Egli presenta gli artisti in quanto tali e cioè per mezzo di veri e propri giudizi sullo stile; tuttavia la connessione storica tra i vari artisti è data dall'idea di progresso, dall'opera innovatrice di Giotto fino a lui stesso. Tra le altre biografie del tempo è notevole quella di Filippo Brunelleschi, che si vuole redatta da Antonio Manetti, di carattere apologetico, ma densa di acute osservazioni stilistiche e storiografiche.

La mentalità umanistica trova però la sua più genuina espressione nei trattati teorici intorno all'arte. Fra i trattatisti il più ricco e profondo è senza dubbio L. B. Alberti (1404 ca.-1472), autore di un trattato sulla pittura, uno sull'architettura e uno sulla scultura, dove, accanto all'ammirazione per l'antichità e alla ripetizione di motivi dell'estetica classica, è palese la coscienza della originalità della nuova arte e delle nuove idee. Mentre il Ghiberti nel terzo e ultimo commentario aveva cercato di dare all'arte un fondamento fisico (ottico), su di un piano strettamente matematico impostano le loro teorie F. di Giorgio Martini, autore di un trattato di architettura, Piero della Francesca e Luca Pacioli, autori del *De prospectiva pingendi* e del *De corporibus* l'uno, e del *De divina proportione* l'altro. Leonardo, nel suo frammentario trattato *Sulla pittura*, pone i problemi dell'arte in modo originale e denso di spunti destinati a ulteriori sviluppi: il valore scientifico dell'esperienza sensibile, e perciò l'importanza somma della pittura, che del sensibile è signora, e la sua superiorità sulle altre arti. Così pure importanti sono i suoi precetti non più tecnici ma formali sulle ombre, il colore, il moto, l'anatomia, l'espressione.

Nei trattati del Cinquecento (Varchi, Borghini, P. Gaurico, P. Pino, F. Doni, L. Dolce, G. Lomazzo), abbandonato il fondamento scientifico-matematico, prevalgono piuttosto considerazioni generali sul carattere delle arti, sulle proprietà di esse (disegno, invenzione, colorito, ecc.), sulla loro utilità, sulla priorità di una sulle altre, sul valore del colore o del disegno, sulla convenienza (*decorum*) dei soggetti rappresentati, sui « generi » pittorici (storico, poetico, del paesaggio, del ritratto, ecc.) e loro diversa dignità. Sono insomma affermazioni soprattutto di gusto, che pretendono fondarsi su basi teoriche e che si rifanno ai canoni e ai pregiudizi degli antichi; i quali, ora, sempre più esplicitamente, sono dichiarati infallibili e insuperabili. A tali asserti contribuì il carattere delle Accademie artistiche (v. ACCADEMIA) che in quel secolo sorsero e fiorirono.

Propri del clima moralistico della Riforma cattolica (v.) sono alcuni scritti che cercano di combattere le opere lascive e sconvenienti; come, ad es., la *Lettera di contrizione* del vecchio Ammannati; e i *Dialoghi* del padre Gilio, che interpreta il *decorum* come ciò che dalla Chiesa è regolato sia quanto all'iconografia (sconveniente è ritenuta, ad es., la rappresentazione della Trinità trifronte) sia quanto all'espressione (notevole è la considerazione, in pieno Cinquecento, che l'arte dei primi secoli, benché rozza, è più devota). Ad esse si collegano il *Saggio* del card. G. Paleotti sulle immagini sacre e profane, e più tardi nel Seicento il libro *De pictura sacra* del card. F. Borromeo (che inveisce contro i quadri sconvenienti per nudità); il trattato della pittura e scultura del p. Ottonelli in collaborazione con il pittore P. da Cortona (che propone una sottile casistica per salvare in parte l'arte profana) e infine trattati ancor più rigidi in Spagna e in Germania.

Un posto a parte nella teorica del Cinquecento occupano gli scritti sull'architettura; i principali sono i trattati del Serlio, del Vignola, del Palladio e dello Scamozzi, nei quali, seguendo lo schema vitruviano, s'insegnano soprattutto le proporzioni degli ordini, le forme degli edifici-tipo e le leggi di simmetria, convenienza, decoro, ecc., con numerosi esempi dell'architettura romana e di quella moderna.

Fuori d'Italia, nel nord, l'unica opera teorica, che rimase senza seguaci, è quella del Dürer (1471-1528), che si ricollega alla tradizione italiana, specie veneto-lombarda, e in Portogallo l'opera di Francesco d'Hollanda, ammiratore di Michelangelo e seguace pedissequo delle teorie classiche.

Ma si va sempre più accentuando, dal Cinquecento al Settecento, l'interesse storico per l'artista. È da notare che ora tutta l'arte precedente, compresa quella del Quattrocento, appare superata e inferiore all'attuale; Michelangelo è generalmente considerato la perfezione (Doni), ma già nel Dolce comincia il confronto tra questi e Raffaello; l'accademia dei Carracci poi insegna a prendere il meglio da Michelangelo, Raffaello, Tiziano, Correggio. E appunto nella storiografia si trova la principale opera del Rinascimento intorno all'arte: le *Vite* del Vasari (dopo quelle del Billi, Gelli, Giovio, ecc.) che si riferiscono a pittori, scultori, e architetti dal 1300 fino al suo tempo (1ª ed. 1550; 2ª, molto più ampia ma meno organica, 1568). I principi teorici del Vasari sono quelli del suo tempo, ma accettati acriticamente e spesso contraddetti di fronte alle singole opere di arte: imitazione della natura e dell'antichità, espressione, invenzione (soprattutto di « storie »), disegno. Grande importanza è data a quest'ultimo elemento dal Vasari; infine è da lui codificato rigidamente il pregiudizio classico del progresso nell'arte che raggiunge il suo limite invarcabile nel « divino » Michelangelo. Tale schema e il fine di lodare soprattutto Michelangelo suggeriscono al Vasari l'inclusione di dati biografici aneddotici. In tal modo, alla vera e propria c. d'a. s'inserisce il gusto per la biografia, che fiorirà specialmente nel Seicento e Settecento, di pari passo col crescere dell'interesse filologico-erudito e del gusto per le collezioni antiquarie.

Nelle raccolte di artisti del Baglione (gli artisti operanti a Roma da Gregorio XIII a Urbano VIII), del Passeri e del Pascoli, predomina l'interesse per la personalità storica dell'artista. A Firenze, sulla fine del Seicento, escono le *Notizie dei professori del disegno* del Baldinucci, storia universale e non più locale o italiana dell'arte, con carattere più dotto e aulico, e con la palese intenzione di emendare i difetti del Vasari (si noti la so-

stituzione del termine « Notizie » a quello di « Vite » e l'appellativo di « professori » dato agli artisti). Opera erudita furono pure le biografie del Mancini, che rivolse una viva attenzione all'arte del medioevo. Interesse critico, fra opere analoghe, offre la *Carta del navigar pittoresco* del Boschini, la quale, pur presentandosi come una semplice guida di Venezia, esalta la pittura coloristica veneziana e quella di Velasquez e di Rubens.

Lo storico e teorico principale del Seicento è G. Pietro Bellori, archeologo ed erudito, che visse al centro dell'ambiente artistico di tutto il suo tempo (1615-96). Nella sua opera principale (*Vite dei pittori, scultori, architetti moderni*) sostiene che l'arte deve adeguarsi non più alla natura sempre imperfetta ma a tipi ideali assunti come modello per ogni singola arte. Non più quindi, come per il Vasari, l'ideale s'incarna in un artista, ma procede da una astrazione teorica; la natura deve perciò essere emendata, il brutto e il deforme scartati; tra i generi di pittura il più alto è la « storia », che ci mostra l'uomo come deve essere; di conseguenza l'ideale non è più Michelangelo ma Raffaello, e son condannati non solo i primitivi ma tutto il gusto barocco. Risale appunto al Seicento l'inizio della rottura tra c. d'a. e arte contemporanea e della reciproca incomprensione.

Queste teorie e questo gusto informano l'ambiente artistico francese, schiettamente accademico (che unificò appunto le arti sotto la categoria della bellezza: *beaux-arts*), dal Poussin al Dufresne, al Le Brun, al Félibien, al De Piles.

Il Settecento accentua le predette tendenze, sanzionando il trionfo del razionalismo e del neoclassicismo. L'antichità è ora il modello indiscutibile e insuperabile, e l'antichità stessa non è più Roma ma la Grecia. Notevole è soprattutto la teoria razionalistica sull'architettura codificata da F. Blondel in polemica con C. Perrault e dal De Cordemoy.

Anche in Italia continua la tradizione della trattatistica architettonica. Nel 1693 compare un trattato consono ai tempi: la *Prospettiva dei pittori e degli architetti* del gesuita A. Pozzo. Nel Settecento le idee razionalistiche trovano un geniale assertore nel p. Lodoli, francescano, l'« architetto filosofo », il quale sostiene che la « funzione » dell'edificio deve essere chiaramente espressa dalla « rappresentazione »; seguito in ciò dall'Algarotti.

I massimi codificatori del neoclassicismo sono Lessing, Sulzer, Mengs, Winckelmann. D'importanza anche superiore ai concetti che l'informano è l'opera del Winckelmann (1717-68) sull'arte greca, prima storia dell'arte come storia di forme e non più come biografia di artisti; egli vuole guardare le opere in sé e per sé; cerca in esse la bellezza ideale, e in base a questa istituisce una storia con il solito schema del progresso, dell'acme e della decadenza; spesso però, nonostante questo schematismo, le sue osservazioni e le sue qualificazioni stilistiche sono criticamente valide. La storia dell'arte del Winckelmann ebbe molta influenza e prosecutori, fra cui Seroux d'Agincourt, il Cicognara, il Lanzi, di cui importantissima la *Storia pittorica*, anche se si attiene a uno schema storico diverso: la storia cioè delle varie scuole artistiche (fiorentina, veneta, ecc.), schema già indicato dal Bellori e dal Domenico e che ebbe un successo grandissimo e durato a lungo.

In Inghilterra l'accademismo ebbe un'importanza più limitata: principali rappresentanti il Webb e il Reynolds. Ma contro il razionalismo si affermò piuttosto un'estetica del sentimento e della immaginazione e un gusto per il fantasioso e per il pittoresco (Gerard, Hogarth, Burke, Price e soprattutto Shaftesbury). Comincia perciò anche la rivalutazione dell'architettura gotica (Batty Langley) e delle opere d'arte fuori dell'ambito del classicismo (Richardson) e il gusto per le cose esotiche (*chinoiseries*). Ciò del resto avveniva anche in Francia, specialmente da parte dei critici dei *Salons* (esposizioni d'arte): primo fra questi Diderot, assertore egli pure dell'importanza del sentimento e del capriccio nell'arte.

Il romanticismo (v.), in polemica con il classicismo razionalista, afferma la preminenza della fantasia, del sentimento, dell'immediatezza espressiva e cioè dell'individualismo, al di fuori dei canoni e degli ideali astratti. Primo esponente nel campo della c. d'a. figurativa si può considerare il Wackenröder (1773-98); nelle sue *Herzensergiessungen* egli afferma con ingenuità, ma con sensibilità del tutto nuova, la spontaneità e la arazionalità della creazione artistica, e ammira perciò Dürer e i primitivi; a lui si possono collegare il suo amico J. L. Tieck e F. Schlegel.

L'arte medievale diviene, in opposizione a quella classica giudicata pagana, il modello per alcuni artisti romantici, che vedevano in quella la purezza del sentimento e l'ispirazione divina; nacquero così scuole artistiche che pretesero di far rivivere l'arte dei primitivi. Ciò prova come la c. tendesse ormai verso criteri contenutistici. Le scuole dei « nazareni » e dei « puristi » in Italia, dei « primitivi » in Francia, dei « preraffaelliti » in Inghilterra (la più importante artisticamente) suscitarono numerosissime polemiche; i nazareni furono difesi soprattutto dallo Schlegel, i preraffaelliti dal Ruskin, critico notevole, dotato di grande sensibilità anche per l'arte medievale. Oltre al Ruskin l'arte medievale fu studiata con amore dal Rio nella sua opera *L'art chrétien*.

Non considerando qui i sistemi filosofici sull'arte del Settecento e Ottocento (Vico, Herder, Schelling, Hegel, Schleiermacher, Herbart: v. ESTETICA), si rileva la grande importanza che ha in Francia la c. romantica sull'arte contemporanea. Spesso sono gli artisti stessi a polemizzare, p. es., Delacroix contro Ingres; ma soprattutto importanti sono i critici dei *Salons*: Thiers, Planche, Thoré, Champfleury, ecc., e, più acuto di tutti, Baudelaire, che afferma la libertà assoluta dell'atto creatore e il valore della forma. Anche l'impressionismo trova i suoi difensori contro la condanna dell'accademia: Zola, Duret, Duranty, ecc.; e dalle conquiste pittoriche dell'arte nuova, Fromentin trae le premesse per un acuto studio sulla pittura fiamminga del Seicento, rivalutata perciò contro la condanna del classicismo.

La fine del sec. XIX ha visto una straordinaria fioritura di studi storici e filologici anche nel campo della storia dell'arte. Si citano tra gli archeologi il Lanciani e il Fürtwängler, tra gli archeologi cristiani il De Rossi e il Wilpert, tra i ricercatori di documenti il Milanesi; tra gli autori di più vaste sintesi storiche, primo è il Cavalcaselle (che si può dire il padre della moderna storia dell'arte, per la ricchezza e la profondità delle indagini e la rara acutezza nelle attribuzioni), seguito da A. Venturi (anch'esso benemerito nella storia dell'arte italiana per la sua vastissima opera ricca di sensibilità e di intuito), dal Van Marle, dal Toesca, ecc.

Quello che la filologia e lo scientifismo non riuscivano a dare, cioè la spiegazione del fenomeno arte, era spesso cercato o nella descrizione psicologico-letteraria (Walter Pater) o nella storia del costume e della società (Taine, Müntz, Thode, Burckhardt) o nella storia della tecnica e delle condizioni economiche (Semper e gli storici dell'architettura Choisy, Viollet-le-Duc).

Al contenutismo sia filologico, sia letterario, sia sociologico, reagisce la c. formalistica che ha la sua formolazione teorica più tipica nella dottrina della « pura visibilità » (Fiedler, Hildebrand, van Marees): per essa il principio dell'arte non è né la bellezza né il concetto né il sentimento, ma la visibilità; onde la storia dell'arte diverrà perciò la storia degli elementi puramente visivi, come forma, colore, spazio ecc., prescindendo dal soggetto rappresentato e dal sentimento dell'artista; e le forme saranno considerate viventi di vita propria, sviluppandosi secondo proprie leggi e raggruppandosi in stili o famiglie formali (Focillon). Con la pura visibilità si connettono altre tendenze che si potrebbero chiamare di psicologia formalistica, le quali interpretano le forme come simboli di situazioni psicologiche e come stimoli alla riproduzione di esse nell'osservatore (Berenson parla del senso tattile sollecitato in noi dall'arte di Giotto, della distinzione di respiro causata dalla spazialità di Perugino; secondo Geoffrey Scott per un giusto apprezzamento critico dell'architettura bisogna riconoscere nelle forme « l'immagine delle nostre funzioni »); e perciò lo sviluppo degli stili corrisponde a cicli filosofici (Dvořák) o più in generale storici (Wickhoff, Riegl, Wölfflin, ap-

partenenti alla cosiddetta scuola viennese). Tutti i critici ora nominati hanno portato sostanziali contributi a singoli problemi di storia dell'arte, giungendo ad essi sia indipendentemente dai propri schemi teorici, sia anche attraverso di essi ma superandoli (i cinque famosi schemi del Wölfflin hanno servito, p. es., a meglio caratterizzare il barocco).

La più moderna c. d'a. deve i propri fondamenti teorici all'estetica di B. Croce e alla sua conseguente metodologia (v. ESTETICA; FILOSOFIA DELLO SPIRITO). Affermando l'autonomia dell'arte, essa esclude una storia dell'arte come fatto fisico astratto o in rapporto con il diletto che procura o con i precetti morali a cui s'informa o con la conoscenza concettuale che fornisce o anche con il bello e con il vero naturale; affermando l'identità tra contenuto e forma, esclude sia la storia dell'arte concettualistica (psicologica, biografica, letteraria, sociologica) sia la storia dell'arte come pura forma; asserendo l'identità intuizione-espressione, nega ogni valore a ogni storia che faccia dipendere l'arte dalle conoscenze tecniche e che su queste instauri un processo di progresso o di decadenza; affermando l'unità dell'arte, riduce a semplici divisioni empiriche le distinzioni fra le varie arti come pure le divisioni di generi letterari o artistici; riconoscendo infine la spontaneità e l'originalità della creazione artistica, nega che l'arte si possa insegnare e che la c. abbia un ufficio didascalico e correttore. La c. d'a. coincide con la storia dell'arte e consiste nell'affermare che « in un determinato momento, è sorto, inserendosi nella serie degli avvenimenti, un' *a* », che è opera d'arte, oppure che non lo è, e appartiene per ciò a un altro momento della vita dello spirito: conoscenza concettuale, atto pratico o morale; e nel caratterizzare poi l'opera aiutandosi con concetti empirici e contenutistici.

Anche quando non ne accolga tutti i principi e le conseguenze, la c. moderna non può prescindere dall'opera di chiarificazione e di sistemazione dell'estetica crociana; deve anzi ad essa se gli studi di storia dell'arte (come quelli di c. letteraria) siano in Italia condotti con un rigore e una coerenza metodologica molto maggiore che altrove. Sono fra i critici attuali di questo indirizzo (senza dimenticare che ognuno di essi ha subìto altre e varie influenze oltre quella crociana e soprattutto quella della pura visibilità) R. Longhi, L. Venturi, M. Marangoni (per l'arte medievale e moderna), R. Bianchi Bandinelli (per l'arte antica).

BIBL.: Oltre alla bibl. della voce ARTE, v. S. Ortolani, *Cultura e arte*, in *L'arte*, 26 (1923), pp. 143-48, 253-63; 27 (1924), pp. 16-24, 98-103, 150-55, 264-78; M. Nicolle, *Une anthologie de la critique d'art en France*, in *Gazette des beaux-arts*, 73 (1931), pp. 45-63; G. Price-Jones, *Le condizioni attuali della c. d'a. in Inghilterra*, in *L'arte*, 37 (1934), pp. 365-82; B. Croce, *La c. e la storia delle arti figurative*, Bari 1934; M. L. Gengaro, *Orientamenti della c. d'a. nel sec. XX*, in *L'arte*, 38 (1935), pp. 97-117; J. v. Schlosser, *La letteratura artistica*, Firenze 1935 (con amplia bibl.); id., *La storia dell' arte nelle esperienze e nei ricordi di un suo cultore*, Bari 1936; M. Marangoni, *Saper vedere*, Milano 1938; S. Bottari, *La c. figurativa e l'estetica moderna*, Bari 1939; L. Grassi, *Storia recente del problema di arte e cultura nella critica figurativa*, in *Archivio della cultura italiana*, 3 (1941), pp. 291-300; R. Bianchi-Bandinelli, *Arte antica e c. moderna*, in *Storicità dell'arte classica*, Firenze 1942, pp. 295-312; G. Becatti, *Un decennio di c. d'a. classica*, in *Le arti*, 5 (1943), pp. 152-58; S. Ferri, *Utilizzazione della c. d'a. antica nel quadro delle moderne esigenze*, in *Atti della R. Accademia d'Italia*, IV, Roma 1943, pp. 1-15; L. Venturi, *Storia della c. d'a.*, Firenze 1945 (con amplia bibl.); C. L. Ragghianti, *Commenti di c. d'a.*, Bari 1946; id., *Miscellanea minore di c. d'a.*, ivi 1946; E. De Bruyne, *Etudes d'esthétique médiévale*, Bruges 1946; G. Nicco-Fasola, *Della c.*, Firenze 1946; C. L. Ragghianti, *Profilo della c. d'a. in Italia*, ivi 1948.

Adriano Prandi

CRITICISMO. - In senso generale dicesi c. ogni sistema o indirizzo filosofico che pone, prima di costruire una metafisica degli oggetti di conoscenza (v.), il problema stesso del valore del conoscere, delle sue possibilità, delle sue condizioni, dei suoi limiti. Come tale si oppone sia al *dogmatismo*, per cui il valore della conoscenza è un presupposto, sia allo *scetticismo*, che nega in generale la possibilità di una conoscenza certa. In senso ristretto e più proprio, c. è la impostazione e soluzione che al problema della conoscenza, e quindi della metafisica, hanno dato Kant e i sistemi posteriori direttamente derivati dal kantismo. In rapporto a questo significato si intende talora per c. ogni sistema filosofico che sbocca in una soluzione soggettivistica o idealistica del problema della conoscenza; o ancora, più genericamente, ogni indirizzo che dopo Kant concede alla critica della conoscenza un posto preponderante e totalitario nella costruzione della filosofia.

Le linee fondamentali del c. kantiano, risultato storico della confluenza di due correnti antagoniste, empirismo di Hume e razionalismo di Wolff, convergono sul problema essenziale posto a principio della *Critica della ragion pura*: come è possibile la conoscenza scientifica, o, in altra forma, come sono possibili i giudizi sintetici *a priori*, tali cioè in cui il predicato esprime un'addizione al soggetto e che nello stesso tempo siano universali e necessari. Mentre, riflette Kant, le matematica e la fisica si sono da gran tempo avviate per la via sicura della scienza, la metafisica, come appare dalle sue infinite lotte interne, non ha ancora avuto questa fortuna. Occorre dunque che la ragione riprenda a esaminare se stessa, e veda se forse l'insuccesso di tutti i tentativi per costruire la metafisica non dipenda da un errore radicale di metodo. Infatti, afferma Kant, l'errore di metodo esiste: fisica e matematica progrediscono perché da lungo tempo hanno operato una rivoluzione in rapporto alle parti che nella conoscenza competono al soggetto e all'oggetto; in quanto nell'una e nell'altra la ragione non muove più alla pura ricerca di un oggetto in sé cui conformarsi, ma procede avanti con le sue costruzioni e con i suoi principi ordinando scientificamente la natura. Una simile inversione va forse operata nella metafisica, supponendo che non sia la nostra conoscenza concettuale a modellarsi sugli oggetti, bensì gli oggetti abbiano a regolarsi sulla nostra conoscenza. Si pone allora la necessità di una critica della ragion pura che muova ad un'analisi completa della ragione nella sua struttura *a priori*, per scoprirvi tutti gli elementi, le leggi, le funzioni che sono in essa anteriori ad ogni esperienza, come condizioni del sapere scientifico e della stessa esperienza in generale (*Critica della ragion pura*, trad. it. di G. Gentile, 2ª ed., Bari 1940, p. 15 sgg.). Kant compie questa ricerca nella estetica, analitica e dialettica trascendentali, che stabiliscono rispettivamente le forme *a priori* della sensibilità (intuizioni), dell'intelletto (concetti), della ragione (idee). Il risultato è la concezione nuova della conoscenza come attività sintetica *a priori*, per cui cioè il conoscere non è più semplice apprendere o ricevere un dato che stia di fronte al soggetto, ma anzi gli oggetti della conoscenza si costruiscono in seno allo stesso soggetto, secondo gli elementi formali provenienti dalla sua struttura trascendentale, applicati alla materia offerta dalla realtà. La soluzione della *Critica* risolve anche il problema della scienza: matematica e fisica sono possibili come scienze perché i concetti dell'intelletto, elementi formali della sintesi *a priori* e quindi dei giudizi universali di cui risultano queste due scienze, hanno un proprio campo oggettivo e universale di applicazione, ossia anzitutto le forme pure della sensibilità (matematica pura e fisica pura), e poi i fenomeni o rappresentazioni sensibili dateci secondo quelle forme nell'esperienza (fisica empirica). La metafisica invece come scienza resta al di là delle possibilità della conoscenza umana, perché le idee della ragione (il Mondo, l'Io, Dio), di cui dovrebbe occuparsi la metafisica, vertono su oggetti (le cose in sé, il *noumeno*), che non sono dati né possono mai essere dati nell'esperienza, e di cui quindi è impossibile ogni scienza: l'Io, il Mondo, Dio, come oggetti di una possibile metafisica, sono una volta per sempre sottratti al dominio della ragione teoretica, che non può pronunciarsi né in favore né contro di essi. Il risultato finale della critica kantiana, partita da una posizione inesatta e artificiosa del problema, si esprime dunque in un radicale relativismo, cui unica oggettività è il valere universalmente per ogni esperienza umana; e in un agnosticismo metafisico, il quale però in realtà si autonega nella stessa critica kantiana, che è a suo modo una metafisica della conoscenza.

Il c. post-kantiano assume forme e direzioni molteplici, secondo i principi e i metodi che comandano la soluzione del problema della conoscenza, e le varie sistematizzazioni filosofiche nate sul tronco della critica kantiana. Accanto all'idealismo nelle sue varie espressioni, che può ben ritenersi una forma di c. assoluto per la parte totalitaria che vi assume la critica, trasformandosi in logica o metafisica del Soggetto trascendentale, il neo-c. piegherà verso lo *psicologismo* in G. F. Fries, F. E. Benecke; assumerà una tendenza *fisiologica* nell'istauratore del neo-kantismo germanico, Lange e in Helmholtz; *metafisica* in O. Liebmann, *realistica* in L. Riehl, *empiristica* in R. Avenarius, *logistica* in H. Cohen; si svolgerà nella *teoria dei valori* con G. Windelband, E. Rickert; e infine si accentuerà in risoluto *volontarismo* con C. Renouvier, che tenterà superare mediante l'atto libero di fede il soggettivismo fenomenico della ragione teoretica, il quale resta quasi la comune eredità trasmessa al c. da Kant. Recentemente in Italia il neo-c. è stato sviluppato, oltre che nell'*ontologismo* di P. Carabellese, da F. Masci, e, in relazione ai problemi pedagogici, da M. Maresca. V. CONOSCENZA; KANT.

BIBL.: I. Bergmann, *Zur Beurtheilung des Kritizismus vom idealistischen Standpunkte*, Berlino 1875; A. Riehl, *Der philosophische Kritizismus*, 3 voll., Lipsia 1876-87; B. Ermann, *Kants Kritizismus*, Lipsia 1878; S. Turbiglio, *Analisi, storia, critica della Critica d. ragion pura*, Roma 1881; E. Pfleiderer, *Kantischer Kritizismus und englische Philosophie*, Tubinga 1881; G. Cesca, *Storia e dottrina del c.*, Verona 1884; H. Vaihinger, *Kommentar zu Kants Kritik d. reinen Vernunft*, 2 voll., Stoccarda 1887-92; 2ª ed., ivi 1922; E. Janssens, *Le néo-criticisme de Charles Renouvier*, Lovanio 1904; M. Maresca, *Il neocriticismo in Italia*, in *Logos*, 1924, pp. 73-105; B. Jansen, *Der Kritizismus Kants*, Monaco 1925; P. Carabellese, *Il principio della filosofia da Kant a Fichte*, Palermo 1929; id., *Critica del concreto*, 2ª ed., Roma 1940; J. Maréchal, *Le point de départ de la métaphysique*, III, Lovanio 1942.

Ugo Viglino

CRITTOGRAFIA. - È lo studio delle scritture segrete o convenzionali e dissimulate, impiegate da due o più corrispondenti per occultare in tutto o in parte il contenuto dei dispacci a chi ne venga in possesso illecitamente. Si ha quindi una c. militare, diplomatica, commerciale (bancaria) ecc.

La c. è antichissima; se ne valsero gli Spartani, i Cartaginesi, Giulio Cesare. L'uso antico ebbe séguito ancora nel medioevo, quando il sistema più comune era quello bizantino, consistente nella trasposizione delle lettere dell'alfabeto. In questa maniera le lettere venivano divise in tre sezioni: α-ϑ; ϰ-π; σ-ω. La prima lettera di ogni gruppo veniva scambiata con l'ultima; la seconda con la penultima; la terza con la terz'ultima e così via. Le lettere intermedie, e cioè ι e ρ venivano rappresentate la prima con il koppa ϟ e la seconda con il sampi ϡ. Le lettere centrali dei singoli gruppi, e cioè ε, ν, φ rimanevano le stesse. Tale sistema fu molto in voga nelle sottoscrizioni delle iscrizioni e dei codici, come è possibile vedere nei molti esempi dei secc. IX-XIV. Ad es., s. Nilo Iuniore, fondatore della badia di Grottaferrata, nel suo codice B. a. XX, si sottoscrive Νεϟολχ invece di Νείλου.

All'incontro la c. fu particolarmente sviluppata dalla diplomazia del Rinascimento; decadde alla fine del sec. XVIII e nel XIX, riprese nuovo vigore dopo la guerra franco-prussiana del 1870. Oggi è divenuta una scienza alla quale contribuiscono matematici di altissimo valore. Fra i classici della c. vanno ricordati Leon Battista Alberti, G. B. della Porta (*De furtivis literarum notis*, Napoli 1563), Gerolamo Cardano (*De subtilitate*, Lione 1554), il Tritemio (*Polygraphia*, Francoforte 1550 e *Steganographia*, ivi 1606-22), Blaise de Vigenère (*Traicté des chiffres ou secrètes manières d'escrire*, Parigi 1586). Oggi l'invenzione di nuovi sistemi crittografici, teoricamente illimitata, subisce invece i limiti imposti dall'uso del telegrafo e radiotelegrafo, mentre le scritture *dissimulate* (con inchiostri simpatici e simili) sono usate solo nello spionaggio, da associazioni illegali (anarchici ecc.).

In c. si distinguono: la *cifratura*, fatta dal mittente del dispaccio e che consiste nel trasformare il testo *chiaro* in testo segreto o *cifrato* (*crittogramma*), secondo le regole convenute tra lui e il suo corrispondente; la *decifrazione*, fatta dal destinatario del dispaccio, che consiste nel trasformare il crittogramma ricevuto nel testo chiaro originale secondo le regole convenute (lavoro inverso del precedente); la *decrittazione*, fatta da chi non è il destinatario del dispaccio e che consiste nel trasformare il crittogramma intercettato in testo chiaro senza conoscere le regole convenute tra i corrispondenti.

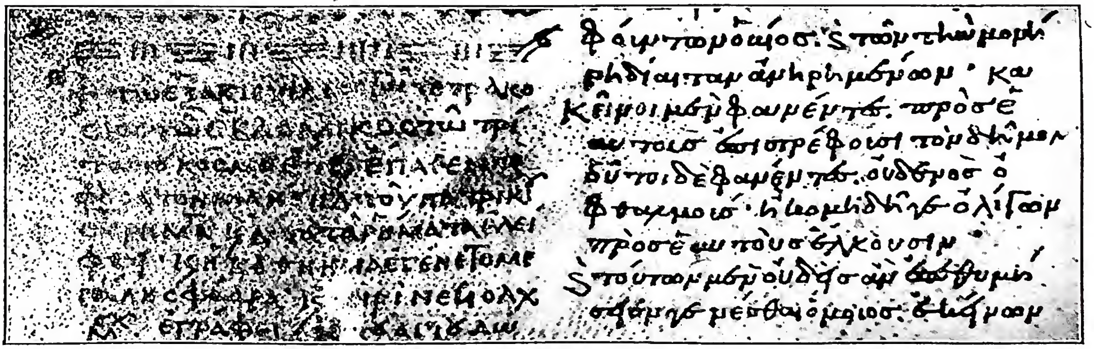
I sistemi crittografici possono classificarsi in tre gruppi: a trasposizione, a sostituzione, misti.

I sistemi a trasposizione spostano le lettere del testo chiaro, secondo una figura geometrica o una *chiave* in modo da ottenere un testo incoerente.

Così si abbia, ad es., l'espressione « abbiamo ricevuto », da crittografare, e sia la chiave letterale la parola « Carlo », quella numerica la cifra 21.534, che contiene tutti i numeri da 1 a 5 con un ordine diverso da quello normale di successione. Si disporrà allora la frase da crittografare sotto la parola-chiave, ottenendone 3 parole di cinque lettere nel modo seguente:

C	A	R	L	O
a	b	b	i	a
m	o	r	i	c
e	v	u	t	o

Sostituita alla chiave letterale la chiave numerica (21.534), si formano altre 3 parole di cinque lettere, prendendo queste nella loro disposizione verticale, dall'alto in basso, secondo



(fot. abbazia di Grottaferrata)

CRITTOGRAFIA - Firma autografa crittografica di s. Nilo (1ª col., penultima riga) fondatore della badia di Grottaferrata. Codex Crypt. B. a. XX, f. 59v (inizio sec. XI).

l'ordine indicato dalla successione normale dei singoli numeri che formano la cifra-chiave. Si avrà allora :

2	1	5	3	4		1	2	3	4	5
a	b	b	i	a		b	a	i	a	b
m	o	r	i	c	da cui si ottiene	o	m	i	c	r
e	v	u	t	o		v	e	t	o	u

e quindi il crittogramma BOVAM EIITA COBRU.

I sistemi a trasposizione possono usarsi con speciali *griglie* (del Cardano, del Sacco), complicarsi con doppie trasposizioni e possono dare crittogrammi veramente difficili a decrittare.

I sistemi a sostituzione sostituiscono ad ogni lettera o sillaba o parola o intera frase del testo chiaro una lettera o un gruppo di lettere, una cifra o un gruppo di cifre. Nel XVI sec. si usò talvolta sostituire segni di apparenza cabalistica, presto abbandonati per l'incomodo uso. Sono i più efficaci a rendere oscuro il testo, ma hanno l'inconveniente di richiedere l'esistenza di un cifrario scritto, che può cadere in mano del decrittatore. Ve ne sono tre tipi :

a) sostituzione *monoalfabetica*; ad ogni lettera del testo chiaro si sostituisce un'altra lettera (la successiva, la corrispondente nell'alfabeto disposto in senso inverso e così via). Impiegando invece di lettere coppie di cifre, si possono sostituire ad ogni lettera chiara più bicifre ed istituire alcune omofone e nulle.

A	B	B	I	A	M	O	R	I	C	E		V	U	T	O
18	24	11	02	05	20	84	99	87	01	64	03	22	37	98	72
	omofone										nulla				

Con questo sistema, se bene impiegato, si ottengono crittogrammi di difficile decrittazione;

b) sostituzione *polialfabetica* (inventata dal Della Porta, perfezionata dal Vigenère e dal Delastelle). Ad ogni lettera del testo chiaro si sostituisce un'altra lettera ricavata da alfabeti sempre diversi, disposti cioè in ordine diverso dal normale; in altri termini, se bisogna cifrare la parola ROMA, la R sarà sostituita da una lettera ricavata dal I alfabeto cifrante; la O dal II, la M dal III, la A dal IV. Per impiegare questi sistemi occorrono speciali tavole e chiavi. Sui medesimi sistemi sono basate le moderne macchine crittografiche che li complicano con un numero enorme di chiavi e di alfabeti cifrati coi quali si ottengono milioni di combinazioni diverse;

c) repertori o codici; ad ogni lettera o parola del testo chiaro si sostituiscono gruppi di lettere o di cifre scelti in un repertorio che può essere delle dimensioni più svariate, da quelle di un foglietto tascabile a quelle di un grosso dizionario.

I sistemi misti risultano dall'uso promiscuo di quelli a trasposizione e a sostituzione.

Tutti i sistemi possono essere variamente complicati all'infinito; si deve solo porre cura che la complicazione sia sostanziale e non apparente, e che non generi possibilità di errori nella cifratura e decifrazione.

Decrittazione – Mentre la cifratura può dirsi una scienza, la decrittazione può dirsi un'arte, perché, pur basata su alcune regole matematiche e linguistiche, si affida soprattutto all'intuito e all'abilità del decrittatore. La decrittazione, antica quanto la cifratura (si cita un trattatello di decrittazione di Cicco Simonetta, il segretario di Francesco e Galeazzo Sforza, vissuto dal 1410 al 1480) spinge la cifratura a continui progressi; tanto che oggi, nella segretezza offerta dai sistemi crittografici, non si cerca più l'indecrittabilità in senso assoluto, ma la resistenza alla decrittazione per un periodo di tempo più o meno lungo secondo l'importanza e indole del dispaccio

La decrittazione si basa su tre nozioni che il decrittatore deve possedere : a) conoscenza dell'argomento trattato nel dispaccio (eventuale); b) conoscenza, quindi, del tipo di linguaggio (diplomatico, militare, commerciale) e delle formole o parole o frasi che possono ricorrere; c) conoscenza statistica della lingua usata. Per statistica della lingua si intende, nel nostro caso, la frequenza secondo la quale in ciascuna lingua o meglio ancora in ciascun tipo di linguaggio ricorrono le lettere e certi aggruppamenti di lettere o certe parole (congiunzioni, verbi ausiliari, ecc.). In genere, quanto più lungo è il crittogramma, tanto più la statistica dei suoi elementi si avvicinerà alla statistica della lingua e tanto meno difficile ne sarà la decrittazione; più crittogrammi cifrati con lo stesso sistema si considerano a tal fine come un crittogramma unico. Vi sono però sistemi dei quali la decrittazione può tentarsi anche disponendo di soli 30 o 40 elementi.

Ad es., sia il crittogramma (sostituzione monoalfabetica) 11. 22. 11. 08. 18. 38. 19. 43. 27. 19. 21. 39. 38. 27. 36. 18. 27. 41. 27. 39. 38. 11. 36. 18. 19. 36. 34. 11. 21. 27. 11. 36. 29. 08. 29. 34. 11. 24. 30. 11. 36. 36. 27. di cui si sappia con certezza soltanto che la lingua impiegata è l'italiana.

Facendo la statistica delle bicifre per conoscere la loro frequenza assoluta e percentuale e da quale bicifra ognuna di esse è seguita, si osserva che 36 è seguito da 36, che cioè 36. 36. sostituiscono una doppia, che in italiano non può essere altro che una consonante e quindi 11 e 27 devono essere due vocali. Si vede ancora che 39 si ripete due volte seguito da 38, mentre 38 si trova una volta preceduto da altra bicifra; perciò è probabile che si tratti di una sequenza obbligata e allora il 39 sarà Q e il 38 U. Si osserva anche che la massima frequenza è data da 11 (ben 7 volte) e da 27 (ben 6 volte su 43 bicifre); dalle tavole delle frequenze per la lingua italiana si deduce quindi trattarsi rispettivamente di E ed I.

Si può quindi cominciare ad operare le sostituzioni:

11.22.11.08.18.38.19.43.27.19.21.39.38.27.36.18.27.41
e e u i q u i i
27.39.38.11.36.18.19.36.34.11.21.27.11.36.29.08.29.34.
i q u e e i e
11. 24. 30. 11. 36. 36. 27.
e e i

Osservando ora la serie 27. 39. 38. 11., si rileva che
i q u e
la sequenza *ique* in italiano è rarissima (« liquefare » e derivati); è quindi probabile che I sia fine di parola, e QUE inizio di altra. QUE allora inizia *questo* o *quello* o derivati, e siccome è seguito da 36 . 18. deve trattarsi di QUEST perché se fosse *quello* si dovrebbe avere una doppia. Si sono così acquisite altre due lettere, S e T, che si sostituiscono alle bicifre corrispondenti. Si nota poi che 39. 38. 27.
q u i
è seguito da 36. 18. 27., e non può essere perciò altro
s t i
che parte delle parole « acquisto » o « quistione ». Tentando con la prima parola si deduce 19 = A e 21 = C. Così man mano sostituendo, in breve si ottiene il testo « eventuali acquisti di questa specie sono permessi ».

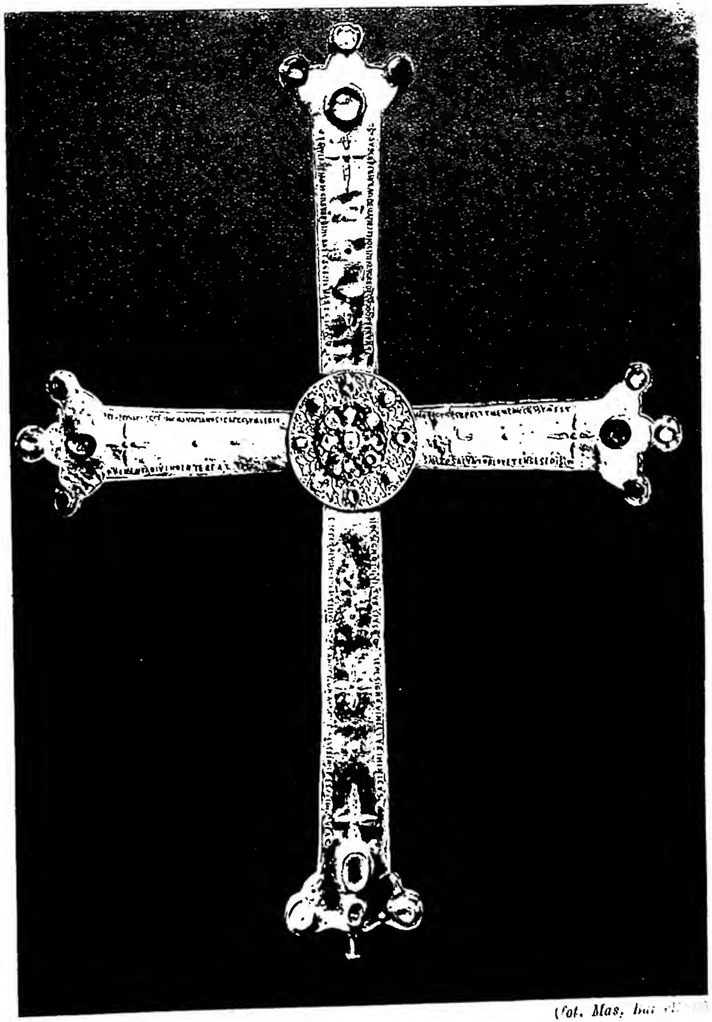
Oggi la decrittazione viene largamente sfruttata in tutti gli eserciti, ma può procurare anche, se applicata con metodo, mèsse larghissima di notizie storiche dai documenti cifrati che giacciono in tutti gli archivi.

Bibl.: B. Cecchetti, *Le scritture occulte nella diplomazia veneziana*, in *Atti del R. Istituto veneto*, 3ª serie, 14 (1869), pp. 1185-1213; A. Meister, *Die Anfänge der modernen diplom Geheimschrift*, Paderborn 1902; id., *Die Geheimschrift im Dienste der päpstlichen Kurie*, ivi 1906; M. Zanotti, *C.*, Milano 1928 (con bibliografia tecnica); C. Trasselli, *Su alcuni cifrari piemontesi del sec. XVII*, in *Archivi d'Italia*. 2ª serie, 1 (1933-34), pp. 186-94; L. Sacco, *C.*, 2ª ed., Roma 1936; id., *Su alcuni dispacci in cifra della biblioteca comunale di Trento*, in *Studi tridentini di scienze storiche*, 22 (1941), p. 183 sgg.; id., *Il card. C. Madruzzo governatore di Milano attraverso la corrispondenza segreta con Filippo II*, in *Nuova rivista stor.*, 25 (1941), pp. 422-460.

Carmelo Trasselli

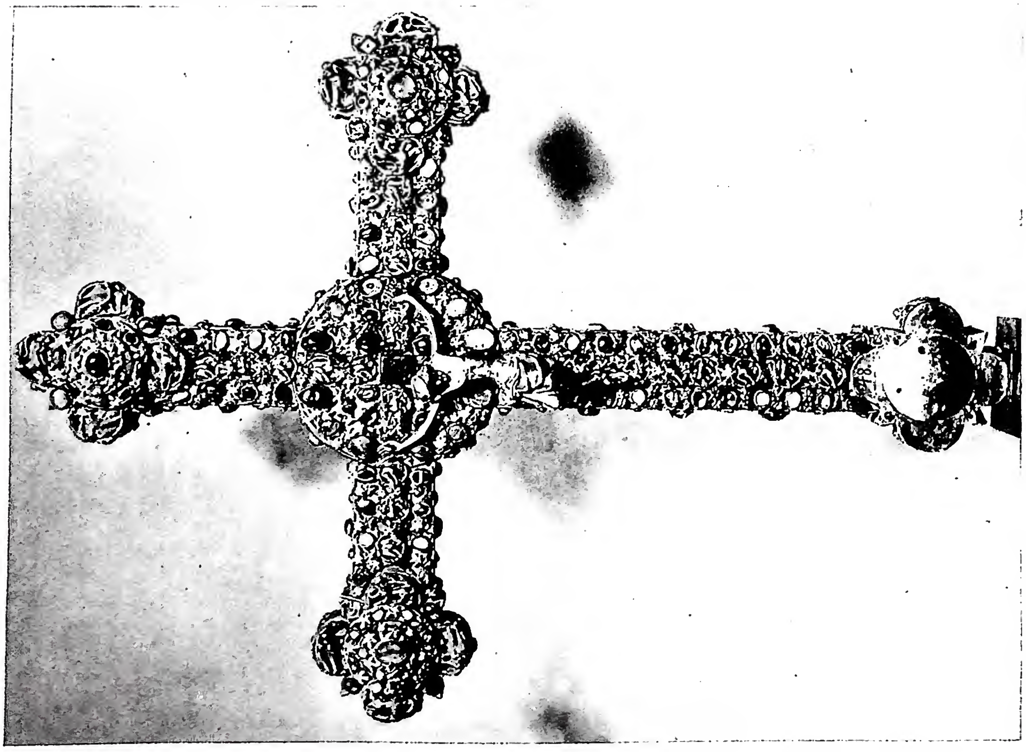
CRIVELLI, Carlo e Vittore. - Pittori: Carlo n. a Venezia tra il 1430-35 e, ivi m., tra il 1493-95. Si formò sulla scuola padovana e subì l'influenza di Roger van der Weyden, attraverso qualche suo se-

(fot. Sansaini)

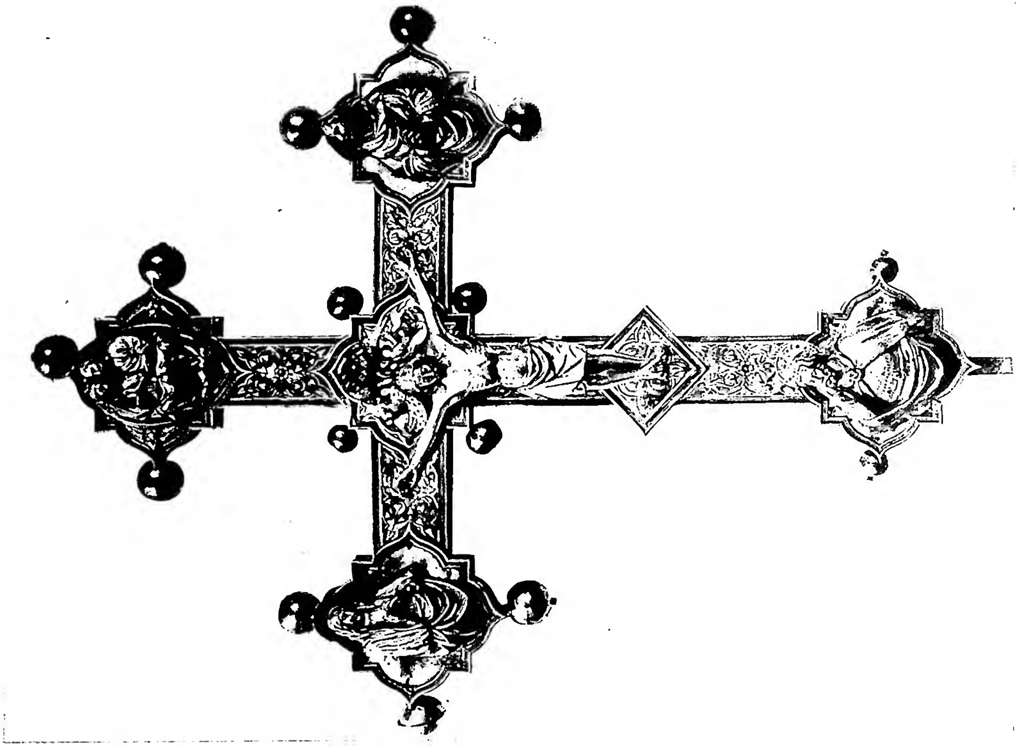


(fot. Mas, [illegible])

A sinistra: CUSTODIA A FORMA DI CROCE. Argento sbalzato del tempo di papa Pasquale I (817-24) - Biblioteca Vaticana, Museo Sacro.
A destra: CROCE DETTA "DELLA VITTORIA", in legno ricoperta d'oro, pietre preziose e smalti (sec. x) - Oviedo, Cattedrale.

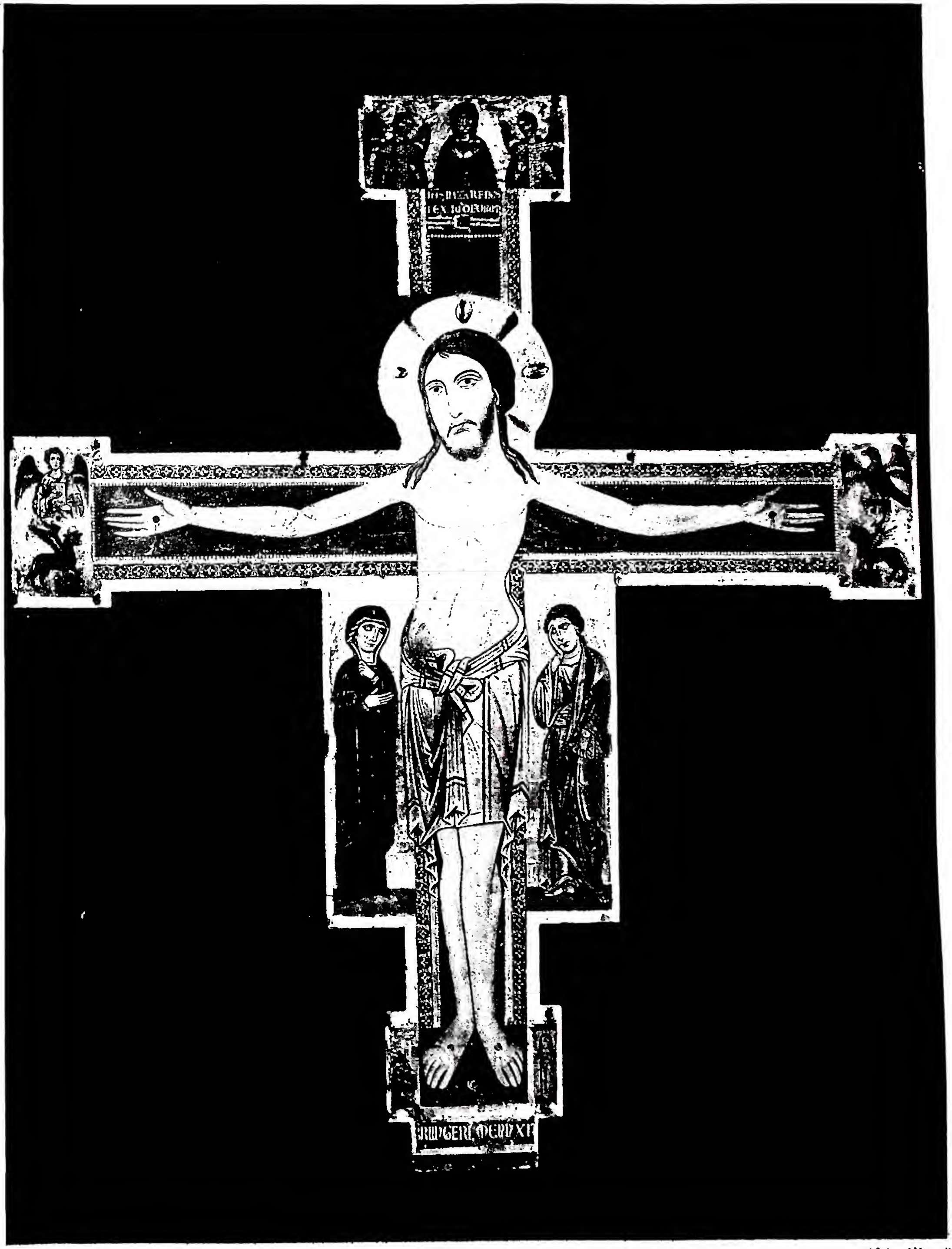


(fot. Biblioteca Vaticana)



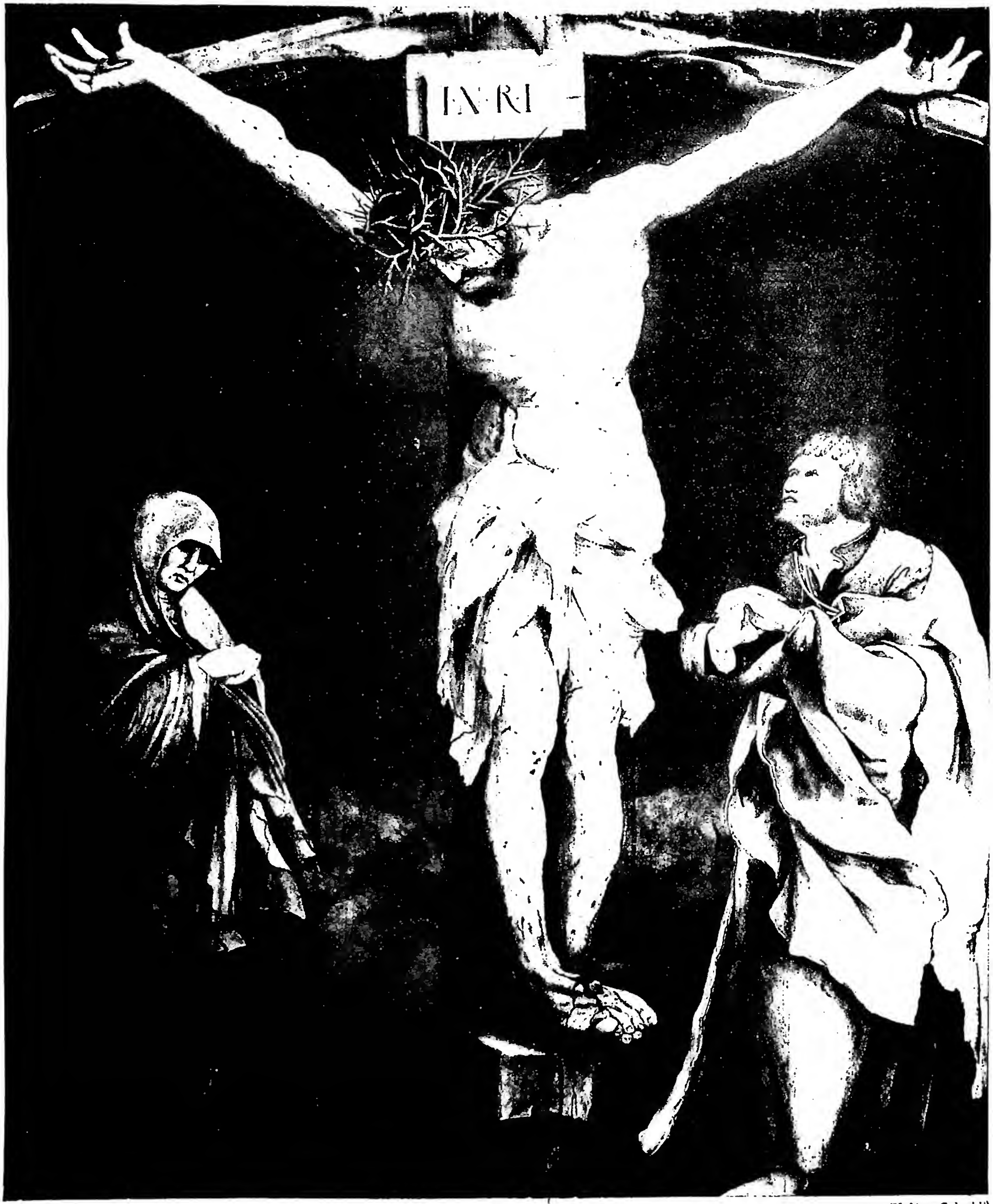
(fot. Alinari)

A sinistra: CROCE A SBALZO, pietre preziose e cesello (sec. XIV) - Biblioteca Vaticana, Museo Sacro: Sancta Sanctorum. *A destra:* CROCE IN ARGENTO SBALZATO E NIELLATO. Opera di Paolo Vanni da Perugia (sec. XV) - Spello, chiesa di S. Maria Maggiore.



(fot. Alinari)

CROCE DIPINTA
Opera di Berlinghiero (ca. 1225) - Lucca, Pinacoteca.



(fot. Walter Schmidt)

CROCIFISSIONE
Dipinto di Mattias Grünewald - Karlsruhe, Museo di Stato.

guace. Svolse la maggior parte della sua attività nelle Marche, dove si rifugiò, fuggendo da Venezia per una condanna subitavi (1457). Nel 1478 lo si trova in Ascoli Piceno; nel 1488 era a Camerino.

Lo svolgersi della sua attività si può agevolmente seguire attraverso una serie di molte opere firmate e datate, dal 1468 (polittico della galleria di Urbino) al 1493 (*Incoronazione* di Brera, già in S. Francesco a Fabriano). Dal Mantegna e dalla scuola padovana trasse l'incisività del segno, il vigoroso senso plastico, il colorito nitido e fermo, l'amore per le decorazioni di festoni di frutti e di fiori, di stoffe e di marmi preziosi, ma fin dagli inizi modificò tali moduli con quel senso decorativo che, sempre più raffinato, costituisce la principale attrattiva delle sue pitture. Ad esso si subordinano i particolari architettonici degli sfondi, le vesti delle figure, e persino i lineamenti dei loro visi sconvolti dalla sofferenza. Il disegno è rigido e tagliente, le figure sacre ieraticamente severe, l'espressione degli affetti, specie in quelle atteggiate a dolore, portata fino all'esagerazione.

Tra le opere principali si ricordano: il polittico con la Madonna e i santi (1481), la *Madonna* (1482) e la *Pietà*, tutte nella pinacoteca Vaticana; l'*Annunciazione* nella galleria Nazionale di Londra (1486), deliziosa per i particolari di un raffinato realismo decorativo; la *Madonna della candeletta* e l'*Incoronazione* (1493) della galleria di Brera, esempio compiuto di quanto può l'arte del C.

(fot. Anderson)
CRIVELLI - *La Vergine con il Bambino* - Ancona, Pinacoteca.

Carlo C., non grande maestro, va collocato tra gli artisti più sinceri di ogni tempo e di ogni regione e nelle sue pitture spesso attira più dei grandissimi. I suoi modelli, insieme a quelli di altri veneziani, ebbero gran parte nella formazione della scuola marchigiana.

VITTORE, suo fratello (n. a Venezia ca. il 1445, m. tra il 1501 e il 1502) fu stretto imitatore di lui; restano numerose sue opere prive di originalità nella galleria di Brera, in varie chiese e raccolte delle Marche e in collezioni italiane e straniere. - Vedi tav. LX.

BIBL.: Venturi, VII, pp. 246-97; B. Berenson, *Pitture italiane del Rinascimento*, trad. it. di E. Cecchi, Milano 1936, pp. 138-42. Vincenzo Golzio

CRIVELLI, Taddeo. - Miniatore e pittore detto anche Taddeo da Ferrara, n. tra il 1420 e il 1430 (è incerto se a Mantova o a Milano), m. tra il 1476 e il 1485. Nel 1451 era a Ferrara, dove eseguì, tra l'altro, la famosa Bibbia di Borso d'Este (Modena, biblioteca Estense), compiuta tra il 1455 e il 1461, con la collaborazione di altri miniatori, quali Franco de' Russi, Giorgio d'Alemagna e Marco dell'Avogaro (v. BIBBIA). Dopo la morte di Borso, suo mecenate, visse stentatamente a Bologna, eseguendo i Corali per S. Procolo e iniziando quelli per S. Petronio che furono terminati da Martino da Modena.

Gli sono inoltre attribuiti: il *Decamerone* della biblioteca di lord Leicester a Holkham e il *Trattato* di s. Agostino sul vangelo di s. Giovanni nella biblioteca Malatestiana di Cesena.

Finissimo artista, arricchì la sua iniziale formazione lombarda di elementi veneti, pierfrancescani e fiorentini, fondendo la ricchezza decorativa tardo-gotica con la misura e la chiarezza rinascimentali.

BIBL.: L. Baer, s. v. in Thieme - Becker, VIII, pp. 134-36, con la bibl. precedente; G. Bertoni, *Il maggiore miniatore della Bibbia di Borso d'Este: T. C.*, Modena 1925; P. Toesca, *Monumenti e studi per la storia della miniatura italiana. La collezione di E. Hoepli*, Milano 1930, pp. 126, 127; M. Salmi, *La miniatura*, in *Tesori delle biblioteche d'Italia. Emilia e Romagna*, a cura di D. Fava, Milano 1932, p. 325 sgg.; G. Treccani e A. Venturi, *La Bibbia di Borso d'Este*, Milano 1937, pp. 31, 33, 34, 41 sgg.; M. Salmi, *La Bibbia di Borso d'Este e Piero della Francesca*, in *La Rinascita*, 6 (1943), pp. 366, 370, 373, 376, 377. Amalia Mezzetti

CRIVELLUCCI, Amedeo. - Storico, n. ad Acquaviva Picena il 20 apr. 1850, m. in Roma l'11 nov. 1914. Fu professore di Storia moderna nell'Università di Pisa e vi rimase dal 1885 al 1907, quando fu chiamato a quella di Roma.

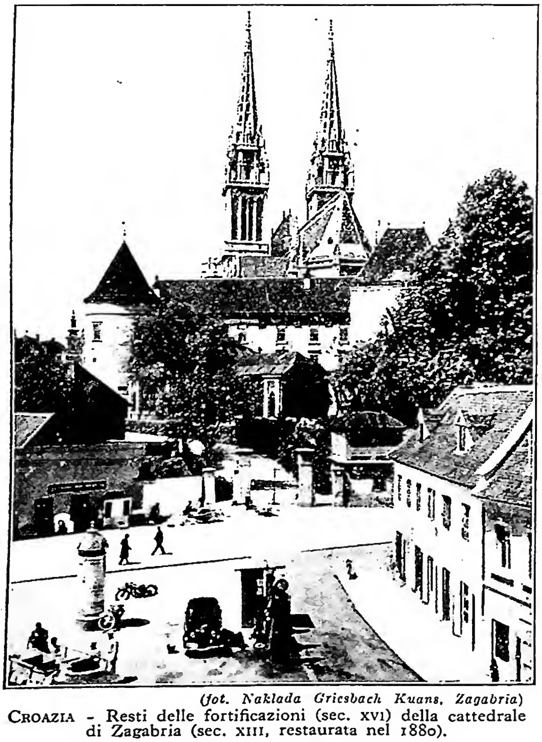
Esordì con lo studio *Del governo popolare in Firenze e del suo ordinamento secondo il Guicciardini* (Pisa 1877), e con *I primi saggi della storiografia fiorentina* (Roma 1882); ma tosto rivolse la sua indagine sui rapporti tra lo Stato e la Chiesa a partire dalle origini e in particolare nell'età dei Longobardi. La *Storia delle relazioni tra lo Stato e la Chiesa* (voll. I e II, Bologna 1885-86), va dai primi tempi del cristianesimo alla caduta dell'Impero d'occidente e di qui alla fine del pontificato di Gregorio Magno. Ma dove il razionalismo settecentesco, che lo fece avvicinare al Giannone, e la passionalità impetuosa meglio si temperano, è nel vol. III, sulle origini dello stato della Chiesa (Pisa 1909), sorpassato però

dagli studi e dalle conclusioni del Duchesne. L'opera, nel suo insieme, risente d'una certa monotonia e dell'eccessivo lavorio sui testi, forzati oltre il loro significato. Migliore studioso del resto ebbe a dimostrarsi nei contributi particolari (come quelli su *Chiesa e Impero al tempo di Pelagio II e di Gregorio II* [1892] o su *Le Chiese cattoliche ed i Longobardi ariani in Italia* [1895-96]), che non in opere d'insieme per un difetto d'idee generali ed uno scetticismo nei valori supremi della storia, dovuti al metodo filologico ch'egli aveva appreso, perfezionandosi a Berlino, e che aveva introdotto poi in Italia. A questo si doveva il disamore a questioni generali e la maggior attenzione alla metodologia e all'euristica, che del *Manuale* del Bernheim lo portarono a tradurre solo le parti relative ad esse (Pisa 1897) e ad assumere vaste imprese bibliografiche, come dal 1902 l'*Annuario bibliografico della storia d'Italia*, redatto col Monticolo e poi da solo dal 1904 al 1913, e che peraltro è un perfetto strumento di lavoro. Altrettanto si dica delle edizioni della *Historia Romana* di Paolo Diacono e dell'*Historia romana* di Landolfo Sagace (Roma 1912-13), e della rivista *Studi storici*, che, dal 1892 alla morte, egli attese a pubblicare con ogni sforzo e sacrificio anche personale.

BIBL.: Fr. Baldasseroni, *A. C.*, in *Arch. stor. ital.*, 79 (1915, II), pp. 420-36; G. Croce, *Storia della storiografia italiana nel sec. XIX*, II, Bari 1921, pp. 187-92; G. Volpe, *Storici e maestri*, Firenze 1924, pp. 31-64. Pier Fausto Palumbo

CROAZIA. - I. GEOGRAFIA. – Regione dell'ex-Impero austro-ungarico e occupante circa gli stessi confini dell'omonimo regno, che ebbe effimera vita, durante la seconda guerra mondiale.

Il regno di C. unito alla Corona d'Ungheria misurava, nel 1913, 42.534 kmq. di superfice con 2.261.954 ab.; quello sorto e scomparso durante la seconda guerra mondiale, comprendente oltre il nucleo originario, gran parte della Dalmazia, la Slavonia e l'intera Bosnia e Erzegovina, copriva ca. 106 mila kmq. di superfice con 7 milioni di ab. L'attuale Repubblica popolare croata misura 57.400 kmq. con 3.749.039 ab. (1949). Città importanti sono: Zagabria, Osiek, Varaždin, Karlovac, Brod, Ragusa e Spalato.



(fot. Naklada Griesbach Kuans, Zagabria)
CROAZIA - Resti delle fortificazioni (sec. XVI) della cattedrale di Zagabria (sec. XIII, restaurata nel 1880).

La C. è costituita dalla zona dinarica a SO. dei fiumi Culpa e Sava e dalla zona pannonica che consta di due parti: una montagnosa che è un prolungamento della zona alpina e una pianeggiante attorno ai fiumi Sava, Drava e Danubio. Il clima della C. ha carattere continentale con estati calde ed inverni rigidi e violenta « bora » sugli altipiani.

La C. si distingue per la parziale mancanza di unità religiosa. La maggioranza è cattolica (60%), specie in Dalmazia, Slavonia, Bosnia centrale e sud-occidentale; gli « ortodossi » costituiscono ca. il 29%, i musulmani l'11%. Questi ultimi discendono dai « patareni » infiltratisi nel paese verso il 1200, che dopo la conquista turca abbracciarono l'islanismo.

BIBL.: J. Cvijić, *La péninsule balkanique*, Parigi 1918; G. Dainelli, *La regione balcanica*, Firenze 1922, F. Katzer, *Geologik Bosniens und der Herzeg.*, Serajevo 1924; F. Milone, *La struttura fisica ed economica della Iugoslavia*, Padova 1933; M. Lorković, *Narod i Zemlja Hrvata*, Zagabria 1939; G. Pullé, *La C.*, Roma 1942; Z. Dugački *Zemljopis Hrvatske*, 2 voll., ivi 1942. Gastone Imbrighi

II. STORIA CIVILE ED ECCLESIASTICA. – I Croati, popolo antichissimo (nel sec. VI a. C. vivevano nell'Iran), che si trasferì nell'Europa centrale intorno a Cracovia, secondo l'imperatore Costantino VII Porfirogenito, già nel sec. VII d. C. (a differenza degli altri Slavi) erano retti da una loro salda forma statale. Chiamati da Eraclio, dopo aver sconfitto gli Avari e occupata la Pannonia, scesero poi ad insediarsi lungo tutta la Dalmazia dove l'elemento romano era caduto sotto la soggezione degli Avari (prima metà del sec. VII). Subito dopo il loro arrivo in Dalmazia i Croati ricevettero il Battesimo dai missionari chiamati da Roma ai tempi di Giovanni IV (640-42). Da allora e sino ai nostri giorni, quelli che nel 925 papa Giovanni X chiamerà « specialissimi filii Sanctae Romanae Ecclesiae », secondo la lettera scritta al primo « re Tomislao », colsero nel loro attaccamento alla Sede Romana e alla fede cattolica un elemento di forza e di individuazione nazionale, a petto dei connessi assalti espansivi dell'ortodossia serba e dei Turchi musulmani. Legati a Roma, sotto il papato di Agatone (678-81) da « patti firmati di propria mano e da giuramenti fermi e inviolabili a s. Pietro Apostolo » impegnandosi a non invadere le terre altrui ma a vivere « in pace con tutti coloro che lo volessero » (secondo il racconto del Porfirogenito in *De administrando Imperio*), questo legame con l'Occidente ebbe ad accentuarsi in conseguenza dell'espansione franca verso l'Europa centrale, quando intorno all' 800 le due C., pannonica e dalmatica, riconobbero la sovranità franca. Sul finire del sec. IX si inizia per la C. un periodo oscuro, segnato da lotte intestine fra partito francofilo, raccolto intorno al duca Domagoj (864-76) e partito bizantino che con Sedeslao tentò indurre i Croati allo scisma di Fozio, ma senza successo. Rovesciato questo da Branimiro, lo sfacelo dell'Impero romano germanico e la crisi stessa del papato per la lotta delle investiture indussero la dinastia croata a orientarsi sempre più verso Bisanzio. La liturgia glagolitica fu in uso presso i Croati già intorno al 900: cioè il rito romano poggiante sulla lingua paleoslava

e sulla scrittura glagolitica. Sei diocesi conservano questo privilegio. Con la generale ripresa della Chiesa romana sotto Gregorio VII, la C. dalmatica dopo un lungo periodo di lotte, interventi normanni dalla Puglia, veneti a Spalato (febbr. del 1076), riesce ad inquadrarsi saldamente fra gli Stati che la forte concezione teocratica di Gregorio VII poneva alle dirette dipendenze della Sede di Roma. Zvonimiro, incoronato *Rex Chroatiae Dalmatiaeque* nel 1076, accentua l'orientamento del suo popolo verso occidente. Dopo la morte, nel 1089, di Zvonimiro (penultimo re della dinastia nazionale dei Trpimirović) a seguito di torbidi interni, due anni più tardi, Ladislao d'Ungheria approfittò della situazione di anarchia per estendere il dominio sulla C. pannonica, mentre il suo successore Colomano con i *pacta conventa* del 1102 ebbe per diritto di successione quella dalmatica, unendo a Zaravecchia la Corona di C. a quella di S. Stefano. Da allora si ebbe duplice incoronazione dei re Arpadi, nell'Ungheria e nella C.

Da questo momento la storia di C. si confonde con quella di Ungheria alla quale continua ad essere *regnum associatum* fino al 1791. Riconosciutisi nazionalmente sin dagli inizi in Roma e nel cattolicesimo, i Croati continuano per secoli a difendere insieme la loro individualità nazionale e le posizioni cattoliche nei Balcani, contro gli assalti e poi la penetrazione collegata dei Turchi dal lato politico-militare, dei Serbi, da quello religioso-nazionale. Nel 1242 si vedono i Croati fermare ai propri confini i Mongoli di Kasan, mentre la conquista turca della Bosnia apriva le porte della C. che in breve tempo cadde sotto il dominio delle loro scorrerie. Invano Pio II il 22 ott. 1463 indice una crociata proprio per liberare la Bosnia e alleggerire la pressione turca che dilaga sino in Ungheria, in Carinzia e nel Friuli. L'ultima regina Caterina, beata dell'Ordine francescano, morì a Roma nel 1478, lasciando il regno alla Santa Sede. I Croati rimangono praticamente soli e le necessità di difesa fanno emergere in prima linea il « bano di C. », con alle dipendenze un capitano generale (1477), che, unico vero rappresentante del popolo, aveva un proprio esercito quale massimo pegno di libertà nazionale. La secolare lotta dei Croati contro i Turchi meritò loro il titolo di « *scudum saldissimum et antemurale Christianitatis* » (Leone X, 1519). Corso e devastato dalle scorrerie turche, quello che verrà definito « reliquiae reliquiarum olim inclyti regni Chroatiae » diviene oggetto di lenta erosione nazionale oltre che religiosa ad opera dell'« ortodossia », divenuta sotto il dominio ottomano tenace fattore di conservazione dell'individualità nazionale serba. Dal 1527 il territorio, diventato più ristretto, passò per libera decisione del parlamento croato sotto il dominio degli Absburgo, nelle cui mani rimase sino al 1918.

(*da J. B. Malina, Orbis Catholicus, Milano s. d., tav. 85*)
CROAZIA - Croate in preghiera con i caratteristici costumi.

I Croati cercarono anche di tener ferma la loro individualità soprattutto rispetto all'Ungheria, con cui tendono a raggiungere la parità di diritti. Il movimento si accentua in conseguenza dell'ingresso, in parte, nell'orbita napoleonica come province illiriche (1809-13), dando vita a spunti di rinascita nazionale che sotto il nome di illirismo si rinnoveranno con Gaj e rimarranno in vita per tutto il sec. XIX.

Se la costituzione del 1849 sottolinea la completa separazione della C. dall' Ungheria, si deve a mons. G. Strossmayer, vescovo di Djakovo dal 1848, una spinta sensibile, soprattutto religioso-culturale, verso il consolidamento delle aspirazioni croate ad una ampia autonomia, riconfermata nel 1868. Il periodo sino al 1918 è caratterizzato dalla lotta per la difesa di questa autonomia e, scoppiata la prima guerra mondiale, il crollo della « duplice monarchia » condusse alla separazione da essa della Slovenia e della C. che insieme alla Serbia andarono a formare la Jugoslavia (1° dic. 1918).

La convivenza dei Croati in seno al nuovo Stato iugoslavo fu tutt'altro che facile per le contese di stirpe e di religione. Nonostante che la Costituzione affermasse il principio dell'uguaglianza di tutte le religioni, di fatto il governo, in mano, in prevalenza, all'elemento serbo «ortodosso» e portato sempre a identificare Stato e Chiesa nazionale, appoggiava l'espansione dell'«ortodossia» attraverso ostacoli alle scuole cattoliche, costruzione di chiese «orto-

dosse», favorendo i matrimoni misti o il passaggio vero e proprio allo scisma. Così poté avvenire che in venti anni la percentuale di cattolici diminuisse del 4 %, circa un decimo della loro forza numerica. Per le pressioni della gerarchia scismatica serba Belgrado non ratificò il Concordato concluso con la S. Sede il 25 luglio 1935. Contemporaneamente la lotta contro il serbismo si svolgeva anche sul terreno politico, dove i Croati erano divisi fra la corrente più estrema e intransigente degli ustascia di Pavelić, che voleva il distacco dalla Jugoslavia, ed il partito contadino di Vl. Maček, propenso ad una ampia autonomia, da esso raggiunta poi con l'accordo Maček-Cvetković del 25 ag. 1939. Scoppiata la seconda guerra mondiale, il 10 apr. 1941 venne proclamato lo Stato indipendente di C. la cui vita tormentata, sottolineata da violenze e massacri nei vari campi belligeranti, ebbe fine il 6 maggio 1945 in seguito al crollo tedesco. Con la nuova Costituzione jugoslava (30 nov. 1946), la C. è divenuta una delle sei Repubbliche federali e in essa il totalitarismo comunista non ha risparmiato clero e fedeli, insieme a tutti gli oppositori del regime. Clamoroso è stato il processo contro l'arcivescovo di Zagabria, mons. J. Stepinac, condannato a 16 anni di lavori forzati (11 ott. 1946).

Per le circoscrizioni ecclesiastiche, la liturgia, l'arte e la letteratura : v. IUGOSLAVIA.

BIBL.: F. Šišic, *Pregled povijesti hrvatskago naroda*, Zagabria 1920 (sino al 1790); K. St. Draganović, *Massenübertritte von Katholiken zur « Orthodoxie » im kroatischen Sprachgebiet zur Zeit der Türkenherrschaft*, Roma 1937; J. Horvat, *Politička Povijest Hrvatske 1918-28*, Zagabria 1938; K. St. Draganović *Opći šematizam Katoličke crkve u Jugoslaviji*, Sarajevo 1939; *Italia e C. (raccolta di studi a cura dell'Accad. d'Italia)*, Roma 1942; K. St. Draganović, *Le diocesi croate*, ivi 1943; *C. Sacra*, a cura di K. St. Draganović, ivi 1943; Anon., *Martirium Chroatiae*, ivi 1946; F. Cavalli, *Il processo dell'arcivescovo di Zagabria*, ivi 1947.

Angelo Tamborra-*

CROCE. - Strumento di supplizio, sul quale morì Gesù Cristo (*Io.* 19, 17-31; *Mt.* 27, 32-42).

SOMMARIO : I. Strumento del supplizio. - II. Rei sottoposti al supplizio della C. - III. Modo di infliggere il supplizio della C. - IV. La crocifissione di Gesù. - V. Il segno della C. - VI. Il culto della C. - VII. La C. nella liturgia. - VIII. La C. nell'archeologia. - IX. La C. nell'arte. - X. L'albero della C. - XI. La Crocifissione nell'arte. - XII Il Crocifisso nell'arte. - XIII. Il Crocifisso nel folklore.

Essendo i Vangeli molto parchi di particolari nel narrare la passione del Calvario, poiché supponevano notissimi ai lettori gli orrori della crocifissione, bisogna ricorrere all'archeologia romana, per conoscere esattamente le caratteristiche di questo supplizio. Benché si procedesse in modo assai diverso, ad arbitrio dei giudici e dei carnefici, tuttavia molte norme erano seguite invariabilmente quanto al legno della c. e ai modi di fissarlo, alla procedura e alle persone sottoposte alla pena di c., e furono certo applicate nella passione del Signore.

I. STRUMENTO DEL SUPPLIZIO. – Ogni crocifissione è caratterizzata dall'uso del « legno »; è l'uccisione di un uomo mediante la congiunzione immediata e stabile con il legno. Perciò nel Nuovo Testamento la c. è chiamata semplicemente « legno » (*Act.* 5, 30; *I Pt.* 2, 24; ecc.). Per lo più si usava però non un legno unico, ma due legni; già i Settanta usano per la voce ʿēṣ la locuzione ξύλον δίδυμον (*Ios.* 8, 21). Il legno maggiore eretto e fissato al suolo diede il nome al supplizio: σταυρός è il palo confitto in terra. Si distinguono la *crux sublimis* e la *humilis*; quest'ultima si usava principalmente quando la crocifissione era unita alla condanna *ad bestias*.

Il legno minore trasversale poteva essere di due forme : la *furca*, che era originariamente uno strumento agricolo destinato a reggere il plaustro a due sole ruote levandone in alto il timone. Allo schiavo colpevole si imponeva sul collo tale forca e si conduceva per il vicinato mentre confessava il suo delitto (Plutarco, *M. Coriolan.*, 24, 9; *Vitae*, 225 d). Si aggravava tale pena infliggendo al reo la flagellazione, che poteva prolungarsi fino all'uccisione (Svetonio, *Nero*, 49, 2 : « Nudi hominis cervicem inseri furcae, corpus virgis ad necem caedi »). Ma non ogni famiglia disponeva di tale forca; quindi in sua vece si usava il *patibulum*, cioè la sbarra con cui di notte si chiudeva la porta di casa : imponendola sul collo del reo lo si immobilizzava. Generalmente si aggiungeva un terzo legno, il *cornu*, paletto appuntito infitto nel legno eretto, sul quale si collocava il condannato affinché non svenisse e morisse presto, pendendo liberamente. Di questo « corno » parlano quasi solo le fonti cristiane (cf. P. Franchi de' Cavalieri, *Della forca e della sua sostituzione alla c. nel diritto penale romano*, in *Nuovo bull. d'arch. crist.*, 13 [1907], p. 603 sg).

Come strumenti per fissare alla c. si usavano sia le funi sia i chiodi; la scelta dipendeva, sembra, dai magistrati e dagli sbirri. Che, mediante i chiodi, la crocefissione fosse divenuta cruenta, è attestato dal verbo προσηλοῦν, sinonimo di σταυροῦν.

II. REI SOTTOPOSTI AL SUPPLIZIO DELLA C. - I popoli antichi usavano punire i delitti più gravi con la morte di c. Ma non fu dovunque adoperata la c., ché non fu in uso presso gli Assiri, gli Egizi ed i Greci in patria. La c. fu introdotta tra i Giudei solo da Alessandro Ianneo (m. nel 76 a. C.), principe semipagano, e dai Romani. La c. fu adibita dai Persiani, dai quali la conobbero Alessandro Magno e i diadochi. Soprattutto i Cartaginesi punivano spesso i rei, nazionali e stranieri, con la c.; da loro i Romani sembra abbiano appreso tale uso, e l'applicarono in tempo di guerra contro i ribelli, i briganti, i pirati. Il supplizio a Roma era chiamato *servile*, ma anche un cittadino romano poté subirlo, nonostante l'opposizione di Cicerone.

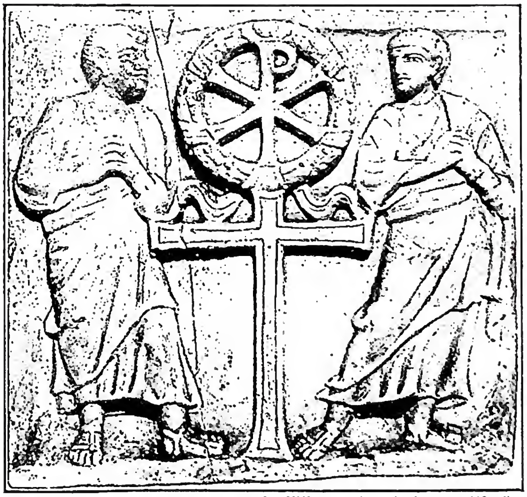
III. MODO DI INFLIGGERE IL SUPPLIZIO DELLA C. - Ogni crocifissione era preceduta da due tormenti : il reo era flagellato (come accadeva in ogni altro supplizio), poi portava la sua c. Mentre i latini parlano invece della *furca* portata, soltanto i testi greci parlano del trasporto della c.:

(per cortesia del Superiore della Casa degli Esercizi del Sacro Cuore S. I. - Roma)

CROCE - Luogo dell'invenzione della S. C. - Gerusalemme.

τῷ σώματι τῶν κολαζομένων ἕκαστος κακούργων ἐκφέρει τὸν αὑτοῦ σταυρόν (Plutarco, *De sera numinis vindicta*, 9; *Moralia*, 554 a); parimenti Artemidoro (2, 56), Chariton (*De Charea et Callirhoe*, 4, 2. 3), e il testo rabbinico *Gen. Rabbā'*, in H. L. Strack-P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament*, I, Monaco 1922, p. 587: Isacco portava le legna « come il reo la sua c. ». I testi latini anteriori alle versioni del Nuovo Testamento non contengono tale frase, ma descrivono come i condannati portassero il *patibulum*, aggiungendo talora che i rei erano poi confitti alla c. Così Plauto: « Ita te forabunt patibulatum per vias Stimulis », « tibi esse pereundum extra portam Dispessis (= dispansis) manibus, patibulum quom habebis », « Patibulum ferat per urbem deinde adfigatur cruci » (*Mostellaria*, I, 1, 56 sg.; *Miles gloriosus*, II, 4, 6 sg., 358 sg.; *Carbonaria*, frg. 2). La frase « deligata ad patibulos (!) » è spiegata: « Deligantur et circumferuntur, cruci defiguntur » (Clodio, 3: *Roman. historicorum fragm.*, 2, 78). Dionisio d'Alicarnasso (VII, 78) così descrive la preparazione al supplizio: il padrone consegna lo schiavo reo ai suoi compagni perché sia trascinato per il fòro; essi, stirate le due mani del condannato e legatele con le spalle e col petto al legno che arriva fino alle radici delle mani, l'accompagnavano nudo percotendolo continuamente con sferze e dileggiandolo.

Lo stipite della c. o era stabilmente eretto nel luogo del supplizio oppure veniva fissato in terra prima del supplizio. Cicerone si vanta di aver tolto, durante il suo consolato, la c. dal campo Marzio e rimprovera Labieno, il quale ordina « crucem ad civium supplicium defigi et constitui » (*Pro C. Rabirio perd. reo*, 3, 10; 4, 11). In Sicilia, i Mamertini « more et instituto suo crucem defixerant » (*In Verrem*, II, 5, 66, 169). Allà fine della guerra giudaica il legato ordinò di erigere una c. per subito sospendervi un giovane catturato (Flavio Giuseppe, *Bell. Iud.*, VII, 6, 4). Nessun testo afferma che l'intera c. era portata; ciò è escluso anzitutto per la c. di Gesù, che intera era alta almeno 4 m. e perciò di un peso tale che non solo un uomo già debilitato dalla flagellazione sarebbe stato incapace di portarla, ma perfino un uomo sano e robusto. Inoltre un tale apparato avrebbe richiesto molto lavoro e tempo senza alcuna utilità. Il reo, infatti, portava soltanto il *patibulum* sulle spalle. È dunque da concludersi: nella frase « portare la c. » si ha una sineddoche, ché non si portava la c. intera, ma solo la sua parte minore, la *furca* o *patibulum*, al luogo del supplizio (cf. C. G. Cobet, *Annotationes in Charitonem*, in *Mnemosyne*, 8 [1859], pp. 229-303, specie 275-79). A tale trasporto della c. era congiunta una dura irrisione del condannato (Filone, *In Flaccum*, 9, 72).



(*da Wilpert, Sarcofagi, tav.* 238, 1)
CROCE - Sarcofago con la *Crux invicta* tra due apostoli (sec. IV) - Salona.

(*da Wilpert, Sarcofagi, tav.* 225, 4)
CROCE - Sarcofago con la *Crux invicta* e i soldati al sepolcro (sec. IV) - Roma, museo Lateranense.

La fissazione sulla c. non era fatta nel modo quasi sempre indicato dall'arte cristiana, cioè o sull'intera c. giacente a terra oppure prima eretta, ma si procedeva con sistema intermedio: il condannato era fissato al *patibulum* giacente sulla terra, e poi issato sullo stipite. Ciò consegue da quanto è stato esposto: se infatti il condannato portava il *patibulum* al luogo del supplizio, poteva essere semplicemente innalzato dai soldati sulla c. e il suo corno. Ma se si compiva una crocifissione cruenta, il reo, prima gettato a terra, era fissato con chiodi al *patibulum*, sicché « patibulo suffixus in crucem tollitur » (Firmico Materno, *Mathematica*, VI, 31, 58 e altrove). Se la c. era molto alta si faceva uso di scale o funi. Infine bisognava fissare i piedi del reo (con funi o chiodi, forse al tendine d'Achille). Ciò è confermato da molti testi che parlano di « aliquem in crucem tollere, elevare » o, in senso passivo, « in crucem tolli » o « crucem ascendere » o « in crucem excurrere »: tali espressioni attestano che la c. era termine di una azione diretta in alto. Ciò non si concilia con la concezione dell'arte ecclesiastica: se il condannato fosse stato confitto alla c. giacente a terra, non sarebbe stato elevato « in crucem », ma soltanto innalzato mediante la c. stessa.

È da escludersi anche la ricostruzione che fu in vigore nel secolo scorso presso gli eruditi: l'intera c. anteriormente eretta, su cui il condannato saliva con una scala (così fra' Angelico nella nota pittura). La serie di azioni che Gesù predisse a Pietro, tra cui il supplizio da subire sulla c., era invece del tutto diversa: « Stenderai le tue mani e un altro ti cingerà e condurrà ove tu non vuoi » (*Io.* 21, 18). L'estensione delle mani non era quindi l'azione ultima del condannato, bensì la prima, nel supplizio; già nel fòro dopo la sentenza del giudice lo si denudava e gli si stendevano le mani sul *patibulum*; poi lo si « tirava » con una fune che ne avvolgeva il corpo al luogo del supplizio, dove con la stessa fune era issato.

I crocifissi non di rado vivevano a lungo sulla c.: « vivono con sommo spasimo talora e l'intera notte e di poi ancora l'intero giorno » (Origene, *In Mt. comm. ser.*, 140: PG 18, 1793; ed. E. Klostermann, XI, Lipsia 1935, p. 290). Uno schiavo crocifisso con chiodi a Damasco, nel 1247, morì solo il terzo giorno (P. Schegg, *Pilgerreise*, I, Monaco 1867, p. 140). La causa immediata della morte, secondo i medici moderni, era il sangue, che non poteva più giungere, attraverso le membra violentemente tirate, al cervello (H. Mödder); trattenuto nei

polmoni, impediva i moti del cuore e dopo molto tormento cagionava in fine la morte dell'infelice. I crocifissi erano « custoditi » (*Mt.* 27, 36) dai soldati finché vivevano e dopo morti. I cadaveri pendevano insepolti per essere dilaniati dalle fiere e dagli uccelli. Non è certo che la c. fosse considerata come la morte più orrenda (che in *I Cor.* 13, 3, è la morte del fuoco).

Talora veniva usato un sistema non consueto. Nella guerra giudaica « i soldati per scherno configgevano alla c. i Giudei prigionieri in posizione varia » (Fl. Giuseppe, *Bell. Iud.*, V, 11, 1); talora piacque ai carnefici di sospendere « capite conversos in terram » (Seneca, *Ad Marciam de consol.*, 20, 3). Alcuni erano deposti ancora vivi (Fl. Giuseppe, *Vita*, 75). Di altri era accelerata la morte con fuoco o fumo o frattura delle gambe o colpo di lancia. Infine ai parenti degli uccisi che li chiedevano, « corpora ad sepulturam dabantur » (*Digesta*, 48, tit. 24, 1).

IV. La crocifissione di Gesù. – Il Salvatore scelse la morte di c. liberamente, perché ignominiosissima, « per attestarci il suo amore », affinché nessuno avesse paura (Lattanzio, *Instit.*, IV, 26: CSEL, XIX, p. 382, 2-6). Altre ragioni sono state addotte dai teologi: l'abbraccio delle mani estese, la riparazione del peccato commesso con il « legno », la scelta libera del momento della stessa morte.

(*fot. Pont. comm. di arch. sacra*)

Croce - Iscrizione in marmo di Rufina Irene, con C. equilatera. (sec. III). Roma, cimitero di Callisto.

Dimensioni della C.: statura dell'uomo ca. 1 m., 70; la parte superiore doveva sporgere di ca. 0 m., 30, i piedi sovrastavano al suolo di 1 m. ovvero 1 m. ½ (per l'issopo di *Io.* 19, 29), la parte confitta in terra era di almeno 1 m. Complessivamente quindi la C. era alta 4 m. oppure 4 m. ½. La forma della C. di Gesù era *capitata*, con 4 estremità. Ciò è provato dai paragoni usati dai Padri (con l'uccello in volo, la nave, le lettere T e Φ) e soprattutto dai tipi del Vecchio Testamento applicati dai Padri: *Gen.* 47, 14-19, Giacobbe benedice Ephraim e Manasse con le braccia incrociate; *Ex.* 17, 11, Mosè prega con le mani alzate per il popolo combattente; *Is.* 65, 2, « ho esteso le mie mani ». In *Eph.* 3, 18, i Padri trovano le quattro dimensioni della C.

Incoronazione di Gesù. Esisteva un mimo del « re dei Giudei », che i soldati romani solevano rappresentare spesso nei loro accampamenti. Quando Pilato consegnò loro un uomo che si era dichiarato « re dei Giudei » e la cui reità era già stata sancita mediante la flagellazione, i soldati ripeterono crudelmente quel mimo facendo uso d'una corona di spine, di schiaffi, di sputi. La loro colpa appare diminuita da tale circostanza, ma non tolta.

Gesù portò la C. vestito (*Mt.* 27, 31; *Mc.* 15, 20: « lo vestirono con i suoi indumenti e lo condussero alla crocifissione »). Dopo la crocifissione furono divise le sue vesti. I Romani in ciò si adattarono al senso di pudore dei Giudei. È da concludersi da ciò che anche sulla C. Gesù portava un leggero rivestimento. Ma i Padri, attenendosi alla consuetudine romana, ritenevano che Gesù fosse nudo sulla C.

Da quanto è stato detto (v. sopra: III) risulta che la fissazione di Gesù in C. non è stata compiuta sull'intera C. giacente a terra, come dice il *Vangelo di Pietro* (10; ed. L. Vaganay, Parigi 1930, p. 235), né sull'intera C. retta, ma mediante il *patibulum* che Gesù aveva portato legato alle spalle sulla veste, con il quale fu innalzato. La fissazione non fu fatta con sole funi ma con chiodi anche nei piedi, non 3 soltanto ma 4. Con questi 4 chiodi l'arte cristiana rappresentò sempre il Crocifisso fino al sec. XIII, teste s. Gregorio di Tours (PL 71, 710); 3 chiodi ammettono Nonno di Panopoli (PG 43, 901) e la *Caverna thesaurorum* (ed. C. Bezold, Lipsia 1888, p. 66).

Gesù non rimase appeso per 6 ore alla C., come potrebbe far supporre *Mc.* 15, 25 con alcuni codici di *Io.* 19, 14 (nonché il cosiddetto « autografo »: PG 92, 77), ma solo per 3. Non morì per lesione cardiaca, ma per l'eccessivo numero di lesioni traumatiche inflitte al suo corpo.

Bibl.: Iustus Lipsius, *De Cruce Christi*, Anversa 1593 (*Opera omnia*, III, II, Wesel 1675, pp. 1141-1234); J. Gretser, *De Cruce Christi*, 3 voll., Ingolstadt 1598-1605 (*Opera omnia*, I, Ratisbona 1734); O. Zöckler, *Das Kreuz Christi*, Gütersloh 1875; H. Fulda, *Kreuz und Kreuzigung*, Breslavia 1878; S. Bäumer, *Kreuz*, in *Kirchenlexikon*, 2ª ed., VII, coll. 118-26; O. Marucchi, *Croix*, in DB, II, coll. 1127-34; V. Schultze, *Kreuz und Kreuzigung*, in *Realenc. für prot. u. Kirche*, 3ª ed., XI, pp. 90-92; E. Saglio, *Croix*, in Ch. Daremberg-E. Saglio, *Dictionn. des Antiquités*, I, II, pp. 1573-75; Hirtzig, *Kreuz*, in Pauly-Wissowa, IV, coll. 1728-31; H. Hollard, *Croix*, in *Dict. enc. de la Bible*, I, pp. 257 sg., 259; U. Holzmeister, *Crux Domini eiusque crucifixio ex archaeologia Romana illustrantur*, in *Verbum Domini*, 14 (1934), pp. 149-55, 216-20, 244-49, 257-63; H. Mödder, *Die Todesursache bei der Kreuzigung*, in *Stimmen der Zeit*, 144 (1949), pp. 50-59. – Tra i cattolici sostennero, con alcuni altri, che Gesù portò solo il *patibulum*, e che con esso fu innalzato in C.: F. X. Krauss, in *Theol. Literaturblatt.*, 2 (1867), p. 670; P. Strasser, *Das Kreuz*, Linz 1884, p. 20 sg.; M.-J. Lagrange, *Evangile selon s. Marc*, Parigi 1928, p. 423; H. Lusseau-M. Collomb, *Manuel d'etudes bibliques*, IV, ivi 1932, p. 845 sg.; F.-M. Braun, in L. Pirot, *La Ste-Bible*, X, ivi 1935, p. 467; J.-M. Vosté, *De passione*, Roma-Parigi 1937, pp. 247, 299; A. Wikenhauser, *Kreuzigung*, in LThK, VI, col. 259; J. Schmid, *Marcus*, Regensburg 1938, p. 184; I. Gomá y Tomás, *El Evangelio explicado*, IV, Barcellona 1940, p. 378; G. Ricciotti, *Vita di Gesù Cristo*, 3ª ed., Milano-Roma 1941, p. 730.

Urbano Holzmeister

V. Il segno della C. – È l'atto più eloquente, più frequente, più popolare del culto cattolico. Con esso i sacerdoti benedicono le persone e le cose, ed i fedeli segnano se stessi nel dare inizio alle loro azioni premunendosi con questo segno di salute.

I martiri facevano il segno della C. prima di affrontare il martirio. L'antico cristiano non trascurava quest'atto di fede all'inizio della giornata, nell'entrare e nell'uscire di casa, nel vestirsi, al bagno, a tavola, al momento d'accendere la lampada (Lattanzio, *Inst. Div.*, IV, 27; Tertulliano, *De cor. mil.*, 3, 11; « frontem signaculo crucis terimus »; s. Girolamo, (*Ep. 18 ad Eustochium*): « ad omnem actum manus pingat Domini Crucem ». Si faceva il segno della C. pure sugli oggetti d'uso quotidiano. Nel sec. IV s. Cirillo di Gerusalemme (*Catech.*, 22, 36) dice che i cristiani non solo segnano la loro fronte, ma ogni cosa, il pane che mangiano, le coppe nelle quali bevono. Col segno della C.

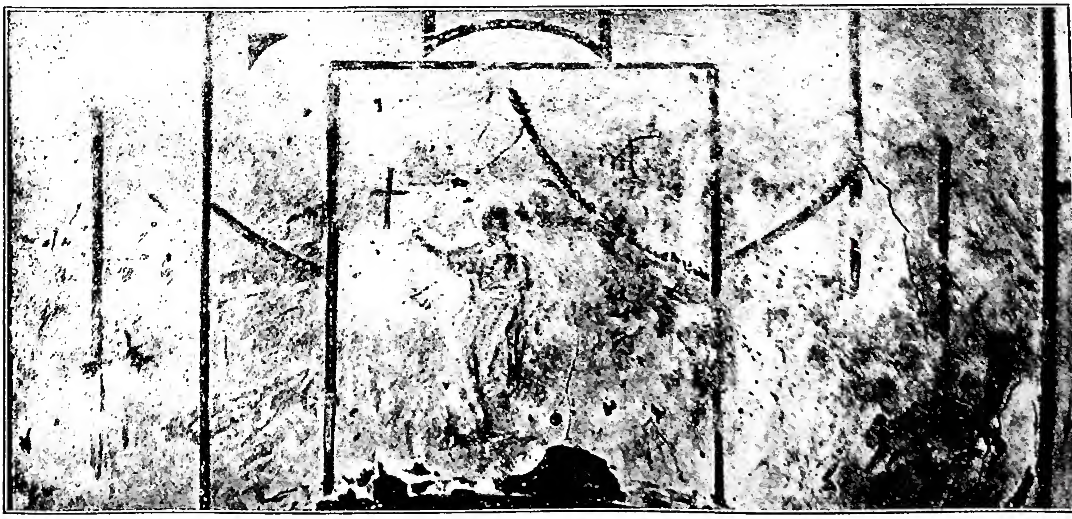
tutto nella Chiesa viene benedetto, consacrato e santificato: (« Crux tua omnium fons benedictionum, omnium est causa gratiarum : per quam credentibus datur virtus de infirmitate, gloria de opprobrio, vita de morte » (s. Leone Magno, *Sermo 8 De passione Dom.*). Gli antichi espressero l'efficacia del segno trionfale di redenzione con questo anagramma :

Φ
Z Ω H
C

cioè : la Croce è Luce e Vita (φῶς-ζωή). Nel medioevo non s'incominciava nessuna scrittura pubblica, nessuna iscrizione né legge, senza avervi prima tracciata la C. Questa sostituiva la firma degli analfabeti, spesso precedeva quella degli ecclesiastici. In molte campagne perfino la pasta ed il pane prima della cottura venivano segnati. Il segno della C. si osserva sulle porte delle città, come sulle cisterne e sui pozzi antichi, sulle bocche dei forni e sulle suppellettili domestiche. L'antichità ci ha parimenti trasmesso encolpi e teche per reliquie a forma di c., su cui talvolta si incidevano delle formole d'esorcismo, come nella C. d'oro raccolta da Pio IX in una tomba del cimitero di Ciriaca. La più celebre di queste C. con iscrizioni esorcistiche è quella che va sotto il nome di « medaglia di s. Benedetto », ancor oggi usata contro le infestazioni del demonio. Fin dal sec. III i documenti ecclesiastici attestano l'uso del segno della C. nella liturgia occidentale ed orientale (Tertulliano, *De resurrect.*, 8; *De cor. mil.*, 3, 11). Quanto alla forma del segno della C., nei documenti su indicati si parla di un segno fatto bensì sulla persona o su cose, ma non si fa cenno del grande segno della C. fatto sul corpo. Secondo Tertulliano (*De cor. mil.*, 3) un piccolo segno della C. veniva fatto con un sol dito e probabilmente col pollice in forma di *T* o di *X* : col solo pollice si benedicevano nei secc. IV-V anche oggetti distanti dalla persona. Un primo cenno del segno della C. fatto sul petto lo si trova in Prudenzio (*Cathemer.*, 6) : si tratta di un segno, tracciato con brevi tratti, uguale a quello praticato sulla fronte; Gaudenzio di Brescia (*De lect. evang.*) parla poi di un triplice segno sul cuore sulle labbra e sulla fronte; e la pratica che giungerà fino a noi inalterata per l'annunzio del Vangelo nella Messa. Gli ammalati venivano segnati sulle membra dolenti (s. Gregorio Magno, *Dialog.*, 2, 20; Cassiano, *Collat.*, 8, 18). Pare che dalla lotta contro i monofisiti e monoteliti sia venuto l'uso di servirsi di due o tre dita, mentre i monofisiti si segnavano con un solo dito per indicare l'unica natura in Cristo; i Greci fin dal sec. VII, per manifestare la loro fede nelle due nature di Cristo, fanno il segno della C. con due dita, cioè col pollice e l'indice, o coll'indice e il medio; fin dal sec. VIII i sacerdoti greci dànno la benedizione unendo il pollice coll'anulare e imitando il monogramma di Cristo : IXC. I latini invece davano la benedizione estendendo le prime tre dita e curvando l'anulare ed il mignolo. Mentre nel sec. VIII in Oriente si era diffusa una pratica non molto dissimile dal gran segno in uso attualmente, nell'Occidente si trova ancora nel sec. XIII Luca di Tuy che parla di un segno della C. fatto sulla faccia (*faciem suam muniens*) in questo modo : « solleva le tre dita distese all'altezza della fronte dicendo *in nomine Patris*, abbassale poi fino al mento dicendo *et Filii*, portale quindi alla sinistra dicendo *et Spiritus Sancti* ed infine alla destra dicendo *Amen* » (*De alt. vita*, 2 15). Un documento inglese del sec. XII però accenna ad un segno che giunge sino al petto, fatto con tre dita. Nella questione se si dovesse portare la mano dalla sinistra alla destra o viceversa, nel sec. XVI non si era ancora ottenuta la uniformità. La forma odierna nella Chiesa latina, di benedire le persone e le cose con tutte le dita distese, e di segnarsi nella stessa forma, era molto combattuta nel sec. XIII (Sicardo, *Mitrale*, 3, 4: PL 213, 109; Innocenzo III, *De altaris mysterio*, 2, 45; Durando, *Rationale*, V, 2, 13). Nella liturgia romana il grande segno della C. si usa spesso nella Messa, nell'amministrazione dei Sacramenti, nelle benedizioni, nell'ufficio; il piccolo segno, che si fa col solo pollice sulla fronte, sulla bocca e sul petto, è in uso al Vangelo della Messa; lo si fa ugualmente sul libro dei Vangeli, sulla bocca all'*Aperi Domine* ed al *Domine labia mea aperies*, sulla fronte e sulla testa del battezzando, sulla fronte del cresimando, nella Estrema Unzione, ecc. Il popolo cristiano fa il grande segno della C. ordinariamente al principio o alla fine della preghiera, nel pericolo, ecc. Nel Portogallo e nella Spagna, come nell'Ordine domenicano, il grande segno della C. è quasi sempre preceduto dal triplice segno col pollice; numerosi catechismi spagnoli insegnano a fare il segno della C. con le sole due dita della mano destra che si porta al ventre anziché al petto, usi che rimontano al sec. XIV.

La formola più antica era « Signum Crucis »; dopo venne una professione di fede a Cristo (« In nomine Iesu ») o alla S.ma Trinità (« In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti »); poi anche una invocazione del divino aiuto (« Adiutorium nostrum in nomine Domini » oppure « Deus in adiutorium meum intende ») ed altre.

Bibl.: J. Gretser, *De Cruce Christi libri IV*, I, Ingolstadt 1600, p. 555 sgg.: C. Decker, *De staurolatria Romana*, Hannover 1617; E. Beresford-Cooke, *The Sign of the Cross in the Western Liturgies*, Londra 1907; H. Leclercq, *Croix* (*Signe de la*), in



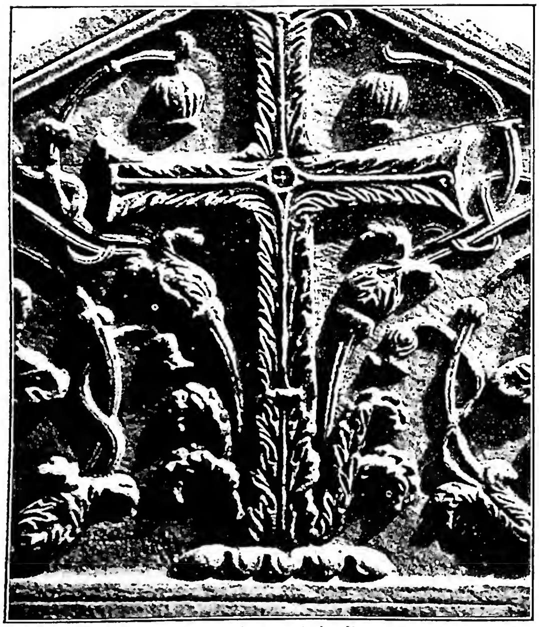
(*da Wilpert, in Memorie della Pont. acc. romana di archeol., 1922*)

Croce - Personaggio che indica la C. Affresco nell'ipogeo degli Aurelii (fine sec. II - inizio sec. III).

DACL, III, coll. 3139-44; F. J. Dölger, *Heidnische Begrüssung und christliche Verhöhnung der Heidentempel*, in *Antike und Christentum*, 3 (1932), pp. 192-201; L. Eisenhofer, *Handbuch der kath. Liturgik*, I, Friburgo in Br. 1932, pp. 273-81; Ph. Oppenheim, *In hoc signo vinces. Signatio cum Cruce*, in *Ephemerides liturgicae*, 47 (1933) pp. 158-72; id., *Commentationes ad ritum baptismalem*, Torino 1943, pp. 103-32; J. Sauer, *Kreuzzeichnung*, in LThK, VI, coll. 265-67. Filippo Oppenheim

VI. Il culto della C. – È fondato sulla stretta appartenenza che essa ha con la divina persona del Redentore, non solo in quanto strumento sul quale egli compì l'opera sua di salvezza del mondo: « ex contactu ad membra Christi et ex hoc quod Crux eius sanguine sit perfusa » (*Sum. Theol.*, 3ª, q. 25, a. 4); né solo in quanto ci ricorda i dolori della Passione e il divino sofferente: « et propter hoc etiam Crucem alloquimur et deprecamur quasi ipsum Crucifixum » (*ibid.*); ma anche e soprattutto quale simbolo intimamente associato al sacrificio di Gesù e al mistero della Passione. Sugli accenni di Gesù alla C., eretta a indizio e carattere distintivo della sua sequela (cf., p., es., *Mt.* 10, 38; 16, 24 e i luoghi paralleli), le lettere degli Apostoli e specialmente quelle di s. Paolo costituiscono tutta una teologia della C., dove questa si risolve come in un compendio teorico e pratico del Vangelo: « Cristo mi ha mandato non a battezzare, ma ad evangelizzare; e non in sapienza di parole, ma perché non sia resa vana la C. del Cristo » (*I Cor.* 1, 17); « Non giudicai di sapere tra di voi alcuna cosa, se non Gesù Cristo, e questo crocifisso » (*I Cor.* 2, 2; cf. *Gal.* 2, 19; 5, 11; *Eph.* 2, 16; *Col.* 1, 20; 2, 14). I SS. Padri seguirono la medesima via.

Tutto questo rende chiaro come il culto della C. era cosa logica e naturale per il cristiano, il quale considerava la sua come la religione della C., e che fu praticato fin dagli inizi. Lo dimostrano gli stessi rimproveri che i pagani, sulla fine del sec. II e agli inizi del III, rivolgevano ai cristiani, come *Crucis religiosi* e quindi anch'essi idolatri; essi constatavano una realtà diffusa, snaturandone però il significato ed il valore. E gli apologisti, rispondendo, non negavano il fatto, ma soltanto si indugiavano a spiegare la natura di quel culto e di quella adorazione (cf. Minucio Felice, *Octavius*, capp. 9, 12, 29; Tertulliano, *Apologet.*, 16). Allo stesso modo risponderà più tardi s. Cirillo di Alessandria a Giuliano l'Apostata, che imputava a delitto per i cristiani l'adorare il legno della C., il tracciarne il segno sulla fronte, l'ornarne la porta delle loro case: « Noi, guardando la C., ricordiamo colui che sopra vi morì, perché tutti avessimo la vita » (*Contra Iul.*, 6: PG 76, 795). Si può aggiungere l'uso frequente del segno della c. da parte dei martiri nei momenti di maggiori torture insostenibili; l'aspirazione a morire anch'essi in C.; la ricerca, da parte dei cristiani, di rappresentarsi la C. in varie maniere più o meno nascoste o segrete, per sottrarsi più facilmente alle ricerche o alle profanazioni dei pagani.



(per cortesia di mons. A. P. Frutaz)
Croce - C. monogrammatica del frontone di uno dei portichetti laterali del tempietto del Clitunno (fine del sec. IV-inizio sec. V), presso Pissignano.

L'apparizione della C. a Costantino, la susseguente vittoria sopra Massenzio, e più ancora l'invenzione del sacro legno diedero nuovo e più forte impulso al culto della C.; tanto più che l'imperatore eresse a Gerusalemme una basilica, che attirava molti pellegrini e dove presero a compiersi cerimonie vistose, specialmente il Venerdì Santo. Si può dire che da quel punto il culto della C. diventi argomento di predicazione per i SS. Padri; alla liturgia e alla predicazione si aggiunse l'arte (v. sotto) e la poesia (cf. Prudenzio, *Apotheosis*, 446 sgg.; *Contra Symmacum*, I, 494 sgg.; s. Paolino di Nola, *Poëm.*, 30, 97 sgg.; Sedulio, *Carmen paschale*, V, 188 sgg.). S. Giovanni Crisostomo dichiara che ai suoi giorni la C. era adoperata dai fedeli come ornamento, rimedio, protezione: « Hoc utique celebratum videre est in domibus, in foro, in desertis.... in vestimentis, in thalamis.... in vasis argenteis et aureis.... in tectis, in libris, in urbibus, in vicis » (Omelia *Quod Christus sit Deus*, 9: PG 48, 826; cf. anche: Omelia 2ª, *De Cruce et latrone*, 1: PG 49, 407).

Fu perciò necessario intervenire a reprimere esagerazioni ed abusi. Una legge di Teodosio e di Valentiniano III (*Cod. Iustin.*, I, tit. 7) proibì sotto pene severe di dipingere, scolpire e tracciare la C. sui pavimenti, perché quel sacro segno non corresse rischio di essere calpestato. E il Concilio *in Trullo* del 692 (can. 73, Hefele-Leclercq, III, p. 572) lo accolse e vi aggiunse la pena della scomunica. C'è anche da ricordare come nella lotta iconoclasta l'immagine della C. fu rispettata; e come gli stessi imperatori iconoclasti Leone Isaurico, Costantino Copronimo, Leone IV, Niceforo, Michele II e Teofilo la vollero impressa sulle loro monete.

Naturalmente i Padri e la Chiesa vigilarono affinché il culto prestato alla C. non degenerasse in errore. Il secondo Concilio di Nicea del 787 (Hefele-Leclerq, III, p. 768) e l'ottavo di Costantinopoli dell'869 (*ibid.*, IV, pp. 521-22) definiscono che alla C. si deve, sì, saluto (ἀσπασμός) e venerazione (προσκύνησις), ma non adorazione (ἀληθινὴ λατρεία); locuzione che il monaco Teodoro Studita (m. nell'826) distingueva accuratamente (*Antirrheticus III adv. Iconomachos*: PG, 91, 345 e 419), osservando che l'adorazione rivolta a Dio è ἀληθινὴ προσκύνησις, mentre quella rivolta alla C. è relativa (προσκύνησις σχετική). Queste e altre definizioni posteriori, fino al Concilio di Trento, posero il sigillo della loro autorità alla devozione perenne, che fin dai primi tempi era stata in vigore presso il popolo cristiano.

Bibl.: J. Lipsius, *De Cruce libri III*, Anversa 1595; J. Gretser, *De Sancta Cruce*, Ratisbona 1734; Krieg, *Kreuzverehrung*, in F. X. Kraus, *Real-Enzycl. der christl. Altertümer*, II, Friburgo in Br. 1886, pp. 245-51; H. Quillet, *Adoration de la Croix*, in DThC, III, coll. 2339-63; S. Baümer, *Kreuz*, in *Kirchenlex.*, VII (1891), coll. 1074-78. Celestino Testore

VII. La C. nella liturgia. – 1. *Le feste della S. C.* – I libri liturgici attuali ne hanno due: *In Inventione S. Crucis* (3 maggio) e *In Exaltatione S. Crucis* (14 sett.).

(Ripr. Pizzi) (fot. Enc. Catt.)

CROCE OFFERTA AL PAPA PASQUALE I (817-24)
ornata di smalti d'origine italiana - Biblioteca Vaticana, museo Sacro.

(fot. propr. R. Fabbrica di S. Pietro)
CROCE - C. latina in un coperchio di sarcofago con scena della Adorazione dei Re Magi (sec. IV) - Vaticano, Grotte.

Le feste seguirono lo sviluppo della devozione alla reliquia della S. C., che ebbe origine col suo ritrovamento. L'anno di questo avvenimento resta incerto. La *Cronaca alessandrina* lo assegna al 320, il *Lib. Pont.* al 310 (I, p. 167), la *Dottrina d'Addai* la riporta addirittura al tempo di Tiberio (14-37). La *Peregrinatio Aetheriae* (ca. 394) la suppone avvenuta prima del 335, ma Eusebio nella *Vita Constantini*, scritta nel 337 non ne parla affatto. Il primo documento sicuro è la testimonianza di s. Cirillo di Gerusalemme nella *Catech.*, XIII, 4: PG 33, 775; scritta nel 347. Meno informati ancora si è sul giorno della *Inventio*. Da notarsi però che la *Cronaca* e la *Peregrinatio* dànno il 14 sett. e questo è stato causa di non poca confusione per l'individuazione delle due feste nei documenti.

Storicamente la festa liturgica dell'*Exaltatio* precede quella della *Inventio*. L'origine è palestinese, anzi locale di Gerusalemme e deve ricercarsi nell'annuale celebrazione della dedicazione (avvenuta il 13 e 14 sett. 335) delle due basiliche costantiniane dell'*Anastasis* e del *Martyrion*. La festa giunse a grande celebrità. Alla fine del sec. IV la *Peregrinatio* parla di moltitudini di *monachi, episcopi* (fino a 40 e 50), *clerici, saeculares, tam viri quam feminae*, che per otto giorni continui accorrevano da tutte le parti dell'Oriente per prendervi parte. Essa non cedeva in nulla alle feste di Pasqua e dell'Epifania (*Peregrinatio ad loca sacra*, cap. 48, in *Itinera*, ed. Geyer, p. 100). Con il tempo s'incominciò a fare una solenne ostensione delle reliquie della vera C., sicché a poco a poco questo rito diventò l'oggetto principale della solennità, facendo dimenticare quasi del tutto la dedicazione. Alessandro di Cipro (sec. VI) la designa esattamente con il nome poi rimasto: *Exaltatio praeclarae Crucis* (PG 86, 2176).

Da Gerusalemme la solennità si diffuse in molte chiese orientali, specie dove si possedeva una reliquia della vera C., come a Costantinopoli, ad Apamea e ad Alessandria.

Per l'Occidente la prima testimonianza d'una festa liturgica della S. C. si trova nella biografia di Sergio I (687-701), nella quale si legge: *Qui etiam ex die illo pro salute humani generis ab omni populo christiano die Exhaltationis Sanctae Crucis in basilicam Salvatoris, quae appellatur Constantiniana, osculatur et adoratur* (*Lib. Pont.*, I, p. 374).

Il testo lascia intendere che la festa era già celebrata prima di Sergio; probabilmente dapprima nell'oratorio della S. C. al Laterano, poi nella basilica Sessoriana *Sanctae Crucis in Hierusalem*. Ma non si deve andare molto indietro, come mostra l'incertezza dei documenti nel segnalarla: p. es., si trova nel *Sacramentario gelasiano* (metà sec. VIII; cf. ed. Wilson, p. 198), ma manca nel manoscritto di Epternach del *Martirologio geronimiano*, eseguito da un vescovo consacrato da Sergio I (cf. *Lib. Pont.*, I, p. 387, nota 29). Alla festa Sergio dovette aggiungere la solenne ostensione e adorazione della C. conservata nel *Sancta Sanctorum* del Laterano di cui parla il testo riferito, cerimonia attestata ancora nell'*Ordo* di Cencio Camerario al principio del sec. XIII.

Mentre a Roma s'affermava la festa dell'*Exaltatio*, fissata al 14 sett., nelle Gallie s'era introdotta, e con successo, una festa *Inventionis Sanctae Crucis* stabilita al 3 maggio. Pare che essa entrasse nelle chiese gallicane nella prima metà del sec. VIII: non si trova nei *Sacramentari leoniano* (sec. VI) e *gregoriano* (sec. VII), non ne fa cenno Gregorio di Tours (593-94), così abbondante in simile materia, manca nel Lezionario di Luxeuil (fine sec. VII). La riportano invece i manoscritti del *Martirologio geronimiano* di Wolfenbüttel (772) e di Berna (di poco posteriore), i calendari mozarabici, i *Sacramentari gelasiani* del sec. VIII (cf. P. de Puniet, *Le Sacramentaire romain de Gellone*, Roma [1938], pp. 92*-93*; *Sacramentarium Pragense*, ed. A. Dold, Beuron 1949, p. 71).

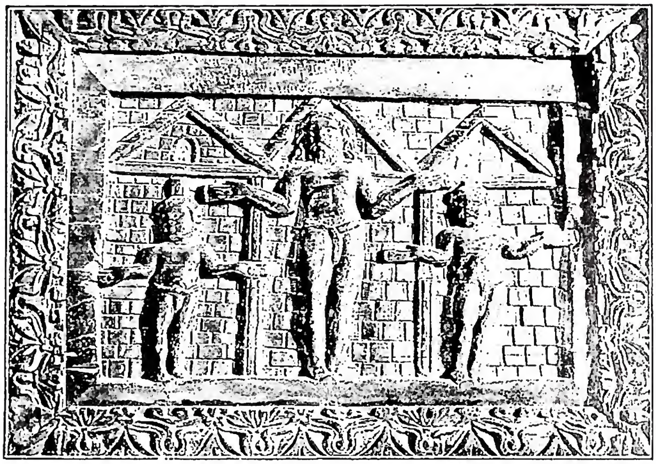
La data del 3 maggio fu suggerita, a quanto sembra, dalla leggenda di Giuda Ciriaco, vescovo di Gerusalemme (BHL, 7022). Il *Missale Gothicum* (secc. VII-VIII) e quello di Bobbio (sec. VIII) mettono la festa tra l'ottava di Pasqua e le Rogazioni, senz'altra indicazione. Il *Reg.* 316 e il

(fot. Enc. Catt.)
CROCE - Il Redentore con la C. (in parte restaurata). Scena centrale della fronte di un sarcofago del sec. IV. Roma, museo Lateranense.

Pragense hanno già la data del 3 maggio. In sostanza i due calendari, il romano e il gallicano, avevano una propria festa della S. C. in date diverse e ambedue sono rimaste nei libri liturgici quando questi, emigrati in Gallia, ritornarono a Roma con le note aggiunte e trasformazioni.

Anche il formolario liturgico delle due feste ha risentito delle loro vicende. L'ufficiatura della *Exaltatio* è di evidente fattura romana : lo mostra tra l'altro l'antifona : *O magnum pietatis opus*, tratta dall'epigrafe metrica di papa Simmaco (498-514) per l'oratorio della S. C. in S. Pietro, e l'altra *Salva nos, Christe*, che ricorda lo stemma della medesima basilica (cf. U. Mannucci, *Per la storia dell'ufficio della S. C.*, in *Rass. Gregor.*, 1910, col. 249). Le lezioni narrano il recupero della S. C. dalle mani dei Persiani, avvenuto nel 665 sotto Eraclio.

L'ufficiatura dell'*Inventio*, invece, è gallicana. Le antifone del sec. XII accennavano alla leggenda di Giuda Ciriaco e furono soppresse da Clemente VIII (1592-1605) « quia historiam continebant dubiam » e sostituite dalle attuali (v. l'antico formolario in Tommasi, *Opera*, t. IV, p. 250). Le lezioni rimaste raccontano il ritrovamento della C. fatto da s. Elena. La Messa è di classico tipo gallicano (cf. G. Manz, *Ist die Messe de Inventione S. Crucis im Sacram. Gelas. gallischen Ursprungs?*, in *Ephem. lit.*, 47 [1938], pp. 192-96).


(fot. Alinari)
CROCE - Crocifissione. Pannello della porta di S. Sabina (sec. V) - Roma.

Nel 1741 la Commissione nominata da Benedetto XIV per la riforma del Breviario stabilì di sopprimere la festa del 3 maggio, ma l'intero progetto, com'è noto, fallì e anche le due feste della S. C. sono rimaste finora al loro posto.

BIBL.: A. Holder, *Inventio S. Crucis*, Lipsia 1889; P. Bernadakis, *Le culte de la Croix chez les grecs*, in *Echos d'Orient*, 5 (1902), pp. 193 sgg., 257 sgg.; L. De Combes, *La vraie Croix perdue et retrouvée*, Parigi 1902, p. 265-73; id., *De l'invention à l'exaltation de la S. Croix*, Parigi 1903; J. Straubinger, *Die Kreuzauffindungslegende*, Paderborn 1912; K. A. H. Kellner, *L'Anno ecclesiastico*, Roma 1914, p. 285 sgg.; H. Leclercq, *Croix (invention de la)*, in DACL, III, coll. 3131-39; A. Kleinclausz, *Eginhard*, Parigi 1942, pp. 175-99, 249-55.
Annibale Bugnini

2. *La C. dell'altare.* – Nei primi secoli, soltanto la materia del sacrificio poteva essere posta sull'altare. La C. e i candelieri, portati in testa alla processione, venivano collocati o dietro l'altare o ai suoi lati. Talvolta la C. era pendente sotto il ciborio o scolpita sul frontone dello stesso : tuttavia nessun testo ci dice la ragione precisa della sua presenza. Con il sec. XI viene ornata del Crocifisso fiancheggiato talvolta dalla Madonna e s. Giovanni Evangelista; un foro nell'altare od apposito piedistallo permette di fissarla sull'altare stesso durante la celebrazione del S. Sacrificio. L'introduzione e il propagarsi delle Messe private non è escluso abbiano influito a porla definitivamente sull'altare.

Il *Cerimoniale dei vescovi*, ordinando che la « *Crux Domini* » sia sull'altare, stabilisce il suo basamento alto quanto il più vicino dei candelieri voluti d'altezza varia, perché, con il loro ascendere, maggiormente siano d'ornamento alla C. La sua presenza sull'altare, come i ripetuti inchini e gli sguardi ad essa rivolti dal sacerdote celebrante la S. Messa, vogliono inculcare essere questa la reale rappresentazione del sacrificio della C. Pertanto è sempre necessaria, salvo durante l'esposizione del S.mo Sacramento, perché l'immagine cede alla realtà.

BIBL.: J. Braun, *Das christliche Altargerät*, Friburgo in Br. 1932, pp. 466-92; C. Callewaert, *De Missalis Romani liturgia*, I, Bruges 1937, n. 442.
Enrico Cattaneo

3. *La C. pettorale.* – È una piccola C. d'oro o di altro metallo dorato, ornata spesso di pietre preziose, che i vescovi portano appesa al collo come proprio distintivo con nell'interno una reliquia che spesso è della S. C. La usano anche gli abati regolari, i canonici di molti Capitoli cattedrali e collegiali, alcuni dignitari ecclesiastici per speciale indulto apostolico, e qualche badessa come segno del proprio grado. Pio X la concesse ai cardinali diaconi. Vi sono due specie di C. pettorale : una è appesa ad una catena d'oro od altro metallo dorato, che si usa con le vesti ordinarie, l' altra pende da un cordone di seta rossa per i cardinali e verde per i vescovi, e si porta nelle funzioni sacre e sulla mozzetta. Il *Cerimoniale dei vescovi* fa cenno solo di questa seconda, e la considera come ornamento pontificale, mentre della prima non parla affatto.

L'origine della C. pettorale si riallaccia molto probabilmente agli encolpi ed a quegli oggetti sacri che i cristiani portavano sul petto. Gli scrittori antichi non ne parlano : ciò significa che in origine si trattava solo di una devozione personale. Più tardi i papi fecero di essa un ornamento sacro, imitati successivamente dai vescovi e dagli abati. I primi esempi risalgono ca. al sec. IX. Alla C. pettorale, come ornamento liturgico del papa, accenna Innocenzo III nel *De sacro altaris sacrificio*, I, cap. 2. Un Pontificale del sec. XII enumera fra i paramenti liturgici del vescovo la « Crux pectoralis, si quis ea uti velit » (E. Martène, *De ant. Eccl. rit.*, I, Anversa 1736, cap. 4, art. 12, *ordo* 23).

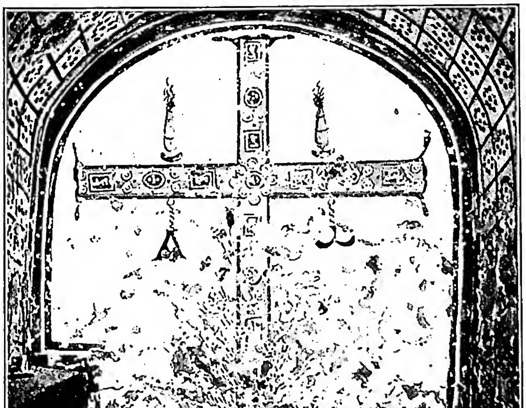
BIBL.: A. Du Saussay, *Panoplia episcopalis, seu de sacro episcoporum ornatu*, VII, Parigi 1646, pp. 294-329, L. Thomassinus, *Vetus et nova Ecclesiae disciplina*, II, Napoli 1769, cap. 58, nn. 4-5; J. L. Ferraris, *Crux*, in *Prompta bibliotheca canonica*, Parigi 1858, nn. 51-55; A. Fivizzani, *De ritu S. Crucis*, Roma 1892, cap. 7, p. 53; F. Eygen, in *Liturgia*, Parigi 1935, p. 342; M. Righetti, *Storia liturgica*, Milano 1945, pp. 519-20.
Silverio Mattei

VIII. LA C. NELL'ARCHEOLOGIA. – Con il nome di c., vengono chiamati vari segni di tal forma, molto antichi, quali la svastica o c. uncinata (卍 e 卐); il geroglifico ☥, proprio dell'Egitto, detto *crux ansata* e che si trova in una ventina d'iscrizioni cristiane (G. Lefèvre, *Inscriptions gr. chrét. d'Egypte*, Il Cairo 1907); il segno +, che, per esser distinto da quello che passa sotto la denominazione di c. latina (†), è detto c. greca e equilatera; il monogramma a forma di c. ⳨ che pare derivi dal monogramma costantiniano (☧) o *chrismon*, comunemente chiamato c. monogrammatica. Da notare, però, che la cosid-

detta *crux decussata* o di s. Andrea (✕) è una pura invenzione dell'arte medievale.

1. *C. gammata o uncinata.* – La svastica (dal sanscrito *Ṣvasti* « salute », « bene », « felicità »), denominata c. gammata, perché consta di quattro braccia uguali terminanti con un segmento ad angolo retto, a guisa del gamma maiuscolo greco, pare si debba considerare come il più antico segno di fortuna e religioso nei culti solari primitivi. Essa si trova, dipinta od incisa, fin dall'età neolitica, sopra vasi, amuleti, fusaiole, monumenti sepolcrali, tessuti e figure. Gli esempi più antichi, che finora si hanno, sono quelli trovati su vasi a Mussiān Tepe presso Susa, nell'Elam, del 4000-3000 a. C. Intorno al 3000 a. C. essa appare nella ceramica della regione danubiana, quindi a Troia, nella Grecia; nell'Italia meridionale nell'Etruria, presso i Germani verso il 1000 e nel 500 a. C. in India. A partire dal sec. III d. C., sola o con altri segni, compare su molte iscrizioni funerarie della Licaonia e dell'Isauria; nel monumento di Clodio Ermete a S. Sebastiano in Roma e nei Cimiteri di Domitilla, di Panfilo, di Generosa e della vigna Massimo (M. A. Boldetti, *Osservazioni sopra i cemeteri*, 2 voll., Roma 1720, p. 60; E. Josi, *Il cimitero di Panfilo*, in *Riv. d'arch. crist.*, 1 [1924], p. 67, fig. 18; Wilpert, *Pitture*, tavv. 112, 3; 180; 212; G. Cotzoni, *Le questioni cronologiche della C. e dei monogrammi* ☧ *e* ⳨, Atene 1939), dove, pur senz'essere necessariamente considerata un modo d'occultare la cristiana, almeno nelle iscrizioni in cui non è mero segno ornamentale, può alludere o a Cristo, sole della salute, o alla felicità del defunto. Di fronte alla C. la svastica scompare anche nell'Europa settentrionale nel sec. VI-VII d. C. Essa rimane un simbolo sacro per i buddhisti che, nel Tibet, l'hanno adottata nella forma degli uncini rivolti verso destra. Una variante della c. uncinata rettilinea fu quella curvilinea, formata da due S incrociate, avente pur essa significato simbolico.

2. *C. monogrammatica.* – Nella *Lettera* di Barnaba (9, 8), dell'inizio del sec. II, come abbreviazione del nome Ἰησοῦς è supposta conosciuta la sigla IH; ma, come risulta dai monumenti, del nome di Gesù prima, e quale *signum Christi* poi, furono sopra tutti noti il *Chi Iota* (✳), il *Chi Rho* (☧) e il monogramma a forma di C. (⳨), tutt'e tre, del resto, in uso, quasi esclusivamente come *compendium scripturae*, in scritti e monumenti assai prima del cristianesimo: il primo su monete di Chio (Κίος); il secondo per abbreviazione dei nomi comuni inizianti con XP e quale segno su monete ateniesi, tole-



(da *Wilpert, Pitture, tav.* 259)

CROCE - C. con le lettere apocalittiche. Affresco nel cimitero di Ponziano (sec. VI) - Roma.

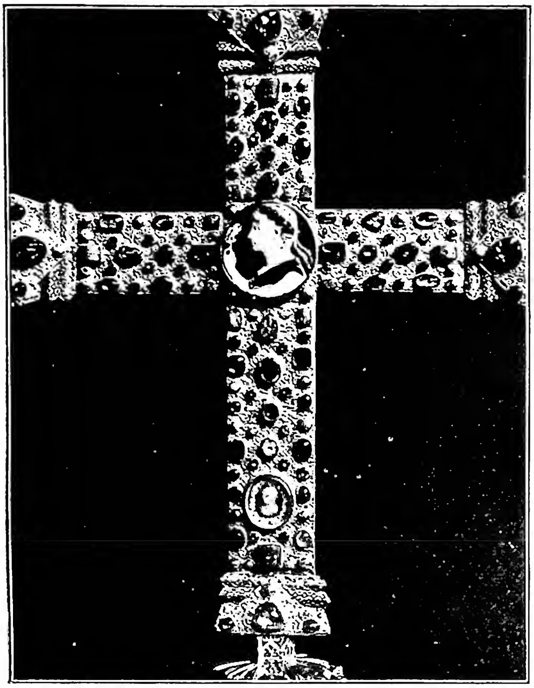
(*fot. biblioteca Vaticana*)

CROCE - C. in bronzo offerta in suffragio di un certo Olimpio (sec. V-VII) - Biblioteca Vaticana, museo Sacro.

maiche, siriache, nonché dell'imperatore Decio (249-251 a. C.); il terzo in monete del re armeno Tyrane (96-94 a. C.), degli Arsacidi X, XII, XIV (92-38 a. C.) e di Erode il Grande (38 d. C.).

Il piuttosto raro ✳, che, quale sovrapposizione delle iniziali I(Ἰησοῦς) X(Χριστός) data dal sec. III, è detto precostantiniano. Il ☧, sorto pur esso in Occidente un po' più tardi, e che deve la sua rapida diffusione – particolarmente in Roma – a Costantino ed al ripetuto apparire sulle sue monete, è stato denominato costantiniano. È solo dal sec. IV che questo, da *compendium scripturae* del nome di Cristo, diventa vero monogramma *signum Christi* e figura della C. (s. Agostino, *Tract.*, 118, 5: PL 34, 1950). L'esempio più antico di esso ci è dato da un'iscrizione romana, attribuita all'a. 323 (G. B. De Rossi, in *Bull. d'arch. crist.*, 1 [1863], p. 23). In un'altra iscrizione, sempre di Roma, del 340 (G. Cotzoni, *op. cit.*, p. 88), come per rafforzare la sua relazione con il Cristo, si trovano associate ad esso le lettere apocalittiche A ed Ω, che d'allora in poi si riscontrano assai spesso. Pure da Roma esso si diffonde in tutte le sue varianti, con o senza circolo oppure racchiuso nella corona, com'è egregiamente rappresentato sui sarcofagi cristiani nella scena della resurrezione, la quale è stata chiamata *anastasis* o, più esattamente, *Crux invicta*, perché la resurrezione dell'Uomo-Dio è la vittoria della C. (cf. Wilpert, *Sarcofagi*, tavv. 11, 4; 18, 1-5; 44, 1-3; 142, 1 e 3; 145, 1 e 7; 146, 1 e 3; 192, 6; 238, 1, 4, 7; 239, 2; 241, 1-4; 243, 1; 285, 1). In Oriente, il primo caso certo che si conosce finora è del 354 (G. Cotzoni, *op. cit.*, p. 69).

Siccome l'allusione alla C. era ivi troppo celata, tale monogramma si rappresentò anche attraversato da una linea orizzontale (☧). Da questo, come si trova in monete costantiniane già intorno al 335 e in iscrizioni funerarie del 355, si passò alla C. monogrammatica (⳨), che si presenta anche nelle forme ⳨ ☧ e ☧ ✕ ☧. Nel 365 (G. Cotzoni, *op. cit.*, p. 91) si ha la C. monogrammatica con l' A e l' Ω, nelle di-



(*per cortesia del dott. Lipinski*)
Croce - C. di Lotario, d'oro e gemme con cammeo raffigurante Augusto al centro (sec. ix, forse x) - Aquisgrana, tesoro della Cattedrale.

sposizioni A ⳨ Ω e ⳨ od in altre varianti; e spesso, massime in Siria, circondata da un cerchio o da una corona, ovvero con il pesce, le colombe o il pavone. Questo monogramma, quasi contemporaneamente al suo sorgere e prima di quello costantiniano, sulle monete e poi sui monumenti, passò dall'Occidente in Oriente (Per il monogramma nelle pitture delle catacombe, v. Wilpert, *Pitture*, pp. 117-18; tavv. 154, 1; 162, 2; 207; 241; 251).

All'inizio del sec. v il ☧ scompare dalle iscrizioni sepolcrali romane e la ⳨ diventa più rara. Fuori di Roma, invece, si mantengono ancora a lungo ambedue su monumenti ed oggetti, ed è noto che dal tempo di Giustiniano, soprattutto nella Siria, v'era la consuetudine di raffigurare il monogramma all'esterno delle case (C. M. Kaufman, *Handbuch der christlichen Archäologie*, Paderborn 1922, fig. 215, p. 270). Della C. monogrammatica si presentano casi ancora nel sec. viii. Pure dall'inizio del sec. v, però, questi due monogrammi, insieme con la C. che poi prevalse, appaiono nello splendore dei musaici. Tipici sono la bella ⳨, coronata dalla *manus divina*, sulla vòlta del battistero di Napoli e il triplice ☧ del battistero di Albenga, attorniato dalle dodici colombe (Wilpert, *Mosaiken*, tavv. 29, 88; nonché 32, 51, 91, 109). Nel tardo medioevo il monogramma costantiniano venne sostituito dalla sigla IHS, che secondo un'etimologia popolare fu interpretata *in hoc signo* o, come oggi, *Jesus hominum salvator*. Ad essa, più di recente, fu aggiunta una piccola c. al disopra dell'H (I†HS).

3. *C. gemmata*. – La c. aperta (+ †), comunemente detta *capitata* o *immissa* è usata come ornamento tanto avanti che dopo Cristo; quale segno cristiano e nella forma equilatera o cosiddetta greca appare in Siria e in Occidente.

La c. † si trova per la prima volta in Ercolano (v.); le quattro piccole c. (+) tracciate con carbone sopra uno degli ossuari rinvenuti nel 1945 presso Gerusalemme hanno avuto un effimero successo (v. *L'osservatore romano*, 1945, nn. 229-31, 255, 279).

Per quanto tuttora è dato sapere, il più antico monumento con C. cristiana pare l'iscrizione di Palmira, dell'a. 136 (cf. H. Leclercq, in DACL, III, col. 3048; qui erroneamente è assegnata al 134), la quale offre due C. a guisa di X: il segno che, pure nella forma di +, fu usato nell'antico alfabeto ebraico per esprimere il *tāw*. Ad essa seguono le iscrizioni, con C. greca, di Dura Europo e di Madula di Siria, rispettivamente degli aa. 163 e 197-98. Di posteriori, oltre la discussa c. nella moneta del re Abgar IX (179-234), si hanno le c. di tre altre iscrizioni di Dura Europo, del 234, delle quali due presentano il noto crittogramma o magico Sator Arepo, simili a due di Pompei. Per il periodo che va dal 313 al 350 ci sono pervenuti soltanto tre esempi di c.

In Occidente, la c. latina oltre che in quella accennata di Ercolano (v.); si ha pure velata sotto la forma del *tāw* (T) e, forse, talvolta anche dell'àncora; quindi dei monogrammi ☧ e ⳨. Nei cimiteri essa è piuttosto rara e dei pochi esempi che rimangono del periodo precostantiniano nessuno è datato. Tuttavia, con la c. greca della iscrizione di Rufina a S. Callisto e il graffito blasfemo del Palatino (v. accuse contro i cristiani), sembra che si possa arrivare, al massimo, alla fine del sec. ii. Si ha poi nell'ipogeo degli Aureli (v.) al viale Manzoni. Dal 314, pur tra simboli pagani (ché la sua comparsa ed importanza di posto segue il progressivo predominio del cristianesimo nell'Impero), si trova la c. sulle monete delle zecche imperiali di Tarragona, Lione, Treviri ed Aquileia. Dalla metà del sec. iv ca., e cioè dopo il ritrovamento della C. in Gerusalemme (326-36), cominciano a compa-

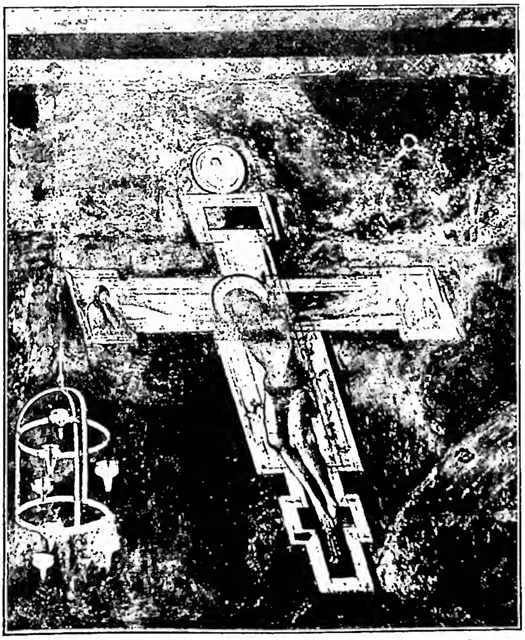
(*fot. Alinari*)
Croce - Crocifissione. Particolare della miniatura dell'Evangeliario siriaco di Rabbūlā (a. 586) - Firenze, bibl. Laurenziana, cod. Pl. 56.

rire sui sarcofagi, quasi contemporaneamente, la *Crux invicta* (Wilpert, *Sarcofagi*, tavv. 142, 3 e 146, 3) e l'aperta rappresentazione di essa, come incontestabilmente risulta dal coperchio di sarcofago trovato nel 1942 nelle Grotte Vaticane, anch'esso assegnato intorno al 340, il quale presenta la prima vera immagine della C. (v. L. De Bruyne, *Importante coperchio di sarcofago*, in *Riv. d'arch. crist.*, 20 [1945], pp. 249-80), e per giunta nella forma capitata o latina, quale si ritiene fosse la C. di Cristo.

Con l'espansione del culto delle reliquie della C. e l'erezione delle relative basiliche costantiniane crebbe straordinariamente il numero delle raffigurazioni di C. E dalla fine del sec. IV, la C. – che dapprima si trova rappresentata come mero segno della Passione, quindi come *Crux invicta* – messa in rapporto con la venuta finale del Figliuolo dell'uomo (*Mt.* 24, 30; *Apoc.* 1, 7), ne diviene il segno glorioso e trionfante (sovente sostituto del Cristo stesso): e perciò raffigurata gemmata e in color oro, o tra i simboli degli Evangelisti e gli Apostoli, o in trono, prevalentemente in absidi e vòlte stellate. Ce lo attestano il sarcofago di Probo (verso il 395) e parecchi altri (Wilpert, *Sarcofagi*, tavv. 18, 1, 4, 5; 145, 7; 238, 4, 7; 243, 1), ma più di tutto i musaici dell'abside di S. Pudenziana (fine sec. IV), dell'atrio del battistero di S. Giovanni in Laterano e dell'arco di S. Maria Maggiore in Roma (432-40); della cupola del mausoleo di Galla Placidia (2° quarto del sec. V), del battistero degli Ortodossi (449-59) e dell'oratorio del palazzo arcivescovile (494-519) a Ravenna; la bella C. gemmata, con i quattro fiumi che partono a pie' di essa, della fronte di un altare a Nola, nonché quella tra due santi nel cimitero di Ponziano in Roma, ambedue della fine del sec. V; la C. della cupola della chiesa di Casaranello; dell'abside di S. Apollinare in Classe a Ravenna (sec. VI) e di S. Stefano Rotondo a Roma (648), con il busto di Cristo, l'una all'incrocio e l'altra alla cima (Wilpert, *Mosaiken*, tavv. 42-44, 1-3; 70-72; 81; 101; 108; 255, 1; 259, 1). In diversi altri casi, non solo di musaici, pitture e sculture, ma anche dalle arti minori, ed a partire dalla metà del sec. IV, ci sono dati esempi di C. pettorali (di cui la più memoranda è quella d'oro trovata a S. Lorenzo in Roma, della fine,

(*fot. Alinari*)

CROCE - C. in forma di tronco nodoso nel Crocifisso scolpito di Giovanni Pisano (sec. XIV) - Siena, museo dell'Opera del Duomo.



(*fot. Anderson*)

CROCE - C. dipinta eretta sulla « pergula ». Particolare d'un affresco di Giotto - Assisi, chiesa superiore di S. Francesco.

pare, del sec. V), astili e per mano, sì di frequente raffigurate nel medioevo (Wilpert, *Mosaiken*, pp. 47-50).

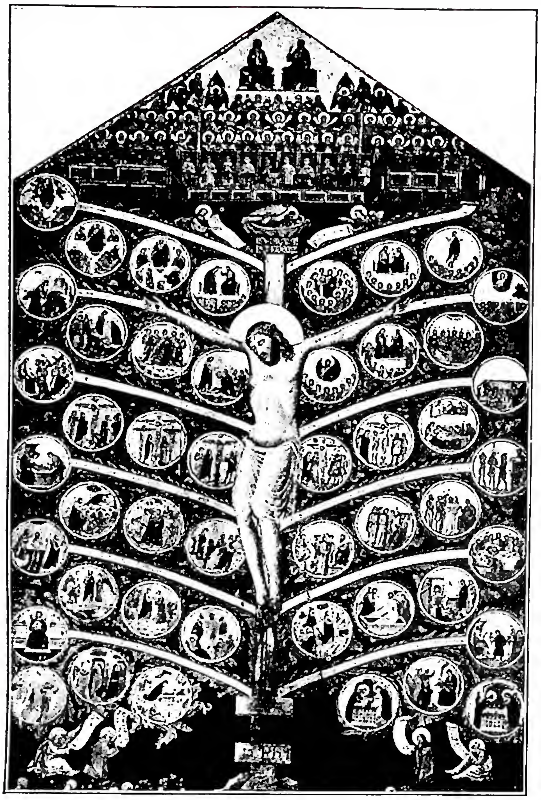
È così che la C., da segno d'ignominia, si cangia in segno di gloria e diventa il più comune ed onorato simbolo cristiano.

BIBL.: G. de Jerphanion, *La représentation de la Croix et du Crucifix aux origines de l'art chrétien*, in *La voix des monuments*, Parigi 1930, pp. 138-64; M. Sulzeberger, *Le symbole de la Croix et les Monogrammes de Jésus chez les premiers chrétiens*, in *Byzantion*, 2 (1925), pp. 337-448. Per la C. di Ercolano (v.) la bibliografia relativa è riunita in F. Di Capua, *Il « mysterium Crucis » di Ercolano*, in *Rendiconti dell'Accademia di Arch., lettere e belle arti di Napoli*, 23 (1947-48), pp. 1-35 dell'estratto. Bruno Leoni

IX. LA C. NELL'ARTE. – 1. *C. barbariche*. – Si dà questo nome alle C. trovate in tombe barbariche, principalmente in Italia, ma anche in Francia e in Germania. Servivano forse per devozione personale, come quelle pettorali, ma anziché appese al collo erano applicate alle vesti. Sono di foglia d'oro molto sottile, con piccoli fori per essere cucite. Hanno ornati a treccia, e qualche volta figure, estremamente rozze; hanno braccia uguali, e misurano generalmente 7 od 8 cm.; ma fanno eccezione alcuni esemplari più notevoli, come quella del museo di Innsbruck, proveniente da Livezzano, lunga ca. 16 cm., e quella trovata nella tomba detta di Gisulfo a Cividale, adorna di granati e lapislazzuli. Furono in uso nel VII sec.

2. *C. votive*. – Preziosi doni regali, generalmente pendule da corone (v. corona), che venivano appese sopra gli altari. Fra quelle trovate nel tesoro di Fuente de Guarrazar presso Toledo nel secolo scorso, la più notevole è quella del re Recesvinto (VIII sec., ora nel museo di Cluny). Sono note anche quelle del duomo di Monza, di cui una è dono di Agilulfo (591-615), l'altra è forse di Berengario I (888-924). In tutte la superfice d'oro è completamente rivestita di gemme e perle.

3. *C. processionali e C. d'altare*. – Nell'alto medioevo,



(fot. Alinari)
CROCE - Albero della C., dipinto di Pacino da Buonaguida (sec. XIII) - Firenze, Uffizi.

poiché il sacerdote celebrava stando dietro l'altare, la C. non veniva posta sopra la mensa, ma stava a sinistra, sorretta da un crociferario, e serviva anche da C. processionale. Fra le C. più preziose di questo tempo si possono ricordare per il VII sec. quella di s. Eligio, donata da re Dagoberto al tesoro di St-Denis (frammento a Parigi nel Cabinet des Médailles); per l'VIII sec. la famosa C. detta di Desiderio nel museo Cristiano di Brescia; per il IX quella detta degli Angeli e quella della Vittoria ad Oviedo; per il X quella di Aquisgrana, detta di Lotario, quelle di Essen, e quella di Monaco della regina Gisella. In queste C. le braccia sono generalmente allargate verso le estremità, e la superficie d'oro, resa talvolta più rutilante dalla filigrana, è rivestita di gemme, insieme alle quali sono usati anche cammei classici e pietre incise.

Una menzione a parte fra le C. astili va fatta per quella detta del Campo nel duomo vecchio di Brescia (sec. XII ?) in argento sbalzato con figure, rarissima per la sua destinazione, perché serviva come vessillo di battaglia sopra l'antenna del carroccio.

Per le C. figurate l'iconografia si era venuta formando nel corso dei secoli, fin dagli encolpi (v.) di Monza. Il tipo più frequente ha nel *recto* il Crocifisso, al termine delle braccia traverse le mezze figure della Vergine e di s. Giovanni, al termine di quelle verticali per lo più un angelo e il Golgota, simbolizzato da un monticello e da un teschio; al tergo, nel centro l'agnello crucigero, ma più spesso la Vergine con il Bambino, e al termine delle braccia i simboli degli Evangelisti. Ma non mancano C. che si discostano in tutto da questo tipo iconografico, come la C. detta di Costantino nella basilica Lateranense (sec. XII), in cui sono rappresentate scene del Vecchio e del Nuovo Testamento.

Dopo il XIII sec. la C. destinata ad esser posta sull'altare è sorretta da una base, che si complica talvolta di ornati simbolici o di motivi architettonici nel periodo gotico, pittorici in età barocca, ed è a volte sostegno anche a statuette, generalmente della Vergine e di s. Giovanni. Ma per la forma e per la tecnica della decorazione, la C. d'altare segue lo stesso svolgimento della C. processionale.

Nel XIII sec. gli orafi cominciano a rifuggire dalle linee rigide : le estremità delle C. sono lobate, e una seconda traversa (probabile derivazione da tipi orientali) è al disopra del braccio orizzontale, con effetto di maggior leggerezza; alla tecnica della filigrana si aggiunge quella del niello, e le pietre preziose sono disposte con ritmo più spaziato (C. della cattedrale di Amiens e della chiesa di Blanchefosse nelle Ardenne). Contemporaneamente le officine renane e limosine lavorano C. rivestite di smalti *champlevés*, più modeste di materia ma ricche di colore (museo Poldi Pezzoli a Milano, museo di Copenaghen, cattedrale di Gerona). Nel secolo successivo si usano i più preziosi smalti traslucidi (C. processionale dello Schlossmuseum di Berlino, C. d'altare del museo Nazionale di Firenze), e grossi nodi o fioroni rendono più mossi i contorni. Ma è nelle C. processionali del '400 che la fantasia gotica si esprime con maggior esuberanza. Sono della prima metà del secolo le splendide C. delle maggiori « scuole » di Venezia, in cristallo di rocca e argento, tutte frastagliate da fiori e figurette d'angeli. Più severe, con prevalenza di elementi plastici, sono le C. abruzzesi, fra cui sono note quelle di Nicola da Guardiagrele (S. Maria Maggiore di Lanciano, 1422; duomo di Aquila, 1434). In quelle siciliane la sontuosità dell'ornato mostra influenze arabo-spagnole (C. di Mazara, simile a quella spagnola di Cervera), o catalane (S. Martino delle Scale). Nostalgie gotiche perdurano nella prima metà del '500, ma con l'avanzare del secolo si torna a una austera semplicità di contorni, e nuove preziosità coloristiche si ottengono con nuove materie, come il cristallo inciso (C. di Valerio Belli nel Victoria and Albert di Londra) o la pietra dura; e nel corso del '600 anche il corallo.

4. *C. reliquiario.* – Già nella prima metà del sec. IV era incominciata la distribuzione di frammenti del sacro legno, e le reliquie venivano conservate dai fedeli in castoni di anelli e in C. pettorali. Quelle delle chiese erano custodite in preziose stauroteche, per lo più a forma di C., talvolta astili, che non si differenziano dalle altre C. nella forma e nell'ornato, ma che hanno – per lo più al centro – un vano per contenere la reliquia. Questa è celata da un coperchio formato da una grossa pietra preziosa nella C. gemmata del *Sancta Sanctorum* (sec. VI ?); ed era nascosta anche nella C. smaltata con scene dell'infanzia del Redentore, nel museo Vaticano (del tempo di Pasquale I). Ma in seguito è quasi sempre visibile attraverso un cristallo.

Una delle più preziose C. reliquiario del sec. X è quella di Limbourg; per il XII si possono ricordare quella del duomo di Cosenza e quella detta di s. Leonzio nel duomo di Napoli, entrambe con placchette di smalti bizantini; per il XIII quella di Genova detta dei Zaccaria, proveniente dal bottino di Focea, e quelle del duomo di Atri e di S. Niccolò di Pisa, in cristallo di rocca, forse di lavoro veneziano, con miniature su fondo oro splendenti come smalti. Dello stesso tipo è una C. trecentesca in S. Francesco di Assisi; hanno invece smalti traslucidi una C. di Padova e un'altra per varie reliquie nel museo Nazionale di Firenze.

Questi reliquiari avevano generalmente una custodia, spesso anch'essa cruciforme (cassetta d'argento sbalzato nel museo Cristiano Vaticano, del sec. IX); ma talvolta a forma di tabella quadrangolare in cui veniva incassata la stauroteca (reliquiario del card. Bessarione a Venezia).

5. *C. dipinte.* – Le C. lignee, sagomate, dipinte con la grande immagine del Crocifisso e con scene illustrative laterali, sono un uso quasi esclusivamente italiano, soprattutto della Toscana e dell'Umbria. Appaiono all'inizio del sec. XII, sono elaborate con nuovo realismo nel corso del XII, semplificate nello schema iconografico nel XIV,

(per cortesia del dott. B. Degenhart)
CROCE - Crocifissione. Tela di Conrad Witz (sec. XV). Berlino, museo.

e cadono in disuso nel '400 con lo sparire dell'iconostasi (v.). Erano infatti poste sopra l'iconostasi, inclinate verso la navata, come si vede in due affreschi del ciclo di Giotto in Assisi (il presepio di Greccio, e il miracolo delle stimmate); nello stesso ciclo l'affresco con la preghiera in S. Damiano indica che le C. di minori dimensioni stavano sopra gli altari.

La più antica C. datata è quella del duomo di Sarzana, dipinta da un Guglielmo nel 1138; ma poi per tutto il XII e il XIII sec. non si contano che nove C. sicuramente databili. La sagomatura è varia, e non segue un logico processo di trasformazione, mentre è chiaro lo svolgimento iconografico, almeno per la figura principale: fino alla metà del '200 si trova contemporaneamente il *Christus triumphans* e il *Christus patiens*, mentre dopo predomina questo secondo tipo. Quanto alle scene accessorie, si nota che la cimasa reca sempre la scena dell'Ascensione; nelle tabelle laterali sono rappresentati dapprima simboli evangelici, figure di profeti, figure di dolenti, che si semplificano poi nelle mezze figure della Vergine e di s. Giovanni; nella tavola centrale, che fino alla metà del '200 è anch'essa figurata, sono rappresentati nelle C. umbre la Vergine e s. Giovanni, soli o con altre figure di dolenti, nelle C. pisane riquadri con scene della Passione. Si citano fra le più famose C. dipinte duecentesche quelle dei lucchesi Berlinghiero e Bonaventura Berlinghieri, quelle di Giunta Pisano (Assisi, S. Maria degli Angeli; Pisa, S. Ranierino ecc.), che semplifica nobilmente l'iconografia riducendola ai personaggi principali del dramma, quelle di Cimabue (Firenze, S. Croce; Arezzo, S. Domenico). Fra le C. trecentesche primeggiano quelle di Giotto (Firenze, S. Maria Novella; Padova, cappella dell'Arena), la cui umana grandezza è talvolta riecheggiata dai seguaci (C. di S. Giorgio a Ruballa di Taddeo Gaddi e di un anonimo pittore riminese nel tempio Malatestiano di Rimini). All'inizio del '400 dalla bottega di Lorenzo Monaco escono C. ritagliate seguendo il contorno del Crocifisso; innovazione non seguita nelle rare C. della metà del secolo, che hanno le tabelle terminali polilobate, come era già in uso nel '300 (C. di Giovanni di Francesco a S. Andrea a Brozzi).

6. *C. di termine.* – Di pietra, generalmente poste su di un alto piedistallo; stavano all'ingresso del paese o al confine di una proprietà o di un rione. Le più antiche che si conoscono sono quelle di Bewcastle (sec. VII) e di Hexham (sec. VIII), adorne di rilievi a schiacciato che rappresentano i primi documenti della scultura inglese. Dopo il sec. XII sono frequenti in Francia, dove molte furono distrutte dalla Rivoluzione; in Spagna (Avila, porta di S. Vincenzo; Durango); e in Italia, dove le più note sono quelle delle strade di Bologna, ora in S. Petronio.

BIBL.: M. Leclercq, s. v. in DACL, III, II, coll. 3045-3131; G. Fogolari, *La teca del card. Bessarione e la C. di S. Teodoro a Venezia*, in *Dedalo*, 3 (1922-23), p. 139 sgg.; M. Sulzberger, *Le symbole de la Croix*, in *Byzantion*, 2 (1925), p. 337 sgg.; C. Cecchelli, *Il tesoro del Laterano*, in *Dedalo*, 7 (1926-27), p. 139 sgg.; P. Toesca, *Storia dell'arte italiana. Il medioevo*, Torino 1927, passim; A. Michel, *Histoire de l'art*, Parigi 1929, passim; E. Sandberg Vavalà, *La C. dipinta italiana*, Verona 1929, passim; G. de Jerphanion, *La voix des monuments*, Parigi 1930, p. 138 sgg.; J. Braun, *Das Christliche Altargerät*, Monaco 1932, p. 466 sgg.; A. Maiuri, *Sulla scoperta della C. ad Ercolano*, in *Le arti*, 1939-1940, p. 187 sgg. Emma Zocca

X. L'ALBERO DELLA C. – È una raffigurazione simbolica della C. di Cristo, immaginata come albero vivente, cioè munita di rami e foglie, fiori e frutta, come nell'autore dell'inno *Vexilla Regis*: *Crux fidelis*.

Il concetto fondamentale, già rintracciabile nell'epoca paleocristiana (Tertulliano), venne esplicitamente trattato da s. Bonaventura nel libro *Lignum vitae* e più tardi ripreso dalla mistica tedesca (maestro Eckhart, Tauler); fra i vari tipi dell'albero della C. nell'arte figurativa spiccano la vite (già nel vecchio Oriente simbolo dell'albero della vita), il rosaio (da una visione del mistico Suso, 1295-1366) e la quercia (simbolo della forza). Comparso già nelle iniziali di miniature tedesche del sec. XII, e contemporaneamente nel musaico romano dell'abside di S. Clemente in connessione con altri motivi di origine paleocristiana, diviene poi nel Trecento di uso assai più vasto nel dominio della pittura, della scultura e dell'arte grafica, nonché nella decorazione dei paramenti. Notevoli, per l'arte italiana, la tavola di Pacino di Bonaguida (1310, Firenze, Accademia) e vari affreschi giotteschi. Al sec. XIV appartiene pure la grande figurazione dell'abbazia benedettina di Sesto al Règhena in Friuli (cf. *Mem. Stor. Forogiul.*, 38 [1942], tav. 17). Per l'arte tedesca i crocifissi di legno a Zismar ed a Thorn, una pianeta a Vreden (Vestfalia, sec. XIV) e due silografie nel libro *Der Seube* (Augusta 1482).

BIBL.: K. Künstle, *Ikonographie der christl. Kunst*, I, Friburgo in Br. 1928, p. 472-73; H. Bethe, *Baumkreuz*, in *Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte*, Stoccarda 1937. Kurt Rathe

XI. LA CROCIFISSIONE NELL'ARTE. – Le più antiche rappresentazioni realistiche della scena della crocifissione risalgono al sec. V. Fra queste si può comprendere il famoso pannello della porta di S. Sabina a Roma sebbene ivi il Cristo e i ladroni abbiano mani e piedi trafitti da chiodi ma non siano rappresentate le C. Anche al sec. V si deve assegnare un avorio del British Museum di Londra ove il Cristo, tuttora vivo, appare inchiodato alla C. e Longino è nell'atto di infliggergli il colpo di lancia e là presso sono anche la Madonna e s. Giovanni; un po' discosto Giuda è appeso all'albero. Appartiene al sec. VI una miniatura dell'*Evangeliario* del monaco Rabbūlā, trascritto in Mesopotamia nel 586 (Firenze, bibl. Laurenziana, Cod. sir. 56), ove la scena è ripresa da un miniaturista che segue alcuni aspetti della pittura ellenistica con uguali accenti realistici e ancor maggiore vivezza e numero di particolari. Infatti qui il Redentore fra i ladroni, sempre vivo, è chiaramente confitto alla C. con quattro chiodi, indossa il *colobium* (v.), che è una lunga tunica senza maniche, e in basso sono, oltre la Vergine e s. Giovanni, tre pie donne, che esprimono il loro intenso dolore; quindi i soldati con la lancia e la spugna e, ai piedi della C., gli altri che

(fot. Anderson)
CROCE - Crocifissione. Dipinto di Tiziano - Ancona, pinacoteca.

giocano ai dadi le vesti del Cristo. Nel cielo, in alto, il sole e la luna sono oscurati. La scena è completata al di sotto con l'altra della Resurrezione.

Ca. due secoli più tardi nella cappella di S. Zaccaria in S. Maria Antiqua a Roma in un affresco viene ripetuta la scena, ma semplificata. La grande immagine del Redentore crocifisso sempre vivo e che indossa il *colobium* bilancia la composizione; ai suoi lati non vi sono più i ladroni, ma a sinistra la Vergine e Longino, a destra s. Giovanni e il soldato con la spugna. La maggiore schematizzazione della scena e la evidente tendenza alla ieraticità delle immagini dipende da chiari influssi del gusto bizantino.

Frattanto, mentre in Oriente dopo la contesa iconoclasta viene gradualmente determinandosi una nuova figurazione del Redentore, che ora appare morto sulla C., in Italia, ed anche nel resto dell'Europa fino al sec. XIII, prevale il concetto del Cristo vivo e trionfante. Così anche quando, come in S. Urbano alla Caffarella presso Roma, agli inizi del sec. XI un pittore popolareggiante insiste sugli elementi realistici della scena. Questa tuttavia assume nuovo carattere, oltre che nelle figurazioni duecentesche, il cui senso di accorata malinconia è da porre in relazione con lo spirito francescano, quando Cimabue nel transetto della basilica superiore di Assisi dipinge le due grandi affollate crocifissioni, ove gli accenti patetici dell'arte bizantina acquistano irrefrenabile forza drammatica e il dramma esplode con fino allora sconosciuta potenza. Oggi di quelle pitture rimane poco più di una larva, quanto basta tuttavia per farcene intendere l'altissimo valore non solo pittorico ma anche religioso ed umano.

Pochi anni più tardi Giotto a Padova, nella cappella degli Scrovegni, raffigurava anche lui nella scena della crocifissione la grande figura del Cristo morto inchiodato alla C., a sinistra il gruppo delle Marie e a destra quello dei soldati. Le forme si sono fatte più grandi e solenni, le emozioni sono più intense anche se apparentemente meno drammatiche e dolorose; quelle che Giotto dice sembrano verità attese da secoli; il Cristo da pochi istanti ha esalato l'ultimo respiro, in cielo gli angeli dànno libero sfogo al loro dolore, ma sulla terra la Vergine, s. Giovanni e le pie donne sono impietriti dall'angoscia, dallo sgomento; i soldati, occupati a discutere e contrastare, sono come assenti al dramma ed anche questo particolare ne accentua la potenza espressiva.

I seguaci del maestro ne ripeteranno lo schema o lo complicheranno come nella crocifissione della crocera di destra nella chiesa inferiore di S. Francesco ad Assisi, ma non sfioreranno neppure il senso semplice e severo della sua narrazione. Come non lo sfiorerà, malgrado gli accenti altamente drammatici e la grande folla che si assiepa ai piedi della C., Pietro Lorenzetti nella sua *Crocifissione*, ugualmente nel transetto della chiesa inferiore di S. Francesco ad Assisi, né il Barna in quella di S. Gimignano, pur essa affollata e drammatica per il gruppo delle pie donne presso la Vergine svenuta, i cavalieri, i soldati e gli aguzzini, né Andrea da Firenze nell'affresco del cappellone degli Spagnoli presso S. Maria Novella a Firenze.

In maniera analoga, rispetto al prototipo del maestro, avevano agito gli scultori che derivarono lo schema dei loro rilievi con la crocifissione da quella scolpita a rilievo da Nicola Pisano nel pulpito del battistero di Pisa e che Giovanni Pisano aveva ripreso con più vivaci accenti ed esasperazione di forme nei pulpiti di Pistoia e della cattedrale di Pisa.

Lo stesso Masaccio, agli inizi del Rinascimento, doveva lasciare il segno profondo della sua formidabile personalità in due crocifissioni; collaborò infatti a quella dipinta da Masolino intorno al 1423 in S. Clemente a Roma, ancora sulla linea delle composizioni trecentesche, ed all'altra che faceva parte del polittico della chiesa pisana di S. Caterina e che ora è nel museo Nazionale di Napoli. Qui, oltre la immagine del Cristo morto sulla C. e a sinistra e a destra della Vergine e di s. Giovanni, è quella della bionda Maddalena vestita di rosso, che s'è slanciata ginocchioni ad abbracciare il legno del martirio. E quel suo umanissimo slancio, quel suo disperato dolore fa contrasto, ponendone in evidenza la maestosa solennità, con la immagine del Redentore eretto sulla C., il capo come affossato tra le scapole, e con l'angoscia muta della Madonna e di s. Giovanni.

In quegli stessi anni il Beato Angelico in S. Marco enunciava il dramma della crocifissione con intendimenti ben diversi; sullo sfondo di un piatto orizzonte bruno e livido s'elevano le tre C., ai cui piedi si allineano con i personaggi principali del dramma santi e frati dell'Ordine, che estasiati e dolenti contemplano il Redentore morto sulla C. È una solenne celebrazione più che la rievocazione del dramma.

Sono due orientamenti diversi che si riflettono secondo i modi propri dell'arte quattrocentesca. Così, mentre in un gruppo di opere vengono accentuati gli elementi naturalistici perché nella scena della crocifissione siano essenzialmente posti in evidenza con la sofferenza del Cristo il dolore atroce della Madre, di s. Giovanni e quello delle pie donne, e a loro contrasto l'efferata crudeltà degli aguzzini, secondo un gusto che, largamente diffuso nell'arte nordica, trova rispondenze sebbene con diversi accenti anche in Italia (Francesco di Giorgio Martini, rilievo del Kaiser Friedrich Museum di Berlino),

in un altro gruppo si mantiene quel carattere di calma solennità cui sopra s'accennava a proposito della *Crocifissione* dell'Angelico (Perugino, trittico di Leningrado, affresco nella sala capitolare di S. Maria Maddalena de' Pazzi a Firenze, Giambellino nelle sue numerose crocifissioni), mentre la scena gradualmente si spopola e non appaiono più i due ladroni né i soldati o gli aguzzini.

Con il primo Cinquecento la risoluzione del tema della crocifissione sembra orientarsi, negli artisti non ritardatari, più verso la seconda soluzione che verso la prima, e lo stesso Michelangelo lascia alcuni suoi disegni, appena delle idee, poi utilizzati da suoi seguaci (Marcello Venusti, Jacopo del Duca), ove l'immagine del Redentore crocifisso domina fiancheggiata solo dalla Vergine e da s. Giovanni. Ma ecco che nella seconda metà del secolo i nuovi sentimenti, collegati al grande movimento della riforma cattolica (v.), chiedono che il tema venga ripreso ed espresso in tutta la sua drammatica potenza (Tintoretto, la grande *Crocifissione* della Scuola di S. Rocco a Venezia nel 1565), preparando essi stessi la via a quelle forme seicentesche caratterizzate dalla compiaciuta rappresentazione naturalistica dei fatti (Lanfranco, collezione Barberini a Roma). Sulla quale via, naturalmente con gli accenti diversi determinati dalla diversa età e dalle nuove conquiste pittoriche e plastiche, vanno anche poste alcune memorande rappresentazioni settecentesche del dramma del Golgota (G. B. Tiepolo nella chiesa di Burano; G. D. Tiepolo nella *Crocifissione* della *via Crucis* della chiesa dei Frari a Venezia; G. B. Goya nella *Crocifissione* del museo del Prato a Madrid).

Le figurazioni ottocentesche, nella massima parte dei casi non esorbitano dal valore illustrativo del dramma, mentre le più moderne aspirano, anche a mezzo di stilizzazioni formali, a dare il senso dell'assoluto dominio spirituale del Redentore morto sulla C.

Nelle rappresentazioni medievali e quattrocentesche della crocifissione, talvolta, ai piedi della C. è raffigurato un teschio; esso vuole ricordare che, secondo una convinzione diffusa nel medievo, la C. di Cristo fu piantata sulla tomba di Adamo.

Bibl.: S. H. Grondijs, *L'iconographie byzantine du Crucifié mort sur la Croix*, Leida s. d.; C. Costantini, *Il Crocifisso nell'arte*, Firenze 1911; C. Bricarelli, s. v. in *Enc. Ital.*, XII (1931), pp. 1-4.
Emilio Lavagnino

XII. Il Crocifisso nell'arte. – Bisogna arrivare all'età romanica per trovare una vera diffusione nella plastica del tipo iconografico della figura isolata di Gesù sulla C., avulsa cioè dalla più complessa scena della crocifissione a proposito della quale v. sopra (XI).

Tra i più antichi e famosi, è da porre il Crocifisso detto «il *Volto Santo*» (v.) di Lucca del sec. XII che riunisce intorno a sé una vastissima serie di sculture in Francia, in Spagna e in Germania (v. sull'argomento l'ampia opera del Bréhier, cit. in bibl.). In Italia aderiscono al tipo del *Volto Santo*, il Crocifisso di S. Gimignano e l'altro del S. Paragorio di Noli, mentre le altre opere ripetono una diversa iconografia anche esemplata da modelli bizantini che rappresenta il Cristo già spirato sulla C., non più vestito del *colobium* ma ignudo, con il semplice *perizoma* (Crocifisso dell'arcivescovo Ariberto nel duomo di Milano). Altro tipo iconografico del Crocifisso si era affermato in Occidente con prevalenza nei paesi nordici: esso raffigurava Gesù ancora vivente e con gli attributi regali che magnificavano il sacrificio divino, come già si era visto nel *Volto Santo* e nelle opere ad esso affini. Si ritrova questo tipo nei bronzi e nelle oreficerie di Limoges e nei Crocifissi renani e borgognoni, dei quali è splendido esempio in Italia quello nella chiesa di S. Anna a Pisa, derivato dalle coeve sculture di Autun, Vézelay e Moissac. Esso si differenziò profondamente dalle forme bizantine per la diversa stilizzazione e modellazione del corpo, si diffuse in tutta l'arte romanica e pervenne anche in Italia, sebbene lievemente modificato per la coesistenza di influssi derivati dall'Oriente. Così nei Crocifissi del duomo di Casale e di quello di Vercelli, nell'altro di S. Antimo che però, di mediocre fattura, si avvicina

(da V. Leroquais, *Les Bréviaires mss. des bibl. publ.*... Parigi 1934, tav. 135)

Croce - S. Andrea che inneggia alla C. Miniatura della fine del sec. XV.

di più al tipo borgognone, nel Crocifisso di Perugia e in quello di Castelnuovo dell'Abate, grandioso prodotto eclettico della fine del sec. XII. Fra i crocifissi lignei del sec. XII, si ricorda anche quello di S. Lorenzo Nuovo presso Bolsena (1160-68) con il Cristo vivo, come nel Crocifisso in S. Pietro a Bologna, e nell'altro del Ferdinandeum di Innsbruck. Molto belli anche i Crocifissi della pinacoteca di Torino, quello Courajod del Louvre e l'altro che è a Colonia nella chiesa di S. Giorgio nei quali il Cristo pende dalla C. già morto.

Con il sec. XIII si diffonde sempre più la nuova iconografia che afferma una concezione più umana e patetica del sacrificio del Golgota: il Crocifisso è spesso confitto con tre chiodi invece che quattro ad aumentare l'evidenza realistica, il busto si contorce, le gambe si piegano e il capo è completamente reclinato sulla spalla destra.

Entrata ormai universalmente nel culto, l'iconografia del Crocifisso cessa però di essere un modulo fisso e diventa un semplice indice alla creazione dell'artista che interpreta con la sua personale visione la figura dolente del Redentore sulla C. Così il Cristo appare ancora vivo e sereno superatore di ogni umana contingenza nel Crocifisso di Pratomagno (chiesa di S. Pietro), che è della metà del sec. XIII.

Giovanni Pisano nel Crocifisso del museo dell'Opera del duomo di Siena, e Lorenzo Maitani in quelli della chiesa di S. Francesco e della sagrestia del duomo di Orvieto, aprono agli inizi del Trecento la serie di mirabili Crocifissi di cui l'arte italiana fu in ogni tempo e in ogni sorta di materiale, dal legno al bronzo, al marmo, all'avorio, all'argento, la più cospicua produttrice. Di particolare bellezza è anche il grande Crocifisso ligneo della basilica di S. Paolo a Roma considerato da alcuni studiosi sulla scorta del Vasari, opera di Pietro Cavallini. Da esso deriva una notevole serie di Crocifissi esistenti nelle chiese di Roma.

Ai primi del Quattrocento Brunelleschi, ancora sen-

(da V. Leroquais, *Les Bréviaires mss des bibl. publ.*, Parigi 1934, tav. 125)
CROCE - Invenzione della C. Miniatura della fine del sec. XV nel Breviario romano di Renato II di Lorena - Parigi, biblioteca del Petit Palais, ms. 42, f. 173v.

tendo le influenze dell'iconografia trecentesca, modella il suo Crocifisso in legno per S. Maria Novella con il capo reclino e il corpo inerte ma vi imprime un nuovo umano realismo, contenuto e misurato, che appartiene ormai alla stilistica del Rinascimento: e uguali risultati ottiene Donatello nel Crocifisso ligneo scolpito in antagonismo con il Brunelleschi e nell'altro che egli fuse in bronzo nel 1447 per l'altare maggiore della basilica del Santo a Padova. Un più pacato sentimento del dolore si afferma con l'inoltrarsi del Rinascimento ed è palese già in opere della prima metà del sec. (Crocifisso di Michelozzo in S. Giorgio Maggiore a Venezia, di Benedetto da Majano in S. Maria Novella a Firenze), oltre la quale il tema si dirada alquanto dalla scultura e trova maggior posto nella pittura anche per figurazioni isolate.

Nei non numerosi esempi del Cinquecento si mantiene viva tuttavia questa umanità del Crocifisso (Crocifisso in marmo di Alfonso Lombardi nella chiesa dei Servi a Bologna, Crocifisso dell'Impruneta, attribuito a Giambologna), e con la Controriforma si afferma una concezione legata all'opera rigeneratrice della Chiesa che vuol stimolare la pietà e la devozione dei fedeli: così il Crocifisso assume un aspetto livido e convulso che accentua il realismo e il *pathos* dell'agonia. In adempimento al volere di Leone X, vengono poi prodotti Crocifissi per gli altari delle chiese e se ne diffondono nelle case per uso pio, per lo più opere di un'arte consuetudinaria che modella, secondo l'iconografia corrente, piccole sculture in avorio o in altro materiale prezioso. Ma dalla produzione artigiana si distaccano molti artisti che creano, anche nelle modeste proporzioni dell'ornamento d'altare, opere di squisita fattura. Così Alessandro Algardi nel Crocifisso della cappella del palazzo del Governatorato in Vaticano e Gian Lorenzo Bernini che fornisce i modelli in creta di un Crocifisso vivo e di un Crocifisso morto per la serie dei Crocifissi degli altari di S. Pietro, eseguiti, come è accertato da documenti, con il concorso degli allievi, tra il 1657 e il 1661. Ed anche va ricordata la scuola istituita a Palermo da Gian Francesco Pintorno (fra' Umile da Petralia) nello stesso convento francescano, che produsse un vasto numero di Crocifissi, per lo più lignei, pervasi di un devoto sentimento ed ispirati ad un commovente realismo. Fra i migliori si ricordano quelli nella chiesa di S. Anna ad Aidono, nel convento francescano di Milazzo, nelle chiese di S. Giuseppe e di S. Antonino a Palermo, quest'ultimo compiuto da fra' Innocenzo da Palermo che, trasferitosi a Roma, diffuse nell'Italia centrale le opere della Scuola siciliana (suoi Crocifissi sono a Pesaro e nella chiesa di S. Damiano ad Assisi).

In seguito, più che le opere di singoli artisti, son da citare le produzioni artigiane per la suppellettile ecclesiastica e pochi significativi prodotti di modesti artefici in cui l'espressione del sentimento religioso vale più del mero interesse artistico.

BIBL.: H. Fulda, *Das Kreuz und die Kreuzigung*, Breslavia 1878; L. Bréhier, *Les origines du Crucifix dans l'art religieux*, Parigi 1904; J. Reil, *Die frühchristlichen Darstellungen d. Kreuzigung Christi*, in *Studien über christl. Denkmäler*, Lipsia 1904; G. Schönemark, *Der Kruzifixus in der bildenden Kunst*, Strasburgo 1908; C. Costantini, *Il Crocifisso nell'arte*, Firenze 1911; A. Bernareggi, *Il Volto Santo di Lucca. Ricerche sull'iconografia del sacrifizio*, in *Rivista di arch. crist.*, 2 (1925), pp. 117-55; G. Cantalamessa, *Il Crocifisso nell'arte*, in *Conferenze d'arte*, Roma 1926, pp. 217-31; H. v. d. Gabelenz, *Italienische Kruzifixe d. Mittelalters*, in *Festschrift zum sechzigsten Geburtstag*, Düsseldorf 1926; P. Toesca, *Storia dell'arte it. Il medioevo*, Torino 1927, passim; K. Künstle, *Ikonographie d. christlichen Kunst*, I, Friburgo 1928, p. 446 sgg.; J. Reil, *Christus am Kreuz in der bild. Kunst der Karolingerzeit*, Lipsia 1930; D. Neri, *I crocefissionisti del sec. XVII: Umile da Petralia e Innocenzo da Palermo*, in *Illustrazione vaticana*, 15 (1933); G. Schnürer, J. M. Ritz, *Sankt Kümmernis und Volto Santo*, Düsseldorf 1934; E. Lavagnino, *Il Crocefisso della Basilica ostiense*, in *Rivista dell'Istituto di archeologia e storia dell'arte*, 8 (1941, I-II), pp. 217-27; R. Battaglia, *Crocifissi del Bernini in S. Pietro in Vaticano* (*Quaderni di studi romani*, 12), Roma 1947; P. Toesca, *Un Crocifisso borgognone*, in *Belle arti*, 1 (1947), pp. 135-39. Giovanni Carandente

XIII. IL CROCIFISSO NEL FOLKLORE. – Nella tradizione popolare il Crocifisso ha suscitato particolari

(da R. Schilling, *L'Alsace*, Parigi 1948)
CROCE - Calvario presso Erstein (sec. XVIII).

forme di venerazione per determinate immagini e ha ispirato numerose leggende fiorite intorno alle immagini stesse. Per la maggior parte si tratta di racconti di miracoli operati da questo o quel Crocifisso, con prevalenza del motivo dell'immagine sacra percossa, che getta sangue, o anche acqua e sangue, o si muove, o impallidisce, o grida, mentre l'empio offensore viene incenerito da un fulmine o inghiottito da una voragine, o gli resta immobilizzato l'arto con il quale ha compiuto il sacrilegio.

Attraverso i tempi queste azioni sacrileghe vennero attribuite agli Ebrei, agli iconoclasti, ai musulmani, ai miscredenti. Notissimo è l'aneddoto secondo il quale Sisto V avrebbe spezzato un Crocifisso ritenuto erroneamente miracoloso pronunciando la frase: « Come Dio ti adoro, come legno ti spezzo ». A solo titolo esemplificativo si ricordano: il Crocifisso dell'Annunziata di Como, che, secondo la tradizione, spezzò le catene che impedivano il passaggio dell'immagine sacra attraverso un ponte nella processione del Venerdì Santo l'a. 1529; il Crocifisso di Belice (Caltanissetta) che viene venerato il 3 maggio con particolari forme di culto (canto di una « storia » in dialetto siciliano e pellegrinaggio a piedi nudi); e, sempre in Sicilia, il Crocifisso di Resuttana, oggetto di analoghe forme di devozione.

Una curiosa leggenda corre anche sul Crocifisso della chiesa di S. Marcello a Roma: per spiegare il suo colore scuro, il popolino racconta che l'artista che lo scolpì uccise un carbonaio che dormiva, per poter ritrarre con il massimo dell'evidenza gli spasimi di un morente. - Vedi tavv. LXI-LXV.

Bibl.: T. Gradi, *Racconti*, 4ª ed., Siena 1886, p. 337; G. Pitrè, *Canti popolari siciliani*, II, Palermo 1891, pp. 347-52; G. Zanazzo, *Novelle, favole e leggende romanesche*, Torino 1907, pp. 362-363; A. Pettenella, *L'immagine sacra percossa*, in *Lares*, 3 (1932), pp. 48-56; A. Arrigoni-A. Bertarelli, *Rappresentazioni popolari d'immagini venerate nelle chiese della Lombardia*, Milano 1936, p. 125. Paolo Toschi

CROCE, Benedetto: v. filosofia dello spirito.

CROCE, Giovanni. - Detto anche *Ioannes a Cruce* oppure « il Chiozzotto », da Chioggia ove n. nel 1557 e m. il 15 maggio 1609. Fu insigne compositore, formatosi alla scuola dello Zarlino e da lui chiamato a far parte della cappella di S. Marco a Venezia come contralto. Divenne prete titolato della chiesa di S. Maria Formosa a Venezia; nel 1593 fu nominato maestro al seminario; nel 1595 vicemaestro di cappella, ed infine, il 13 luglio 1603, maestro di cappella a S. Marco, successore del Donati e degno continuatore di quella luminosa tradizione artistica che aveva elevato alla stessa cattedra gloriosa A. Willaert, C. de Rore e G. Zarlino.

Delle sue opere, ammirate per la genialità dell'ispirazione e per l'abilità contrappuntistica, si conservano parecchie stampe e ristampe dell'epoca, nonché nuove edizioni recenti pubblicate dallo F. X. Haberl (*Jahrbuch Peters*, Ratisbona 1888), dal Commer nella *Musica sacra*, dal Proske nella *Musica divina*, ecc. La musica sacra del C., comprende gran numero di messe a 5-6-8 voci, salmi a 6-8 voci, salmodie vespertine e una compieta a 8 voci, lamentazioni e mottetti a 4 e ad 8 voci, sacre cantilene e *cantiones* che si trovano nelle biblioteche d'Italia e d'Europa insieme con numerosi manoscritti di messe, fino a 16 voci, mottetti a 4 ed altri canti spirituali. Altrettanto numerosa è la sua musica profana. Luisa Cervelli

CROCIATA, BOLLA della. - Documento pontificio, contenente i favori, privilegi e indulti concessi ai re di Spagna per i fedeli che prendevano le armi o contribuivano con elemosine alla liberazione del loro paese dai maomettani. Il documento, emanato nelle varie forme di bolla, breve, lettera apostolica, continuò a chiamarsi fino ai nostri giorni *Bulla cruciatae*, perché sotto tale forma se ne ebbero le più antiche concessioni.

I. Storia. - La prima b. della C. è quella di Alessandro II (1063) a Ramiro I di Aragona, che assediava la piazzaforte araba di Graus o Grados; seguirono quelle: di Urbano II (1089) al conte di Barcellona, Berenguer Ramón II, intento alla riconquista di Tarragona e che servì di modello alla b. posteriore (1095) dello stesso Papa per la grande Crociata di Terra Santa; di Gelasio II (1118) ad Alfonso I di Aragona, intento alla conquista di Saragozza; di Callisto II (1122) per la ripresa della guerra contro i Mori di Tortosa e di Lérida; di Eugenio III (1148), al conte Berenguer IV il Santo, per la conquista di Tortosa; di Innocenzo III (1212) ad Alfonso VIII per la guerra che finì con la vittoria di Las Navas; di Gregorio IX (1232) al re Giacomo I il Conquistatore, per la liberazione di Valenza; di Clemente IV (1265) per la conquista di Murcia; di Benedetto XII (1340) ad Alfonso XI per la guerra contro Abū 'l-Ḥasan, re del Marocco, che aveva invasa la penisola; e specialmente quelle di Sisto IV e Innocenzo VII (le date non concordano) a Ferdinando V di Aragona e ad Isabella di Castiglia, sua sposa, per la riconquista del regno di Granata. Compiuta questa e cessata con il trionfo definitivo sui Mori la lotta armata, i papi continuarono a concedere e riconfermare la b. della C., devolvendo le offerte dei fedeli alla ricostruzione delle chiese devastate, all'erezione di nuove e in generale ad opere miranti alla restaurazione del culto. Il che non fecero sotto forma di concessione perpetua, ma prorogando la b. della C. costantemente e modificandola a secondo i tempi fino ai nostri giorni. Se ne ha perciò una lunga serie a cominciare da quella del tempo di Leone X fino a noi. Da ricordare in modo particolare Benedetto XV, che con lettera apostolica del 12 apr. 1915 (AAS, 7 [1915], pp. 557-569) confermò ed accrebbe i favori antichi, ma adattandoli meglio alle circostanze presenti. Pio XI, poi, con altra lettera apostolica del 15 ag. 1928 (AAS, 21 [1929], pp. 12-21) determinò con maggior precisione alcuni punti per adattarli al nuovo CIC.

Dei privilegi della b. non godevano soltanto gli Spagnoli, ma anche gli abitanti delle regioni, che diventavano suddite della Spagna (territori di missione, regno di Napoli e Sicilia, America latina, Portogallo) e spesso continuavano a goderne anche quando ricuperavano la loro indipendenza (Napoli e Sicilia, p. es., fino al 1906 [decreto della S. Congregazione del S. Uffizio del 5 sett. 1906]; il Portogallo ancora oggigiorno, sebbene con varie particolari modificazioni.

II. Disciplina attuale. - Dei favori concessi nella b. della C. può godere in territorio spagnuolo chiunque, anche straniero, purché ne abbia ottenuto il cosiddetto « sommario » e versata un'offerta fissa. La facoltà perdura anche quando, soddisfatte queste condizioni, la persona si trovasse per qualche motivo all'estero.

I favori concessi riguardano l'acquisto di indulgenze, la dispensa dal digiuno e dall'astinenza, la commutazione di alcuni voti, la recita dell'Ufficio divino, la dispensa da irregolarità e da impedimenti al matrimonio, gli oratori privati, ecc. La b. deve essere promulgata e pubblicata ogni anno.

Bibl.: F. L. Ferraris, *Prompta bibliotheca canonica*, I, Roma 1885, pp. 719-49; *Enc. Eur. Amer.*, XVII, pp. 659-75; appendice prima, III, p. 1003 sg.; J. Ferreres, *La nueva bula de cruzada y sus extraordinarios privilegios según la concesión de Benedicto XV*, Madrid 1916; N. Paulus, *Gesch. des Ablasses im Mittelalter*, I, Paderborn 1922, pp. 195-211; II, ivi 1923, pp. 25-60; III, ivi 1923, pp. 195-225; A. Arregui, *Summarium theol. moralis*, Bilbao 1947, n. 959 sgg. Celestino Testore

CROCIATA EUCARISTICA. - Associazione religiosa, sorta e promossa dall'*Apostolato della preghiera*, di cui è una sezione. Abbozzata dal p. A. Bessières (1910-13) e fondata a Tolosa nel 1915, prese a diffondersi rapidamente per tutto il mondo. In Italia cominciò a propagarsi dal 1921. Nel 1932, quando Pio XI con lettera apostolica del 6 ag. (*Acta Romana S. I.*, 7 [1932-33], pp. 58-60) le concedeva

il titolo onorifico di « Primaria », contava 2.500.000 iscritti. Il programma e lo spirito è riassunto nella formola: «Preghiera, Eucaristia, Sacrificio, Apostolato».

Da principio reclutava solo fanciulli e fanciulle; più di recente, massime all'estero (Francia, Belgio, Canadà, Inghilterra) ha introdotto con grande frutto anche sezioni di giovani e di adulti (Cadetti e Cadette, Crociati, Cavalieri ecc.). La c. e. è sostenuta da pubblicazioni proprie generali e da bollettini particolari ad ogni sezione: p. es., *Hostia* (Tolosa) per i dirigenti; *Croisé, Chevaliers du Christ*; *Cadettes du Christ*; *Ma jeunesse au Christ* (ivi per le varie sezioni). In Italia si ha *Il crociato della Eucaristia* (Roma). Organizzata sul modello dell'*Apostolato della preghiera*, la c. e. non rifugge da nessuna forma di apostolato sia richiesta dalle mutevoli circostanze di tempo e di ambiente.

Bibl.: A. Bonardi, *La c. e. dei fanciulli*, Roma 1928; G. Venturini, *La c. e. dei fanciulli*, ivi 1929; A. Poulin-J. Laramée, *Une école de formation*, 2ª ed., Monreale 1941; P. Aloisi Masella, *Manuale dell'Apost. della preghiera*, 5ª ed., Roma 1943, pp. 117-137, 287-94; J. M. Derély, *Quid sit Cruciata Eucharistica Apostolatus orationis*, in *Conventus Apost. orationis*, ivi 1948, pp. 174-188. Celestino Testore

CROCIATE. - Il movimento d'espansione della Fede e della nuova civiltà romano-germanica culmina, mentre il regime feudale si disgrega e le autonomie comunali già sorgono, sul finire dell'XI sec., nella grande impresa, variamente protratta fino al Trecento, delle C.

Era un moto di ritorno alle origini quello che convogliava le fresche energie occidentali verso i luoghi da cui la parola del Vangelo si era diffusa, dieci secoli prima. Ed era un moto dovuto alla coscienza del significato che assumeva per la cristianità l'occupazione musulmana dei luoghi santi e il dilagare dell'Islām per tutto il Mediterraneo. Ma anche ragioni di fede, rigoglio di vita spirituale e materiale, coincidevano sempre più chiaramente con la volontà di decidere, per mezzo di una lotta di popoli, il dominio del Mediterraneo e di mantenerne aperte le sponde ai traffici, cui il grado di floridezza raggiunto dagli Stati e, in particolar modo, dalle città marinare, dava possibilità e diritto.

Le relazioni economiche delle città marittime con i potentati musulmani delle coste d'Africa e d'Asia, costituivano l'ostacolo più forte ad un'intesa continuativa e ad un sincero accordo con l'unico potere che nessun interesse poteva valere a distogliere dalla sua posizione di lotta contro gl'infedeli. Occorreva che un impeto di fede superasse la ristretta visuale economica e mostrasse in una vasta iniziativa politico-religiosa un superiore fine dell'attività umana; occorreva che il papato stesso, nell'ora della sua maggior potenza terrena, si ponesse risolutamente alla testa del movimento, ne illustrasse le ragioni e gli scopi, ne chiarisse le mete. Occorreva infine che favore di circostanze intervenisse a risolvere, con possibilità di successo, le esitazioni dei condottieri.

Già, specialmente in Spagna, la lotta contro gli infedeli si era colorita di fervore mistico, per l'intervento di cavalieri borgognoni e normanni, a difesa della fede; e dal principio del secolo s'erano fatti più frequenti e notevoli i pellegrinaggi ai luoghi santi di prelati e signori francesi, tedeschi, scandinavi, che v'affluivano per mare, ed anche magiari affluenti per terra. A volte le schiere s'erano infoltite fino a divenire eserciti, e per aprirsi la strada, s'era fatto ricorso alle armi: così nel 1064 dodicimila pellegrini tedeschi, guidati dall'arcivescovo Sigfrido di Magonza, raggiunsero la Palestina.

Ma, a indebolire la già suddivisa compagine dell'Impero islamico, sopraggiungeva l'invasione turca e il formarsi nel medio Oriente di un vasto Stato selğūqida, che presto assorbiva il califfato di Bagdad e veniva, in Siria e in Armenia, a urtarsi contro l'Impero bizantino: nel 1071 i Turchi selğūqidi conquistavano Gerusalemme, e prostravano a Malazkirt le forze dell'Impero; cinque anni dopo cadeva nelle loro mani Damasco.

Solo un'autorità e una forza, assumendo un'iniziativa che sarebbe spettata all'Impero, poteva far leva sulle energie dell'Occidente per spingerlo all'azione: il papato.

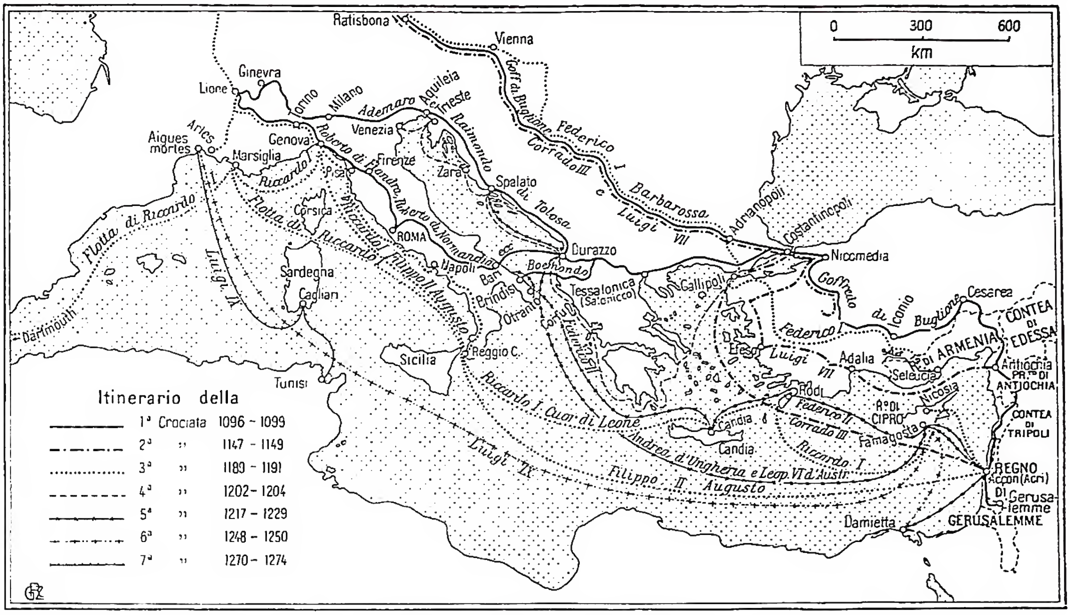
A Roma, facendo balenare la possibilità di una riunione fra Chiesa greca e romana, si rivolgeva nel 1073 l'imperatore d'Oriente Michele VII, chiedendo soccorso nell'imminenza di nuovi assalti. Gregorio VII, appena salito alla cattedra, formolò il piano grandioso della liberazione dell'Italia meridionale dai Normanni e della Terra Santa dagli infedeli. Designò Goffredo di Lorena e Guglielmo di Borgogna a capi dell'impresa che doveva compiersi dalle forze concordi degli imperi di Oriente e Occidente, sotto il patronato della S. Sede. Difficoltà varie ostacolarono la riuscita del tentativo e poco appresso la lotta delle investiture assorbì tutta l'attività del pontefice.

Nel marzo del 1095, al Concilio indetto da Urbano II a Piacenza, messi bizantini giunsero a perorare la causa del loro impero e dei Luoghi Santi. Papa Urbano rivolgeva un caldo invito ai presenti di accorrere in aiuto dell'Impero di Oriente minacciato. L'idea della C. si determinava e prendeva consistenza nell'iniziativa papale. Passato Urbano in Francia e indetto per la fine dell'anno un solenne concilio a Clermont, vi si faceva banditore, nell'adunanza solenne del 27 nov. tenutasi alla presenza di una gran folla sulla pubblica piazza, dell'intervento cristiano in Oriente; proclamava, per dare maggior garanzia ai prìncipi, la tregua di Dio, da durare fino al loro ritorno, e concedeva ai partenti le massime indulgenze. Il proposito liberamente e pubblicamente emesso di partecipare all'impresa assumeva il carattere di un voto solenne, di cui era simbolo una croce rossa cucita sulla veste, mentre ai partenti si assicurava la protezione della Chiesa alle famiglie e ai loro beni. Infaticabili predicatori, come l'eremita Pietro d'Amiens, al quale la leggenda avrebbe dato una parte ben più alta di quella in realtà esercitata, fecero sì che l'effetto suscitato dalle parole di Urbano fosse durevole e fecondo presso i prìncipi e il popolo.

I. La prima C. – Nell'inverno tra il 1095 e il 1096 nei paesi cui più direttamente si rivolse la parola del Papa che v'andò peregrinando e predicando (Francia e Provenza), masse considerevoli si vennero raccogliendo fra il popolo per la C. Urbano eveva scelto come suo rappresentante il vescovo di Puy, Ademaro di Monteil; luogo di ritrovo Costantinopoli; la partenza fissata per il 15 ag. 1096. Ma le turbe esaltate e indisciplinate non vollero attendere che i prìncipi, che dovevano capitanare la spedizione, fossero pronti con i loro vassalli e il loro armamento, né che il moto, nato in Francia, si allargasse.

Guidati da Pietro l'Eremita e da Gualtiero Senzavere, migliaia d'uomini in genere di bassa condizione, molti dei quali avevano assunto la croce per ottenere il condono di vecchi delitti o perché lo scarso raccolto non assicurava loro la vita, si avviarono verso il Bosforo, attraversando la Germania e l'Ungheria. Ma qui le rapine e i saccheggi per procurarsi il necessario alla vita, che li facevano apparire più predoni che pellegrini o guerrieri, sollevarono contro loro Ungheresi e Bulgari, che li decimarono, affrontandone i singoli gruppi. Solo una ben modesta parte riuscì a fuggire con Pietro e a passare il Bosforo, per lasciare nell'Asia minore un nuovo tributo sanguinoso sotto i colpi dei Turchi selğūqidi.

Intanto, si muovevano i prìncipi con i loro eserciti feudali. Goffredo di Buglione, duca della Bassa Lorena, con i fratelli Baldovino e Eustachio seguì la via di Pietro l'Eremita, giungendo a Costantinopoli l'antivigilia di Natale del 1096. Ugo di Vermandois, Stefano di Blois, Roberto di Normandia, Roberto di Fiandra attraversarono l'Italia e, per Brindisi e Durazzo, toccarono la mèta alcuni



Crociate - Itinerario delle sette C.

mesi più tardi. Il conte Raimondo di Tolosa, ed il legato pontificio Ademaro, percorsa l'Italia settentrionale, preferirono seguire fino a Durazzo la costa dalmata. Ultimi, i principi normanni dell'Italia meridionale, Boemondo, figlio di Roberto il Guiscardo, e il nipote Tancredi d'Altavilla, passati da Brindisi a Valona, si congiunsero agli altri nell'apr. del 1097.

Erano molte migliaia d'uomini ben armati, a cavallo ed a piedi: ogni gruppo era stretto intorno al proprio signore e la varia nazionalità (Francesi del nord e Lorenesi, Provenzali e Normanni) si rifletteva nella compagine crociata. Ma più doveva influire sul seguito degli eventi la posizione dei Crociati rispetto all'Impero bizantino. Se nell'alta mira papale la C. era stata vista come la suprema difesa dell'Oriente contro gl'infedeli e come il migliore strumento d'un possibile ritorno alla unità religiosa, né il Papa né i prìncipi si erano preoccupati degli intendimenti e della situazione interna dello Stato bizantino, retto da una burocrazia tradizionalista e da istituti ben diversi dagli ordinamenti feudali propri degli occidentali. Ma la maggiore difficoltà consisteva a proposito dei territori, già imperiali che si sarebbero riconquistati e che i prìncipi crociati si proponevano tenere per sé. Alla consumata abilità bizantina riuscì di trovare per allora un compromesso: l'imperatore Alessio fece prestare giuramento feudale per tutte le future conquiste da parte dei principi crociati. Taluno di questi ricalcitrò all'omaggio: e soltanto la rivalità fra Provenzali e Normanni, Raimondo e Boemondo, abilmente sfruttata, aperse la via all'accordo, impegnandosi per altro l'Imperatore al vettovagliamento dei Crociati e al loro trasporto sulla costa asiatica.

Così, nella primavera del 1097, l'impresa aveva inizio, con passaggio dei Crociati nell'Asia Minore e con l'assedio di Nicea; ma prima che la città cadesse, accordi segreti stretti con Bisanzio cui premeva di assicurarsi il vicino baluardo islamico, vi impedirono l'accesso ai Crociati e solo all'insinuante diplomazia greca e alla fermezza di Boemondo riuscì di evitare il moto di rivolta delle truppe deluse.

La grande vittoria di Qiliğ-Arslān, il 1° luglio, aprì la via del sud. Aggirato il Tauro, i Crociati penetravano in Armenia; due colonne si distaccarono dal grosso delle forze: l'una, comandata da Tancredi d'Altavilla, si spinse in Cilicia, procedendo all'occupazione di Tarso; l'altra, sotto la guida di Baldovino di Lorena, raggiungeva Edessa, dal cui signore, Thoros, Baldovino fu adottato come figlio ed erede. Nell'ott. i Crociati raggiungevano Antiochia; la ebbero per tradimento, dopo vari mesi di assedio, il 2 giugno 1098, con l'appoggio di una squadra genovese, intervenuta a fiancheggiare sul mare l'azione degli alleati, per diretta iniziativa di papa Urbano. A Boemondo, che mentre già un poderoso esercito selğūqida era in vista, era riuscito a penetrarvi di sorpresa, la città, contro gli accordi con Alessio, veniva data in signoria e gli era confidato il comando supremo. A loro volta assediati, i Latini riuscirono, animati dalla fede, a sconfiggere, il 28 giugno, l'esercito turco.

Una grave crisi, causata dalla rivalità per il possesso di Antiochia fra Boemondo e Raimondo di Tolosa, minacciò di far fallire la C. ai suoi inizi. Ma poi Raimondo, ripresa la marcia verso Gerusalemme e gettate per via le fondamenta di una terza signoria crociata, la contea di Tripoli, perveniva a indurre Goffredo e gli altri prìncipi a seguirlo verso la città santa in cui i Turchi si chiudevano, divisi e indeboliti dal contrasto tra i sultani di Aleppo e di Damasco.

Ai primi di giugno del 1099 l'esercito crociato giungeva in vista di Gerusalemme. Ma l'assalto definitivo fu dato il 14 luglio, e ancora una volta con il concorso dei Genovesi di Guglielmo Embriaco, che avevano sbarcato a Giaffa le macchine per l'assedio. Il 15 la città era presa e rapidamente organizzata a difesa. Così quando un esercito fāṭimita arrivò dall'Egitto, i Crociati poterono disfarlo ad Ascalona il 12 ag. La liberazione di Gerusalemme ebbe una eco immensa in Europa; tanto più entusiastica in quanto le triennali traversie avevano fatto temere più volte l'abbandono dell'impresa. Papa Urbano, che già nei Concili di Bari (1098) e di Roma (1099) aveva esortato ad accorrere in Oriente, rinnovava le sue pressioni su monarchi e prìncipi perché organizzassero spedizioni di

(*fot. Custodia di Terra Santa*)
CROCIATE - Campane della basilica della Natività, del tempo della prima C., ritrovate durante gli scavi della Casa Nova - Betlemme.

rinforzo. I Crociati si apprestarono subito a dare organizzazione stabile alla conquista che abbracciava i tre principati di Antiochia, Edessa, Tripoli e la Palestina propriamente detta. Fu costituito un regno che affidarono a Goffredo di Buglione e che ebbe un ordinamento feudale analogo a quello degli Stati occidentali; il paese fu diviso in feudi e un'alta corte di feudatari fiancheggiava il re limitandone i poteri; fu costituito un esercito permanente; ma la necessità di un continuo afflusso di uomini e di mezzi dall'Occidente e la mancata fusione con l'elemento indigeno rendevano difficili le condizioni del regno. Fu creata anche una organizzazione ecclesiastica di carattere latino, con un patriarca, arcivescovi e vescovi e con potenti monasteri latini. Man mano acquistarono potenza militare e religiosa gli ordini cavallereschi dei Giovanniti e dei Templari, indipendenti dal re e dal patriarca e soggetti solo al Papa. Poderosi castelli furono edificati nei punti più pericolosi ed a difesa dei porti, tanto necessari per le comunicazioni marittime.

Causa di debolezza furono poi le difficili relazioni con l'Impero bizantino, rese particolarmente acute dalle ambizioni dei Normanni, i quali si erano fatti padroni di Antiochia, tanto ambita dai Bizantini; c'era guerra fra loro proprio mentre si conquistava la Palestina.

Tentativi di portar la guerra nel cuore dell'Oriente, marciando su Sivas e sulla stessa Bagdad, andarono falliti. Raggiungevano invece il loro fine le spedizioni apprestate, a cominciare dal momento della conquista di Gerusalemme, dalle Repubbliche marinare italiane: Genova, Pisa, Venezia, Amalfi. Ma per le loro prestazioni ricercavano concessioni economiche, quartieri commerciali (che ebbero in tutte le città siriache, a Costantinopoli stessa e nelle province) e mercati.

II. LA SECONDA C. – Gli Stati crociati poterono mantenersi finché nell'avverso campo turco e musulmano durarono la divisione e la discordia. Ma dovevano rivolgersi all'aiuto dell'Occidente quando l'iniziativa fosse assunta dagli avversari.

Nel 1144 *l'atābeg* (governatore) di Mossul prese Edessa dopo l'assedio di un mese: così il primo degli Stati cristiani veniva meno. Da Gerusalemme si invocò l'aiuto dell'Occidente: il vescovo di Langres, Goffredo, e il re di Francia, Luigi VII, si fecero patrocinatori, e il papa Eugenio III banditore di una nuova C., che ebbe per suo entusiastico predicatore ed apostolo Bernardo di Chiaravalle. All'assemblea di Vezelay i grandi signori francesi assumevano, in obbedienza dell'ordine e sull'esempio del re, la Croce; come, il Natale del 1146, alla Dieta di Spira, i feudatari tedeschi dietro l'esempio del re Corrado III.

Trattative intercorsero tra i re francese e tedesco e l'imperatore d'Oriente, Manuele Comneno, che, come il padre, si trovava in lotta con il nemico normanno, Ruggero II. Seguendo il Danubio, Corrado si avviò, a primavera avanzata, attraverso i Balcani, fra diffidenze e contrasti; passato il Bosforo e penetrato nel territorio nemico, si trovò, per mancanza di vettovaglie, in difficoltà e, incalzato dai Turchi, dové ritornare indietro, a Nicea. V'era giunto intanto, per la stessa via, Luigi VII: su cui, nel passaggio da Costantinopoli, s'erano esercitate pressioni perché, fatta alleanza con Ruggero II, rovesciasse a proprio profitto l'Imperatore greco. Raggiunto da Crociati savoiardi e lombardi, guidati da Amedeo III di Savoia e da Guglielmo V di Monferrato, il re francese si avviò verso Attalia e poi Acri. Tornato indietro Corrado, e abbandonato il disegno di riconquistare Edessa, Luigi VII si volgeva a Gerusalemme, dove lo raggiungeva Corrado e lo accoglieva il re, Baldovino III. D'accordo, fu deciso l'attacco a Damasco, da cui più forte veniva la pressione contro lo Stato cristiano. Ma dinanzi alla necessità di un lungo assedio il loro spirito d'iniziativa venne meno ed anzi il reciproco ascriversi la responsabilità scavò, tra i sovrani, un profondo dissidio. Preceduto da Corrado, Luigi ritornò da Gerusalemme in Francia dopo la Pasqua del 1149. Sperava di ritornare e di fare di Costantinopoli una più concreta base delle operazioni contro gli infedeli, ma poi il disegno cadde.

III. LA TERZA C. – Nel 1176, Ṣalāḥad-dīn (Saladino), già padrone dell'Egitto, si impadroniva anche della Siria. Gli Stati crociati erano circondati ormai dalla forza compatta d'un solo Stato islamico, giovane e in sviluppo. In una grande battaglia, durata 3 giorni, a Ḥaṭṭīn, presso il lago di Tiberiade, nel 1187 Saladino sconfiggeva l'esercito latino guidato da Guido di Lusignano re di Gerusalemme che cadde prigioniero. La via di Gerusalemme era aperta. Saladino se ne impadronì, dopo breve assedio, il 2 ott. 1187. Rimasero sole a resistere Tiro e le città della costa settentrionale.

La commozione della cristianità fu enorme. Il pontefice Gregorio VIII faceva predicare ai suoi legati una C., sin nelle lontane regioni scandinave, indicendo una tregua di 7 anni. Riconciliati dall'occasione, i re d'Inghilterra e di Francia, Enrico II e Filippo II Augusto, assumevano la Croce e così faceva l'imperatore, Federico Barbarossa.

Questi alla testa del maggiore esercito che monarca occidentale avesse fin allora raccolto per la C., partiva nel maggio del 1189 per l'ormai consueta via dei Balcani. L'impresa, la meglio preparata e condotta, incontrò le

prime difficoltà da parte d'Isacco II l'Angelo, imperatore di Costantinopoli che aveva stretto accordi con Saladino; ed il Barbarossa dovette imporsi con la forza per attraversare lo stretto di Gallipoli (marzo del 1190). Proseguita quindi la marcia e occupata Iconio, durante il guado del Selef, nelle vicinanze di Seleucia, il 9 giugno 1190, il Barbarossa incontrava la morte. L'evento scioglieva l'esercito: con pochi fedeli, il figlio e compagno dell'imperatore, Federico, raggiungeva, recando la salma del padre, l'anno successivo, il campo cristiano che i Crociati francesi e inglesi, mossisi nella primavera di quell'anno, avevano disposto sotto le mura di S. Giovanni d'Acri, e là anch'egli veniva a morte.

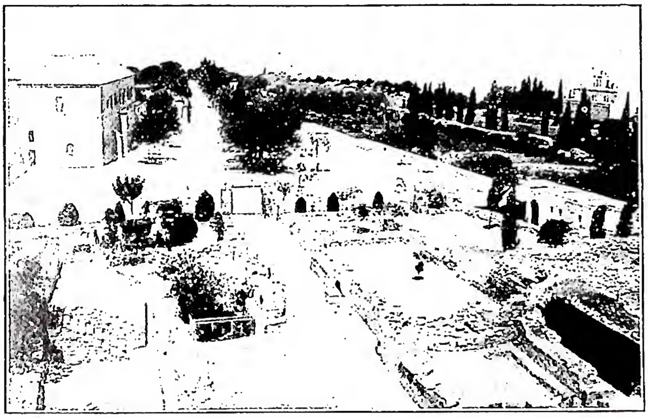
La spedizione dei due re occidentali Filippo II e Riccardo Cuor di Leone, successo a Enrico II, era andata per le lunghe. Attraversata la Francia, divisisi e poi ritrovatisi a Messina, nel sett. del 1190, vi avevano passato l'inverno, fra gravi contese con l'elemento locale. Decisa la partenza per S. Giovanni d'Acri, assediata da molti mesi dal re di Gerusalemme Guido di Lusignano con le navi di Pisa, Riccardo Cuor di Leone volle prima effettuare una diversione su Cipro che tolse all'Impero bizantino. Infine, dinanzi alle forze riunite dei Crociati S. Giovanni d'Acri, il 12 luglio 1191, si arrese. Ma allora, a impedire un attivo e efficace proseguimento della guerra contro il Saladino, venne la discordia tra Filippo e Riccardo. Rimpatriato il primo, Riccardo rimase solo a condurre la C. Ma ne disperse le superstiti forze e, fallitogli per il pronto intervento del Saladino l'assedio d'Ascalona, svolse trattative con lui, conducendole tuttavia in lungo, mentre accennava ad imprese su Gerusalemme, su Damasco, persino (ed era la prima volta che vi si appuntava lo sguardo) sul Cairo. Infine, ricostruita la distrutta Ascalona, segnata pace con il Saladino contro promessa di libero accesso ai cristiani in Gerusalemme, ritornava nell'ott. del 1192, in Europa.

La C. aveva mancato al suo scopo. Una nuova impresa, preparata da Enrico VI nel suo nuovo regno siciliano ma d'accordo con le forze tedesche dell'Impero (e che era stata preceduta dall'invio nel 1195 di una flotta in Palestina e nel 1197 annunciata dai primi contingenti crociati imbarcatisi sotto la guida dei duchi di Lorena e di Champagne) veniva meno a sua volta per la morte repentina di Enrico.

IV. La quarta C. – Innocenzo III riprendeva il disegno di un intervento occidentale in Oriente, sollecitando i prìncipi europei e lo stesso Imperatore bizantino in tal senso e cercando, con speciali tributi, di finanziare l'impresa.

Ma le discordie interne della Germania, il dissidio fra i re francese e inglese rendevano impossibile il rinnovarsi in grande dell'impresa; la predicazione poteva solo far leva sul senso mistico di qualche principe specialmente francese.

Si dovette infatti allo zelo d'uno dei predicatori della C., Folco di Neuilly, se, il 28 nov. 1199, alcuni feudatari della Champagne raccoltisi per un torneo ne emettevano, nelle sue mani, voto solenne. Ai primi, Teobaldo di Champagne e Ludovico di Blois, si aggiungevano Baldovino, Eustachio ed Enrico di Fiandra. Fu deciso di agire questa volta, d'intesa con le Repubbliche marinare, contro gli Ajjūbidi d'Egitto. Morto Teobaldo, designato capo della spedizione, e sostituito con il marchese Bonifacio di Monferrato, fratello di Corrado, un accordo con Venezia che si assumeva l'impegno dell'approntamento della flotta e di una cooperazione militare con i Crociati pareva aprisse la via all'esecuzione del proposito. Ma raccoltisi, tra il luglio e l'ag. del 1202, i Crociati sulla laguna, il loro numero si palesò assai inferiore a quello sperato e il versamento pattuito alla Repubblica non fu potuto realizzare. Fu allora che i Crociati ammassati sul lido divennero essi stessi merce di contrattazione, tra gli imperatori d'Oriente e Venezia, e l'impresa deviò dalla direzione prefissa.



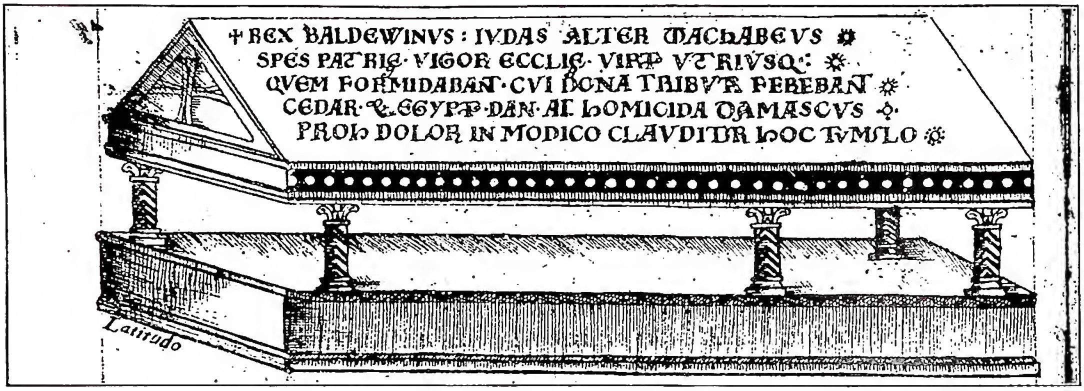
(fot. Custodia di Terra Santa)

Crociate - Resti dell'abbazia benedettina sul monte Tabor, eretta al tempo della prima C.

L'anno prima era giunto fortunosamente a Roma Alessio Angelo, figlio dell'imperatore Isacco II che il fratello Alessio III aveva nel 1195 sbalzato dal trono bizantino e fatto accecare: il giovane principe veniva a chiedere, per il padre e per sé, l'aiuto del Pontefice, promettendo in cambio l'unione della Chiesa; ma Innocenzo III, che pertanto quell'unione perseguiva, non aveva prestato fede al fuggiasco. Allora, Alessio si era rivolto a Filippo di Svevia, marito di sua sorella Irene, e per suo mezzo cercò di stringere accordi con i Crociati rimasti in una umiliante attesa a Venezia e facendo leva sull'ambizione di Bonifacio di Monferrato, la cui antica potenza familiare era decaduta, propose di deviare l'impresa verso Costantinopoli. Respinto il disegno dal Pontefice, ostile ad ogni deviazione che minacciava di dar luogo ad una guerra fra cristiani anziché contro gl'infedeli, i Veneziani, già favorevoli al piano, riuscivano a sfruttare a loro immediato vantaggio l'inazione dei Crociati, con il proporre un'impresa contro Zara occupata dal re d'Ungheria.

Infatti, la flotta veneziana che recava i Crociati, giungeva il 10 nov. 1202 davanti a Zara; la comandava lo stesso doge Enrico Dandolo. Il 15 nov. Zara era presa e saccheggiata. Poi, in attesa di Bonifacio di Monferrato trattenuto in Roma dai divieti di Innocenzo, si svernò in Dalmazia. Ma quando il marchese raggiunse i Crociati e si furono palesate le esitazioni del Papa, si diffuse al campo la persuasione che Innocenzo si sarebbe piegato dinanzi al fatto compiuto. Giungevano intanto messi di Filippo di Svevia, latori delle proposte di Alessio Comneno, che in compenso della restaurazione del padre suo offriva 200.000 marchi d'argento, la riunione delle Chiese sotto il Pontefice, un numeroso corpo ausiliario, un presidio permanente bizantino in Terra Santa.

Molti, avanti e dopo la presa di Zara, e fra questi uno dei più valenti, Simone di Montfort, preferirono raggiunger per proprio conto l'Oriente. Il grosso delle schiere crociate si rimbarcava a Zara il 20 apr. 1203 per una nuova tappa a Corfù. Qui con Alessio venivano perfezionati gli accordi e annunciata l'impresa di Costantinopoli. Ripreso il mare, il 24 giugno la flotta giungeva davanti alla città. I Crociati sbarcarono sull'opposta sponda asiatica, iniziando con estrema prudenza l'at-



(fot. Biblioteca Vaticana)

Crociate - Sepolcro di Balduino I, posto ai piedi del monte Calvario.
Disegno contenuto nel *Liber I de Sancta Civ. Ierusalem... descripta...* 27 sett. 1725 : cod. Vat. lat. 9233, f. 102ᵛ - Biblioteca Vaticana.

tacco, che fu condotto da diverse parti, riuscendosi il 6 giugno a penetrare nel Corno d'Oro. Ma solo quando nella notte dal 17 al 18, dopo che la resistenza avversaria aveva respinto gli attacchi dalle mura, una rivolta scacciava l'usurpatore Alessio III e riportava sul trono Isacco Angelo. L'ingresso delle schiere crociate poté allora avvenire pacificamente, assistendo il 1° ag. alla incoronazione di Alessio Angelo, associato al trono dal padre. La lettera di Innocenzo III del 20 giugno, che invitava i Crociati a desistere da ogni ingerenza nella questione bizantina, a rompere i rapporti con i Veneziani e a tener fede agli impegni assunti, giunse in questa ora di trionfo, sicché fu facile rispondere mostrando al Papa l'opportunità di non lasciarsi sfuggire di mano gli eventi.

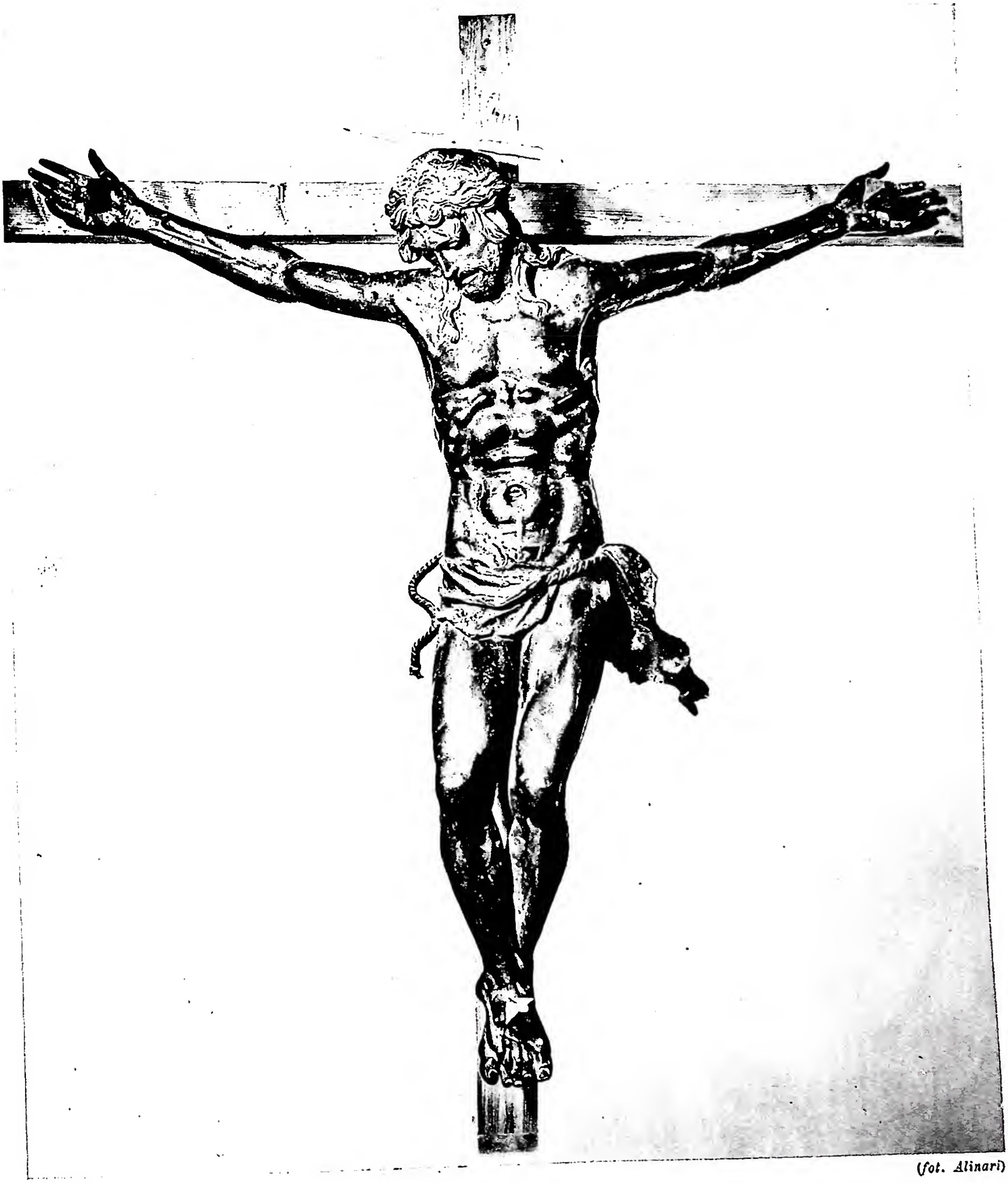
Ma l'accordo tra i Crociati e l'Impero si fondava su un impegno che la grave crisi economica bizantina in quell'ora doveva mostrare irrealizzabile : il pagamento dell'ingente somma promessa a Zara.

Non si riusciva a raccogliere che la metà della somma pattuita ed intanto un rivolgimento popolare sostituì, nell'Impero, agli Angelo un loro parente : Alessio V Ducas. I Latini, alla loro volta, nel loro quartiere di Pera, irritati per il mutamento, trascesero ad atti di guerra e si decisero alla conquista di Costantinopoli, e speciali patti furono stretti fra Bonifacio di Monferrato, gli altri capi ed il doge di Venezia : ai Veneziani sarebbero toccati i tre quarti del bottino, e solo un quarto ai Crociati; l'imperatore sarebbe stato scelto tra i principi e gli sarebbe toccata la quarta parte dell'Impero, il resto andando diviso tra i Crociati e i Veneziani che avrebbero conservato tutti gli antichi privilegi senza prestare alcun giuramento di fedeltà. Ormai la C. aveva mutato fisionomia : il fine religioso, in tutti coloro ch'erano rimasti, era stato travolto dal miraggio della guerra di conquista. Dal 12 al 13 apr. 1204 fu dato l'assalto generale alla città : nella lotta furiosa, interi quartieri arsero, massacri orrendi furono compiuti, il saccheggio fu sistematico. Solo una voce si levò a raccomandare moderazione e pietà : quella del marchese di Monferrato. Nella metropoli conquistata e umiliata si svolse allora una più segreta lotta di partiti per l'elezione imperiale : gli elettori veneziani e francesi fecero lega contro Bonifacio; tacitatolo con Creta e con il regno di Tessalonica, formato per l'occasione, e riconosciuta ai Veneziani la nomina del patriarca di Costantinopoli, veniva eletto e incoronato imperatore in S. Sofia Baldovino di Fiandra.

Ma l'Impero latino d'Oriente non era vitale : l'elemento greco, sopraffatto nella capitale, resisteva nelle province e rimaneva in posizione d'antagonismo che doveva essere prodromo di riscossa e approfondire, perpetuandolo, il dissidio religioso; tra i capi crociati sostituitisi ovunque con autonomie di tipo occidentale ai governatori bizantini, regnò ben presto l'inimicizia; lungi dal costituire un legame tra essi, i Veneziani, veri dominatori e per le navi e per le ricchezze, costituirono uno Stato nello Stato. Se poi alle ragioni di rapido sfacelo interno si aggiunga l'incalzare del pericolo bulgaro, contro cui già nel 1205 si annientavano le forze dell'imperatore Baldovino, e il coalizzarsi con i nemici esterni dei deposti greci insorti contro i latini a Nicea, a Trebisonda, nel Peloponneso e nell'Epiro, vantandosi eredi degli ultimi imperatori detronizzati, si ha un quadro di quello che fu l'effetto concreto della deviazione della quarta C. dal suo fine. Il venir meno del solo baluardo contro i Turchi in Oriente causò l'estremo crollo delle posizioni cristiane di Terra Santa. Solo Venezia raggiungeva, per il genio politico di Enrico Dandolo, la sua mèta, e dalla egemonia commerciale in Levante ritraeva, con il suo splendore, quel collegamento tra Oriente e Occidente ch'è stato, tra medioevo e età moderna, la sua storica funzione.

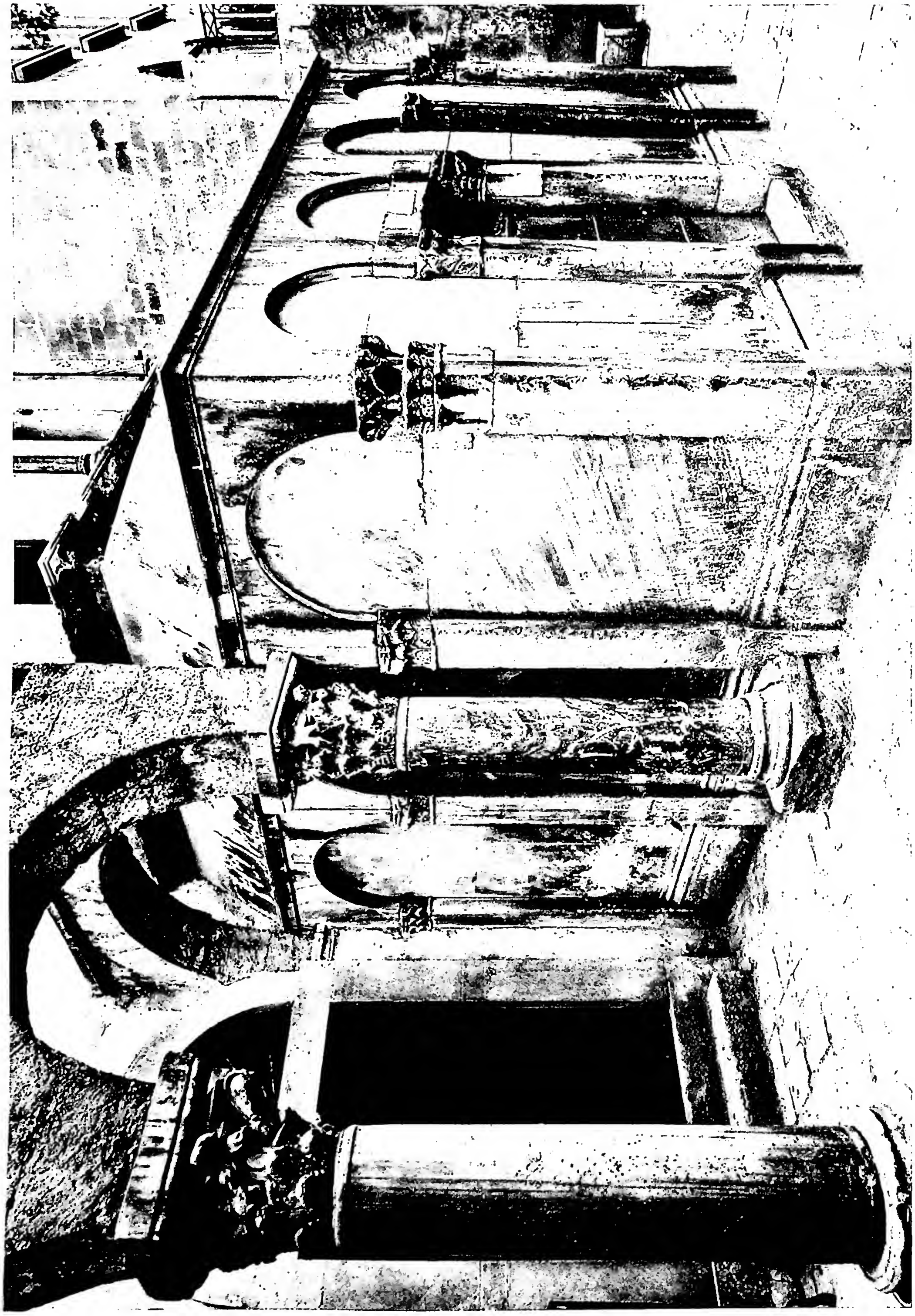
V. La quinta C. – Innocenzo III riaffermava nel IV Concilio Lateranense (1215) la necessità di una nuova C. Predicatori popolari avevano già prima fatto leva sul sentimento religioso delle masse rurali, in Francia e in Germania. Sintomo evidente furono i movimenti dei « pastorelli » e la cosiddetta « C. dei fanciulli » compiutasi nel 1212. Infatti nel 1215, Innocenzo proclamava la C., la tregua santa e l'interdizione di ogni rapporto commerciale con i musulmani. Il suo pupillo, Federico II, prendeva solennemente la Croce ad Aquisgrana (25 luglio). Ma morto il Pontefice (1216), egli rimandava ad altro tempo l'impresa, fissata per il giugno del 1217.

Per le sollecitazioni di Onorio III in quell'anno schiere di Crociati scandinavi, baltici, ungheresi si mossero per vie diverse : quali andando prima a prestar man forte in Portogallo alla lotta contro i Mori, quali imbarcandosi a Venezia. Da Spalato mosse il re d'Ungheria, Andrea. A S. Giovanni d'Acri, nel sett., le forze si raccolsero e il re ungherese si trovò con il re di Cipro e di Gerusalemme, Giovanni di Brienne, e con il duca Leopoldo d'Austria. Mancava il piano : le energie si dispersero in tentativi senza frutto di aprirsi la via di Gerusalemme e molti, con lo stesso Andrea d'Ungheria, stanchi e sfiduciati, se ne partirono. Il re di Cipro e il duca d'Austria deviarono allora l'obbiettivo della C. verso l'Egitto, la cui conquista avrebbe dato il crollo alle posizioni musulmane in Siria e stroncata ogni loro iniziativa contro l'Occidente. Nel maggio del 1218 i Crociati sbarcavano dinanzi a Damietta : oltre un anno durò l'assedio, finché nel nov. del 1219 la città cadeva. La marcia doveva essere ripresa sul Cairo : ma prevalse l'idea del Brienne di attendere l'arrivo promesso di Federico II e l'inverno fu passato a Damietta. Aiuti tedeschi con Ludovico di Baviera diedero fiducia per riprendere la lotta. Sul cadere di luglio del 1221, giunti i Crociati davanti ad al-Manṣūrah, formidabile baluardo sulla via del Cairo, il sultano avanzò proposte di pace, promettendo la restituzione di Geru-



(fot. Alinari)

CROCIFISSO IN BRONZO,
opera di Donatello (1447-50) - Padova, Basilica del Santo.

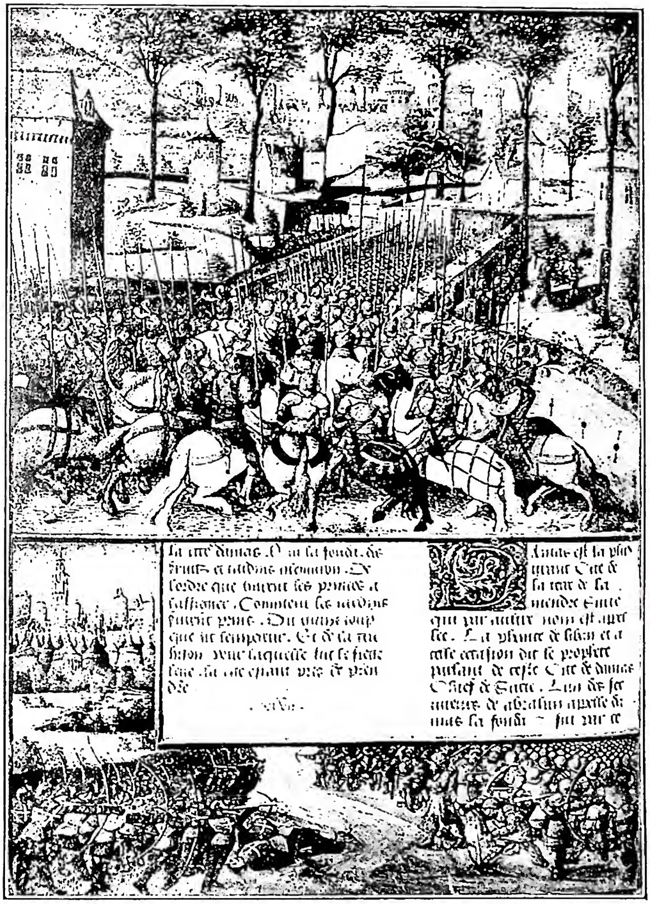


(fot. Anderson)

TOMBA DI BOEMONDO (m. nel 1111) - Canosa, Cattedrale.

salemme; ma il legato, card. Pelagio, rifiutò ogni trattativa. Seguì allora, violenta, la battaglia: vinti, i Crociati dovettero ritirarsi, e il Brienne, raggiunta Damietta (30 ag.) ottenne pace dall'Egitto.

Anche dopo il disastro Federico II non si mosse, né si mosse nel 1225. Secondo un nuovo progetto esposto al Papa, solo nel 1227 per le istanze di Gregorio IX si accinse a partire, ma un'epidemia lo obbligò a desistere: il Papa lo scomunicò. L'anno seguente, dopo trattative con il sultano d'Egitto, salpava per la Terra Santa, sottomettendo per viaggio l'isola di Cipro. Sbarcava poco dopo a S. Giovanni d'Acri e riusciva a ottenere da Malik-al-Kāmil sultano d'Egitto con il trattato di Giaffa (1229) il possesso di Gerusalemme e dei Luoghi Santi con l'accesso dal mare per i pellegrini e obbligandosi entrambe le parti al rispetto di una tregua decennale; restava in potere dei musulmani la moschea di ʻOmar. In seguito a tale accordo, Federico II entrava il 17 marzo 1229 in Gerusalemme e il 18 veniva incoronato nella basilica del S. Sepolcro, ripartendo poi da S. Giovanni d'Acri per l'Italia. L'aver riaperto ai cristiani la via di Gerusalemme non valse tuttavia all'Imperatore di rientrare in grazia della Chiesa che condannò e dichiarò nullo il trattato. Ma la pace di S. Germano valse a provocare anche qui un senso di distensione e a far riconoscere il fatto compiuto al Pontefice (1230).



(per cortesia del dott. B. Degenhart)

Crociate - Assedio di Damasco del 1148. Miniatura del sec. xv. Parigi, biblioteca Nazionale, ms. franç. 5594, f. 148.

Allo scadere della tregua stabilita da Federico, il tentativo dei prìncipi cristiani di riprendere le armi fallì per mancanza di forze. Vittoriosi, anzi, a Gaza i musulmani di Damasco entrarono in Gerusalemme.

A togliere di mezzo ogni discussione, ed anche il disegno d'intesa tra i Latini e il sultano di Damasco, interveniva una folta schiera di cavalieri del Turkestan al soldo dell'Egitto, che nel 1244 prendeva e saccheggiava orribilmente Gerusalemme.

VI. La sesta C. – La coscienza cristiana in Occidente non sapeva rinunciare all'idea della liberazione dell'Oriente. Del resto lo stesso Innocenzo III ad un certo momento aveva dato per scopo alla Crociata la repressione dell'eresia in Provenza ed il suo esempio era stato imitato anche da Gregorio IX.

La rinnovata proclamazione della C. nel Concilio di Lione del 1245, per opera di Innocenzo IV, trovò unicamente Luigi IX, re di Francia, pronto a prender la croce. Nel giugno del 1248 egli partiva da Marsiglia per Cipro, donde, un anno dopo, riprendendo il disegno d'attacco all'Egitto, sbarcava e occupava Damietta (1249). Ma la marcia sul Cairo fu nuovamente infranta ad al-Manṣūrah, dove il re stesso il 6 apr. 1250 venne fatto prigioniero. Riscattato e trasferitosi con i superstiti del suo esercito a S. Giovanni d'Acri, le sue richieste d'aiuto e quelle del Papa per una ripresa della lotta si urtarono questa volta non solo nella indifferenza generale ma nella ostilità risoluta di monarchi, come il re d'Inghilterra. E Luigi IX non poté, sopraggiuntagli la notizia della morte della madre e reggente del trono, che tornare in patria (1254).

VII. La settima C. – Con il venir meno della minaccia cristiana costituita da Luigi IX durante la sua sessennale dimora in Oriente, agli Ajjūbidi di Egitto rimaneva mano libera sulla Siria, e i centri latini di Terra Santa, privi di forze e divisi, non potevano opporre efficace resistenza.

Un' invasione mongolica, ritardò l'offensiva egiziana: ma a partire dal 1265, il sultano Bajbars procedé all'occupazione di Cesarea, Arsūf, Ṣafād, Giaffa e Antiochia. Clemente IV nuovamente rivolgeva un appello ai prìncipi cattolici. E nuovamente solo Luigi IX, nonostante la freddezza incontrata nella stessa Francia, rispose all'appello e partì nel 1270 dalla Provenza, rivolgendosi questa volta contro Tunisi. Ma, sbarcato appena a Cartagine, la peste falciava le file crociate, ed anche il re lasciava la vita. Il fratello, Carlo d'Angiò, riportava in Europa le truppe, dopo essersi reso tributario il sultano tunisino. Invano, nel 1274, Gregorio X predicava a Lione la ripresa della C. Se molti re e prìncipi presero la croce, nessuno si mosse. E ultima, nel 1291, dopo Tripoli e Sidone, anche S. Giovanni d'Acri cadeva.

VIII. Ultimi tentativi. – La commozione in Occidente non fu poca alla caduta delle ultime posi-

zioni cristiane di Siria. Ma per quanto da allora non cessassero di disegnarsi nuove spedizioni e nuove imprese, in realtà l'intellettualismo umanistico preponendo il problema alla sua realizzazione, impedì un cattivo ritorno agli antichi ideali della C. Per quanto si collegasse con i nuovi bisogni dell'espansione europea la C. rimaneva una forma tipica se pur tra le più vaste e solenni del pensiero medievale; le sue caratteristiche non potevano scindersi da quel mondo cui il misticismo dava la sua direttiva, la cavalleria le sue forme. Il suo proseguimento, per opera delle Repubbliche marinare italiane e dei singoli prìncipi, in realtà la deviava dalle mète originarie, dietro l'iniziativa di conquista coloniale o dell'atto di forza politico in cui si rivelava l'impronta dello Stato nazionale ormai sorto. E quando il gioco politico europeo prese a intrecciarsi, con il Dandolo e poi con Federico II, con il gioco orientale e la diversità della fede, che doveva recare di per sé sola alla lotta, a non segnar più sufficente confine, allora il ciclo storico delle C. fu per sempre concluso, e sull'entusiasmo e l'interesse religioso altri più contingenti interessi presero il sopravvento.

È dunque piuttosto volontaria illusione, volta a volta motivata da diverse ragioni, quella che fa, nei secc. XIV e XV, riaffiorare, nel senso antico, propositi e iniziative di C., mentre, preceduta dalle discussioni della pubblicistica (Raimondo Lullo, Marin Sanudo, Pier Dubois, Guglielmo di Nogaret, il Broccard) si entra in una nuova fase della questione, per così dire, d'Oriente e della Terra Santa; l'interesse si sposta verso l'Impero ottomano, che tende a riunire sotto un forte controllo regioni balcaniche ed asiatiche dell'antico Impero bizantino.

Sono, com'era logico, i pontefici a segnar tra le due fasi la sutura, tentando con ogni mezzo di convogliar forze in Oriente contro gli infedeli. Clemente V rinnova, ma invano, l'interdizione dei commerci con i musulmani e si fa tutore dei cavalieri gerosolimitani nella loro tenace guerriglia alle navi arabe e turche. Contro i pirati musulmani Giovanni XXII e poi Clemente VI si fanno promotori d'una lega cui aderiscono Venezia e Genova e che giunge, nel 1344, all'occupazione temporanea di Smirne. Poi vien la volta di qualche principe: Pietro di Lusignano, re di Cipro, cerca invano aiuti dall'Occidente per la sua impresa di Satalia e la successiva audace serie di colpi di mano su Alessandria, Tripoli, Tortona e Laodicea. Amedeo VI di Savoia recupera nel 1366 Gallipoli all'Impero bizantino nuovamente minacciato dai Bulgari.

Ma è sull'avanzata turca nei Balcani che si appuntano dal finire del Trecento le apprensioni europee. In soccorso di Sigismondo d'Ungheria accorre nel 1396 con un piccolo esercito franco-borgognone Giovanni Senza Paura. Nel 1399 e nel 1405 a capo d'una flotta genovese il maresciallo Boucicaut penetra nei Dardanelli e tenta un diversivo sulla costa tunisina. Ma sempre senza successo e senza in alcun modo contenere l'irresistibile marcia dei Turchi. Grandi speranze suscita nel 1443 la C. del card. Cesarini contro il sultano Murād, obbligato a evacuare Sofia: solo speranze, ché a Varna toccava ai Crociati una sanguinosa sconfitta. Gli anni seguenti vedono l'eroismo ungherese affermarsi alla difesa di Belgrado: alla lotta si legano i nomi di Giovanni Hunyadi e di Giovanni da Capistrano. Ma poi Costantinopoli cade sotto l'impeto di Maometto II e la metropoli ritorna centro di un impero che i Latini non avevano saputo mantenere né i Bulgari conquistare. A nulla le esortazioni e gli sforzi del vecchio papa Niccolò V erano valsi; ed anche il grandioso disegno d'una C. di Stati calorosamente sostenuto dal successore, Pio II, naufraga contro gli scogli della realtà politica, di freddo egoismo, del tempo, ed al convegno di Ancona per la spedizione che il Papa personalmente avrebbe guidata nessuno si presenta. Inutilmente tentano la ripresa del disegno Paolo II, Alessandro VII, Leone X. Nel 1518, quando la potenza musulmana era giunta al suo culmine, per la conquista ad opera di Selīm I dell'Egitto e della Siria, tutto parve pronto per la spedizione, solennemente predicata; ma poi le competizioni al trono imperiale assorbirono e distolsero le attenzioni. Si sarebbe giunti, alcuni decenni più tardi, ad una grande impresa collettiva d'alleggerimento contro la pressione musulmana, a Lepanto, ma sarebbe stato quello il preludio navale dello sforzo occidentale, perseguito fino a mezzo il Settecento, di infrangere la minaccia al cuore dell'Europa. Ma alla ripresa dei Luoghi Santi e all'espansione armata della fede nessuno avrebbe posto più mente: v'era già, sul principio del Cinquecento, chi pensava che sarebbe stato più opportuno per la Chiesa rinchiudersi in se stessa per epurarsi dalle scorie della mondanità e rinnovarsi; proprio mentre un mondo nuovo si apriva all'attività anche del clero e presto, ispirate dal Concilio di Trento, sarebbero sorte le missioni, a rinnovare in forma più moderna l'espansione della fede. In Europa, ormai, si aprivano le lotte di predominio; un po' discosta dagli Stati occidentali, chiusi nei loro problemi interni, la forte compagine del nuovo Impero turco avrebbe rappresentato un problema puramente politico, svuotato di ogni contenuto religioso.

CONCLUSIONE. – Il grande fatto storico delle C. cessava così, con il chiudersi del medioevo ed il rafforzamento degli Stati nazionali. Se esso era stato espressione della unità medievale di pensiero e di opera, di religione e di azione, non era men vero che attraverso di esso, al contatto dell'Oriente e per la forza stessa dei contrasti, l'Occidente aveva preso coscienza di se stesso, visto il rapporto tra le sue varie parti e sviluppata in un senso sovrannazionale la sua unità. Dal rapporto, dapprima sfavorevole, era lentamente scaturita la sua superiorità, persino economica, e lo sviluppo di una civiltà più larga e più umana. E mentre l'invasione mongola cancella insieme le ultime luci della civiltà bizantina ed islamica, la cultura occidentale ha raggiunto il suo più alto grado. - Vedi tav. LXVI.

BIBL.: Fonti, *Recueil des historiens des Croisades* (*Documents arméniens*; *historiens grecs*; *historiens occidentaux*; *historiens orientaux*; *Lois*), 16 voll., Parigi 1841-1906, edizioni a parte: *Gesta Francorum et aliorum Hierosolymitanorum*, a cura di H. Hagenmeyer, Heidelberg 1890, e a cura di L. Bréhier, Parigi 1924 (è la fonte principale per la prima C.); Foucher de Chartres, *Historia Hierosolymitana*, a cura di H. Hagenmeyer, Heidelberg 1913; Caffaro, *Liberatio Orientis*, a cura di C. Desimoni (*Fonti per la storia d'Italia*, 11), Roma 1890. La fonte più notevole per la storia degli Stati cristiani è la *Storia delle lotte religiose* di Guglielmo di Tiro, che giunge sino al 1184 (trad. ted. di E. e R. Kausler, Stoccarda 1848); anche importante, specie per le relazioni con l'Occidente, Cinnamus (1118-76): PL 133, 299-678; per l'Impero latino di Costantinopoli: Geoffroy de Villehardouin, *Histoire de l'Empire de Constantinople sous les empereurs françois*, a cura di N. de Wailly, Parigi 1872; Robert de Clary, *La prise de Constantinople*, in K. Hoff, *Chroniques gréco-romaines*, Berlino 1873; Gunther v. Pairis, *Historia Constantinopolit. seu de urbis Constantinopolitanae expugnatione*, a cura di P. Riant, Ginevra 1877; Niceta Acominatos (1180-1206) a cura di J. Bekker, in *Corpus scriptorum historiae byzantinae*, Bonn 1835; Giorgio Akropolites, *Chronicon* (*1203-61*), a cura di A. Heisemberg, Lipsia 1903. Per le fonti delle singole C. v. la bibl. della *Cambridge Mediaeval History*, IV-V, Cambridge 1926. 1927. 1929. Il primo esame delle fonti e l'accertamento del loro valore critico, nella *Geschichte des ersten Kreuzzuges* di E. von Sybel, Düsseldorf 1841. E cf. anche K. Krumbacher, *Gesch. der byzantinischen Literatur*, 2ª ed., Monaco 1897.

BIBL. Sulle incursioni saracene in Occidente: J. Reinaud, *Invasions des Sarrazins en France*, Parigi 1836; M. Amari, *Storia dei musulmani di Sicilia*, Firenze 1854 (nuova ed., Catania 1930 sgg.); P. Martini, *Storia delle invasioni degli Arabi e delle piraterie dei Barbareschi in Sardegna*, Cagliari 1861; J. Wellhausen, *Die Kämpfe der Araber mit den Römern in der Zeit der Umajaden*, Gottinga 1901; J. Gay, *L'Italie méridionale et l'empire byzantin depuis l'avènement de Basile Ier jusqu'à la prise de Bari par les Normands* (*867-1071*), Parigi 1904; G. Lokys, *Die Kämpfe der Araber mit den Karolingern bis zum Tode Ludwigs II.*, Heidelberg 1906.

Sull'espansione dell'islām, v. la classica opera di A. Müller, *Der Islam im Morgen-und Abendland*, 2 voll., 2ª ed., Berlino 1885-87.

Sull'Impero bizantino: A. Rambaud, *L'empire grec au Xᵉ siècle*, Parigi 1870; G. Schlumberger, *Un empereur byzantin au Xᵉ siècle (Nicéphore Phocas)*, ivi 1870; id., *L'épopée byzantine à la fin du Xᵉ siècle*, 3 voll., ivi 1896-1905; K. Neumann, *Die Weltstellung des byzantischen Reichs vor den Kreuzzügen*, Lipsia 1894; A. Gruhn, *Die byzantinische Politik z. Zeit d. Kreuzzüge*, Berlino 1904; F. Chalandon, *Les Comnènes*, I. *Essai sur le règne d'Alexis I Comnène (1081-1118)*, Parigi 1905; II. *Jean II Comnène (1118-43) et Manuel Comnène (1143-80)*, ivi 1912; G. Schumberger, *Byzance et les Croisades. Pages médiévales*, ivi 1927; A. A. Vasiliev, *History of the Byzantin empire*, 2 voll., Wisconsin 1928-29.

Sulle C. in generale: dopo le vecchie opere di J. Michaud, *Histoire des Croisades*, Parigi 1812-17 e di F. Wilken, *Geschichte der Kreuzzüge*, Lipsia 1807-32, la storiografia sulle C. assume una fisonomia scientifica, inaugurata da H. v. Sybel. Successive alla cui opera sono: A. Röhricht, *Beiträge zur Gesch. d. Kreuzzüge*, 2 voll., Lipsia 1878 e *Geschichte d. Kreuzzüge*, Innsbruck 1898; B. Kugler, *Gesch. der Kreuzzüge*, Berlino 1880, 2ª ed., ivi 1891 (trad. it. di T. Sanesi, Milano 1878, nella *Storia universale dell'Oncken*); L. Bréhier, *L'Eglise et l'Orient au moyen âge. Les Croisades*, Parigi 1907 (5ª ed., ivi 1928); W. B. Stevenson, *The Crusaders in the East*, Cambridge 1907; A. v. Ruville, *Die Kreuzzüge*, Bonn 1920; E. Barker, *The Crusades*, Londra 1923; N. Jorga, *Breve hist. des Croisades et leurs fondations en Terre Sainte*, Bucarest 1924. E ancora, ma di riferimento particolare: E. Heyck, *Die Kreuzzüge u. das Heilige Land*, Lipsia 1900; E. Bridrey, *La condition juridique des croisés et le privilège de la croix*, Parigi 1901. L'opera fondamentale d'assieme è ormai quella di R. Grousset, *Histoire de Croisades et du royaume franc de Jérusalem*, 3 voll., Parigi 1932-38. E v., dello stesso, *L'epopée des Croisades*, ivi 1939. Sul sorgere dell'idea della C., il vol. fondamentale di C. Erdmann, *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens*, Stoccarda 1935, che risale alle origini più lontane; inoltre O. Volk, *Die abendländisch-hierarchische Kreuzzugsidee*, Halle 1911; E. Delaruelle, *Essai sur la formation de l'idée de Croisade*, in *Bull. de littérature ecclés.*, 42 (1941), pp. 24-45, 86-103; 45 (1944), pp. 13-46, 73-90; F. Cognasso, *La genesi delle C.*, Torino 1934; M. Villey, *La Croisade. Essai sur la formation d'une théorie juridique*, Parigi 1942.

Sulla prima C.: H. Hagenmeyer, *Chronologie de la première croisade*, in *Rev. de l'Orient latin*, 6 (1898), pp. 214-93; 490-549; 7 (1899), pp. 277-339; 430-503; 8 (1900-1901), pp. 318-382; H. v. Sybel, *Gesch. d. ersten Kreuzzuges*, 2ª ed., Lipsia 1881; R. Röhricht, *Gesch. d. ersten Kreuzzuges*, Innsbruck 1901; F. Chalandon, *Histoire de la première Croisade jusqu'à l'élection de Godefroy de Bouillon*, Parigi 1925; P. Rousset, *Les origines et les caractères de la première Croisade*, Neuchâtel 1945; A. C. Krey, *Urban's crusade. Success or failure*, in *American histor. Rev.*, 53 (1948), pp. 235-50.

Sugli Stati crociati e le istituzioni latine in Oriente, oltre l'opera del Grousset: L. Rey, *Les colonies franques de Syrie au XIIᵉ et XIIIᵉ siècle*, Parigi 1887; P. Röhricht, *Regesta Regni hierosolymitani (1097-1291)*, Innsbruck 1903 e 1904 (*Additamentum*); E. Parodi, *Storia dei Cavalieri di S. Giovanni di Gerusalemme*, Bari 1907; R. Bailey-Yewdale, *Boemond I prince of Antioch*, Wisconsin 1924; C. Enlart, *Les monuments des Croisés dans le royaume de Jérusalem. Architecture rel. et civile*, Parigi 1925-28; G. Dodu, *Hist. des Institutions monastiques dans le royaume latin de Jérusalem*, Lussemburgo 1928; R. Manselli, *Normanni d'Italia alla prima C.: Boemondo d'Altavilla*, in *Iapigia*, 11 (1940-41), pp. 45-79, 145-84; I. L. La Monte, *The lords of Sidon in the XIIth and XIIIth cent.*, in *Byzantion*, 17 (1944-45), pp. 183-211.

Sulla partecipazione tedesca alla C.: R. Röhricht, *Die Deutschen im Heil. Lande*, Innsbruck 1894; *Dt. Pilgerreisen nach d. Heil. Lande*, a cura di R. Röhricht e M. Meisner, Innsbruck 1880; sull'intervento crociato in Portogallo: C. Erdmann, *D. Kreuzzugsgedanke in Portugal*, in *Hist. Zeitschrift*, 141 (1930). Sulla partecipazione italiana, anche successiva: G. Errera, *I Crociati veneziani in Terra Santa*, in *Arch. ven.*, 38 (1890), pp. 238-77; A. Main, *I Pisani alle prime C.*, Livorno 1894; C. Manfroni, *Le relazioni fra Genova, l'Impero bizantino e i Turchi*, in *Arch. stor. lig.*, 28 (1898); A. Chiocchini, *I Pisani all'assedio di Gerusalemme*, Pisa 1901; L. Usseglio, *I marchesi di Monferrato in Italia e in Oriente durante i secc. XII e XIII*, Torino 1926.

Sulla seconda C.: B. Kugler, *Studien z. Gesch. d. zweiten Kreuzzuges*, Stoccarda 1866; id., *Annal. z. Gesch. d. zweiten Kreuzzuges*, Tubinga 1878; C. Neumann, *Bernhard v. Clairvaux u. die Anfänge d. zw. Kreuzz.*, Heidelberg 1882; E. Vacandard, *St Bernard et la seconde Croisade*, in *Rev. d. quest. hist.*, 38 (1885), pp. 398-457.

Sulla terza C.: A. Cartellieri, *Philipp II. August, König v. Frankreich*. II: *Der Kreuzzug (1187-91)*, Lipsia 1906 e *Richard Löwenherz im hlg. Lande*, in *Hist. Zeitschrift*, 1908; R. Röhricht, *Die Rüstungen d. Abendlandes z. dritten Kreuzz.*, in *Hist. Zeitschrift*, 1903; E. Traub, *Der Kreuzzugsplan Kaiser Heinrichs VI.*, Jena 1910.

Sulla quarta C.: H. Klimke, *Die Quellen z. Gesch. d. vierten Kreuzzuges*, Breslavia 1875 ed E. Gerland, *Der vierte Kreuzzug u. seine Probleme*, in *N. Jahrbücher f. d. Klass. Altertum*, 13 (1904); I. Tessier, *La quatrième Croisade*, Parigi 1884; E. Pears, *The fall of Constantinople: the story of the Fourth Crusade*, Londra 1885; W. Norden, *Der vierte Kreuzzug in Rahmen der Beziehungen des Abendlandes zu Byzanz*, Berlino 1898 e *Das Papsttum u. Byzanz. Die Trennung d. beiden Mächte u. des Problem ihrer Wiederveinigung bis 1453*, ivi 1903; A. Luchaire, *Innocent III. La question d'Orient*, Parigi 1907; H. Grégoire, *The question of the diversion of the fourth crusade*, in *Byzantion*, 15 (1940-41), pp. 158-66;

Per i punti particolari: L. Streit, *Venedig u. die Wendung d. vierten Kreuzz. gegen Konstantinopel*, Zagabria 1877; P. Riant, *Innocent III. Philippe de Souabe et Boniface de Montferrant*, in *Rev. des quest. hist.*, 17 (1875), pp. 321-74; id., *Le changement de direction de la IVᵉ Croisade*, *ibid.*, 18 (1875), pp. 5-75; F. Cerone, *Il Papa e i Veneziani nella quarta Crociata*, in *Arch. ven.*, 36 (1888), pp. 57-70; 287-97. Sull'Impero latino di Costantinopoli e gli altri Stati latini formatisi per la quarta Crociata: D. Du Cange, *Hist. de l'empire de Constantinople sous les empereurs françois*, Parigi 1657 (nuova ed. a cura di J. A. Buchon, ivi 1826); L. de Mas Latrie, *Hist. de l'ile de Chypre*, Parigi 1852-61; K. Hopf, *Gesch. Griechenlands im Mittelalter*, Lipsia 1867-68; E. Gorland, *Gesch. des lateinischen Kaisertums v. Konstantinopel*, I, Amburgo 1905; W. Miller, *The Latins in the levant: a hist. of Frankish Greece (1204-1566)*, Londra 1906.

Sulle C. del sec. XIII: R. Röhricht, *Der Kreuzzug Louis IX. gegen Damiette*, Berlino 1870; id., *Der Kinder-Kreuzzug*, in *Hist. Zeitschrift* (1876); R. Röhricht, *Studien z. Gesch. d. Fünften Kreuzzuges*, Innsbruck 1891; R. Honig, *Rapporti fra Federico II e Gregorio IX rispetto alla spedizione in Palestina*, Bologna 1896; I. Greven, *Frankreich u. der fünfte Kreuzzug*, in *Hist. Jahrbuch*, 1923; V. Laurent, *La Croisade et la question d'Orient sous le pontificat de Grégoire X*, in *Rev. hist. du sud-est européen*, 22 (1945), pp. 105-37; R. Grousset, *St Louis et les Alliances orientales*, in *Etudes historiques*, 1948, fasc. 3, 3-16.

Sui tentativi di crociata dei secc. XIV e XV: I. Delaville Le Rouix, *La France en Orient au XIVᵉ siècle*, Parigi 1886; A. Magnocavallo, *Marino Sanudo il Vecchio e il suo progetto di crociata*, Bergamo 1901; E. Marengo, *Genova e Tunisi (1388-1515)*, in *Arch. stor. lig.*, 33 (1903); N. Jorga, *Philippe de Mézières et la Croisade au XIVᵉ siècle*, Parigi 1902; id., *Notices et extraits pour servir à l'hist. des Croisades au XVᵉ siècle*, ivi 1902; J. Gay, *Le pape Clément VI et les affaires d'Orient*, in *Rev. d'hist. rel.*, 1925.

Sulle C. nella storia della cultura medievale: H. v. Sybel, *Sagen u. Geschichte über die Kreuzzüge (Kleine Schriften, 3)*, Monaco 1881; H. Prutz, *Kulturgeschichte d. Kreuzzüge*, Lipsia 1883; O. Henne am Rhyn, *D. Kreuzzüge u. d. Kultur ihrer Zeit.*, Lipsia 1883-85; id., *Kulturgesch. d. Kreuzzüge*, ivi 1894; J. Ebersolt, *Orient et Occident. Recherches sur les influences byzantines et orientales en France pendant les Croisades*, 2 voll., Parigi-Bruxelles 1928-29. Pier Fausto Palumbo

CROCIFERO. - Secondo un antico uso cristiano la croce, come vessillo di Cristo, precede tutte le sacre processioni dei fedeli, e l'ufficio di portarla è specialmente affidato al suddiacono, che indossa la cotta o la tunicella (*S. Congr. Riti*, n. 9 ad 18) o anche la pianeta piegata, secondo la qualità della funzione che si celebra. Nei riti per i defunti serve da c. il suddiacono della Messa; nei giorni poi della Purificazione, delle Palme, Giovedì e Venerdì Santo, il c. è un altro diverso dal suddiacono della Messa (*S. Congr. Riti*, n. 2646 ad 1).

BIBL.: A. Moretti, *Caeremoniale iuxta Ritum Romanum*, Torino 1938-39 (v. indice). Filippo Oppenheim

CROCIFISSE ADORATRICI DI GESÙ SACRAMENTATO. - Congregazione di suore fondata a S. Giorgio al Cremano (Napoli), nel 1885, da suor Maria Pia della Croce Notari. Si dedicano particolarmente agli asili ed alle scuole di lavoro, nonché al guardaroba negli ospedali. Hanno 10 case con oltre 300 suore. Silverio Mattei

CROCIGERI DELLA STELLA ROSSA. - Ordine religioso di Canonici regolari che trae la sua origine dalla Confraternita addetta alla cura dei poveri nell'ospedale annesso al monastero di S. Francesco

delle Clarisse di Praga, fondato nel 1233 dalla beata Agnese di Boemia, figlia del re Ottocaro. L'ospedale fu dotato di ricchi lasciti dalla regina Costanza e confermati da Gregorio IX con due bolle del 18 maggio 1235, una diretta alla badessa Agnese e monache, l'altra al « rettore e fratelli dell'ospedale ». Rimase alle dipendenze di Agnese fin quando lo stesso Gregorio IX, ad istanza della badessa, con bolla *Omnipotens Deus* del 14 apr. 1237 trasformava la Confraternita in Ordine religioso sotto la giurisdizione della S. Sede e ad esso donò l'ospedale con tutti i suoi beni.

Il nuovo Ordine si uniformò alla Regola di s. Agostino, adottò una croce rossa a sei punte, ed ebbe la cura dei poveri e dei pellegrini. In principio i C. erano laici, ma poi ve ne furono che ricevettero gli ordini sacri ed ebbero cura di anime. In breve presero ampio sviluppo, e papi e re li arricchirono di molti privilegi. All'epoca delle rivolte hussite l'Ordine fu quasi distrutto, e gli rimase solo l'ospedale con la chiesa di S. Francesco; ma, passata la bufera, tornò al primitivo splendore. Durante l'invasione svedese i C. si misero a capo del popolo e divisero con i soldati il loro pane. Quando la Curia arcivescovile di Praga fu spogliata dei suoi beni, dal 1561 al 1694, somministrarono all'arcivescovo tutto il necessario, anche perché spesso l'arcivescovo era il gran maestro dell'Ordine. Oggi i religiosi son poco più di 70 in gran parte professi.

BIBL.: M. Heimbucher, *Die Orden und Kongregationen der Kath. Kirch.*, I, 3ª ed., Paderborn 1933, pp. 421-22. Silverio Mattei

CRODEGANDO (CRODEGANGO) di METZ, santo. - N. al principio del sec. VIII da nobile famiglia del Brabante. Pipino nel 742 lo nominò vescovo di Metz, ma non permise si allontanasse dalla corte, ove si distingueva per la cultura, la pietà e le beneficenze. Nel 753 andò a Roma a prendervi il papa Stefano II, che doveva incontrarsi con Pipino a Ponthion (6 genn. 754). Compì la missione con tanta risolutezza e abilità che Stefano II gli concesse il pallio e, dopo la morte di Bonifacio (754), anche il titolo di arcivescovo, senza che per questo la sua sede diventasse metropolitana.

Eresse i monasteri di Gorze presso Magonza (748), di S. Pietro sulla Mosella, e di Lorsch nella diocesi di Worms (764). Promosse la diffusione della liturgia e del canto gregoriano. Seguendo l'esempio di altri vescovi, ridusse tutto il clero della sua cattedrale a vita comune, e compose nel 755 una *Regula canonicorum* che lo rese meritatamente celebre (v. CANONICI REGOLARI). Il nome di C. comparisce in testa all'elenco dei firmatari del « patto funerario », il primo che si conosca, conchiuso tra i 44 partecipanti al Sinodo di Attigny (tra il 760-62), per il quale patto veniva fissato che ciascuno avrebbe celebrato 100 Messe, 30 se vescovo, e recitato 100 salteri alla morte dei singoli membri. M. il 6 marzo 766 e fu sepolto a Gorze.

BIBL.: *Chrodegangi regula canonicorum*, ed. W. Schmitz, Hannover 1889; Paolo Diacono, *Gesta Episcoporum Mettensium*, in MGH, *Scriptores*, II, pp. 260-70; C. De Clercq, *La législation religieuse franque de Clovis à Charlemagne*, Lovanio-Parigi 1936, pp. 146-55. Ireneo Daniele

CROISET, JEAN. - Gesuita, scrittore di ascetica, n. a Marsiglia il 28 ag. 1656; m. ad Avignone il 31 genn. 1738. Professore di teologia, rettore di vari collegi, maestro dei novizi e, provinciale, è ricordato soprattutto perché fu direttore di s. Margherita M. Alacoque ed ebbe una parte molto importante di pioniere e dissodatore nella propagazione della devozione al S. Cuore di Gesù.

Pubblicò, infatti, a Lione, nel 1689, una prima operetta: *La dévotion au Sacré Coeur de N. S. Jésus-Christ* (semplice rimaneggiamento dell'opuscolo di una Visitandina, presentatogli dalla Santa e noto sotto il nome di « Recueil de Dijon »); che poi ricomparve nel 1691, ma assai ampliata e completata e prese a diffondersi in molte numerose edizioni e versioni (l'edizione del 1694 fu, dieci anni dopo, messa all'Indice, perché conteneva un Ufficio del S. Cuore senza l'approvazione preventiva di Roma; la proibizione fu tolta soltanto nel 1887). La novità della materia e della devozione trattata suscitò molte approvazioni, ma anche forti contrarietà, e il C., accusato a Roma, dovette allontanarsi per parecchi anni da Lione. Altre opere di lui, assai diffuse e tradotte, sono: *Retraite spirituelle pour un jour de chaque mois* (Lione 1694); *Retraite pour se préparer à la mort* (ivi 1704); *Année chrétienne. Exercises de piété pour tous les jours de l'année* (12 voll., ivi 1712-20), commento al mistero o alla vita dei santi ricorrenti ogni giorno, donde si derivarono, poi, volumi separati sulla vita di Gesù, di Maria e dei Santi (ivi 1723-26).

BIBL.: Sommervogel, II, coll. 1661-86; E. Regnault, *Le rév. p. J. C.*, Tolosa 1888; H. Dutouquet, s. v. in DThC, III, coll. 2338-39; A. Hamon, *Hist. de la dévotion au Sacré Coeur*, I, 5ª ed., Parigi 1923, pp. 437-73; III, ivi 1927, p. 364 sgg.

Celestino Testore

CROIX, LA. - Giornale cattolico francese fondato a Parigi il 16 giugno 1883 dalla « Maison de la bonne presse », per impulso e direzione dell'assunzionista Vincent-de-Paul Bailly. Quotidiano popolare, sotto l'insegna del Crocifisso, *La C.* tenne ad essere unicamente cattolico, senza legami politici di sorta, e tutto vòlto al trionfo della Croce nell'obbedienza alla Chiesa, e nel fattivo sostegno alle migliori opere di apostolato.

Gli fiorirono intorno numerosi aggregati e significativi satelliti, come *La C. du dimanche* (1889) che volgevasi principalmente ai rurali, *Le Cosmos*, la *C. des Marins*, *Le Laboureur*, *Les questions actuelles*, il *Mois littéraire et politique*, il *Noël*, il *Pèlerin*, il *Sanctuaire*, gli *Echos d'Orient*, l'*Annuaire pontifical*, l'*Etoile Noëliste*, l'*Action catholique*, la *Documentation catholique*, *Bayard*, *Bernadette*, *A la page*, *Jérusalem*, *Rome*, l'*Eucharistie*, *Notre-Dame*, l'*Union des Eglises*, *Belle-jeunesse*, *Prêtre et Apôtre*, per non citare che i principali.

Tra i collaboratori del p. Bailly, sia alla redazione de *La C.*, sia nelle diverse pubblicazioni della *Bonne presse*, ricorderemo Joseph Ménard, M. Tardif de Moidrey, l'abate Maze, mons. A. Battandier, il p. Adéodat Debauge, Bernard Bailly, Ernest Ollivier, il p. J. E. Droschon, l'abate L. Pagès e l'illustre mons. E. Loutil noto sotto il nome di « Pierre l'Ermite ».

Le misure anticlericali del 1900 imposero all'imponente complesso editoriale delle sensibili modificazioni. Paul Féron-Vrau si mise generosamente a completa disposizione degli Assunzionisti per salvarne le preziose opere di stampa cattolica, che continuarono così a prosperare, nonostante ripetuti conati persecutivi, per merito del p. François d'Assise Bertoye, solito a sottoscriversi « Frane » e poi anche del direttore del giornale, Léon Merklen, mentre vescovi e pontefici non lesinavano incoraggiamenti. Nel 1932 il cinquantenario de *La C.* fu fastosamente celebrato a Parigi, e nel 1936, in occasione del congresso tenutosi a Roma, la *Bonne presse* poté mostrare fino a quale punto abbia meritato della Chiesa e del paese.

BIBL.: E. Lacosta, *Le p. V. de Paul Bailly*, Parigi 1913, pp. 72-141; id., *Le p. F. Picard*, ivi 1932, pp. 328-55. Renato de Fontenelle

CROKE, THOMAS WILLIAM. - Arcivescovo di Cashel (Irlanda), n. a Mallow (diocesi di Cloyne) il 19 maggio 1824, m. a Thurles il 22 luglio 1902.

C. fu uno dei sostenitori dell'indipendenza irlandese e svolse attiva propaganda nazionalista e religiosa in considerazione della particolare situazione del paese. Seguì prima la politica di O' Connell, passando poi al partito della Giovane Irlanda. Rientrato in patria da Auckland, riprese la sua attività di sacerdote e di patriota, appoggiando il movimento dell'*Home Rule*, diretto dal Parnell, suo amico. Si rese maggiormante popolare quando, con vari manifesti istiganti al *No rent*, reagiva alle dispotiche

leggi britanniche. Sempre per gli interessi del suo paese si recò più volte a Roma, per assicurare l'appoggio del Vaticano all'Irlanda, contro le mene della diplomazia inglese. In seguito alla caduta del Parnell si ritirò definitivamente dalla lotta politica.

BIBL.: T. F. Meehan, s. v. in *Cath. Enc.*, IV, p. 514.

Gabriella de Stefano

CROMAZIO, santo. - Appartenne al clero di Aquileia come prete sotto il vescovo Valeriano (369-388) ed insieme con Eliodoro, poi vescovo di Altino, fu in intima amicizia con s. Girolamo durante la dimora che questi fece in quella città nel 370-73; in quegli anni egli fu in ottime relazioni anche con Rufino. Sulla fine del 388 o al principio del 389 fu eletto successore di Valeriano alla presenza di s. Ambrogio con il quale si mantenne in relazione. Si pronunciò pure con una lettera come difensore della causa di s. Giovanni Crisostomo. S. Girolamo gli dedicò alcuni dei suoi commenti e versioni dei libri del Vecchio Testamento ricordando anche gli aiuti in denaro che da lui riceveva. Per suo incitamento Rufino attese alla traduzione della *Storia ecclesiastica* di Eusebio ed alla sua continuazione. Morì verso il 407-408. Festa il 2 dic. A lui e ad Eliodoro il compilatore del *Martirologio geronimiano* dedicò l'opera sua. Due lettere sue a tal proposito sono spurie.

Di lui rimangono 18 trattati o meglio omelie sul Vangelo di s. Matteo, dei quali quello sulle otto beatitudini (omelia detta in un giorno di grande mercato) fu singolarmente apprezzato; gli altri comprendono: *Mt.* 3, 13-17; 5; 6, 1-24 e sembrano frammenti omiletici su tutto quel Vangelo. Furono pubblicati ad Udine dal can. Pietro Braida nel 1816 e poi nel 1823 (PL 20, 323-68, è riprodotta l'edizione del 1816); una terza edizione con traduzione a Udine nel 1828. Pietro de Puniet con buoni argomenti attribuì a C. una delle tre omelie conservate nel Sacramentario Gelasiano e precisamente quella assegnata per la *traditio* del *Pater Noster* negli scrutini previi al Battesimo solenne.

BIBL.: P. De Puniet, *Les trois homélies catéchétiques du Sacramentaire Gélasien*, in *Revue d'histoire ecclésiastique*, 5 (1904), pp. 505-21; 6 (1905), pp. 17-32 e 304-18; P. Paschini, *Chromatius d'Aquilée et le Commentaire pseudo-hiéronymien sur les quatre Evangiles*, in *Revue bénédictine*, 26 (1909), pp. 469-75; id., *Le vicende politiche e religiose del territorio friulano* ecc., IV, in *Memorie storiche forogiuliesi*, 8 (1912), pp. 50-64; *Martyr. Hieronymianum*, pp. 1-2, 4-6.

Pio Paschini

CROMBRUGGHE, CAMILLE van. - Teologo, n. a Smeereble-Vlaersegem (Grammont) il 2 maggio 1876, m. a Gand il 14 genn. 1940. Ordinato prete, coronò gli studi teologici a Lovanio con la tesi divenuta celebre: *De soteriologiae christianae primis fontibus* (Lovanio 1905). Dal 1909 al 1921 tenne all'Università di Lovanio apprezzate conferenze sulla storia delle religioni e dal 1923 al 1927 la cattedra di teologia fondamentale.

Pubblicò *De Verbo Incarnato* (2ª ed., Gand 1920) e *De Beata Maria Virgine* (ivi 1913), due trattati modello; *La présence réelle et la transubstantiation* (ivi 1906); collaborò alle *Collationes Gandavenses*, e fu uno dei fondatori, nel 1924, delle *Ephemerides Theologicae Lovanienses*.

Con il fascino di maestro schiettamente ortodosso preservò Lovanio e la sua patria dal modernismo, meritando d'essere definito, dal card. Mercier, il miglior teologo del Belgio.

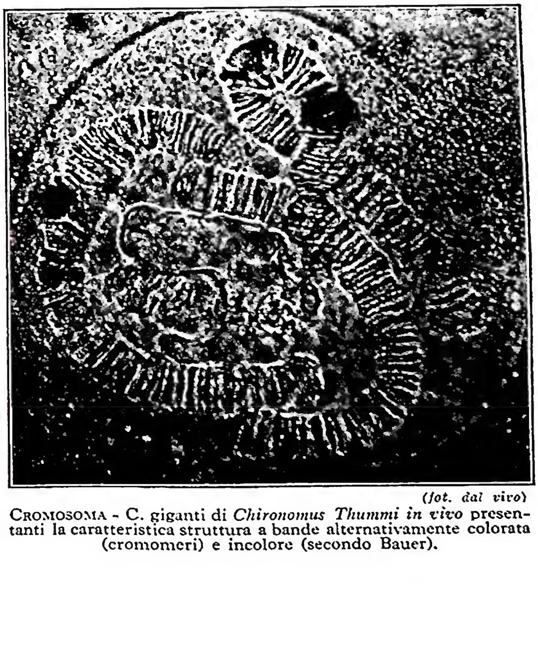
BIBL.: J. Bittremieux, *La théologie dogmatique à Louvain*, in *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 9 (1932), p. 440; J. Coppens, *Le chanoine C. van C.*, in *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 17 (1940), pp. 124-42; W. Goossens, *Vicaris-generaal K. Van C. als theoloog en professor*, in *Collationes Gandavenses*, 27 (1940-44), pp. 17-34.

Antonio Piolanti

CROMLECH: v. PREISTORIA, RELIGIONE della.

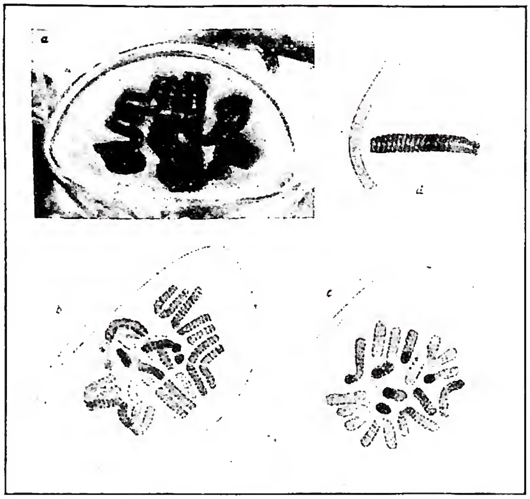
CROMOSOMA. - Formazioni caratteristiche che si risolvono dalle sostanze nucleari delle cellule animali e vegetali quando queste entrano in attività riproduttiva. Mentre il nucleo di una cellula in riposo (termine questo inesatto che indica la mancanza momentanea o definitiva di attività cariocinetica) è caratterizzato da un carioplasma, che con i comuni mezzi di indagine istologica e citologica si rivela più o meno omogeneo, nella cellula in crisi cariocinetica si risolve in un complesso di granulazioni che portano alla identificazione di corpiccioli ben colorabili con i coloranti basici aventi una forma sferica o allungata o fusiforme e che sono i c.; la loro grandezza è varia a seconda delle specie viventi come vario è il loro numero, ma nell'ambito di individui della stessa specie, numero, forma e grandezza sono rigorosamente costanti. Esistono così viventi con due o quattro c. (*ascaris*) con 12 c. (pino), con 48 c. (uomo), fino a qualche centinaio (radiolari). Il numero di c. che una cellula ha per corredo rimane costante in tutte le cellule figlie originate da questa perché ad ogni divisione che si verifica nella cellula i c. subiscono una fessurazione longitudinale; si ha così un loro momentaneo raddoppio fino a quando la divisione citoplasmatica o citodieresi non conduce alla formazione di due cellule figlie, ognuna delle quali avrà per corredo una metà dei c. formatisi a seguito della fessurazione longitudinale. Solo nelle cellule germinali si ha una riduzione a metà del numero dei c.

Questo assetto cromosomico della cellula prende il nome di corredo diploide e si indica con 2 *n*. Se, ad es., si considera un uovo di una specie animale e si pone che questo uovo abbia un corredo diploide di 4 c., tutte le cellule che si origineranno dalla cellula uovo e che nel loro complesso costituiranno i tessuti e gli organi dell'individuo adulto, manterranno costante il numero di 4 c. caratteristico della specie considerata. Ma in un individuo adulto, oltre alle cellule costituenti i tessuti e gli organi della vita vegetativa e di relazione e che prendono il nome di cellule della linea somatica, esistono, ed il loro differenziamento culmina con la maturità sessuale dell'individuo, cellule deputate al mantenimento della specie, e questi elementi prendono il nome di cellule della linea



(*fot. dal vivo*)

CROMOSOMA - C. giganti di *Chironomus Thummi in vivo* presentanti la caratteristica struttura a bande alternativamente colorata (cromomeri) e incolore (secondo Bauer).



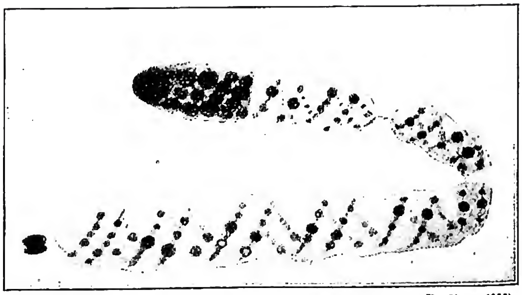
(*da L. Geitler, Chromosomenbau, Berlino 1938*)
CROMOSOMA - Struttura spirale dei c. durante la prima divisione del granulo pollinico delle Angiosperme: a-c *Allium nutans*, d *Gasteria depressa* (*Liliaceae*): c. anafase, le altre in metafase (secondo Geitler).

germinale. Le cellule germinali, una volta mature si uniranno, una cellula maschile o spermatozoo con una femminile o uovo per dar luogo ad un nuovo individuo assicurando così la perpetuità della specie. È chiaro che se tanto l'uovo che lo spermatozoo mantenessero il corredo diploide di c., ad es. 4, lo zigote, o uovo fecondato, avrebbe 8 c. e tutte le cellule che derivano dall'uovo, ossia tutto l'organismo avrebbe raddoppiato il numero di c. dei genitori. Si avrebbe così per ogni generazione di figli un raddoppio del numero di c. dei parenti ed in breve tempo questo numero sarebbe enorme; invece esiste un rapporto tra la quantità di sostanza nucleare e la quantità di sostanza citoplasmatica in ogni cellula (rapporto nucleo-plasmatico) che ha dei limiti di oscillazione e al di qua e al di là dei quali non è possibile la vita. Interviene perciò nelle cellule germinali un meccanismo regolativo per il quale gli elementi sessuali, a seguito di un processo chiamato meiosi (Farmer e Moore), riducono il loro numero di c. della metà del numero diploide, realizzandosi così il corredo aploide che si indica con *n*. Con la fecondazione, ossia con l'unione di due cellule aventi corredo aploide, si originerà una cellula con corredo diploide. Esistono individui nelle cellule dei quali si ha naturalmente o si può sperimentalmente provocare un aumento del numero dei c., entro però dei limiti ristretti, tale numero è generalmente un multiplo del corredo diploide e gli individui prendono il nome di poliploidi. Questo fenomeno rientra nel campo delle mutazioni, di quelle variazioni ereditarie che hanno la lor sede nel corredo cromosomico.

Si è detto che i c. sono visibili solamente nelle cellule in crisi cariocinetica, raramente possono identificarsi nel nucleo in riposo delle cellule, salvo rare eccezioni (c. giganti delle ghiandole salivari dei ditteri, « c. piumosi » negli oociti in crescita degli urodeli, ecc.). Questa osservazione ha assunto una enorme importanza quando gli studi genetici hanno portato i c. in una posizione di primo piano. È noto che ogni individuo eredita dai genitori i caratteri che nel loro complesso costituiscono l'individuo stesso. L'ambiente e la sua influenza possono operare nell'individuo determinate variazioni, ma queste oscillano sempre entro una gamma la cui ampiezza è determinata dai caratteri ereditari. Gli studi dell'agostiniano G. Mendel hanno dimostrato che le cellule germinali materne e paterne trasmettono nel figlio i caratteri dei genitori e che nel figlio del figlio si ritrovano i caratteri dei nonni; c'è qualcosa di stabile, che non può essere modificato nelle grandi linee e che necessariamente deve trovarsi nella cellula paterna e materna che hanno dato origine all'individuo figlio. L'idea di stabilità inerente ai caratteri ereditari, la concezione di immutabilità dei caratteri ereditari stessi da una parte, e dall'altra la costanza del numero e della forma dei c. dei viventi ed il fatto che ogni individuo ha un corredo cromosomico che per metà è di origine materna e per metà di origine paterna hanno portato la maggior parte dei genetisti, da Sutton in poi, a considerare i c. come i latori di quel *quid* che determina in un individuo i caratteri.

Nei c. avrebbero perciò la loro sede topografica e funzionale quelle entità di ordine submicroscopico e molecolare capaci di determinare i caratteri di un individuo e trasmissibili di generazione in generazione. A queste entità è stato dato il nome di « geni ». Lavori soprattutto della scuola americana di Morgan hanno portato a risultati di enorme importanza. Si è potuto controllare sperimentalmente, ed il materiale di elezione per questa ricerca è stata la *drosophila*, il comune moscerino dell'aceto, che lungo i c. delle cellule germinali si trovano allineati i geni che determinano un gran numero di caratteri di questa specie animale. I geni funzionano e per la loro costituzione e per la loro reciproca posizione lungo il c. Se con un intervento sperimentale si distruggono o segmenti di c. o c. interi o si provoca lo spostamento di un settore di c., a seguito di spezzamento e di riagganciamento in una posizione diversa, l'individuo che si sviluppa da cellule germinali che hanno subito questi processi risulta alterato nei suoi caratteri e di solito mostra organi o apparati rudimentali o aberranti o caratteristiche morfologiche e funzionali diverse. A queste modificazioni che compaiono e che si trasmettono ereditariamente è stato dato il nome di mutazioni. Si è visto anche che il sesso di un individuo è in certi casi determinato da un c. particolare che ha preso il nome di eterocromosoma o c. sessuale e che alcuni caratteri che vengono ereditati assieme al sesso hanno i loro geni nel c. sessuale. Bisogna però ricordare che oggi molti autori dànno importanza, e giustamente, anche al citoplasma per la trasmissione dei caratteri ereditari; si parla così di geni citoplasmatici o « plasmageni » (Caspari).

I recenti studi sulle strutture submicroscopiche hanno avuto come seducente campo di indagine anche la costituzione dei c. e dei geni. Queste ricerche in prevalenza hanno avuto lo scopo di indagare la struttura molecolare del c. e di studiare la sua composizione chimica ed insieme la costituzione dei geni anche con lo scopo di spiegare il perché della comparsa e della scomparsa ciclica dei



(*da L. Geitler, Chromosomenbau, Berlino 1938*)
CROMOSOMA - Schema di struttura di un c. somatico. La regione distale del braccio destro è eterocromatica (eterocromatina), cromonema spirale con cromomeri (secondo Heitz da Geitler).

c. Ogni c. contiene una o più fibrille spiralizzate chiamate cromonemi, lungo queste spirali si trovano seriati elementi colorabili che prendono il nome di cromomeri. I cromonemi hanno struttura fibrillare probabilmente polipeptidica mentre l'esame all'ultravioletto rivela nei cromonemi una massa proteica. Altri costituenti fondamentali dei c. sono gli acidi nucleici, lo studio dei quali, dopo le ricerche di T. Caspersson e di J. Brachet ha assunto grande importanza. Nei c. si trova prevalentemente acido desossiribonucleico o timonucleico e piccole quantità di acido ribonucleico. Si ritiene che gli acidi nucleici formino ad intervalli regolari dei composti salini con la fibra proteica del cromonema.

Le sostanze colorabili del nucleo sono chiamate con il termine generico di cromatina, il quale non implica un concetto chimico definito. Essa comprende le due forme suddette di acidi nucleici. I c. giganti sono costituiti da due porzioni distinte: nell'eucromatina esiste una struttura regolare di dischi ricchi di acido timonucleico alternati a delle regioni acromatiche. Questa struttura regolare si perde nella eterocromatina più condensata e più colorabile e composta sia di acido ribonucleico che di acido timonucleico. L'acido ribonucleico costituisce parte del nucleolo e prende parte alla sintesi di molte sostanze proteiche.

Durante la cariocinesi gli acidi nucleici subiscono delle trasformazioni dimostrando di avere una struttura facilmente modificabile.

Gli acidi nucleici furono considerati come la sostanza fondamentale dei c. ma essi hanno una struttura chimica relativamente uniforme che male si accorda alle teorie genetiche sulla costituzione dei geni.

I moderni sviluppi della genetica, cioè della scienza che si occupa della ereditarietà dei caratteri nelle forme viventi, hanno portato in primo piano lo studio dei c., piccoli corpicciuoli che si risolvono dal nucleo delle cellule in cui sono localizzati i geni, responsabili, con un complesso gioco probabilistico, alla trasmissione dei caratteri dal genitore al figlio. Oggi si intravede un meccanismo ancor più complesso per la interrelazioni tra i geni cromosomici e i geni di natura citoplasmatica. Tuttavia lo studio di questi organuli non si è arrestato e seppure la loro struttura sia ormai abbastanza ben conosciuta, si cerca ancora in essi la soluzione di uno dei più peculiari aspetti dei viventi: la trasmissione ereditaria dei caratteri (v. EREDITARIETÀ; PROTOPLASMA).

BIBL.: M. J. D. White, *The chromosomes*, Londra 1937; L. Geitler, *Chromosomenbau*, Berlino 1938; J. Brachet, *Embryologie chimique*, Parigi 1944; A. Frey-Wyssling, *Submicroscopic morphology of protoplasm and its derivatives*, Nuova York-Amsterdam 1948; G. Cotronei, *Biologia e zoologia generale*, Roma 1949. Enrico Urbani

CROMWELL, OLIVER. - Uomo di Stato inglese, n. il 25 apr. 1599 a Huntingdon, m. il 3 sett. 1658 a Londra. Educato fin da fanciullo nel più rigido puritanesimo, sentì fin da allora una profonda avversione per la Chiesa anglicana e per il re, che ne era il capo. Iniziò la sua carriera politica nel 1628 come rappresentante di Huntingdon alla Camera dei Comuni. In seguito, durante il corto (apr.-maggio 1640) ed il lungo Parlamento (che durò dal nov. 1640 al marzo 1660, fin dopo la sua morte) rappresentò la città di Cambridge. Oppositore tenace di re Carlo I, cominciò a farsi un nome allo scoppio della guerra civile come militare, soprattutto con la costituzione di un corpo di cavalleria. La vittoria decisiva di Naseby (1645), che privò il re del nerbo del suo esercito, fu dovuta in massima parte alla cavalleria di C. Iniziate trattative col re, C. si accorse ben presto che un loro esito positivo avrebbe condotto, prima o dopo, alla vittoria della Chiesa anglicana, alla persecuzione dei puritani ed all'esautoramento della sua posizione personale e di quella dell'esercito. C. non vide pertanto altra via d'uscita al di fuori di quella della morte del re, perché il semplice esilio e l'imprigionamento del sovrano avrebbero sempre costituito un pericolo per il paese. Dopo l'esecuzione di Carlo I (30 genn. 1649), C. divenne il padrone incontrastato dell'Inghilterra col titolo di « lord protettore ». Aveva così raggiunto una carica che gli permetteva di lottare con tutti i mezzi per il trionfo dei suoi ideali puritani, che lo avevano nutrito e sorretto per tutta la vita, ma non si dimostrò di larghe vedute e si attirò molte inimicizie, sollevando un vasto moto di opposizione che, alla sua morte, favorì la restaurazione monarchica. Trattò i cattolici con durezza e li perseguitò in ogni modo, richiedendo ad essi il giuramento di abiura, pena la perdita dei due terzi del loro patrimonio e di quasi tutti i diritti civili. Vietò anche la permanenza di sacerdoti cattolici sul suolo inglese.

BIBL.: C. Harding Firth, *C.*, in *Dictionary of National Biography*, V, pp. 155-86, con bibl.; A. O. Meyer, *C.*, in *Meister der Politik*, 2ª ed., II, Stoccarda-Berlino 1923, pp. 257-92; J. Buchan, *O. C.*, Londra 1944 (trad. it., Firenze 1948). Sui rapporti tra Carlo I e C. cf. H. Ross Williamson, *Charles and C.*, Londra 1946. Sulla situazione dei cattolici cf. Pastor, XIV, I, p. 113 sgg. Silvio Furlani

CRONACA di ARBELA: v. ARBELA.

CRONACA di EDESSA: v. EDESSA.

CRONACA d'IPPOLITO: v. IPPOLITO.

CRONACA, SIMONE del POLLAIOLO, detto il. - Architetto, n. a Firenze nel 1457, m. ivi nel 1508. La sua arte appartiene al momento di passaggio, dalla fase quattrocentesca a quella cinquecentesca, della architettura fiorentina.

Esprimendosi per valori architettonici fortemente accentati, ma non risolti in valori di massa, il C. irrobustisce gli schemi brunelleschiani. Nel soggiorno (1475-85) a Roma, studiò l'antico; tornato a Firenze, si interessò ancora al Brunelleschi e all'architettura fiorentina del periodo romanico, protorinascimentale. Ciò è provato da un gruppo di suoi disegni recentemente pubblicati. Dal 1495 fu capomaestro del Duomo fiorentino; l'ultima notizia che lo riguardi è del 1505. Opere sue principali, a Firenze sono: il cornicione e il cortile di palazzo Strozzi (1491); la sala dei Cinquecento in palazzo Vecchio (1495-1497) poi trasformata dal Vasari; la chiesa di S. Salvatore al Monte, semplice e grandiosa, chiamata da Michelangelo la *bella Villanella*; controverse alcune opere, tra cui il palazzo Guadagni.

BIBL.: G. Marchini, *Il C.*, in *Riv. d'arte*, 23 (1941), p. 99 sgg.; L. Grassi, *Disegni inediti di Simone del Pollaiolo detto il C.*, in *Palladio*, 1943, p. 3 sgg. Luigi Grassi

CRONACHE, LIBRI delle: v. PARALIPOMENI, LIBRI dei.

CRONICHETTA MENSUALE. - Singolare periodico scientifico e divulgativo pubblicato in Roma dal 1° ott. 1866 al 1895 e redatto successivamente da tre membri della famiglia Armellini: l'abate Pietro, scienziato (m. nel 1875), il prof. Tito (m. nel 1892) e il prof. Mariano Armellini (v.), archeologo cristiano (m. nel 1896).

La prima serie, che portava l'ampio titolo: *C. m. delle più importanti moderne scoperte nelle scienze naturali e loro applicazioni alle arti ed industria e commodi della vita e di altre invenzioni*, e la seconda ebbero contenuto in prevalenza scientifico e tecnico; la seconda, con aggiunta di notizie archeologiche raccolte da Mariano Armellini. La terza venne ristretta, da quest'ultimo, alla sola archeologia e storia. Il periodico, di piccolo formato e mole, fu stampato da varie tipografie, per ultimo dalla Vaticana.

BIBL.: A. Grossi Gondi, *Mariano Armellini*, Milano s. a., pp. 69-72. Nello Vian

(da J. Strygowski, Die Kalenderbilder des Chronographen vom Jhr. 354, Berlino 1888)
CRONOGRAFO dell'a. 354 - Vittoria alata nell'atto di scrivere in uno scudo un augurio di prosperità al destinatario del c.

CRONIE. - Feste in onore di Crono nelle quali erano abolite le distinzioni sociali. Le conosciamo in Attica, a Tebe, con un agone musicale, a Rodi, dove veniva sacrificato un uomo. I Romani le identificarono ai *Saturnalia*. Alcuni le vogliono festa della mietitura, altri lo negano; per altri è festa in cui si abolivano costumi e leggi vigenti sotto un re, poi, ucciso, e sostituito da un altro più robusto, ma di ciò non è traccia in Grecia. La festa sembra antica. Feste simili si ritrovano anche per altre divinità.

BIBL.: A. Lang, *Magic and Religion*, Londra 1901, p. 82 sgg.; M. Nilsson, *Griechische Feste*, Lipsia 1906, p. 35 sgg.; J. G. Frazer, *The Golden Bough*, 3ª ed., XI, Londra 1913, p. 306 sgg.; M. Nilsson, *Gesch. der Griech. Religion*, I, Monaco 1941, p. 481 sgg. Luisa Banti

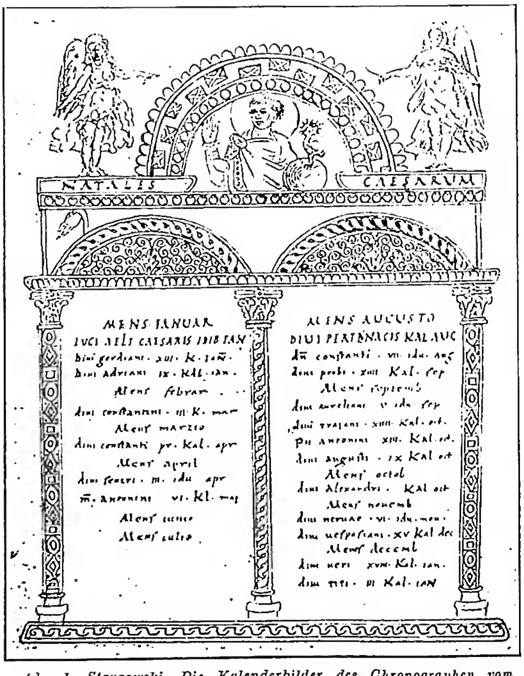
CRONO. - Dio greco, per alcuni preellenico, o originario dell'Asia Minore dove sarebbe da identificare con Baal, ma ogni ipotesi sulla sua origine e natura è incerta. Non ha culti; è conosciuto solo nella mitologia.

Esiodo lo fa figlio di Gaia e Urano, che mutilò per liberare la madre. Da Rea ebbe numerosi figli che divorò per timore che gli prendessero il trono. Zeus lo obbligò a rivomitarli, lo vinse e lo rinchiuse nel Tartaro. Per altri, C. divenne il re delle isole dei beati. Già in Esiodo il suo regno è quello della innocente felicità, l'età dell'oro. I Romani lo identificarono con Saturno.

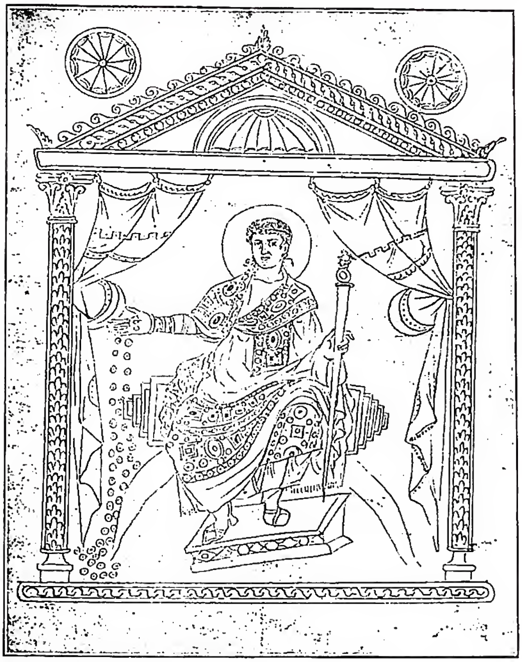
BIBL.: U. v. Wilamowitz-Moellendorf, *Kronos und die Titanen*, Berlino 1929; K. Marot, *Kronos und die Titanen*, in *Studi e materiali di storia delle religioni*, 8 (1932), p. 48 sgg.; F. Dornseiff, *Altoriental. in Hesiods Theogonie*, in *L'antiquité classique*, 6 (1937), p. 248 sgg. Luisa Banti

CRONOGRAFO dell'a. 354. - È il titolo dato a un'importante raccolta composta di un calendario e di altri documenti storico-cronologici raccolti insieme in quell'anno, sebbene vari di essi tradiscano una composizione notevolmente anteriore o siano poi stati posteriormente continuati e aggiornati. Il calendario è di carattere ufficiale, né pagano né cristiano, e consta di una parte astrologica e di una civile.

È ornato di molte figure e comprende: 1) nella prima pagina la dedica *Valentine lege feliciter, vivas, gaudeas, floreas in deo*; *Furius Dionysius Filocalus titulavit*, ciò che deve designare non solo il decoratore dell'opuscolo ma anche il raccoglitore o autore. Il Valentino, cui era destinato, sembra essere il *tribunus protectorum ex primicerio*, che nel 349 era *dux Illyrici* e nel 365 fu *consularis Piceni* (v. FILOCALO). 2) Un elenco dei consoli sino all'a. 354, il più fedele e completo di tutti, detto anche *Anonymus Norisianus* dal primo editore Enrico Noris (Firenze 1689), il quale dipende dalla medesima fonte dei Fasti Capitolini. 3) Un canone pasquale calcolato dapprima dal 321 al 354 e poi prolungato fino al 412, con molti errori di calcolo dopo il 359. 4) L'elenco dei prefetti di Roma dal 254 al 354 con i Fasti consolari degli stessi anni. 5) La *Depositio episcoporum* (v.) e la *Depositio martyrum* (v.) cioè elenco di martiri e papi venerati a Roma. 6) La lista dei papi fino a Liberio, detta perciò comunemente *Catalogo Liberiano* (v. CATALOGI DEI PAPI). 7) I *Fasti consolari* di Roma in doppia redazione. L'una, che va da Cesare al 539, si trova subito dopo il calendario ed è lacunosa e disordinata; l'altra invece contiene un indice dei re e poi gli annali da Cesare al 403 e dal 455 al 496. È detta *Anonymus Cuspiniani* dal suo primo parziale editore Giovanni Cuspiniano (Basilea 1553) o anche *Consularia ravennatia* dalla città ove fu in parte almeno redatta. È evidente che in origine non fece parte della compilazione del C. Il Mommsen li chiama *Annales* e *Fasti Vindobonenses*. 8) Segue una cronaca universale sotto il nome di *Chronica Horosii*, composta nel 334, con riferimento alla storia biblica. Essa è la versione di un rifacimento della cronaca d'Ippolito (v.), che del resto ricorre pure nel *Liber genealogus*, nel cosiddetto *Fredegarius* (v.), nel *Chronicon paschale* (v.) o *Alexandrinum*, nel *Liber generationis* e nell'*Anonymus* o *Barbarus Scaligeri* (v. SCALIGERI BARBARUS). 9) Una cronaca dei re e dittatori di Roma e poi degli imperatori da Cesare alla morte di Licinio. Deriva soprattutto da Svetonio. 10) Una descrizione di Roma per regioni redatta certo dopo il 334, la quale con il *Curiosum urbis Romae* che risale a una simile



(da J. Strygowski, Die Kalenderbilder des Chronographen vom Jhr. 354, Berlino 1888)
CRONOGRAFO dell'a. 354 - I *Natales Caesarum* dei mesi genn. e ag.



CRONOGRAFO dell'a. 354 - Costanzo II - Biblioteca Vaticana, cod. Barber. XXXI, 39.

fonte, è le documentazioni principale per la conoscenza della topografia antica di Roma.

BIBL.: Le parti della ricca compilazione del C. sono ora disperse in vari codici che devono tutti derivare da un codice di Lussemburgo del sec. VIII, ora scomparso. Furono edite da Th. Mommsen, *Über den Chronographen vom Jahre 354* (*Abhandlungen der Königl. Sächs. Gesell. der Wiss.*; *Phil.-Hist. Kl.*, 1), Berlino 1850, p. 607 sgg., e di nuovo in MGH, *Auctores antiquissimi*, IX, 1, eccetto il calendario edito in CIL, I, 254 (le figure da I. Strzygowski, *Die Kalenderbilder des Chronographen vom Jahre 354*, Berlino 1888) e il regionario edito da H. Jordan, *Topographie der Stadt Rom*, II, Berlino 1871, p. 539 e R. Valentini-G. Zucchetti, *Codice topografico della città di Roma*, I, Roma 1940, p. 63 sgg. Antonio Ferrua

CRONOGRAMMA. - Dal greco χρόνος e γράμμα, iscrizione in prosa o in verso in cui tutte le lettere corrispondenti ai numeri romani sono destinate a rappresentare i numeri per segnare la data. Talvolta tale funzione è riservata alle sole lettere iniziali di ciascun verso, in questo caso si ha il *cronostico*. Eccone alcuni esempi :

1. franCorVM tVrbIs sICVLVs fert fVnera Vesper.
2. aV teMps dV roI CharLes Le hVIt.
   CestVI hosteL sI fVt ConstrVIt.
3. Ita VoVI anno DoMInI saLVatorIs nostrI IesV ChrIstI.
4. Mors neC orDInarIIs parCIt.

Sommate le cifre romane si ottiene : per la prima iscrizione l'a. 1282, data dei Vespri Siciliani (cf. s. v. in *Enc. Ital.*, XII [1931], p. 37); per la seconda l'a. 1485, data dell'erezione d'un palazzo di Parigi (cf. *Noveau Larousse illustré*, II, p. 828); per la terza il 1679, anno in cui l'imperatore Leopoldo I fece voto di erigere in Vienna una colonna, la « Pestsäule », in onore della S.ma Trinità (cf. *Acta SS. Iunii*, I, Venezia 1742, p. XI); per la quarta il 1704, anno dell'erezione del monumento funebre al vescovo di Seckau, Rodolfo Giuseppe von Thun (m. nel 1702; cf. *Abtei Seckau in Obersteiermark*, Seckau 1928, p. 65). I c. furono molto in auge oltr'alpe dal sec. XI in poi, come in Austria, Germania, Olanda, Belgio e Francia. Salvo lodevoli eccezioni, i c. sono composizioni lambiccate : così quello composto in onore del p. bollandista Goffredo Henschenius, pubblicato, in occasione del suo giubileo, negli *Acta SS. Maii*, IV, Venezia 1740, p. V. La loro retta interpretazione può essere di valido aiuto per la datazione di monumenti e documenti.

Del pari utili per lo stesso scopo sono i *cronodistici*, nei quali la data è segnata in modo diverso che nei c.; eccone un esempio :

Mille, C. ter, quini deciesque quater quoq. bini
Anni Verbigenae defluxerunt quasi plene.

Sciogliendo i due versi si ottiene la data del 1358, anno in cui il premostratense Guglielmo Vressenich terminò il ms. contenente la « Vita metrica B. Hermanni Joseph Steinfeldensis » (cf. Io. Chrys. Van der Sterre, *Lilium inter spinas. Vita b. Joseph Presbyteri et canonici Steinveldensis ordinis Praemonstratensis*, Anversa 1627, p. 272).

BIBL.: J. Hilton, *Chronograms*, 3ª ed., Londra 1887. A. Pietro Frutaz

CRONOLOGIA. - Lo studio delle fonti storiche (cronache e documenti) impone allo storico e al diplomatista di controllare la data offerta dal documento o dalla cronaca, al duplice scopo di accertare l'autenticità della datazione e di tradurla in stile moderno (v. ANNO; ÈRA). Se, ad es., un documento porta la data del 1281, esso potrà, dopo le opportune verifiche, risultare invece del 1280 o del 1282, secondo che sia stato adoperato lo stile *ab Incarnatione* al modo pisano, o fiorentino. Ugualmente, si dovrà calcolare se sia esatta l'*indizione* (v.) e corrisponda all'anno, secondo che venga impiegata l'indizione costantinopolitana o la bedana.

La datazione per giorno, mese e anno oggi in uso, non fu adoperata sempre e dovunque. Talvolta, ad es., invece del giorno e del mese, si usò dare il nome di un santo, la ricorrenza di un mercato, la domenica di Pasqua, ecc.; può inoltre accadere che qualche documento indichi, con apparente scrupolo di esattezza, anche il giorno della settimana. In tal caso, occorre accertare se veramente in quell'anno il giorno della settimana indicato coincideva con il giorno del mese che l'accompagna : ove ciò non sia, la discordanza può costituire un indizio di falsità. Altrove, invece dell'anno secondo l'èra cristiana, potremo trovare gli anni del regno di un sovrano. Anche qui occorre verificare a quale anno, secondo il computo moderno, appartenga il documento e se veramente quel sovrano regnò in quell'anno, e così via.

A tutti i quesiti di questo genere risponde la c. o *arte di verificare le date*.

Essa si divide in due rami : il primo, tecnico (cronografia) che studia l'uso dei vari tipi di calendario, delle varie ère, dei vari stili, dei computi cronologici per la determinazione delle feste mobili e fornisce gli elementi atti a tradurre in stile moderno la notazione cronologica data dal documento; il secondo, storico (cronistoria), che fornisce elenchi di persone o di avvenimenti, in rigoroso ordine di tempo.

Già nel medioevo alla c. si dava grande importanza anche per ragioni pratiche e religiose (v. COMPUTO ECCLESIASTICO); basti ricordare il *De temporibus* e il *De temporum ratione* del ven. Beda. Nei tempi moderni la c. si sviluppò di pari passo con la diplomatica. Primi saggi ne furono l'*Opus de emendatione temporum* dello Scaligero (Parigi 1583) e l'*Opus de doctrina temporum* del Petau (ivi 1633). Ma il maggior trattato è l'*Art de vérifier les dates* dei benedettini M. d'Antine, C. Clémencet e O. Durand, pubblicata in 1ª ed. a Parigi nel 1750 e poi riveduta e ripubblicata più volte fino al 1844. Più moderne le opere di L. de Mas-Latrie, *Dictionnaire de statistique religieuse* (Parigi 1851) e *Trésor de chronologie* (ivi 1899). Tra le esposizioni della c. tecnica è da ricordare, per chiarezza e perspicuità, quella di A. Giry (*Manuel de diplomatique*, ivi 1894). In Germania si ricordano le opere di H. Grotefend (specialmente pratico lo *Handbuch der historischen Chronologie*, Hannover 1872, e il *Taschenbuch der Zeitrechnung des deutschen Mittelalters*

und der Neuzeit, 6ª ed., ivi 1928) e di E. Brinckmeier. Tra i manuali moderni si ricordano: F. K. Ginzel, *Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie* (3 voll., Lipsia 1906-14); A. Cappelli, *C.*, *cronografia e calendario perpetuo* (2ª ed., Milano 1930). Carmelo Trasselli

CRONOLOGIA BIBLICA. - A) Vecchio Testamento. – Il Vecchio Testamento, non essendo un libro di storia che presenti gli avvenimenti sistematicamente e in ordine cronologico, non dà una c. continuata e completa, ma soltanto date qua e là sparse e sconnesse e, dal punto di vista della critica testuale, non sempre sicure.

Intrecciandosi i fatti del Vecchio Testamento nella storia generale dell'antico Oriente oggi più accuratamente conosciuta (cf. P. van der Meer, *The Ancient Chronology of Western Asia and Egypt*, Leida 1947), si può determinare la data assoluta di alcuni avvenimenti per mezzo della cronologia assiro-babilonese o egiziana, e creare così la base di una cronologia almeno dei singoli periodi della storia israelitica. La cronologia è più facile a stabilire e più esatta quanto più si avvicina all'epoca greco-romana.

Per la cronologia dei documenti archeologici di epoca biblica ed i mezzi per stabilirla (ceramica, ecc.) v. archeologia biblica; vasellame ceramico.

Sommario: I. Il periodo dei Maccabei e degli Asmonei. - II. Il periodo dal ritorno dall'esilio fino ad Alessandro Magno (538-331 a. C.). - III. L'esilio. - IV. Il periodo dei Re. - V. I Giudici. - VI. Il tempo dell'esodo. - VII. Il periodo dei Patriarchi. - VIII. La c. del diluvio e dei tempi precedenti.

I. Il periodo dei Maccabei e degli Asmonei. – L'ultimo periodo della storia d'Israele, quello dei Maccabei e Asmonei, è cronologicamente determinato tanto dalle date contenute nei due libri dei Maccabei che da date parallele della storia profana. Bisogna però tener presente che le epoche delle ère di *I* e *II Mach.* sono differenti: quella di *I Mach.* comincia dalla primavera del 312, quella di *II Mach.* dal 1 tišrî (sett.-ott.) 312. Diviso l'impero di Alessandro Magno fra i diadochi, la Palestina fu sotto i Tolomei d'Egitto (311-198 a. C.) fino alla battaglia di Panion (200 o 198 a. C.), che decise il passaggio del dominio ai Seleucidi di Antiochia. La lotta dei Maccabei contro Antiocho IV Epifane (175-164) si descrive, con date cronologiche, in *I Mach*: 175-135 a. C.; *II Mach.*: 177/6-161 a. C. Cominciata dal vecchio Mattatia (m. nel 166 a. C.), venne continuata da Giuda Maccabeo (166-161) e Gionata (161-142). Seguono Simone (142-135), Giovanni Ircano (135-104), Aristobulo I (104-103), Alessandro Ianneo (103-76), Alessandra Salome (76-67). Con Aristobulo II (67-63) e Ircano II (63-40) cominciano le guerre fratricide che conducono all'intervento dei Romani (nel 63 a. C. Pompeo prende Gerusalemme) e alla conquista del potere da parte di Erode I, il Grande (37 a. C.). La determinazione cronologica di alcuni avvenimenti particolari entro questo quadro è discussa (cf. Kugler, *op. cit.* in bibl., pp. 345-422).

II. Il periodo dal ritorno dall'esilio fino ad Alessandro Magno (538-331 a. C.). – È uno dei più oscuri. Gli avvenimenti del ritorno e la ricostruzione del tempio (538-515) sono sufficentemente definiti dalle date fornite da *Esdra* e dalla storia persiana. Sulla data dell'attività di Esdra e Neemia si è molto discusso. Ora i papiri di Elefantina provano che l'attività di Neemia si svolse fin dall'anno ventesimo di Artaserse I (464-424), cioè dal 445. Esdra, secondo l'opinione più probabile contemporaneo a Neemia, arriva a Gerusalemme nell'anno settimo di Artaserse I (458); secondo altri nell'anno settimo di Artaserse II (398). Altre determinazioni cronologiche di questo periodo ci mancano.

III. L'esilio. – Da fonti babilonesi consta che Gerusalemme fu presa da Nabuchodonosor nell'estate del 587 a. C.; le stesse fonti provano che Ciro entrò in Babilonia nel 539 a. C. La liberazione del re Ioachin, dopo 37 anni di prigionia, avvenne sotto Evil-Merodach (Amēl-Marduk, 561-560) nell'a. 561 a. C. Altre date del periodo dell'esilio ci mancano.

IV. Il periodo dei Re. – Alla determinazione cronologica servono anzitutto alcuni sincronismi della storia profana conosciuti dalle fonti cuneiformi: la battaglia di Karkar (853 a. C.) sotto Achab, il tributo dato a Salmanassar III da Iehu (842 a. C.), il tributo di Menahem sotto Theglathphalasar III (738 a. C.), la conferma di Osea, re d'Israele, da parte dello stesso Theglathphalasar III (732 a. C.), la presa di Samaria sotto Sargon II (722-721), l'assedio di Gerusalemme sotto Ezechia da parte di Sennacherib (701 a. C.), la presa di Gerusalemme sotto Sedecia (587 a. C.).

L'inizio del periodo si può determinare soltanto approssimativamente. L'invasione del faraone Šošenk (Sesac) in Palestina si attribuisce all'anno quinto di Roboam, secondo le fonti egiziane al ventunesimo anno di Šošenk (945-924), cioè al 925 a. C. La divisione del regno si mette dunque ca. il 930 a. C., il regno di Salomone (ca. 40 anni) 971-930, il regno di David (parimenti ca. 40 anni) 1012-971, il regno di Saul ca. 1050-1012 (cf. *Act.* 13, 21). Nei libri dei *Re* si dà per ogni re di Giuda il sincronismo col re contemporaneo d'Israele e la durata del regno. Teoricamente si può dunque, in base ai sincronismi della storia profana, determinare la data di ogni regno; ma praticamente vi sono molte difficoltà: spesso i numeri sono deformati e malsicuri; vi sono diversi modi di computare l'inizio dei regni («antedatazione» e «postdatazione»); in alcuni casi vi era conregno del padre e del figlio. I molti studi fatti in proposito finora non hanno dato un risultato del tutto concorde; come approssimativa si può dare la seguente c. (cf. Kugler, *op. cit.*, p. 171; W. F. Albright, in *Bull. Amer. Schools Or. Research*, 100 [1945], p. 21 sg.):

Saul	ca. 1050-1012
David	» 1012- 971
Salomone	» 971-930

Re di Giuda		*Re d'Israele*	
Roboam	929-913	Ieroboam I	929-909
Abia	912-910	Nadab	909-908
Asa	910-870	Baasa	908-885
		Ela	885-884
		Zimri (Zimbri)	884
		Omri (Amri)	884-873
Iosaphat	870-849	Achab	873-854
		Ochozia	854-853
Ioram	849-842	Ioram	853-842
Ochozia	842		
Athalia	842-836	Iehu	842-815
Ioas	836-797	Ioachaz	814-798
Amasia	797-789	Ioas	798-783
Azaria (Ozia)	789-738	Ieroboam II	783-743
		Zacharia	743
		Sellum	743
Iotam	738	Menahem	742-738
		Phaceia	738-737
Achaz	736-721	Phacee	737-732
		Osee	732-724
		Caduta di Samaria (tra il 20 dic. 722 e il 4 apr. 721).	722-721
Ezechia	721-693		
Manasse	693-639		
Amon	639-638		
Iosia	638-609		
Ioachaz	609		
Ioakim	609-598		
Ioachin	598		
Sedecia	598-587		
Caduta di Gerusalemme	587		

V. I Giudici. – La c. è molto difficile. Il periodo comincia ca. 50 anni dopo l'ingresso degli Israeliti in Palestina. Sommando i tempi dei singoli Giudici (ai Giudici maggiori vengono attribuiti 40 anni [*Iudc.* 3, 11; 5, 32; 8, 28; cf. 13, 1], 80 anni [3, 30], 20 anni [cf. 16, 31; 4, 3]), risultano 410 anni; ma essendo secondo *I Reg.* 6, 1 tutto il tempo dall'esodo fino alla edificazione del Tempio di soli 480 anni (cf. *Act.* 13, 20: dall'ingresso in Palestina fin ai re 450 anni), per i Giudici rimarrebbero soltanto ca. 330 anni (cf. *Iudc.* 11, 26: 300 anni). Si dovrà dunque dire che alcuni Giudici furono contemporanei, e che i numeri forse sono rotondi. Più grave è ancora la difficoltà che presenta l'inizio del periodo, essendo molto discusso il tempo dell'esodo dall'Egitto, che secondo alcuni autori sarebbe da riporre nel regno di Amenophis II (1447-1511) ca. il 1447 a. C. (cf. *I Reg.* 6, 1), secondo altri sotto Mernephta (ca. 1225-1215). In quest'ultima ipotesi il periodo dei Giudici sarebbe di appena 150 anni, difficilmente sufficenti per l'evoluzione nazionale e culturale avvenuta in esso; nella prima ipotesi, di ca. 300 anni.

VI. Il tempo dell'esodo. – Esso determina anche la c. dei periodi precedenti, cioè della dimora in Egitto e dei Patriarchi. La dimora in Egitto fu, secondo *Ex.* 12, 40 (cf. *Gen.* 15, 13: *Act.* 7, 6: 400 anni), di 430 anni; dura dunque nella prima teoria dall'a. 1878 fin al 1448, nella seconda ca. dal 1655 al 1225. Chi stabilisce una data intermedia, come Albright (entro 1375-1300), dovrà mettere l'ingresso degli Israeliti in Egitto verso la metà del sec. XVIII. La prima e la seconda ipotesi fanno valere argomenti tanto biblici che archeologici (specialmente gli scavi di Gerico, la cui caduta viene messa dal Garstang ca. l'a. 1400, dal p. Vincent ca. il 1250); in favore della seconda si può far valere il fatto che in Palestina si osserva una notevole discontinuità della cultura proprio nel sec. XIII e che l'ingresso degli Israeliti in Egitto sarebbe avvenuto nel periodo degli Hyksos (ca. 1750-1580), i quali in gran parte erano essi stessi semiti immigrati dalla Siria e Mesopotamia, mentre nella prima ipotesi gli Israeliti sarebbero entrati in Egitto sotto la forte dinastia XIII (ca. 2000-1785).

VII. Il periodo dei Patriarchi. – Comprende (secondo *Gen.* 21, 5; 25, 26; 47, 28) 290 anni; così per la nascita di Abramo si arriverebbe, nelle tre ipotesi, rispettivamente agli aa. 2168, 1945, 2040. L'unico sincronismo che renda possibile una determinazione più accurata, sarebbe il regno di Hammurapi, re di Babilonia. Ma il tempo di Hammurapi è ancora molto discusso (Sidersky: 1848-1806; A. Ungnad: 1792-1749; Albright: ca. 1728-1686), e l'identificazione Amraphel (*Gen.* 14) = Hammurapi, incontrando delle difficoltà tanto filologiche che storiche, è molto dubbia (F. M. Böhl, *King Hammurabi of Babylon in the Setting of his Time*, Amsterdam 1946).

VIII. La c. del diluvio e dei tempi precedenti. – Non si può stabilire. Dalle genealogie dei Sethiti (*Gen.* 5, 3-31) e dei Noachiti (*Gen.* 11, 10-26) risultano 1656 anni (nel cod. Samar. 1307, nei Settanta 2242 [2262]) dalla creazione dell'uomo al diluvio, 920 anni (cod. Samar. 940, Settanta 1170) dal diluvio ad Abramo, dunque da Adamo ad Abramo anni 2576 (cod. Samar. 2247, Settanta 3417). È chiaro che nessuna di queste cifre basta per coprire il tempo che la preistoria e la paleontologia richiedono per l'origine dell'uomo. Le genealogie sono dunque da considerare come schemi fatti dal s. Autore per esprimere qualche idea religiosa o culturale, la quale però finora ci sfugge. Il tempo della creazione dell'uomo può essere determinato soltanto dai risultati delle scienze profane, le quali finora non sono d'accordo né sul metodo di tale determinazione né sul risultato.

Bibl.: F. A. Herzog, *Die Chronologie der beiden Königsbücher*, Münster 1909; A. Deimel, *Veteris Testamenti chronologia monumentis babylonico-assyriis illustrata*, Roma 1912; F. X. Kugler, *Von Moses bis Paulus*, Münster 1922; E. Ruffini, *Chronologia Veteris et Novi Testamenti*, Roma [1924]; J. Lewy, *Die Chronologie der Könige von Israel und Juda*, Giessen 1927; L. Pirot-V. Coucke, *Chronologie biblique*, in DBs, I, coll. 1244-1279; J. Begrich, *Die Chronologie der Könige von Israel und Juda*, Tubinga 1929; A. Bea, *De Pentateucho*, 2ª ed., Roma 1933, pp. 180-97; W. F. Albright, *A Third Revision of the Early Chronology of Western Asia*, in *Bull. Amer. Schools Or. Research*, 88 (1942), pp. 28-36; id., *The Chronology of the Divided Monarchy of Israel*, *ibid.*, 100 (1945), pp. 16-22. Agostino Bea

B) Nuovo Testamento. – Le principali questioni relative al tempo in cui si sono svolti i fatti narrati dai Vangeli e dagli *Atti degli Apostoli* fanno capo ai cinque punti seguenti.

Sommario: I. Anno della nascita di Gesù Cristo. - II. Epoca del Battesimo e dell'inizio del ministero pubblico di Cristo - III. Durata del magistero pubblico di Cristo. - IV. Anno della morte di Cristo. - V. La c. degli Atti degli Apostoli e della vita di s. Paolo.

I. Anno della nascita di Gesù Cristo. – Consta in maniera certa che Erode il Grande morì agli inizi dell'apr. del 750 dalla fondazione di Roma (4 a. C.). Cristo nacque almeno un anno e mezzo prima della morte di Erode.

L'anno in cui morì Erode può essere fissato sia dall'inizio e dalla durata del suo regno, sia dalle date relative ai principati dei suoi tre figli.

a) L'inizio del regno nominale di Erode risale al 713 o 40 a. C., alla fine del quale fu nominato re (Fl. Giuseppe, *Antiq. Iud.*, XIV, 14, 5); l'inizio del suo regno reale o effettivo al 37 a. C., quando, sconfitto il re Antigono, conquistò Gerusalemme (*ibid.*, 16, 4). Infatti « regnò 34 anni a decorrere dalla sconfitta di Antigono, 37 anni da quando fu nominato re dai Romani » (id., *op. cit.*, XVII, 8, 1). Poiché gli anni dei re vengono computati dal mese di nîsān (Mišnāh, *Roš ha-šānāh*, I), si ha: 1° anno del regno nominale di Erode: dic. 714 (40 a. C.) - nîsān 715; 2°-36° anno: nîsān 715 (39 a. C.) - nîsān 750; 37° anno: nîsān 750 (4 a. C.: solo pochi giorni).

Per il regno effettivo di Erode: 1° anno: sett. 717 (37 a. C. - nîsān 718 (36 a. C.); 2° anno: nîsān 718 (36 a. C.) - nîsān 719; 34° anno: nîsān 750 (4 a. C.: pochi giorni).

b) L'etnarca Archelao fu deposto nel 759 (6 d. C.: Fl. Giuseppe, *Antiq. Iud.*, XVIII, 2, 1) dopo aver regnato 9 anni o al suo « 10° anno » (id., *op. cit.*, XVII, 13, 2), quindi iniziò il suo regno nel 750 (4 a. C.). Il tetrarca Antipa fu deposto nel 792 (39 d. C.: id., *op. cit.*, XVIII, 7, 1); una sua moneta indica l'a. 43 (Schürer, I, p. 415), quindi assunse la tetrarchia nel 750 (4 a. C.). Filippo morì « nel 20° a. del regno di Tiberio », cioè nell'ag. 786 (7 a. C.), dopo aver regnato 37 anni (Fl. Giuseppe, *Antiq. Iud.*, XVIII, 4, 6); quindi iniziò il suo regno nel 750 (4 a. C.) o nel 749 (5 a. C.).

c) Ciò è confermato dalla relazione di Fl. Giuseppe sull'eclissi (id., *op. cit.*, XVII, 6, 4). Poco prima della morte di Erode ci fu un'eclissi di luna, tra il 12 e il 13 marzo del 750 (4 a. C.). Troppo infatti distano dalla morte di Erode quella del 5 sett. 749 o 5 a. C., e la terza del 9 genn. 752 o 2 a. C. avvenuta dopo la morte di Erode (cf. Th. Oppolzer, *Kanon der Finsternisse*, Vienna 1887, nn. 1852-62, p. 343ᵇ, F. K. Ginzel, *Spezieller Kanon der Finsternisse*, Berlino 1899, p. 195).

La nascita di Gesù avvenne d'inverno. I Romani infatti potevano scegliere solo questa stagione per fare il censimento senza danneggiare l'agricoltura.

Quanto tempo intercorse tra la nascita di Gesù e la morte di Erode? Quando Gesù nacque, Erode non era ancora malato, altrimenti non avrebbe potuto

promettere, seppure falsamente, che si sarebbe recato a Betlemme (*Mt.* 2, 8). Ma nell'ultimo semestre della sua vita si ammalò, e risiedette quasi continuamente a Gerico. Egli stabilì, in base a quanto aveva saputo dai Magi (*Mt.* 2, 16), che l'età dei bimbi da uccidere era quella di «un biennio». Quindi l'adorazione di Gesù avvenne nel suo secondo anno di vita. Ciò è confermato dall'arte cristiana: le numerose immagini del mistero dell'Epifania rappresentano quasi sempre Gesù non come un infante avvolto nei pannolini, ma come un bimbo vestito di una piccola tunica, come un bimbo, cioè, di due anni.

Poiché dunque tra la nascita di Gesù, avvenuta nell'inverno, e la morte di Erode, avvenuta poco dopo il 1 apr. 750 o 4 a. C., intercorre almeno un anno e mezzo, la nascita del Signore non avvenne né nel 749 (5 a. C.) né nel 748 (6 a. C.), ma in uno di questi tre anni: 747 (7 a. C.) o 746 (8 a C.) o 745 (9 a. C.). Tutti gli altri calcoli non reggono, e tanto meno la tradizione che parla del 42° anno del regno di Augusto (computato dalla morte di G. Cesare agli idi di marzo 710 o 44 a. C.), cioè di un'epoca posteriore alla morte di Erode.

II. Epoca del Battesimo e dell'inizio del ministero pubblico di Cristo. – Il ministero di Giovanni si iniziò «nel 15° anno del regno di Tiberio» (*Lc.* 3, 1). In merito si avanzano tre ipotesi. La prima propone l'a. 781 (28 d. C.), computato dal 19 ag. 769 (14 d. C.), giorno della morte di Augusto, fino allo stesso giorno dell'anno seguente, ove si ritenga che il primo anno di Tiberio fu un anno intero di 365 giorni. Ma in Oriente il primo anno di regno veniva spesso computato fin solo al primo giorno dell'anno civile, che, in Oriente, era il 1 ott. Sembra che tale uso fosse adottato anzitutto ad Antiochia, dove gli anni erano computati dalla battaglia di Farsalo (6 ag. 706 o 48 a. C.) ponendo l'inizio dell'èra al 1° ott. 705, 49 a. C. Dunque il 15° anno del regno di Tiberio andò dal 1 ott. del 780 (27 d. C.) al 1 ott. del 781 (28 d. C.).

V'è però un computo diverso, che conteggia gli anni del regno di Tiberio dal tempo in cui «a richiesta del senato e del popolo», egli assunse il potere effettivo a fianco di Augusto per amministrare insieme a lui le province. Tiberio assunse questo *imperium proconsulare maius*, tra il sett. e l'ott. del 765 (12 d. C.). Questo computo è convalidato dal fatto che *Lc.* 3, 1 non attribuisce al Cesare alcun titolo proprio ed esclusivo (né ἀρχή né αὐτοκρατορία), ma soltanto la ἡγεμονία, attribuita anche a Pilato e a Quirino (*Lc.* 2, 2). Si aggiunga l'analogia col secondo re d'Egitto: Tolomeo II Filadelfo morì all'inizio dell'a. 246 a. C. «nel 39° anno del suo regno». Ora questa numerazione ha inizio nel 285 a. C., nell'anno cioè in cui l'ormai vecchio suo padre Tolomeo I Sotér (m. poi nel 283 a. C.) lo proclamò socio del regno. Perciò Tolomeo II computò gli anni del suo regno includendovi anche quelli in cui fu associato al padre (cf. H. Frank, in *Archiv für Papyrusforschung*, 11 [1933-34], pp. 1-56, specialmente p. 11). Osta tuttavia il fatto che tutte le fonti antiche attribuirono a Tiberio (m. il 16 marzo 37) un regno di 22 anni o di 22 e mezzo o al più di 23, mai di 24 o 25, come sarebbe d'obbligo se questo imperatore avesse computato gli anni del suo regno a partire dal 12 d. C. Nondimeno è possibile che un tale computo per il regno di Tiberio sia stato in uso per qualche tempo ad Antiochia e sia così entrato nel Vangelo di Luca.

In *Io.* 2, 20, i sinedriti dichiarano a Cristo: «ci vollero 46 anni per costruire questo tempio». Poiché Erode iniziò gli splendidi restauri del Tempio quando Augusto lasciava l'Oriente, «nel 18° anno del suo regno», cioè nel 734 (20 a. C.), quei 46 anni terminarono alla Pasqua del 781 (28 d. C.); ma già nella Pasqua precedente del 780 (27 d. C.) si poté dire: «questa opera dura da 46 anni». Il che ottimamente conferma l'a. 27, stabilito dal computo precedente.

Fl. Giuseppe, è vero, non parla delle opere compiute nel Tempio fino ai tempi di Nerone, quando «le fondamenta subirono danni» (*Antiq. Iud.*, XV, 11, 2; cf. E. Power, in *Biblica*, 9 [1928], pp. 257-88); il che induce a ritenere che già in precedenza furono necessarie opere di riparazione del Tempio. Al tempo di «tre giorni» affermato da Cristo i sinedriti opposero la lunga durata che risultava storicamente essere stata necessaria per restaurare il Tempio.

III. Durata del magistero pubblico di Cristo. – L'opinione che era più comune prima del Concilio di Nicea ammetteva un solo anno di magistero (U. Holzmeister, *op. cit.* in bibl., pp. 114-17); essa fu riesumata pochi decenni fa da van Bebber, J. Belser, H. Dieckmann, J. Mader. Oggi però la discussione verte su un solo punto: se basti un biennio (ipotesi sostenuta da M.-J. Lagrange e seguita particolarmente in Francia) o si richieda un triennio.

1. *Teoria biennale.* – A metà della predicazione di Cristo, *Io.* 6, 4 menziona una Pasqua che certo non è né quella iniziale (*Io.* 2, 13) né quella della morte: ἦν δὲ ἐγγὺς τὸ πάσχα ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων «era vicina la Pasqua, la festa degli Ebrei»; quindi il ministero di Cristo durò almeno due anni.

Vani sono i tentativi di dichiarare spurio il passo. Nei primi secoli questo passo – si dice – non fu letto né da coloro che sostennero l'ipotesi di un solo anno, né da quelli che contrastavano quell'opinione, ai quali ultimi tale passo sarebbe stato di maggiore chiarezza e utilità che tutti i loro argomenti. Infatti, l'ipotesi di un anno di predicazione fu introdotta dagli gnostici, sorti già nel sec. I, che scrivevano in un'epoca in cui il Vangelo di Giovanni o non esisteva, o non era ancora conosciuto. Che cosa sarebbe stato più facile: che i primi sostenitori dell'ipotesi della predicazione di un solo anno non notassero il passo di *Io.* 6, 4, oppure che quel passo fosse poi stato inserito, nella Chiesa universale, in tutti i codici, lezionari, che sia persino entrato in tutte le versioni, e che non rimanesse più nessuna traccia dell'antica lezione?

2. *Teoria triennale.* – Si tratta d'interpretare *Io.* 4, 35: «non dite voi che ancora (ἔτι) ci vogliono quattro mesi (τετράμηνός, *quattuor menses*) e poi ecco venire il raccolto?». Cristo aggiunge poi che le mèssi sono già (ἤδη) bianche, cioè mature per il raccolto. Qui Cristo non cita un proverbio. Ciò risulta dalle particelle ἔτι e ἤδη e dal fatto che il tempo che ordinariamente intercorre tra la semina e il raccolto è di 6 mesi e non di 4 (v. Holzmeister, pp. 144-47). Questa frase fu pronunciata quattro mesi (completi o incompleti) prima dell'unica mietitura ordinaria, che in quelle regioni montane non avviene prima della metà di maggio; quindi la frase fu pronunciata quasi a febbraio, e, solo pochi giorni dopo, Cristo cominciò la predicazione in Galilea (*Io.* 4, 43. 46). Non è probabile che la predicazione in Galilea, che terminò con la prima moltiplicazione dei pani (*Io.* 6,4), abbia compreso soltanto poche settimane.

Finché gli esegeti assegnarono quel passaggio di Cristo attraverso la Samaria (passaggio a cui si riferisce il testo in discussione) a dic. genn. o a genn. o a genn. febbr., trovarono sufficente il tempo della predicazione in Galilea. Ma la grave difficoltà sorge dal fatto che la mietitura non può essere posta in apr. o nella prima metà di maggio.

J.-M. Braun (*Ev. selon S. Jean*, in *La S.te Bible* di L. Pirot, *X*, 2ª ed., Parigi 1946, p. 347) seguendo M.-J. Lagrange (*Ev. selon S. Jean*, ivi 1925, p. 119), assegna questo colloquio ai giorni della Pentecoste. «La interpretazione consueta dimentica con quanta cura Cristo cercasse di adattare la sue dottrine alle condizioni che i discepoli avevano sott'occhio»; «Gesù ha in vista un fatto

reale, cioè la mèsse nel campo, il che può accadere solo agli inizi di giugno ». Ma Cristo non solo con le similitudini si rifece alle condizioni presenti, ma anche argomentando *a contrario*, e ciò fece con le particelle ἔτι e ἤδη.

Un ulteriore argomento ci viene dai tre testi (*Io.* 4, 35; 5, 1; 6, 4), che sono legati tra loro con l'espressione μετὰ ταῦτα (*Io.* 5, 1; 6, 1). Ne deriva infatti che tra il mese di febbr. dopo la prima Pasqua (*Io.* 2, 13) e la penultima Pasqua (*Io.* 6, 4) si celebrava a Gerusalemme una festa religiosa. Ma il calendario giudaico non conosceva alcuna festa nei primi mesi dell'anno giuliano, prima della Pasqua. Quindi si deve desumere che i testi compresi fra *Io.* 4, 34 e 6, 4 non abbraccino un periodo di due o tre mesi, ma di ca. 14-15 mesi o di un anno intero.

Questo argomento è reso dubbio dall'ipotesi che traspone i capp. 5 e 6 del IV Vangelo. Allora infatti la festa di Pasqua viene ad essere la stessa nei due testi 5, 1 e 6, 4, e precisamente la seconda Pasqua, annunciata prima come prossima e poi come avvenuta. Ma questa ipotesi non manca di difficoltà, sicché va attribuita maggiore autorità all'opinione della predicazione triennale.

IV. Anno della morte di Cristo. – I Vangeli, a proposito dell'anno della morte di Cristo, dicono che in esso il 14 di nîsān o il giorno stesso della Pasqua (15 nîsān) ricorreva di venerdì. Non si vuole qui risolvere la questione, e, accogliendo l'ipotesi del 14 nîsān avvalorata dalla controversia dei « Quartodecimani », lasciamo anche all'altra ipotesi (della morte il 15° nîsān) la sua dose di probabilità.

Interviene, a questo proposito, l'astronomia, che ci indica in quali anni sia potuto cadere il venerdì, di modo che, eliminando gli anni che non possono venire in considerazione, potremo scegliere tra quei due anni in cui si verificava tale condizione Si tenga presente che i mesi giudaici non erano determinati secondo un calendario fisso, ma secondo i noviluni. Poiché tali mesi erano o « completi » (cioè di 30 giorni) o incompleti (cioè di 29 giorni), la sera del ventinovesimo giorno di ogni mese si osservava se la luna nuova spuntava o no. Nel primo caso il nuovo mese era consacrato e la medesima sera tutti cominciavano il nuovo mese. Nel secondo caso, invece, si attendeva che venissero dei « testimoni » ad assicurare di aver visto la nuova luna. Se i testimoni non venivano, il giorno successivo al 29 era considerato come il trentesimo del mese decorso e la sera seguente si iniziava senz'altro il nuovo mese. L'annuncio dell'avvistamento della luna nuova veniva dato alle altre città, fino alla Babilonide, agitando delle fiaccole sul Monte Oliveto e sulle altre montagne.

I progressi compiuti dall'astronomia negli ultimi decenni ci permettono di identificare quasi con certezza le osservazioni fatte al tempo di Cristo dai Giudei, sotto la direzione di una speciale commissione del sinedrio. Infatti l'epoca della congiunzione della luna e del sole sono conosciute in maniera del tutto esatta (è possibile soltanto un errore di pochi minuti). Inoltre ci è nota la sera in cui gli abitanti di Gerusalemme videro la luna nuova e dichiararono perciò che il giorno seguente sarebbe stato il primo del nuovo mese. Quindi l'inizio dei vari mesi e di conseguenza anche i singoli giorni dei mesi ci sono perfettamente noti; raramente un dubbio è stato possibile.

La posizione che la luna occupa nel cielo (occidentale) nel momento in cui il sole tramonta, può essere determinata secondo due linee: una sale nel cielo in linea retta da quel punto ed è chiamata altezza della luna, l'altra segue l'orizzonte verso settentrione e il suo nome è « differenza azimutale ». L'azimut è la distanza dal *punctum vernum* posto a mezzodì; la differenza dei due azimut è la differenza tra l'azimut del luogo in cui è la luna e quello del punto in cui è il sole (entrambi determinati nel momento in cui il sole tramonta).

Le regole della visibilità della luna furono stabilite da J. K. Fotheringham (*Journal of. Theol. Studies*, 35 [1935-1936], p. 162, correggendo ciò che ivi aveva scritto: 12 [1910-11], p. 120 sg.). Egli si rifece all'induzione che C. Schoch aveva ricavato con l'aiuto di documenti cuneiformi da ca. 400 indicazioni assiriologiche in S. Langdon-J. K. Fotheringham (*The Venus Tablets of Ammizaduga*, Oxford 1928, pp. 45-48; *Astronomische Nachrichten, Ergänzungsheft* 8/2 [1930] B 17). Questi astronomi determinarono quale deve essere l'altezza della luna se essa si trova in un determinato azimut. Così si trova la zona della visibilità e la zona della invisibilità della luna, le quali due zone sono separate da una piccola zona intermedia; se la luna si trova in questa zona è dubbio che la si possa vedere.

Fra le affermazioni avanzate in merito attorno al 1930-1933, qui si scelgono le seguenti, cominciando dal caso più importante (cf. J. B. Schaumberger, in *Verbum Domini*, 13 [1933], pp. 103-13; U. Holzmeister, p. 200).

Il 19 marzo 33, giovedì, il sole e la luna (secondo il tempo di Gerusalemme) si congiungevano alle ore 13,07; la nuova luna poté essere vista il giorno dopo, 20 marzo venerdì, di sera, e perciò il 1 nîsān fu il sabato 21 marzo; quindi il venerdì 3 apr. fu il giorno dal punto di vista astronomico adatto per la crocifissione del Signore.

Il 22 marzo del 30 la congiunzione cade alle 20, 23', ora di Gerusalemme. Gli astronomi disputano se il novilunio si sia potuto vedere il giorno dopo, 23 marzo (venerdì) oppure il 24 marzo. Nel primo caso il venerdì 7 apr. fu il 15 nîsān, nell'altro caso il 14 nîsān.

Gli altri anni non hanno il venerdì subito dopo un plenilunio pasquale. Portiamo l'esempio dell'anno 32. La congiunzione avvenne il 29 marzo alle 22,50', ora di Gerusalemme. La luna era visibile non il giorno dopo, 30 marzo, ma il 31 marzo. Perciò il 1 nîsān fu il 1 apr. e il 14 nîsān fu il 14 apr.; ma quel giorno era un lunedì: perciò il giorno non è adatto e, concesso pure che si sia potuto commettere l'errore di un giorno nell'osservazione, non si troverebbe mai il venerdì richiesto.

Se dunque consta che sia il 7 apr. dell'a. 30, sia il 3 apr. dell'a. 33, furono giorni egualmente adatti a soddisfare le richieste condizioni astronomiche del giorno del mistero del Calvario, resta da vedere quale di quei due giorni si deve scegliere (per gli argomenti sulla scelta dell'uno o dell'altro giorno cf. U. Holzmeister, pp. 205-15)

V. La c. degli Atti degli Apostoli e della vita di s. Paolo. – La c. dei primi capitoli degli *Atti degli Apostoli* si deve determinare mediante la c. della morte di Cristo. Resta quindi da stabilire quando avvennero il martirio di s. Stefano e la conversione di s. Paolo, avvenimenti che sono separati da notevole distanza di tempo dai primi misteri degli *Atti* e che sono invece vicinissimi fra loro. Molti sostengono che quegli avvenimenti si verificarono dopo la deposizione di Pilato (sul finire dell'a. 36), giacché durante la sua magistratura il sinedrio non avrebbe osato arrogarsi lo *ius gladii*. Ma d'altra parte la conversione di s. Paolo sembra sia avvenuta prima (probabilmente nel 33 o nel 34): infatti secondo *Gal.* 1, 18 e 2, 1 essa precedette di 17 anni il Concilio degli Apostoli celebrato intorno al 50. Alcuni rispondono che il triennio di cui *Gal.* 1, 18 deve inserirsi in quei « 14 anni » indicati da *Gal.* 2, 1, ma tale non è il senso ovvio di questa numerazione. Contrastandosi così un argomento con l'altro, non sappiamo nulla di completamente sicuro.

L'unico avvenimento della storia del Nuovo Testamento la cui c. può essere determinata esattamente è la morte di Erode Agrippa I, che avvenne verso la metà dell'a. 44. Questo re infatti ricevette da Claudio la Giudea, la Samaria e l'Idumea, subito dopo che questo fu acclamato imperatore (25 genn. 41), con l'aiuto dello stesso Agrippa: egli morì dopo aver regnato su tutta la Giudea (« tertium annum expleverat toti Iudaeae imperans »: Fl. Giuseppe, *Antiq. Iud.*, XIX, 8, 2; « per annos tres regnans »: *Bell. Iud.*, II, 11, 6; « vel quattuor et tribus annis ex quo a Caligula rex est constitutus »: *Antiq. Iud.*, XIX, 8, 2). Il re morì in occasione della festa in onore dell'imperatore (ὑπὲρ τῆς ἐκείνου σωτηρίας: *ibid*). Claudio, infatti, partito nel 43 per la guerra in Britannia, tornò vincitore a Roma dopo 7 mesi ed ebbe grandi festeggiamenti in tutto l'impero. Tuttavia questa morte del re persecutore non si incontra cronologicamente con il martirio di s. Giacomo narrato in *Act.* 12, 2.

Nel 1934 L. Hennequin (DBs, II, coll. 355-73), con l'erudita dissertazione *Delphes* (*inscription de*), intese provare che s. Paolo entrò a Corinto nell'ott. dell'a. 50. È forse più cauto proporre, a chi sospetta di quelle determinazioni cronologiche che si spingono fino a stabilire i mesi, una formola più semplice: s. Paolo andò a Corinto l'a. 50 o 51; quindi nel 49 (48) o 50 fu celebrato il Concilio degli Apostoli.

Nel medesimo anno in cui s. Paolo iniziò il viaggio verso Roma, Felice, procuratore della Giudea Cesarea, lasciò il posto al suo successore Porzio Festo (*Act.* 24, 27). Questo accadde non dopo l'a. 60 né molto prima di quest'anno. Festo amministrò la Giudea almeno per un anno, come risulta dagli atti di governo da lui compiuti; poi morì nella provincia e, dopo un interregno di qualche mese, gli successe Albino almeno nell'ott. del 62; infatti sotto di lui il profeta Gesù « quattro anni prima della guerra » (che scoppiò nel 66) iniziò la sua predicazione profetica predicendo la rovina della città (*Bell. Iud.*, VI, 5, 3).

S. Paolo fu assolto da Nerone nel primo processo. Ma questi già nel 64 aveva iniziato la persecuzione dei cristiani dopo l'incendio di Roma, che secondo alcuni cominciò il 19 luglio del 64 (Tacito, *Annal.*, XV, 41). Dunque Paolo l'anno prima, cioè nel 63, fu assolto; perciò dovette partire da Cesarea per Roma verso il 60.

Felice entrò in carica negli ultimi tempi del regno di Claudio e due anni prima di essere deposto già era stato giudice dei Giudei « multis annis » (*Act.* 24, 10). Inoltre nel 64 alcuni sacerdoti prigionieri mandati a Roma erano colà trattenuti (Fl. Giuseppe, *Vita*, 3), e la controversia sul diritto di cittadinanza dei Giudei, sollevata sotto Felice, fu decisa infine nel 66 (id., *Antiq. Iud.*, XX, 8, 9). Questi fatti diventano tanto meno probabili, quanto più viene anticipata la deposizione di Felice. Concludendo, l'a. 60 appare molto probabile come data della deposizione di Felice e dell'inizio del viaggio di Paolo a Roma.

Circa la morte dei Principi degli Apostoli mancano notizie storiche sicure. Varie sono perciò le opinioni degli autori. Si parla del 55, del 57 e del 58. Molti pongono nel 64 la persecuzione di Nerone, altri nel 67. Due argomenti sostengono alquanto quest'ultima ipotesi: il primo è che Clemente Romano afferma che s. Paolo subì il martirio « sotto i capi » μαρτυρήσας ἐπὶ τῶν ἡγουμένων: *Ad Cor.* 5, 7 (ed. Funk, I, 106): sotto tal nome sembra che si debbano comprendere Sabino, Tigellino e Elio Cesariano che nel 67 governarono Roma, mentre Nerone stava in Acaia. Ma l'argomento è incerto. Girolamo afferma, parlando del filosofo Seneca: « Hic ante biennium, quam Petrus et Paulus coronarentur martyrio, a Nerone interfectus est » (*De viris inlustr.*, 12: PL 23, 629 [662]). Seneca fu ucciso nell'apr. del 65 (Tacito, *Annal.*, 15, 64; cf. O. Rossbach, in Pauly-Wissowa, *Realencycl.*, I, col. 2243). Anche qui però l'argomentazione non è sicura.

BIBL.: E. Ruffini, *Chronologia Veteris et Novi Testamenti*, Roma 1925; J. Lebreton, *Chronologie de la vie du Christ*, in *La vie et l'enseignement de J.-Chr.*, I, Parigi 1931, pp. 15-28; U. Holzmeister, *Chronologia vitae Christi*, Roma 1934; J. Prado, *Praelectiones biblicae*, II, 7ª ed., Torino 1947, pp. 322-25, 357-67, 871-73. Urbano Holzmeister

CRONOTOPO. - S'indica con questa parola, che la fisica moderna ha preso dal Gioberti, la riunione dello spazio e del tempo, concepiti insieme come un unico ambiente, nel quale sono localizzati tutti gli enti materiali.

Questi si concepiscono allora con quattro dimensioni e cioè: lunghezza, larghezza, spessore (dimensione spaziale) e durata (dimensione temporale). Ogni avvenimento elementare o evento è localizzato in un certo punto (nello spazio) a un certo istante (nel tempo).

La fusione dei due concetti tradizionali e intuitivi di spazio e tempo nell'unico concetto di c. (o spazio-tempo, come anche si dice) non avrebbe che un valore puramente convenzionale, se le esperienze della fisica, che hanno poi portato alla cosiddetta teoria della relatività ristretta, non avessero dato a tale funzione un significato reale. E infatti si è visto che la comune distanza spaziale e l'intervallo di tempo fra due eventi, misurati da un certo osservatore, non hanno di per sé significato reale, in quanto un altro osservatore, in circostanze opportune, rileva tra gli stessi eventi una distanza spaziale e un intervallo di tempo diversi dai precedenti.

Si dimostra però che da queste misure di distanza e di tempo è possibile risalire a un'unica lunghezza δ, che dipende da ambedue e che si dice l'intervallo o distanza d'universo fra i due eventi, la quale è invece sempre la stessa, anche se sono diversissime le misure di spazio e tempo rilevate dai diversi osservatori. Più precisamente, se indichiamo con l e t la distanza spaziale e l'intervallo di tempo fra due eventi rilevati da un certo orservatore, e con l^o e t^o quelli rilevati invece da un altro osservatore, risulta sempre

$$\delta = \sqrt{c^2 t^2 - l^2} = \sqrt{c^2 t^{o2} - l^{o2}}$$

se indichiamo con c la velocità della luce. È quindi questa distanza d'universo δ fra i due eventi l'unica entità che abbia significato reale, obiettivo, e cioè indipendente dai singoli osservatori e dalle circostanze dell'osservazione. Ma la realtà, che essa rappresenta, non è solo spaziale o solo temporale, ma insieme spaziale e temporale e cioè da riferirsi al c., che è dunque l'unico vero ambiente, ove tale realtà ha un senso.

L'introduzione del c. nella scienza moderna è dovuta sostanzialmente al Minkowski, che con ciò adattò una precedente teoria matematica, e cioè la teoria astratta di uno spazio a quattro dimensioni, a strumento logico più adeguato alla comprensione dell'universo fisico, delle precedenti categorie intuitive di spazio e tempo. È questa una tappa importante nell'evoluzione attuale della scienza, in quanto per la prima volta si sostituiscono alle categorie di pensiero, suggerite dall'intuizione sensibile, nuove categorie, nuovi schemi logici scelti nel ben più ampio universo matematico degli enti di pura ragione. E allora, prendendo da questo ultimo l'idea di uno spazio ancora più ampio, a cinque o più, o infinite, dimensioni, nel quale sia immerso il c., spazio a quattro dimensioni contenente la totalità dell'universo fisico passato, presente e futuro, riesce facile concepire come a un punto di tale più ampio spazio, che sia esterno al c., e cioè fuori dello spazio e del tempo, il c. stesso (e quindi tutto l'universo fisico passato, presente, e futuro) possa apparire tutto insieme presente. Luigi Fantappiè

CROOKSTON, DIOCESI di. - Città del Minnesota (U. S. A.) e sede di diocesi suffraganea di S. Paolo di Minnesota.

Il suo territorio di ca. 44.500 kmq. comprende le contee di Brooker, Beltrami, Clay, Clearwater, Hubbard, Kittson, Lake of the Woods, Marshall, Mahnomen, Norman, Pennington, Polk, Red Lake e Roseau nello

Stato del Minnesota. Nel 1949 vi erano 31.250 cattolici su 231.263 ab., 58 sacerdoti diocesani, 21 religiosi, 52 parrocchie, 18 cappelle, 36 missioni e 4 stazioni, 4 accademie e « High Schools », 13 scuole parrocchiali; nel 1947 vi furono 128 conversioni. La diocesi conta inoltre 2 istituti religiosi maschili (Benedettini, Oblati di Maria Immacolata) e 4 femminili. C. fu eretta in diocesi il 31 dic. 1909 per smembramento dell'arcidiocesi di S. Paolo, di cui è rimasta suffraganea.

Bibl.: AAS, 2 (1910), p. 290; Anon., s. v. in *Cath. Enc.*, XVII (*supplement*), p. 239; M. Hoffman, *The Church Founders of the Northwest*, Milwaukee 1937 (v. indici): *The Official catholic directory 1947*, parte 2ª, Nuova York 1947, pp. 411-13.
Corrado Morin

CROS, Léonard. - Gesuita, n. a Vabres (Aveyron) il 31 ott. 1831, m. a Vitoria (Spagna) il 17 genn. 1913. Consacrò tutta la vita alla direzione spirituale dei giovani, ai vari ministeri sacerdotali e alle pubblicazioni letterarie, nelle case di Bordeaux, Tolosa, Pau, Castres e Vitoria; e si acquistò grandi meriti, anzitutto, per la sua campagna tenace in favore della Comunione precoce dei fanciulli e della Comunione frequente.

Tra i numerosi scritti religiosi del C., si citano soltanto: *Le cœur de ste Gertrude, ou un cœur selon le cœur de Jésus* (Tolosa 1869; trad. it., Torino 1930); *Le confesseur de l'enfance et de la jeunesse* (Tolosa 1877); *Enfants à la S. Table, Difficultés d'écoliers* (Bruxelles 1911).

Sul terreno storico o più strettamente agiografico, esordì con biografie a scopi pratici: *Vie du b. Jean Berchmans* (Tolosa 1870, spesso ristampata; trad. it., Torino 1921); *Vie intime de st Louis* (Tolosa 1871); *Les vrais enseignements de s. Louis à son fils* (ivi 1874). Presto volle limitarsi alla ricerca e alla trascrizione di documenti d'archivio relativi alla storia della Compagnia di Gesù e dei suoi santi, e vi spiegò una sagacità e un'applicazione straordinarie. Diede alle stampe: *St Jean François Régis. Son pays, sa famille, sa vie. Documents nouveaux* (Tolosa 1894); *St François Xavier. Son pays, sa famille, sa vie. Documents nouveaux. Première série* (ivi 1894); *St François Xavier. Sa vie et ses lettres* (2 voll., Parigi 1900). Per le seguenti ricerche (su s. Ignazio di Loyola, b. Pietro Favre, s. Alfonso Rodriguez, ecc.) lasciò scritta una documentazione assai ricca. Il C. portò pure un contributo personale interessante alla storia delle apparizioni di Lourdes: *Notre-Dame de Lourdes. Récits et mystères* (Tolosa 1892; 2ª ed. 1901); *N.-D. de Lourdes. Le réel divin des apparitions* (Parigi 1892); e principalmente le opere postume: *N.-D. de Lourdes et Bernadette* (Tolosa 1925); *Histoire de N.-D. de Lourdes d'après les documents et les témoins* (3 voll., Parigi 1925-27).

Bibl.: P. Dudon, *L'apostolat eucharistique du p. L. C. S. I.* in *Etudes*, 137 (1913), pp. 5-36; J. E. Laborde, *Un apôtre de l'Eucharistie: le p. L. C. de la Compagnie de Jésus*, Tolosa 1921; F. Cavallera, *Les recherches inédites du p. L. C. sur la famille de ste Germaine Cousin*, in *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 25 (1924), pp. 210-33.
Edmondo Lamalle

CROSSE, LA, diocesi di: v. LA CROSSE, diocesi di.

CROSTA, Clino. - Teologo, n. a Consiglio Rumo (Como) nel 1860, m. a Como nel 1936.

Studioso profondo, si rese particolarmente noto come uno dei più strenui sostenitori, in Italia, della definibilità come dogma di fede dell'assunzione corporea in cielo della B. V. Allo scopo di illustrare e difendere questa verità, curò per molti anni l'edizione di un periodico mensile, *L'Assunta*, e pubblicò un volume, *L'Assunta nell'odierna teologia cattolica* (3ª ed., Milano 1930). Lasciò un pregevole corso di teologia dommatica per i seminari: *Theologia dogmatica in usum scholarum ad quadriennium accommodata* (3ª ed., Gallarate 1932). Scrisse altri opuscoli di soda cultura teologica, a scopo divulgativo.
Clemente Gaddi

CROSTAROSA, Maria Celeste, venerabile. - Mistica, n. a Napoli il 31 ott. 1696, m. a Foggia il 14 sett. 1755. Ventenne entrò nel Carmelo di Marigliano, indi passò nel 1724 tra le Visitandine di Scala presso Amalfi, dove le fu rivelato l'istituto del S.mo Salvatore. Per opera della C., sorretta da s. Alfonso e da mons. Falcoia, il conservatorio di s. Francesco di Sales adottò poi la nuova regola del S.mo Salvatore. Vittima d'incomprensione altrui, uscita di qui nel 1733, si recò a Pareti di Nocera per riformare un conservatorio femminile decaduto, e dopo un tentativo di vita claustrale a Roccapiemonte raggiunse nel 1738 Foggia, dove fondò il monastero del S.mo Salvatore e dove morì. La causa di beatificazione fu introdotta nel 1901.

Ebbe carismi paragonabili a quelli di s. Gertrude; benché illetterata compose una decina di opere, frutto delle sue contemplazioni: principali tra queste l'*Autobiografia*, i *Trattenimenti dell'anima con lo sposo Gesù*, l'*Esercizio di amore di Dio per tutti li giorni dell'anno*, le *Distinzioni di molti gradi di orazione*; numerose *Canzoncine spirituali e morali*, tra cui notevoli per audacia di soggetto e freschezza di sentimento la *Tarantella al dolcissimo nome di Gesù* e il *Dialogo tra Gesù e un'anima zingarella*.

A base della sua spiritualità, la C. pone il mistero del Verbo Incarnato, affermando che la contemplazione dell'umanità di Cristo conduce alla conoscenza della Divinità. La forma può sembrare scadente, ma il linguaggio teologico è esatto.

Bibl.: Arch. della Postulazione dei Redentoristi, *Autobiografia* e altri scritti; Arch. della Badia di Cava, Codice cartaceo N. 22 Cancelleria; J. Favre, *La vénérable soeur M. Céleste C.*, 2ª ed., Parigi 1936.
Oreste Gregorio

CROSTAROSA, Pietro. - N. il 25 febbr. 1836 a Roma, m. ivi il 26 febbr. 1902, fu canonico liberiano, prefetto del museo cristiano della Biblioteca Vaticana, segretario della Commissione di Archeologia Sacra per diversi anni durante i quali promosse importanti lavori nelle catacombe romane, come la sistemazione della basilisa dei SS. Nereo e Achilleo sulla Via Ardeatina, lo scavo della cripta storica dei

(per cortesia del prof. E. Josi)
Crostarosa, Pietro - Ritratto.

(fot. Soprintendenza ai monumenti della Calabria)
CROTONE - Madonna di Capocolonna, tavola di tipo bizantino, restaurata - Crotone, Cattedrale.

SS. Pietro e Marcellino e quello, fatto a sue spese, nel cimitero maggiore che condusse alla scoperta della cripta ritenuta di S. Emerenziana.

Il C. si occupò soprattutto di questioni relative all'architettura paleocristiana. La più importante è quella sopra *Le basiliche cristiane* nelle *Dissert. della Pont. Accad. Romana di Archeol.* del 1892, in cui cercò dimostrare che l'origine degli edifici di culto post-costantiniani doveva ricercarsi nelle *basiliche* dei palazzi privati. Nel 1893 pubblicò appunti storico-giuridici a proposito *Dei titoli della Chiesa Romana*, e in modo speciale di quello di S. Lorenzo in Damaso e dei suoi diritti sulle chiese filiali. Particolare cura il C. pose nell'inventario dei sigilli impressi sulle tegole dei tetti di alcune chiese romane come quelle di S. Maria Maggiore, dei SS. Silvestro e Martino ai Monti e di S. Croce in Gerusalemme, che pubblicò nel *Nuovo Bull. di Archeol. Crist.* degli aa. 1896-97 e 1901. In questo periodico dette conto degli scavi compiuti nelle catacombe di Roma; nel 1895 pubblicò *Osservazioni sul musaico di S. Pudenziana* col fine di dimostrare che gli edifici in esso raffigurati non si devono considerare altrimenti che come la riproduzione delle costruzioni della *Domus Pudentiana* la quale si stendeva lungo il Vico Patricio sulle pendici del Viminale; nel 1899 e 1900 vi inserì la relazione delle *Scoperte in S. Cecilia in Trastevere*.

BIBL.: O. Marucchi, necrologio, in *Nuovo bull. di archeol. crist.*, 7 (1901), pp. 309-10. Giuseppe Bovini

CROTALO (κρόταλον, *crotalum*). - Strumento a percussione, corrispondente alle nacchere o castagnette, di origine orientale, attestato per la Grecia già anteriormente al sec. V a. C., e per l'Egitto fin dal II millennio. Usato soprattutto nelle danze, per scandire il ritmo. Non entrò mai nell'uso della liturgia. Però la parola *crotalum*, nel *Messale ambrosiano* e nel *Memoriale rituum*, è stata usata per designare i crepitacoli (v.), che sostituiscono, negli ultimi giorni della Settimana Santa, le campane.

Giuseppe Löw

CROTONE, DIOCESI di. - In provincia di Catanzaro. Fu potentissima repubblica, fondata dagli Achei e dai Corinzi, rivale di Sibari, che abbatté definitivamente nel 510 a. C. Nel 277 a. C. fu presidiata dai Romani; ma, nella seconda guerra punica, si schierò dalla parte di Annibale, che nel suo porto s'imbarcò nel 203 a. C. per far ritorno in Africa. Nel 194 a. C. vi fu collocata una colonia romana. Nel medioevo fu presidiata dai Bizantini. Gli Angioini la concessero ai Ruffo di Catanzaro (1284) che incrementarono l'economia agricola. Carlo V le concesse ampi privilegi, vi costruì il castello e ne potenziò il porto. Negli ultimi anni ha preso un notevole sviluppo come centro industriale e come mercato agricolo, il suo porto è molto attivo.

La leggenda vuole che il cristianesimo vi sia stato introdotto da Dionigi l'areopagita, che ne sarebbe divenuto il primo vescovo. Prescindendo da tali notizie infondate, è tuttavia certo che C. figura tra le più antiche diocesi della Calabria. Il Gams ricorda un vescovo Flaviano nel 537. Il papa Vigilio nel 551 nomina il vescovo Jordanes, che alcuni identificano con lo storico continuatore di Cassiodoro. Nel 592 s. Gregorio Magno ne affidò l'amministrazione al vescovo di Squillace. Nel 597 C. fu saccheggiata dai Longobardi e il santo Pontefice riscattò i suoi abitanti, fatti schiavi dai barbari.

Nel sec. IX i Bizantini la ridussero quasi al nulla creando nel suo territorio una intiera metropoli, S. Severina, con 5 suffraganee, erette a spese di C., la quale fu dichiarata suffraganea di Reggio, con una piccolissima lingua di territorio costiero. Tale è rimasta fino al 1818, in cui le fu aggregato il territorio di Isola Capo Rizzuto.

C. ha mantenuto a lungo il rito greco. Nel 1217 Onorio III fu costretto a concedere al suo vescovo Giovanni di celebrare in greco e in latino; nel 1254 Innocenzo IV vi mise a capo il francescano Nicolò di Durazzo « in utraque lingua peritus », che poi da Urbano IV fu mandato nunzio a Michele Paleologo.

La Cattedrale è in stile neoclassico: vi è il santuario della Madonna di Capocolonna, che prende il nome da una colonna superstite del tempio di Giunone Lacinia. Il seminario fu fondato dal vescovo G. Caraffa (1664-90).

Dal 1928 al 1947 è rimasta unita *ad personam* all'arcivescovo di S. Severina; attualmente le parti sono invertite. La diocesi di C. è di kmq. 150; ha 9 parrocchie, la sua popolazione è di ca. 40.000 ab., con 20 sacerdoti diocesani e 2 regolari (1948).

BIBL.: Ughelli, IX; G. Fiore, *Calabria illustrata*, II, Napoli 1743, pp. 302-304; P. Bottazzi, *C. Chiesa vescovile*, in *Enc. dell'Ecclesiastico*, IV, pp. 595-97; Lanzoni, p. 219. Francesco Russo

CROTTI di COSTIGLIOLE, EDOARDO. - Uomo politico, n. il 20 ott. 1799 a Costigliole, m. ad Aosta il 25 settembre 1870. Dedicatosi alla carriera delle armi e distintosi nel reprimere i moti piemontesi del 1821, fu poi segretario d'ambasciata a Parigi (1837), dove validamente s'oppose alle prime mire francesi su Nizza e Savoia, indi ambasciatore in Svizzera (1848).

Si oppose con energia all'approvazione della legge che voleva soldati i futuri ministri del culto (1868), e il 20 ag. 1870 si astenne dal votare l'ordine del giorno Pisanelli di fiducia nell'indirizzo politico del governo per « risolvere la questione romana secondo le

(per cortesia di mons. G. Fallani)

DEPOSIZIONE, opera musiva di Gino Severini: XIII Stazione della *Via Crucis*. Esempio caratteristico di figurazione geometrizzata. - Cortona.

(fot. Alinari

CRISTO CHE MOSTRA IL SUO COSTATO FERITO QUALE SORGENTE DELL'EUCARISTIA
Quadro di Quirizio da Murano (sec. xv) - Venezia, Galleria dell'Accademia.

aspirazioni nazionali ». Quasi alla vigilia della morte, il 4 sett. dello stesso anno, di fronte a trame dirette a provocare sanguinosi moti in Roma, indirizzava al presidente Lanza una nobile lettera di protesta.

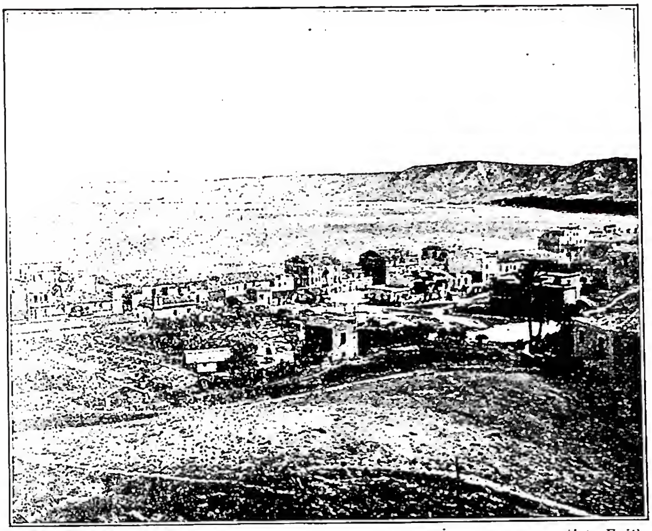
BIBL.: G. Badii, s. v. in *Diz. del. Risor. Naz.*, II, p. 789; C. De Vecchi, *Le carte di Giovanni Lanza*, VI, Torino 1938, doc. 1881, pp. 55-56; L. Bulferetti, *E. C. di C., diplomatico piemontese*, in *Atti dell'Accad. delle scienze di Torino*, 72 (1937, II), pp. 427-60; S. Jacini, *La crisi religiosa del Risorgimento. La politica ecclesiastica italiana da Villafranca a porta Pia*, Bari 1938, pp. 194, 288, 296, 297, 334. Paolo Dalla Torre

CROTUS (*Rubianus*), JOHANN. - Umanista tedesco, n. a Dornheim (Arnstadt) in Turingia, il 1480; m. ad Halle nel 1539. Il suo vero nome è *Jäger*, che si incontra spesso tradotto in latino *Venator*. Studiò all'Università di Erfurt, ove nel 1500 conseguì il baccellierato.

Trasferitosi a Fulda (1510), vi conobbe Corrado Muth (*Mutianus*) e Ulrico von Hutten, in unione coi quali compose le *Epistulae obscurorum virorum* (1515). Dal 1517 al 1520 soggiornò a Roma e a Bologna. Ritornato in Germania, fu nominato rettore dell'Università di Erfurt, e come tale accolse festosamente Lutero in viaggio per la dieta di Worms (1521), e con un solenne discorso lo esaltò come colui « qui primus post tot saecula ausus fuit gladio sacrae scripturae romanam licentiam jugulare ». Ma quando più tardi s'accorse che Lutero non lavorava per il bene ma per la distruzione della Chiesa, si manifestò fieramente avverso al movimento riformista. Lutero perciò lo coprì d'ingiurie chiamandolo epicureo e Dr. Kröte (=« rospo »). Passato nel 1530 al servizio del principe elettore Alberto di Magonza, pubblicò l'anno appresso un'apologia per difenderlo dagli attacchi del luterano Alessio Krosner: *Apologia, qua respondetur temeritati calumniatorum non verentium confictis criminibus in populare odium protrahere Reverendissimum in Christo patrem et dominum Albertum... a Joanne Croto Rubeano privatim ad quendam amicum conscripta* (Halle 1531). L'arcivescovo di Magonza, in segno di riconoscenza, lo nominò canonico di Halle.

BIBL.: F. W. Kampschulte, *De Johanne Rubiano commentatio*, Bonn 1862; B. Welte, *C. Johannes*, in *Kirchenlexikon*, III (1884), coll. 1206-1209; Hurter, II, 1235; W. Brecht, *Die Verfasser der « Epistolae obscurorum virorum »*, Strasburgo 1904; P. Kalkoff, *Humanismus und Reformation in Erfurt*, Erfurt 1926. Emanuele Chiettini

« CRUDELIS HERODES DEUM ». - Inno dei Vespri nella festa dell'Epifania, composto delle strofe 8, 9, 11 e 13 del celebre inno di Sedulio, che celebrano i tre misteri ricorrenti nella festa dell'Epifania: l'adorazione dei Magi, il Battesimo nel Giordano ed il miracolo delle nozze di Cana. La prima strofa è una significativa interrogazione ad Erode sul suo infondato timore per la nascita del nuovo re, che non usurpa domini terreni, ma che anzi dà in premio il regno del cielo ai suoi seguaci. Tutta la composizione è ispirata ad un parallelo fra la divina e la umana natura del nato Messia.



(fot. Enit)

CROTONE - Panorama.

BIBL.: G. G. Belli, *Gli inni del Breviario romano tradotti*, Roma 1857, p. 128; S. G. Pimont, *Les hymnes du Bréviaire romain*, II, Parigi 1884, pp. 88-95; C. Albini, *La poésie du Bréviaire*, I, Lione s.a., p. 135. Silverio Mattei

CRUDELTÀ. - « La crudeltà è l'atrocità dell'animo nell'infliggere le pene » (Seneca, *De Clem.*, 4). Crudele da *crudus* è colui che è di costumi feroci. S. Tommaso pure, fa derivare il termine c. da *cruditas*, crudezza, e osserva che, come i cibi crudi hanno un sapore sgradito e aspro, così la c. importa asprezza d'animo. Giudicata esternamente, nel confronto del paziente, la c. è una mancanza di giustizia in quanto eccede nell'infliggere pene, per sé dovute, ma non in quel grado. Considerata invece come disposizione d'animo in chi la commette, è un atto contro la clemenza, virtù annessa alla temperanza e caratterizzata da una dolcezza d'animo che tende a mitigare le pene.

BIBL.: S. Tommaso, *Sum. Theol.*, 2^a-2^{ae}, q. 159, aa. 1-2. Luigi Morstabilini

CRUM, WALTER EWING. - Insigne coptologo, n. a Capebrig, presso Glasgow, il 22 luglio 1865, m. il 18 maggio 1944. Fu collaboratore di tutti i principali periodici di egittologia.

La sua opera capitale, alla quale ha mirato la sua attività scientifica di più che un cinquantennio, è il *Coptic Dictionary*, che è apparso in 6 fasec. dal 1929 al 1939. La bibliografia degli studi copti è stata oggetto ad opera sua di raccolta e di pubblicazioni dal 1892 in poi nell'*Archaeological Report* della *Egypt Exploration Fund* e poi nel *Journal of Egyptian Archaeology*. Ha inoltre pubblicato testi letterari e soprattutto testi documentari, da solo ed in collaborazione con studiosi inglesi e stranieri. Tra gli studi d'insieme va segnalato l'articolo *Die koptische Kirche*, nella *Realenc. f. prot. Theol. u. Kirche*, 3^a ed., XII, coll. 811-15; suppl. XXIII, col. 803 sg.

BIBL.: La sua bibl. fino al 1940 è contenuta in *Journal of Egypt. Archaeol.*, 25 (1935), pp. 134-38; necrologio scritto da J. Vergote, in *Chronique d'Egypte*, 39-40 (1945), pp. 147-51. Aristide Calderini

CRUSCA, ACCADEMIA della. - Sorse nel 1582 e si intitolò umoristicamente così perché i primi cinque soci, secondo il Rajna, a differenza di quelli dell'Accademia fiorentina, si consideravano più gente da crusca che da farina; ma il frullone scelto ad insegna fece pensare che con esso gli accademici, vigili custodi delle buona lingua, volessero sceverare la farina dalla crusca. Con Leonardo Salviati (dal 1583 in poi) l'Accademia ricevette nuovo impulso, anche se il tono generale delle discussioni si mantenne ancora vuoto o stravagante.

Il 6 marzo 1591 si parlò per la prima volta di compilare un *Vocabolario* che contenesse voci autorevolmente accreditate dall'uso dei classici del Trecento: il primo volume uscì nel 1612, a Venezia, presso Giovanni Al-

berti per cura di Bastiano de' Rossi. La seconda edizione (Venezia 1623) fu un modello anche per le altre nazioni; nella terza (3 voll., Firenze 1648-91) si notano molte aggiunte, riprodotte poi nella quarta edizione (ivi, 1729-1738). Nel 1783 il granduca Pietro Leopoldo soppresse la C., fondendola in unico sodalizio con altre accademie fiorentine. Essa si riprese nel 1811, per decreto di Napoleone, come organismo indipendente, costituito da 12 membri residenti e 20 corrispondenti. La quinta edizione del Vocabolario si iniziò nel 1842; ma nel 1923 si era ancora alla lettera *O*. In questo stesso anno la costituzione e composizione dell'Accademia veniva mutata: la pubblicazione del Vocabolario sospesa, e sostituita da una serie di testi e documenti editi criticamente e un bollettino periodico di filologia italiana. Secondo questo nuovo programma sono finora stati pubblicati i *Testi fiorentini del Duecento* a cura di A. Schiaffini (Firenze 1926), le edizioni critiche del *Teseida* a cura di S. Battaglia (ivi 1938) e dell'*Amorosa visione* a cura di V. Branca (ivi 1944), oltre 7 grossi fascicoli degli *Studi di filologia italiana* (ivi 1927-46). È merito della C. aver contribuito, sia pure attirandosi biasimi per la sua intransigenza, alla conservazione dell'unità e della purezza dell'organismo idiomatico italiano.

BIBL.: C. Marconcini, *L'A. della C. dalle origini alle prime edizioni del vocabolario*, Pisa 1910; G. Volpi, *L'A. della C. al tempo della dominazione francese in Toscana*, in *Rass. nazionale*, 17 (1918), pp. 269-80; id., *L'A. della C. nel primo decennio della restaurazione lorenese*, *ibid.*, 24 (1919), pp. 250-57; E. Pistelli, *L'ultima crociata contro la C.*, in *Marzocco*, 17 luglio 1921; C. De Lollis, *C. in fermento*, Firenze 1922; P. Rajna, *Accademie e vocabolari*, in *Marzocco*, 18 febbr. 1923; I. Del Lungo, *Per la lingua d'Italia*, Bologna 1925; M. Maylender, *Storia delle Accademie d'Italia*, II, ivi 1927, pp. 122-46; M. Barbi, *C., lingua e vocabolari*, in *Pan*, 6 (1935), pp. 1324 (rist. in *La nuova filologia*, Firenze 1938); G. Toffanin, *Il Cinquecento*, Milano 1941, p. 525 sgg.; G. Gentile, *Gino Capponi e la cultura toscana nel sec. XIX*, 3ª ed., Firenze 1942, pp. 432-58. Antonio Altamura

CRUSIUS, Christian August. - Filosofo e teologo protestante, n. a Lenau (Sassonia) il 10 genn. 1715, ivi m. il 18 ott. 1775. In filosofia il C. è celebre per la sua polemica contro il Wolff e il razionalismo tedesco, per cui riscosse i consensi di Kant. In teologia propugnò, per i problemi di esegesi biblica, il metodo storico-filologico preferito da J. A. Ernesti.

BIBL.: C. Festner, *Chr. Aug. C. als Metaphysiker*, Halle 1892; H. Heimsoeth, *Metaphysik und Kritik bei Chr. C.*, Berlino 1926. Giovanni Di Napoli

CRUSIUS (Krauss), Martin. - Filologo e storiografo protestante tedesco, n. nelle vicinanze di Bamberga il 19 sett. 1526, m. il 14 febbr. 1607 a Tubinga, dove fu professore di morale e di lingua greca.

Oltre le sue opere sui classici greci e latini, si conservano di lui: *Corona anni, hoc est, explicatio Evangeliorum et Epistolarum in diebus dominicis et festis graece et latine* (Wittemberga 1603); *Homiliae hymnodicae, quatuor et quinquaginta cantica ecclesiae lutheranae bene disposita* (Arnstadt 1705); *Annales suevici* (2 voll. in-fol., Francoforte 1594-96), opera molto stimata, ma rara. Nel 1927 W. Göz e E. Conrad hanno pubblicato il *Diarium M. Crusii 1596-97*.

Del C. va ricordato un tentativo, senza esito, per guadagnare i Greci al protestantesimo, e la corrispondenza tenuta a tal fine con il patriarca di Costantinopoli Geremia II.

BIBL.: Anon., s. v. in *Nouv. biograf. génér.*, II, col. 559; J. Zeller, s. v. in LThK, III, col. 86. Camillo Crivelli

CRUZ, Gaspare de. - Il primo missionario domenicano che arrivò in Cina. N. ad Evora (data ignorata), fece parte della prima spedizione dei dodici domenicani partiti per l'India (1548). Raggiunse anche il Cambogia e toccò la Cina (1556): ma tornò l'anno dopo e morì nel 1570. Scrisse un *Trattato* delle cose di Cina, pubblicato ad Evora nel 1569 e ripubblicato poi in 2ª ed. nel 1829.

BIBL.: Streit, *Bibl.*, IV, p. 518. *

CRUZ, Inés de la: v. JUANA INÉS DE LA CRUZ.

CSANÁD, diocesi di. - Nell'Ungheria meridionale, sulla riva orientale del fiume Tibisco. La diocesi è stata fondata da s. Stefano nel 1030, dopo che il capitano C. vinse Achtum (Ajtony), il duca paganeggiante delle parti meridionali e transilvane. La fortezza principale e città di Ajtony fu chiamata C. e divenne sede episcopale. Il suo primo vescovo fu il veneziano s. Gerardo, che fondò pure una scuola per chierici e nobili, divenuta centro di studio per tutta l'Ungheria meridionale. S. Gerardo fu martirizzato nel 1046 dai pagani ribelli. Fra i suoi successori notiamo pure un altro italiano: lo studioso Giacomo da Piacenza (1333-43).

C. è una delle diocesi che ha maggiormente sofferto le vicissitudini della storia ungherese. Alla fine del sec. XI fu devastata dalle invasioni dei Cumani; nel 1242 i Mongoli sterminarono e deportarono tutta la popolazione della regione. Nel 1514 fu il teatro della ribellione dei contadini che uccisero anche il vescovo. Dal 1551 fino all'inizio del sec. XVIII era il luogo di passaggio dei Turchi, per cui C. divenne di nuovo deserto. Si liberò dal giogo turco dopo le vittorie di Eugenio di Savoia a Zenta (1697) e a Temesvár (1716). Nel 1719 la sede episcopale fu stabilita a Szeged (Seghedino), poi a Temesvár nel 1738. Il territorio della estesissima diocesi comprendeva, fino al 1920, le province di C., Arad, Torontál, Krassó, Temes. Dopo la pace del Trianon sono rimaste all'Ungheria solo la provincia di C. e frammenti delle altre province, con 60 parrocchie, con la sede episcopale a Szeged, mentre le parrocchie in Rumania formarono l'amministrazione apostolica di Temesvár (Timisoara), e c'è un amministratore apostolico del Banato jugoslavo. Attualmente la diocesi (in Ungheria) ha una superfice di 3000 kmq, conta 60 parrocchie e dei suoi 330.000 ab. 250.000 sono cattolici (1948).

BIBL.: S. Marki, *Arad története* (La storia di Arad), Szeged 1892; B. Milleker, *Délmagyarország az öskorban* (L'Ungheria meridionale nell'antichità), Temesvár 1894; S. Borovszky, *C. vármegye története* (La storia della provincia di Csanád), 2 voll., Budapest 1896-97, con molti documenti del medioevo ungherese; T. Ortvay, *Temesvármegye es Temesváar Története* (La storia della provincia e della città di Temes), 3 voll., Pozsony 1896; J. Karacsonyi, *Magyarország egyháztörténete föbb vonásaiban* (La storia ecclesiastica dell'Ungheria nei suoi avvenimenti principali), Nagyvárad 1906, v. indice. *

CSERNOCH, János. - Cardinale, n. il 18 giugno 1852 a Szakolcza, m. il 25 luglio 1927 a Strigonia. Compì gli studi teologici a Vienna, e fu ordinato sacerdote nel 1874. Nel 1879 ebbe la cattedra di studi biblici nel seminario di Strigonia, facendosi apprezzare per le sue doti dal cardinale arcivescovo J. X. Simor, che lo nominò cerimoniere ed archivista primaziale. Nel 1900 fu tra i fondatori del Partito cattolico in Ungheria.

Eletto vescovo di Csanád nel 1908, passò 3 anni dopo alla sede arcivescovile di Kalocza. Alla morte del card. Vaszary (1913) fu trasferito a Strigonia e divenne primate d'Ungheria. Nel Concistoro del 25 maggio 1914 fu creato da Pio X cardinale del titolo di S. Eusebio. Durante il regime bolscevico di Béla Kun fu costretto a lasciare la propria sede. Quando re Carlo, imperatore d'Austria, lasciò il paese, il primate, al quale, secondo la costituzione, spettava di imporre la sacra corona di s. Stefano, giurò che non avrebbe incoronato un nuovo sovrano fino alla morte di quello esiliato.

BIBL.: Anon., *Necrologio*, in *Civ. Catt.* 1927, III, p. 266; A. Innerkofler, s. v. in LThK, III, col. 88; G. G. Sangiorgi, *L'Ungheria dalla Repubblica di Karoly alla reggenza di Horty*, Bologna 1927, p. 185. Silvio Furlani

C. S. I.: v. CENTRO SPORTIVO ITALIANO.

CTONICHE, DIVINITÀ. - L'epiteto *ctonio* era dato nella religione greca a numerose divinità, che,

all'opposto degli dèi olimpici abitatori del cielo, vivevano nell'interno della terra e avevano rapporti con il regno dei morti. Sono divinità antiche, per alcuni preelleniche, con culto spesso locale, assorbite in seguito da altre divinità. L'uomo deve loro i buoni raccolti ed il felice allevamento del bestiame. Per alcuni sono malevole e i riti sacrificali mirerebbero ad allontanarle (Isocrate, V, 117), ma l'affermazione è inesatta.

L'epiteto *ctonio* si trova dato dai Greci a: 1) Zeus: nell'Iliade, e in Esiodo è Ade, il re dell'oltretomba, ma per lo stesso Esiodo benedice anche i campi e l'agricoltura; a Micono riceveva un sacrificio insieme a Ge ctonia per ottenere abbondanti mèssi. 2) Dioniso, come dio della vita vegetale ed animale. 3) Ermete, portatore di sogni, guida delle anime nell'oltretomba, onorato in feste dei morti e alle tombe. 4) Ge (la terra), venerata a Micono. 5) Demetra, invocata nelle imprecazioni: aveva culto a Sparta, dove riceveva un sacrificio nei riti di sepoltura; in onore suo, di Plutone e di Core erano celebrate a Hermione all'epoca del raccolto le feste *Ctonie*; una processione di sacerdoti, magistrati e popolo, con i bambini vestiti di bianco e coronati di giacinti, si recava al tempio; quattro vitelli, condotti da quattro uomini, le erano sacrificati da quattro vecchie che fungevano da sacerdotesse; dietro al suo tempio una spaccatura portava agli Inferi. 6) Persefone, nella sua qualità di regina dell'oltretomba. 7) Ecate, dea degli spiriti e dei morti: viaggiava la notte alla testa di uno stuolo infernale; per propiziarla le erano offerti cibi nei trivi, riceveva sacrifici di cani; le erano sacre alle porte delle case delle piccole edicole, ornate di cibi e fiori alla fine di ogni mese; era invocata con Ermete ctonio e altre divinità infernali nelle maledizioni. 8) I Titani. 9) Le Erinni: a queste divinità bisogna aggiungere quelle che i Greci mettevano negli Inferi (v. la lista in Roscher, *Lexikon der Mythologie*, VI, coll. 76-78). Nelle epigrafi funebri appare l'espressione *dèi ctonii* (θεοί χθόνιοι) per indicare i defunti. I moderni considerano c. numerose altre divinità per cui i Greci non usarono quest'epiteto.

In generale le divinità c. avevano riti propri. Il fedele si inginocchiava e toccava la terra con la mano. Nel sacrificio, fatto ad un'ara bassa (ἐσχάρα), il sangue delle vittime doveva penetrare nel terreno. Le carni erano bruciate. Vittime preferite erano il montone ed il porco, dovevano avere vello nero; talvolta ricevevano sacrifici umani.

Bibl.: E. Rohde, *Psyche*, 9-10 ed., I, Tubinga 1925, pp. 204 sgg., 280 sgg.; O. Kern, *Die Religion der Griechen*, I, Berlino 1926, pp. 27 sgg., 156 sgg. Luisa Banti

CUBA. - I. Geografia. - La « perla » e la maggiore delle Antille (115 mila kmq. con le isole vicine). Di forma allungata e stretta, si stende tutta a S. del tropico; le sue coste sono in parte cinte da scogliere coralline. Appena 1/5 della sua superfice è montuoso (la Sierra Maestra, nella parte meridionale, tocca i 2600 m.); per il resto ha suolo pianeggiante o collinoso. Il clima è tropicale-oceanico con piogge abbondanti. Le foreste (ridotte ora ad 1/6 dell'isola) hanno ceduto il posto alle colture: piantagioni di canna da zucchero (di cui C. è il massimo produttore mondiale) e di tabacco, di caffè e di frutta (soprattutto ananassi, banani e pompelmi). Tutt'altro che trascurabile l'allevamento (suini, cavalli, ovini). Delle molte risorse minerarie hanno importanza la cromite, il manganese ed in minor misura il rame. Le industrie hanno scarso sviluppo, se si prescinde da quelle connesse con la produzione agricola; il commercio è quasi tutto in mano degli Stati Uniti.

Della popolazione (5,1 milioni di ab. nel 1948; 45 a kmq.) due terzi ca. sono bianchi, un settimo mulatti, un ottavo negri; dei 1500 italiani la metà sono concentrati nella capitale, La Habana (833 mila ab. coi sobborghi nel 1943), la maggiore delle città centroamericane (altre 5 città superano i 100 mila e 7 i 50 mila ab. nel 1943).

C. è dal 1898 una repubblica unitaria rappresentativa.

Province	Superfice in kmq.	Popolaz. (cens. 1943) in 1000	Capoluoghi (popol. in 1000) (cens. 1943)
Camagüey	26346	488	Camagüey (156)
La Habana	8221	1236	La Habana (673)
Matanzas	8444	361	Matanzas (74)
Oriente	36602	1356	Santiago (121)
Pinar del Rio	13500	399	Pinar del Rio (77)
S. Clara	21411	939	S. Clara (122)
Totale	114524	4779	

Bibl.: A. Gallenga, *La perla delle Antille*, Milano 1874; R. H. Whitbeck, *Geographical Relations in the Development of Cuban Agriculture*, in *Geogr. Review*, 12 (1922), pp. 223-40; S. Massip, *Estudio geográfico de la Isla de C.*, La Habana 1925; H. H. Bennett, *Some Geographic Aspects of Cuban Soil*, *ibid.*, 18 (1928), pp. 62-82; W. Gerling, *Die wirtschaftliche Entwicklung der Insel Kuba*, Friburgo in B. 1937; S. Massip-S. E. Y. de Massip, *Introducción a la geografía de C.*, Avana 1942. Giuseppe Caraci

II. Evangelizzazione. - L'isola di C., scoperta nel 1492 da Colombo, che la chiamò Juana, dal 1512 fu sottomessa e colonizzata dagli Spagnoli. La prima colonia spagnola Baracoa fu eretta a diocesi nel 1518, però già nel 1522 la sede fu trasferita a Santiago de C.

Tra i pacifici indiani, fatti schiavi dagli Spagnoli e presto estinti, Bartolomeo de Las Casas esercitò la sua prima attività missionaria. Dal 1524 cominciò l'importazione di schiavi negri, che durò fino al principio del sec. XIX, e così la quarta parte della popolazione risultò di gente di colore. Nel 1787 fu eretta la seconda diocesi di S. Cristoforo dell'Avana. In seguito al trattato di Basilea del 1795, S. Domingo fu ceduta alla Francia, e per evitare che C. continuasse a dipendere da una sede metropolitana situata in territorio non spagnolo, Carlo IV nel 1803 ottenne che Santiago de C. fosse elevata ad arcidiocesi con le suffraganee di S. Cristoforo dell'Avana e di Portorico. Durante l'emancipazione dall'Impero spagnolo americano, C. si mantenne in complesso tranquilla e l'isola costituì la base militare delle varie spedizioni allestite dal governo madrileno nel tentativo di recuperare i territori ribelli. Tuttavia lo stato d'animo dei Cubani non era favorevole alla Spagna.

Nel 1868 si ebbe il primo tentativo di sottrarsi alla sovranità di Madrid. Scoppiò infatti in quell'anno una guerra civile, che si protrasse per un decennio, ed alla quale fu posto termine nel 1878 con il trattato di Zanjon, che garantiva ai Cubani la concessione di un'amnistia e l'inizio di riforme politiche. Spiritualmente C. si considerava però ormai indipendente dalla sovranità spagnola: scoppiata infatti nel 1895 una nuova rivolta, questa, dopo l'intervento degli Stati Uniti contro la Spagna, segnò la fine del dominio spagnolo. L'isola divenne una repubblica indipendente, ma dovette concedere delle garanzie, che la sottoponevano all'influenza statunitense.

La Costituzione del 1901 sancì la separazione dello Stato dalla Chiesa. Nel 1903 furono erette le diocesi di Cienfuegos e di Pinar del Rio; nel 1912 quelle di Matanzas e Camagüey, e nel 1925 S. Cristoforo dell'Avana fu elevata ad arcidiocesi con le suffraganee di Matanzas e Pinar del Rio, rimanendo le sedi di Camagüey e Cienfuegos sotto la metropoli di Santiago de C. Dal 1935 la S. Sede è rappresentata all'Avana da un nunzio apostolico. Nel Concistoro del 18 febbr. 1946 Emanuele Arteaga y Betancourt, arcivescovo di S. Cristoforo dell'Avana, fu insignito della porpora cardinalizia, dignità conferita allora per la prima volta ad un nativo dell'isola. Recentemente è stata elevata al grado di ambasciata la rap-

presentanza presso la S. Sede. La circoscrizione ecclesiastica comprende due metropoli con due diocesi suffraganee ciascuna; per la cartina: v. ANTILLE.

BIBL.: Per la storia generale di C. fino al 1900 è ottima l'opera di C. E. Chapman, *A history of the Cuban Republic*, Nuova York 1927. Fino alla seconda guerra mondiale giunge la sintetica esposizione di D. G. Munro, *The Latin American republics*. Nuova York-Londra 1942, pp. 512-38. Nei riguardi della Chiesa cf. J. Schmidlin, *Papstgeschichte der neuesten Zeit*, I, Monaco di Baviera 1933-34, p. 320; II, ivi p. 454; Streit, *Bibl.*, II, p. 28.
Silvio Furlani-Giovanni Rommerskirchen

III. ORDINAMENTO SCOLASTICO DI C. - La Costituzione cubana prevede libertà d'insegnamento, diritto di controllo dei genitori sull'educazione dei figli e libertà di coscienza, per cui la frequenza ai corsi di religione è facoltativa; garantisce inoltre il diritto ai privati di fondare scuole, quindi anche alla Chiesa cattolica. La frequenza della scuola di primo grado è obbligatoria e gratuita e dura 8 anni. La scuola statale è informata alle dottrine pedagogiche dei cubani Josè de la Luz Caballero e Wilson L. Gill, continuatori dell'associazione patriottica « Sociedad Económica de Habana » (1790) secondo il cui spirito, integrato alle concezioni della scuola associazionista inglese, fu fondata la « Ciudad Escolar »

Le scuole private comprendono quelle della Chiesa cattolica, che si allacciano alle vecchie tradizioni della cultura cubana ed alla prima scuola cubana fondata nell'anno 1522 sotto il nome di *Scholatria*. Sono 180 e comprendono: i collegi di S. Augustin, di S. Antonio, e quelli dei Gesuiti, dei Fratelli delle Scuole cristiane, dei Maristi, delle Orsoline e altre.

L'istruzione superiore è impartita nella *Universidad de Habana* fondata nel 1728 dai domenicani *Los padres de S. Juan de Létran*, a ciò autorizzati da Innocenzo XIII il 12 sett. 1721; fu secolarizzata nel 1842. Esiste pure una Università cattolica di S. Tomaso a Villanova, con un ben organizzato Centro universitario cattolico.

L'educazione del clero cattolico si svolge nel Seminario de los Santos Carlos y Ambrosio a Habana, dove si compiono gli studi di filosofia, e teologia dopo quelli preparatori che possono effettuarsi pure presso i seminari minori a Santiago di C. (Seminario Conciliar) e a Camagüey (Seminario di S. Maria).

BIBL.: H. N. Rivlin, s. v. in *Encyclopedia of modern Education*, Nuova York 1943. Štumpf Miroslav

CUBICULUM. - È un vocabolo corrente presso i Romani per indicare le stanze da dormire che si aprivano ai lati dell'atrio della casa.

S'incontra spesso nell'epigrafia a significare l'ambiente sepolcrale di famiglia o per i sodali di un collegio, ovvero la stanza superiore (*c. superius*) per i riti funebri (CIL, VI, 18423; XIV, 158). Presso i cristiani è usato per stanza sepolcrale (G. B. De Rossi, *Roma sotterranea*, III, Roma 1877, p. 46 e tav. 5, 3; *c. duplex* (*ibid.*, p. 464; id., *Iscriptiones christianae*, I, ivi 1856-61, p. 45).

BIBL.: H. Leclercq, s. v. in DACL, III, 2, coll. 3167-71.
Enrico Josi

CUBISMO. - Con tale termine viene indicato uno degli orientamenti più significativi della moderna arte pittorica. Esso ebbe le sue prime manifestazioni agli inizi del nostro secolo e apparve con i caratteri propri di una reazione all'impressionismo (v.), al quale movimento, d'altro canto, lo stesso c. può collegarsi. Gli impressionisti, infatti, scegliendo uno degli aspetti della natura quale oggetto della loro rappresentazione avevano già per proprio conto rotto il patto che l'arte pittorica da Giotto in poi aveva creduto di stabilire fra l'oggetto della rappresentazione e la rappresentazione stessa: « arte imitazione della natura ». I cubisti, partendo dal concetto che il linguaggio pittorico usato fino al loro tempo era il frutto di una convenzione più o meno accettata, così come le parole che indicano nelle diverse lingue le cose diverse sono esse stesse dei suoni o dei termini convenzionali, comprensibili solo a coloro i quali conoscono quella determinata lingua, hanno voluto rappresentare i fatti quali si conoscono; meglio, quali ciascuno di loro li conosce.

Quindi, rinnegando in blocco tutte le conquiste della prospettiva e dello scorcio e qualsiasi altro accorgimento pittorico e disegnativo, frutto di esperienze o convenzioni ormai secolari ed atto a dare, nelle pitture, il senso della terza dimensione, cioè l'illusione anche delle parti delle cose celate dalla loro accidentale situazione prospettica, i cubisti non hanno esitato a rappresentare gli oggetti stessi ribaltati sulla tela, raffigurando delle cose gli aspetti diversi in una successione determinata solo dalle esigenze della loro conoscenza. Donde l'affermazione che l'ispirazione è l'atto con cui l'artista si immerge nell'oggetto vivendone il moto caratteristico.

Sebbene ai suoi inizi, anche per suggestione di alcuni aspetti della pittura di Cézanne, il c. abbia perseguito, nella rappresentazione delle cose, l'aspirazione a forme proprie dei solidi geometrici (donde la denominazione di c.) o, comunque, a ridurre la rappresentazione delle cose ad un denominatore comune, che era quello della loro geometrizzabilità, presto il termine servì ad indicare quella pittura pura che è la logica conseguenza dei principi che avevano originato il movimento cubista; quella pittura cioè di invenzione, di creazione, che spesso si risolve in un elegante « giuoco dello spirito », in un decorativismo, per cui la cosa rappresentata si scompone nei suoi aspetti diversi che hanno suscitato l'ispirazione dell'artista, in un gustoso motivo cromatico o lineare. Rendere, senza mediazione alcuna, più che le cose il senso delle cose, il loro intimo significato, i loro fondamentali caratteristici motivi; questa l'aspirazione dei cubisti.

Il movimento, che ebbe origine in Francia e di là si è propagato in tutta Europa ed in America, se non altro come mediatore per giungere ad altre esperienze, ha avuto quale suo rappresentante maggiore Pablo Picasso spagnolo. Altri pittori cubisti sono Braque, Derain, Léger. Fra gli italiani ricordiamo G. Severini e R. Guttuso. - Vedi tav. LXVII.

BIBL.: G. Apollinaire, *Les peintres cubistes*, Parigi 1913; A. Maraini, s. v. in *Enc. Ital.*, XII (1931), pp. 69-71; G. Castelfranco, *La pittura moderna*, Firenze 1938; A. Fornari, *Quarant'anni di c.*, Roma 1948. Emilio Lavagnino

CÙBITO. - Unità di misura lineare degli antichi Ebrei, come di altri popoli orientali, corrispondente alla lunghezza dell'avambraccio, dal gomito alla punta del dito medio. Il c. ebraico (*'ammāh*) comune era di 6 palmi e 24 dita (458 mm.), ma per le costruzioni sacre si usava il c. grande di 7 palmi uguale al c. egiziano regale, dal quale forse deriva, che corrispondeva a 525-30 mm. (*Ez.* 40, 5; 43, 13).

Il c. comune o breve egiziano ha anche esatto riscontro in quello ebraico. Dopo l'esilio gli Ebrei adottarono le misure babilonesi (*II Par.* 3, 3), ossia il c. reale di 556 mm. ed il c. ordinario o breve di 495 mm. Angelo Penna

CUCCHI, TITO MARIA. - Teologo e vescovo italiano, n. a Cerasa (diocesi di Fano) il 2 marzo 1860, m. a Senigallia l'8 sett. 1938.

Alunno del seminario Pio, conseguì all'Apollinare la laurea in filosofia, teologia e in *utroque iure*; in quello stesso ateneo ebbe la cattedra *De locis theologicis* nel 1888; poco dopo divenne rettore dello stesso seminario Pio (1893) e nel 1900 fu promosso vescovo di Senigallia. Forbito oratore, stampò molte omelie e discorsi. Come teologo si distinse per la chiarezza della dottrina e soprattutto per aver curata una nuova edizione delle opere teologiche di Melchior Cano: *De locis theologicis, Relectio de Sacramentis in genere*; *Relectio de sacramento Poenitentiae* (3 voll., Roma 1900). Era socio dell'Accademia romana di S. Tommaso dal 1888.

BIBL.: anon., *Mons. T. M. C.*, in *Acta Academiae Romanae S. Thomae*, 5 (1938), pp. 200-201. P. Palazzini, *Ricordando T. C.*, in *Sursum corda. Periodico del sem. Rom. Magg.*, 21 (1938), pp. 13-4. Antonio Piolanti

CUDWORTH, Ralph. - Filosofo e teologo (latitudinario) inglese, n. ad Aller (Somersetshire) nel 1617, m. il 26 luglio 1688 a Cambridge. Studiò ed insegnò a Cambridge, fu uomo di vastissima erudizione, amantissimo della religione cristiana, il più celebre della scuola platonica di Cambridge.

Vaste risonanze ebbe il suo *A Discourse concerning the true Notion of the Lord's Supper* (Londra 1642), nel quale, basandosi su *I Cor.* 10, 14-22, sostiene che la Cena non è un sacrificio, ma un banchetto simbolico ἐκ τῆς θυσίας. In *The Union of Christ and Church a Shadow* (ivi 1642) difese che il matrimonio fu istituito da Dio come tipo dell'unione tra Cristo e la Chiesa. L'opera però che assorbì tutte le energie di C. fu *The true Intellectual System of the Universe*, grandiosa diga innalzata contro l'irrompere dell'ateismo. Il C. ne pubblicò solo *The first part, wherein all the reason and philosophy of atheism is confuted and its impossibility demonstrated* (ivi 1678). Numerose discussioni suscitò la sua teoria della « natura plastica » (appendice, cap. 3) e la sua concezione della Trinità (cap. 4). Fu messo all'Indice con decr. 13 apr. 1739. Le altre due parti dovevano studiare l'eternità ed immutabilità del giusto e dell'ingiusto e la libertà. Il C. ha numerosissimi manoscritti intorno a questi argomenti. Furono pubblicati postumi: *A treatise concerning eternal and immutable Morality* (Chandler 1731) e *A Treatise of the Freewill* (Allen 1838).

Bibl.: Opere: *The Works of R. C.*, ed. T. Birch, nuova ed., 4 voll., Oxford-Londra 1829; *The true intellectual System of the Universe...*, ed. J. Harrison, 3 voll., Londra 1845, trad. it. *Sistema intellettuale dell'universo* (Collezione dei classici metafisici), Pavia 1824. Studi: C. E. Lowrey, *The philosophy of R. C.*, Nuova York 1884; K. J Schmitz, *C. und der Platonismus*, Giessen 1919; Üeberweg, III, pp. 260-62; E. Cassirer, *Die platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge*, Lipsia 1932, trad. it. di R. Salvini, Firenze 1947, passim.

Agostino Amaroli

CUENCA, diocesi di. - Città e diocesi in Castiglia (Spagna), suffraganea di Toledo. Ha una estensione di 21.797 kmq. con 435.000 ab. tutti cattolici. Conta 326 parrocchie servite da 212 sacerdoti secolari e 33 regolari, due seminari (1948). Patrono della diocesi è s. Giuliano: la Cattedrale è dedicata alla Natività di Maria Vergine.

Hanno creduto alcuni scrittori che l'attuale sede episcopale sia succeduta all'antica *Ercavica* dei Romani, poi distrutta dai Saraceni. Riconquistata la città di C. dal re Alfonso VIII nel 1177, fu chiesta da questi alla S. Sede l'erezione della diocesi; ciò fu concesso da Lucio III con bolla del 5 luglio del 1183, data in Velletri; il Papa approvò la nomina fatta dal monarca castigliano del primo vescovo Giovanni Yanez di Toledo e, secondo la tradizione, proveniente dalla famiglia del famoso Cid Campeador. A questo vescovo successe s. Giuliano. Altri vescovi illustri furono Gonzalo Gudiel, che si trovò a Barcellona alla morte di s. Raimondo de Peñafort; G. del Campo, ambasciatore presso Giovanni XXII, Raffaele card. Riario, nipote di Sisto IV, a cui successe D. Ramirez de Fuenleal, compagno di Adriano VI nel viaggio a Roma; Bernardo de Fresneda, O.F.M., confessore di Filippo II; i cardd. Q. Quiroga, M. Rodriguez de Castro e M. Payá; Alonso A. de San Martin, figlio di Filippo IV, Isidoro de Carvajal, discendente dell'imperatore messicano Montezuma e il cappuccino Sanchez Artesero, gran musico, poeta e missionario nell'America del sud (m. nel 1855).

I principali santuari della diocesi sono quelli del S. Cristo di Priego, de La Luz, Riansares, Tejada y Rus. Tra i più insigni monumenti si ricordano il monastero de Uclés, Belmonte, Alarcón, il castello di Garcimuñoz y Villanueva de la Jara.

Bibl.: T. Muñoz y Soliva, *Noticias de los obispos de la diócesis de C.*, Cuenca 1860; *Anuario religioso español 1947*, Madrid 1947, pp. 374-75.

Giuseppe M. Pou y Marti

CUENCA, diocesi di. - Nell'Ecuador suffraganea di Quito. Eretta da Pio VI il 1° luglio 1786. Ha una superfice di ca. 20.000 kmq. con ca. 200.000 ab.

Prima dell'erezione della diocesi di Guayaquil, nel 1838, comprendeva, oltre le province di Aznay e Canar, anche quella di Guayaquil. Nel 1948 la diocesi era divisa in 64 parrocchie con 93 sacerdoti diocesani e 57 regolari. Nel 1557, nel primitivo villaggio di C., sorto sulle sponde del Matadero, fu eretta la prima chiesa dedicata a *Todos los Santos*. Ora, sia nella città vescovile che nel rimanente della diocesi, sono numerose le chiese riccamente ornate.

Accanto al clero secolare lavorano, specialmente per l'educazione della gioventù, 15 diverse famiglie religiose.

Bibl.: F. Gonzales Suárez, *Historia general del Ecuador*, Quito 1891, v. indice; T. Alvarado, s. v. in *Cath. Enc.*, IV, p. 562; *Enc. Eur. Am.*, s. v. XVI, pp. 945-47.

Emmanuele Fornell

CUÉNOT, Etienne-Théodore, beato. - Delle Missioni Estere di Parigi, vescovo titolare di Metellopoli, vicario apostolico della Cocincina orientale, ivi martirizzato il 14 nov. 1861. N. l'8 febbr. 1802 a Bélieu (Besançon), entrò già sacerdote (dal 1825) nel seminario delle Missioni Estere nel 1827 e partì nel genn. del 1828 per la Cocincina.

Nominato il 3 maggio 1835 vescovo titolare e coadiutore del suo vicario apostolico, cui successe il 31 luglio 1840, dopo 26 anni di episcopato fu fatto prigioniero il 14 nov. 1861; in seguito ai gravi patimenti sofferti morì in prigione a Bin-Dinh. Nonostante le continue persecuzioni, rese fiorente la cristianità affidatagli; tradusse e fece tradurre in annamita alcune opere religiose, e nella stessa lingua scrisse uno « Schema delle principali leggi della Chiesa quali debbono essere applicate in Cocincina » ed un'apologia del cristianesimo in 4 voll., lodata anche per lo stile. Lasciò anche lavori in latino e francese. Beatificato da Pio X, il 9 maggio 1909, con altri martiri dell'Annam.

Bib.: A. Chevroton, *Vie de mgr C. évêque de Mètellopolis...*, Parigi 1870; A. Launay, *Mémorial de la Société des Missions étrangères*, II, ivi 1912-16, pp. 163-68.

Romeo Bellotti

CUERA, diocesi di: v. coira, diocesi di.

CUERNAVACA, diocesi di. - Nella Repubblica del Messico, suffraganea di Città del Messico. Fu eretta da Leone XIII il 23 giugno 1891 con la bolla *Illud in primis*.

Abbraccia l'intero Stato di Morelos, con una superfice di kmq. 4911 e una popolazione di 220.000 ab. di cui 210.000 cattolici. Alcune delle 25 parrocchie in cui è divisa la diocesi dipendono direttamente dal vescovato, le altre sono raggruppate in due vicariati foranei. Il ministero ha 40 sacerdoti diocesani e 6 regolari (1948).

La diocesi possiede un seminario minore; per lo studio della filosofia e della teologia gli alunni vengono inviati al seminario maggiore di Veracruz o al seminario pontificio centrale messicano di Montezuma (Stati Uniti).

L'Azione Cattolica è fiorente, ed ogni due anni celebra le sue assemblee diocesane. Per allontanare il pericolo della scuola pubblica, di intonazione socialista, sono largamente diffuse piccole scuole elementari, dette « escuela hogar », dirette in parte dalle « Madres Guadalupanas » (Congregazione femminile messicana). C. è stata una delle diocesi meno colpite dalla recente persecuzione religiosa.

Questa regione, dopo la conquista del Messico da parte degli Spagnoli, fu evangelizzata dagli Agostiniani, dai Domenicani e dai Francescani, che vi eressero grandi chiese e conventi, veri gioielli di arte coloniale. Tra gli altri sono degni di speciale menzione i conventi (ora soppressi) di Yecapixtla, Zacualpan, Ocuituco, Tepoxtlan, Cuernavaca, ecc.

Bibl.: F. Plancarte y Navarrete, s. v. in *Cath. Enc.*, IV, pp. 562-63.

Luis Ortiz

CUFFIA (basso lat. *cofea*). - Generalmente un pezzo di stoffa destinato a proteggere o serrare i capelli degli uomini o delle donne, specie delle religiose.

Già nota dai tempi classici (v. la testa di Afrodite sulle monete di Cinto; sec. IV a. C.). La c. era molto usata nella antica Roma in forma di una rete (*reticulum*); spesso in oro. Nel medioevo è conosciuta per uso profano in diverse forme e materiale, come semplice velo con reticelle o anche in forma di un cappello, come si vede in alcune pitture del Duecento e del Trecento (ad es., sulle miniature della falconeria di Federico II della biblioteca apostolica Vaticana).

Talvolta il termine c. va inteso anche quale « mitra », come si osserva in una bolla di Leone IX a Liuthbaldo di Magonza (PL 143, p. 695).

Si conservano le vecchie forme in diversi paesi fino ad oggi, come in Provenza, in Alsazia, in Olanda o in Bretagna.

BIBL.: I. Finzi, s. v. in *Enc. Ital.*, XII (1931), pp. 85-86; C. Du Cange, *Glossarium med. et inf. latinitatis*, II, Niort 1883-87, p. 85. Fritz Volbach

CUGLIERI, PONTIFICIA FACOLTÀ TEOLOGICA DI : V. BOSA, DIOCESI di.

CUIABÀ, ARCIDIOCESI di. - Al centro dello Stato di Mato Grosso, Brasile. Sono sue suffraganee le diocesi di Corumbà e S. Luigi de Càceres, le prelature *nullius* di Chapada, Diamantino, Guajarà-Mirim e Registro do Araguaia, tutte successivamente smembrate dall'arcidiocesi, che rimase con un'area di ca. 257.900 kmq. e 80.000 ab., 11 parrocchie dirette dai Salesiani e dai Francescani; vi è inoltre l'istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice (Salesiane). Non possiede seminario per il clero diocesano. Patrono è il Senhor Bom Jesus (festa 1° genn.). La città di C., con 47.000 ab., quantunque sede del governo dello Stato, ha relativamente poca importanza. Tuttavia si cerca di ravvicinarla di più ai grandi centri della costa.

C. è una delle numerose città dell'interno brasiliano la cui origine risale ai « Bandeirantes » di s. Paolo. Nel 1718 alcuni di essi si spinsero fino alla località detta oggi Forquilonas per catturare gli indiani come schiavi. Un anno dopo trovarono dell'oro sul posto ed incominciarono ivi un villaggio erigendo una cappella alla Madonna della Penna. Poco dopo si scoprì grande quantità d'oro nelle vicinanze (1723) il che fece spostare il villaggio, che ricevette il nome di Bom Jesus de C., subito accresciuto da una moltitudine di avventurieri, i quali poi popolarono quel ferace deserto, fondando numerosi nuclei che col tempo diventarono altrettante città. Tra queste Mato Grosso, già Vila Bela, fu la sede del governo della provincia, che nel 1820 si trasferì e rimase a C. La storia religiosa di C. ha pure il suo principio nella primitiva cappella della Madonna della Penna, dove il sac. Joaquim Botelho disse la prima Messa. La parrocchia, eretta non molto dopo a C. dal vescovo di Rio de Janeiro, fu costituita sede della prelatura *nullius* con la bolla di Benedetto XIV *Candor lucis aeternae* del 6 dic. 1746, e quindi diocesi con la bolla di Leone XII *Sollicita catholicis gregis cura* del 15 luglio 1826.

È metropoli ecclesiastica dal 10 marzo 1910, in virtù della bolla di Pio X *Novas constituere*. La cattedrale di C. dedicata al senhor Bom Jesus, è molto venerata.

BIBL.: R. Galanti, *Historia do Brasil*, III, S. Paolo 1911, p. 236; J. B. Lehmann, *O Brasil Católico 1947*, Juiz de Fora 1947, pp. 120-22. Maurilio Cesar de Lima

CUJAVIA, DIOCESI di : V. WLADISLAVIA, DIOCESI di.

CULDEI. - Comunità religiose proprie del monachesimo celtico. Le loro origini sono poco note. Quale istituzione distinta, i C. appartenevano al movimento di riforma del sec. VIII. « L'ipotesi più soddisfacente è che i C. fossero comunità religiose che si raccogliessero intorno ai capi riformatori... e che il metodo da loro seguito fosse quello di combinare l'austerità della vita dei reclusi o degli anacoreti con la vita in comune ben organizzata e con la stretta e rigorosa sorveglianza di un superiore spirituale » (Kenney).

Il loro nome, da alcuni considerato come la corruzione del latino *cultores Dei*, deriva dal celtico (irlandese *Céli Dé*, scozzese *Kéli Dei*) e significa « servi di Dio ». Latinizzato in *Colideus*, *Calledeus*, *Keledeus* (inglese *Culdee*), il vocabolo è antico, ma come termine specifico d'una categoria di monaci s'incontra solo nel sec. VIII.

Il più noto apostolo di tale riforma è Maelruan (Máel-Ruain, m. nel 792), fondatore del monastero di Tamlachta (ora Tallaght, presso Dublino), principale centro del movimento. Tra i suoi illustri discepoli va ricordato Máel-Dithruib e, soprattutto, Oengus (o Aengus) detto « il c. ». Da Tamlachta provengono i tre famosi documenti : il *Martirologio di Oengus*, il *Martirologio di Tallaght* e il *Messale di Stowe*.

A s. Maelruan si attribuisce una regola monastica, edita e tradotta in inglese da W. Reeves. È bene rilevare che tutte le regole irlandesi conosciute, benché portino il nome di famosi santi antichi, appartengono, nella redazione pervenutaci, a questo periodo dell'VIII-IX sec.

A Tallaght i C. componevano l'intera comunità monastica, mentre altrove, come a Ros-eré, formavano una comunità distinta situata nelle vicinanze della vecchia chiesa monastica; altrove ancora, come ad Armagh, costituivano un gruppo particolare, quasi una comunità di « stretta osservanza » entro la vecchia, più grande e decadente organizzazione.

I loro usi ci sono noti in parte dalle tre Regole o dirèttori ascetici pervenutici in irlandese : 1) la ricordata *Regola di s. Maelruan*; 2) le *Note sui costumi di Tallaght*, raccolte parte verso l'a. 840, parte dopo; 3) la settima sezione degli *Insegnamenti di s. Mochuta* (m. nel 636), in versi (redazione del sec. IX).

Loro programma era : « vegliare, pregare, leggere, lavorare ». Per spirito di mortificazione escludevano la musica. Avevano una doppia quaresima; la grande, prima di Pasqua, e quella di estate, dopo la Pentecoste. Praticavano la confessione settimanale ; il confessore era chiamato « l'amico dell'anima ».

Dall'Irlanda l'istituto dei C. passò nella Gran Bretagna e in Scozia (centro principale a S. Andrews), modificandosi secondo i paesi. Le invasioni danesi provocarono la decadenza dell'istituzione, che per altro sopravvisse fino alla Riforma protestante.

Si pretese allora di vedere nei C. una espressione di tutto il monachismo celtico, dalla fede primitiva « non corrotta da Roma ». Non sono poi mancati quelli che, per ragioni nazionalistiche hanno sostenuto la loro origine scozzese anziché irlandese.

BIBL.: W. Reeves, *The Culdees of the British Islands*, Dublino 1864; id., *On the Céli-Dé, commonly called Culdees*, in *Transactions of the Royal Irish Academy*, XXIV (1873), pp. 119-263 (lavoro fondamentale); A. W. Haddan e W. Stubbs, *Councils and ecclesiastical documents relating to Great Britain and Ireland*, II, parte 1ª, Oxford 1873, pp. 278-85 (*Litanie dei C.* in uso nel monastero di Dunkeld); W. Stokes, *The Martyrology of Oengus the Culdee*, Londra 1906; F. Cabrol, *L'Angleterre chrétienne*, 2ª ed., Parigi 1909, pp. 212 sg.; T. J. Parry, s. v. in *Enc. of Rel. and Eth.*, IV, p. 537 sg.; L. Gougaud, s. v. in DACL, III, coll. 3186-90; id., *Inventaire des Règles monastiques Irlandaises. Note additionnelle sur la Règle de Saint Mochuta*, in *Rev. bénéd.*, 28 (1911), pp. 86-89; J. F. Kenney, *The Sources for the early History of Ireland*, I, Nuova York 1929, pp. 468-85; G. Prampolini, *Storia universale della letteratura*, II, Torino 1934, p. 575. Igino Cecchetti

CULIACAN, DIOCESI di : V. SINALOA, DIOCESI di.

CULLEN, PAUL. - Cardinale, n. il 29 apr. 1803 a Prospect nella contea di Kildare in Irlanda, m. il 24 ott. 1878 a Dublino. Si applicò allo studio delle lingue orientali e particolarmente dell'ebraico. Ordinato prete nel 1829 divenne, nel 1832, rettore del colle-

gio Irlandese a Roma. I moti rivoluzionari del 1848 lo sorpresero quand'era rettore del collegio Urbano di Propaganda Fide e durante il periodo della Repubblica Romana si pose sotto la protezione dell'America. Nel 1849 fu nominato primate di Armagh e presiedé come legato papale, nell'ag. del 1850, il Sinodo di Turles.

Da vero patriotta si interessò attivamente alle cose pubbliche del suo paese, partecipando ai movimenti irlandesi del 1850-52. Ma il vivo disappunto che gli causò l'impazienza di Mac Hale e le conseguenze del dissidio apertosi con quest'ultimo lo allontanarono dalla politica attiva sino al punto di proibire al suo clero di occuparsi di politica. Fu energico oppositore del fenianismo, organizzazione segreta a base rivoluzionaria fondata in America dal J. O' Mahony. Nel 1857 fu nominato arcivescovo di Dublino dove fondò l'Università Cattolica e nel 1866 fu creato cardinale da Pio IX, che lo ebbe carissimo. Partecipò al Concilio Vaticano.

Bibl.: J. de la Servière, s. v. in DThC, III, coll. 2401-2404.
Mario Zazzetta

CULMA, diocesi di. - In Polonia (polacco Chelmno), fondata nel 1218, organizzata nel 1243 da Guglielmo, vescovo di Modena e legato pontificio di Innocenzo IV. Suffraganea di Gnesna (Gniezno); dal 1255 suffraganea di Riga, dal 1466 nuovamente di Gnesna. Residenza episcopale a Chełmno, dal 1251 a Chełmża, dal 1821 a Pelplin. Primo vescovo: Krystyn da Oliwa.

Superficie: 16.500 kmq. Cattolici: 1.588.000. Parrocchie: 339. Chiese: 469 delle quali: parrocchiali: 339; filiali: 14; di conventi: 4; cappelle: 112. Sacerdoti diocesani: 390 dei quali: vescovi 1; parroci ed amministratori: 280; vicari: 48; catechisti: 25. Sacerdoti di altre diocesi: 49. Sacerdoti regolari: 94. Religiose: 579. Seminaristi: 167; Case religiose: maschili, 17; femminili, 85. Istituti di istruzione ed educazione: maschili: 4; femminili: 3. Istituti di beneficenza, assistenza e cura: 59. Chiese distrutte: 10; danneggiate: 110; chiuse per sempre: 60. Centri di pellegrinaggi: Piaseczno, Chelmno, Chelmonice, Rywald, Sianowo, Swarzewo, Wejherowo, Wiele. A Pelplin cattedrale gotica del 1258; a Chelmno ex-cattedrale gotica del sec. XIV; a Toruń chiesa gotica della Madonna del 1350-70, chiesa gotica di S. Giacomo del 1309-40, chiesa di S. Giovanni del 1250; a Chelmża, chiesa di S. Croce del XV sec., al posto della vecchia del sec. XIII. Vescovi eminenti: Wibold de Velstey (m. nel 1400), Paolo z Grabowy (m. nel 1479); Pietro Kostka (m. nel 1595), Andrea Stanislao Kostka Załuski, fondatore della biblioteca di Zaluski a Varsavia insieme con il fratello vescovo di Kiev (1695-1758).

Bibl.: *Statystyka strat Kosciola w Polsce*, in *Inter-Catholic Press Agency*, 9 marzo 1949, n. 10, p. 11: A. Theiner, *Vetera monumenta Poloniae et Lithuaniae*, I, Roma 1860, pp. 14, 15, 36, 61, 614, 687, 732; X. M. Buliński, *Historia Kościoła Polskiego*, I, Cracovia 1873, pp. 249-52, II, pp. 191-93; III, pp. 246-250; M. Nowodworski, s. v. in *Encyklopedia Kościelna*, III, 229-240; XXXIII, 14-15; M. Walicki i J. Starzyński, *Dzieje Sztuki Polskiej*, Varsavia 1936, pp. 71-80, 104.
Adam Macieliński

CULTI AMMESSI. - Con tale denominazione la legislazione italiana, dal giugno 1929 fino al 1943 (ed eccezionalmente anche dopo: cf. decreti legge 7 giugno 1946 n. 581 e 30 maggio 1947 n. 604) ha designato i culti, diversi dalla religione cattolica, il cui esercizio fosse ammesso in Italia.

Sebbene l'art. 1 dello Statuto italiano del 1848 dichiarasse che la religione cattolica è la sola religione dello Stato e che gli altri culti sono soltanto tollerati, praticamente la legislazione italiana anteriore al Concordato era giunta a sancire una quasi completa parità di tutti i culti di fronte allo Stato. Con la Conciliazione le cose in parte cambiarono.

Confermatosi nell'art. 1 del Trattato Lateranense il principio che la sola religione dello Stato è la religione cattolica, apostolica, romana, un'apposita legge (24 giugno 1929, n. 1159) disciplinò la posizione giuridica degli altri culti, che appunto in quella legge vennero per la prima volta chiamati c. a.

Non però tutti i culti diversi dalla religione cattolica furono ammessi, bensì soltanto quelli che non professassero principi e non seguissero riti contrari all'ordine pubblico e al buon costume (art. 1 della suddetta legge).

Stabilì pure che l'esercizio, anche pubblico, di tali culti è libero (*ibid.*). Però, come spiegò il ministro guardasigilli nella relazione, « il permesso accordato ai seguaci dei culti acattolici, di liberamente dedicarsi alle pratiche religiose secondo i propri convincimenti, non significa indifferentismo dello Stato in materia religiosa, né tanto meno adesione alle dottrine di tali culti. Esso è invece la pura e semplice conseguenza del principio generale di diritto pubblico che ogni attività, la quale non sia in contrasto con le esigenze fondamentali della società e dello Stato, deve essere ritenuta lecita, e, come tale, consentita e tutelata dalla legge. Lo Stato, cioè, pur professando la religione cattolica, che è la religione della quasi totalità degli italiani, consente, permette, ammette, e quindi tutela anche l'esercizio degli altri c., quando non ne derivi danno ai principi essenziali che reggono la vita dello Stato ».

Per l'esercizio pubblico dei c. a., i fedeli di ciascun culto possono avere un proprio tempio od oratorio, la cui apertura è subordinata alla previa autorizzazione governativa. In questi edifici aperti al culto i fedeli rispettivi possono liberamente tenere riunioni pubbliche per il compimento di cerimonie religiose o di altri atti di culto, a condizione che la riunione sia presieduta od autorizzata da un ministro di culto la cui nomina sia stata approvata dal governo (art. 1-2 del R. D. 28 febbr. 1930, n. 289).

I ministri dei c. a. possono essere autorizzati a frequentare i luoghi di cura o di ritiro per prestare l'assistenza religiosa ai ricoverati che la domandino. L'autorizzazione è data da chi è preposto alla direzione amministrativa del luogo di cura o di ritiro, e deve indicare le modalità e le cautele con cui l'assistenza deve essere prestata (art. 5 del R. D. citato).

I ministri dei c. a. possono essere autorizzati a prestare l'assistenza religiosa agli internati negli istituti di prevenzione o di pena, ogni qualvolta ne siano richiesti dagli internati o dai familiari o da chi abbia la tutela giuridica dei medesimi, sotto l'osservanza delle norme contenute nei regolamenti speciali per detti istituti (art. 6 del R. D.).

In caso di mobilitazione delle forze armate dello Stato, l'autorità militare cui è stata affidata la suprema direzione delle operazioni belliche, può autorizzare i ministri di culto, la cui nomina sia stata approvata, ad esercitare l'assistenza religiosa dei militari acattolici; la stessa autorità stabilisce le norme e le cautele con le quali tale assistenza può essere esercitata (art. 8 del R. D.).

Varie norme, poi, analoghe a quelle stabilite per gli enti ecclesiastici cattolici, sono stabilite per il riconoscimento giuridico (agli effetti civili) e per l'attività degli enti ed istituti di c. a.; per l'equiparazione, agli effetti tributari, del fine di culto a quelli di beneficenza e di istruzione; e per il ritardo o l'esenzione del servizio militare a favore dei ministri del culto o di persone destinate a divenire tali (art. 7, 9 e 12 del R. D. citato, art. 632 del regolamento approvato con R. D. 3 apr. 1942, n. 1133, per gli studenti di alcune facoltà teologiche protestanti).

Per quello che riguarda l'istruzione religiosa nelle scuole pubbliche, per evitare che gli acattolici siano costretti a frequentare i corsi di religione cattolica, è stabilito che i genitori, o chi ne fa le veci, possono chie-

dere per i propri figli la dispensa dal frequentare i corsi suddetti. E in taluni casi, qualora il numero degli scolari lo giustifichi e non possa esservi adibito il tempio, i padri di famiglia professanti un culto acattolico possono ottenere che sia messo a loro disposizione qualche locale scolastico per l'educazione religiosa dei loro figli, con le opportune cautele (art. 23 del R. D.).

Anche per quanto riguarda la celebrazione del matrimonio sono stabilite alcune norme speciali per gli acattolici; infatti il matrimonio celebrato davanti ad alcuno dei ministri dei c. a., la cui nomina sia stata approvata, produce, dal giorno della celebrazione, gli stessi effetti del matrimonio celebrato davanti all'ufficiale di stato civile, purché il ministro del culto sia stato debitamente autorizzato dal competente ufficiale di stato civile, e purché l'atto di matrimonio sia regolarmente trascritto nei registri di stato civile (di altre minori formalità, pure essenziali, sarebbe troppo lungo parlare). Questo matrimonio, però, a differenza di quello celebrato dinanzi ad un sacerdote cattolico (che è regolato dal diritto canonico), è, per lo Stato, integralmente regolato dal diritto civile; e ad esso perciò si applicano, anche per quanto riguarda la nullità e lo scioglimento, tutte le disposizioni stabilite per il matrimonio celebrato davanti l'ufficiale di stato civile. Una sola differenza vi è quindi tra il matrimonio meramente civile e il matrimonio acattolico; la sostituzione del ministro del culto all'ufficiale di stato civile (artt. 8-13 della legge e artt. 25-28 del R. D.; cf. art. 122 della legge di guerra, per il matrimonio per procura).

Anche i c. a. sono, sebbene in misura minore della religione cattolica, penalmente tutelati. Il codice penale infatti, sebbene non punisca il vilipendio astratto di un c. a., punisce invece chiunque pubblicamente offende uno dei c. a. mediante il vilipendio di chi lo professa; chiunque in occasione di funzioni religiose compiute da un ministro del culto, ovvero in luogo destinato al culto, o in luogo pubblico o aperto al pubblico, offende uno dei c. a., mediante il vilipendio di cose che formino oggetto di culto o siano consacrate al culto, o siano destinate necessariamente all'esercizio del culto; chiunque impedisce o turba l'esercizio di funzioni, cerimonie o pratiche religiose, le quali si compiano con l'assistenza di un ministro del culto, o in luogo destinato al culto, o in luogo pubblico o aperto al pubblico. Le pene stabilite per questi delitti sono alquanto inferiori a quelle stabilite per chi commette gli stessi fatti contro la religione cattolica (artt. 403-406 del Codice penale).

Si ritiene pure che l'usurpazione dell'abito ecclesiastico proprio di un c. a. cada sotto la previsione dell'art. 498 del Codice penale.

Altre due importanti disposizioni, sebbene non riguardino, strettamente parlando, i culti acattolici, bensì tutti i cittadini dal punto di vista della loro professione di fede, si trovano pure nella già citata legge sui c. a. Una è contenuta nell'art. 4 della legge, secondo il quale « la differenza di culto non forma eccezione al godimento dei diritti civili e politici ed all'ammissibilità alle cariche civili e militari ». Questo principio, già presente nella legge 19 giugno 1848, n. 735, riafferma l'eguaglianza dei cittadini di fronte alla legge, qualunque sia la religione da essi professata; ed è stato riprodotto nella nuova Costituzione, che all'art. 3 dispone : « Tutti i cittadini hanno pari dignità sociale e sono eguali davanti alla legge, senza distinzione... di religione ».

L'altra norma è quella dell'art. 5 della suddetta legge sui c. a., il quale dispone : « la discussione in materia religiosa è pienamente libera », riproducendo una disposizione che era contenuta nell'art. 2 comma quarto, della legge delle guarentigie.

Tali principi sono stati alquanto allargati nella nuova Costituzione, che, dopo aver implicitamente proclamato, nell'art. 7, che la religione cattolica è la religione dello Stato, aggiunge peraltro, nell'art. 8, che « tutte le confessioni religiose sono egualmente libere dinanzi alla legge », e che « le confessioni religiose diverse dalla cattolica hanno diritto di organizzarsi secondo i propri statuti, sempre che non contrastino con l'ordinamento giuridico italiano ». La stessa Costituzione poi afferma che « tutti hanno diritto di professare liberamente la propria fede religiosa in qualsiasi forma individuale o associata, di farne propaganda e di esercitarne in privato o in pubblico, il culto, purché non si tratti di riti contrari al buon costume » (art. 19). Non si parla più di « principi » né di ordine pubblico.

Inoltre il terzo comma dell'art. 8 della Costituzione introduce un nuovo principio nell'ordinamento giuridico italiano imponendo al legislatore (che prima ne aveva facoltà, non obbligo) di regolare i rapporti delle confessioni acattoliche con lo Stato « per legge sulla base di intesa con le relative rappresentanze ».

Bibl.: P. A. D'Avack, *Il diritto matrimoniale dei culti acattolici nell'ordinamento giuridico italiano*, Roma 1933; O. Giacchi, *La legislazione italiana sui c. a.*, Milano 1934; M. Piacentini, *I c. a. nello Stato italiano*, ivi 1934. Pio Ciprotti

CULTO (lat. *Cultus*, da *colere* = coltivare, onorare).

Sommario: I. Nozioni generali. - II. Le varie specie di c. - III. Origine e sviluppo del c. cristiano. - IV. Il c. nelle religioni non cristiane. - V. Culto popolare.

I. Nozioni generali. – È nel suo significato più vasto l'espressione del sentimento interiore con cui l'uomo riconosce l'eccellenza di un altro essere; può quindi dirsi un atto di stima. A questa espressione fondamentale di stima, il c., in senso proprio, aggiunge anche il sentimento della inferiorità e della soggezione dell'uomo che fa un atto di c. nei confronti dell'essere, che è oggetto del c. stesso. Il c. risulta fondato pertanto sulla grandezza di un essere che viene onorato precisamente per questa sua grandezza e sui diritti che essa gli conferisce.

Si comprende quindi subito che, poiché la ragione del c. è l'eccellenza di un essere, ci dovranno essere tante forme di c., quanti tipi di eccellenze, formalmente diverse, possono esistere. Sotto questo profilo noi possiamo subito distinguere un c. religioso e un c. profano. Con il c. religioso noi intendiamo di riconoscere tutte quelle grandezze che o hanno per termine diretto Dio o si riferiscono direttamente a Dio (Dio, Gesù Cristo, i Santi, le reliquie, le autorità ecclesiastiche...); con il c. profano intendiamo riconoscere tutte quelle altre forme di grandezza che non sono Dio e non si riferiscono direttamente a Dio (la patria, i genitori, gli eroi nazionali, gli uomini illustri, le autorità civili...). Il c. religioso è dunque l'espressione concreta dei doveri della virtù morale della religione, mentre il c. profano è l'espressione dei doveri della virtù, della pietà e dell'osservanza (v. riti cinesi, giapponesi, malabarici).

Comunemente, quando si parla di c., se ne riserva il termine al c. religioso, e con il termine c. si suole indicare anche, più brevemente, la religione. Onde si parla di c. ammessi o tollerati (Statuto Albertino, a. 1; Legge 24 giugno 1929, n. 1159, a. 1, 2); di legislazione sui c., di ministro del c. ecc... Il pensiero cattolico sul c. religioso può essere così esposto nelle sue linee fondamentali.

II. Le varie specie di c. – 1. *Latrìa.* Poiché il fondamento ultimo del c. è la grandezza di un essere, ecco che noi istruiti dalla ragione e dalla fede, conosciamo in Dio la grandezza impartecipata ed impartecipabile di primo principio e di fine ultimo di

tutte le cose. Dio dovrà dunque essere il termine di un c. che gli sarà esclusivo, che già dall'antico fu chiamato *latrìa*. Il termine italiano di adorazione non traduce esattamente il termine latrìa, perché esso lo si vede talvolta usato anche nei riguardi della Madonna, ed è usato anche nei riguardi del papa (triplice adorazione dei cardinali dopo la elezione).

C. di latrìa è dovuto alla S.ma Trinità, alle singole persone della S.ma Trinità, a N. S. Gesù Cristo, anche sotto le specie sacramentali (can. 1255 § 1), alle singole parti della sua umanità, per l'unione ipostatica (perciò dalla Chiesa è stato approvato il sacro c. dell'Uomo-Dio, del Cuore S.mo di Gesù, del Preziosissimo Sangue, delle Cinque Piaghe), mentre per motivi non dogmatici, ma pratici, di cui la Chiesa è giudice, non è stato approvato il c. del Volto Santo o della Faccia di Cristo (Decreto della S. Congregazione del S. Uffizio, 4 maggio 1892) ed è stata proibita l'introduzione del c. al Capo di N. S. Gesù Cristo (S. Uffizio, 18 giugno 1938: AAS, 30 [1938], p. 226-27).

2. *Iperdulìa*. – Tra tutti i santi, in Maria S.ma, istruiti dalla Rivelazione, noi troviamo una santità posseduta in un grado superiore a quella di qualsiasi santo e la divina maternità. La santità della Madonna, come grazia di Cristo, solo quantitativamente, non qualitativamente differisce da quella di tutti gli altri santi; la divina maternità le è propria ed esclusiva. La B. Vergine sarà quindi il termine di un culto particolare, detto di *iperdulìa*, sia per la sua singolare santità, sia per la sua divina maternità (can. 1255, § 1, 1276).

3. *Dulìa*. – Nei santi si trova la santità, cioè il martirio o la pratica eroica di tutte le virtù cristiane, frutto della grazia soprannaturale, cosicché in essi si riflette in modo particolare la santità essenziale di Dio Creatore. I santi saranno perciò, a motivo di questa vita divina che si rivela particolarmente in loro, termine di un c. che trova la sua ragione d'essere nel c. di latrìa, perché la grandezza venerata nei santi è la particolare manifestazione della perfezione divina e perciò è un c. subordinato al c. di latria che fu chiamato c. di *dulìa* (can. 1255 § 1, 1276).

Il c. di iperdulìa e di dulia alla Madonna e ai santi è, per così dire, una forma speciale del c. religioso, sia perché il c., come religione, è dovuto solo a Dio, sia perché la B. Vergine ed i santi sono venerati solo in quanto uniti a Dio, e Dio in essi manifesta la sua virtù. Perciò è un c. che non termina ultimamente ai santi o alla Madonna ma a Dio, proprio come si esprime la liturgia: « Sanctorum memoriam colimus, Domine, Te magnificamus... ».

4. *C. assoluto e relativo*. – Questo c. di latrìa, di iperdulìa e di dulìa, se termina direttamente a Dio, alla B. Vergine o ai santi, è detto assoluto; se termina ad una rappresentazione (immagine) di Dio, della B. Vergine o dei santi, oppure ad una reliquia, è relativo (can. 1255 § 2).

Così, p. es., il c. di latrìa relativo si deve alla S. Croce e agli strumenti della Passione, alle immagini di Dio e di Cristo (Concilio Tridentino, sess. XXV, *de invoc. Sanct. et s. imag.*: Denz-U, nn. 984-86). Lo stesso c. di latrìa relativo si deve forse alle reliquie che restassero del Sangue di Cristo, non più pertinenti all'unione ipostatica e al sangue che fosse fluito miracolosamente dalle ostie consacrate, perché non è che un segno del vero sangue di Gesù Cristo.

La legittimità del c. delle immagini ed anche delle reliquie fu già definita dal Concilio Ecumenico Niceno II nel 787 (Denz-U, nn. 302-305; v. ICONOCLASTI). Il c. particolare a determinate immagini, p. es. della B. Vergine (immagine miracolosa, taumaturga ecc.), è stato difeso da Pio VI nella condanna degli errori del Sinodo di Pistoia, ed è giustificata sia dalla pratica della Chiesa, sia dalla liberalità della Divina Provvidenza, che, come afferma s. Agostino, « nec in omnibus memoriis Sanctorum ista fieri voluit, qui dividit propria unicuique prout vult » (Denz-U, n. 1570; CIC 1255, § 2).

Per i diversi termini a cui è rivolto il c. (Maria Vergine, Croce, reliquia, santi, ecc.) v. le voci relative.

5. *C. interno e c. esterno*. – Poiché il c., nella sua più intima ragione, è un atto di stima, per esigenza di sincerità, perché non si risolva in un atto di ipocrisia, deve essere un atto delle potenze interne dell'uomo, dell'intelletto e della volontà, cioè deve essere interno. Ma siccome l'uomo è anima e corpo, e tutto quello che veramente è nell'uomo si riflette anche nelle potenze esterne, non solo come manifestazione, ma ancora in quanto dalle potenze esterne riceve un potenziamento, il c. ha da essere anche esterno, il che è inoltre giustificato dal fatto che Dio è creatore dell'anima ed anche del corpo.

6. *C. privato e pubblico*. – L'uomo, considerato come individuo, essendo una creatura di Dio, è obbligato ad un c. interno e ad un c. esterno; questo c., che ogni singolo rende a Dio, è il c. privato.

La società umana che deriva la sua ragione d'essere dalla esigenza della vita sociale che Dio ha posto nell'uomo è pure tenuta ad un c. che sarà *pubblico e sociale*. Questo c., per esigenza di cose, dovrà essere un c. *autoritario* (reso cioè a Dio da chi legittimamente è deputato a rappresentare tutta la società e come tale può stare di fronte a Dio in nome e per conto della società stessa) ed *esterno*, proprio perché si tratta di una società di uomini. La interiorità (che si è già detta essenziale del c. di Dio), poiché non possiamo cercarla nella società che in se stessa è un'astrazione, la dovremo cercare nei singoli, in quanto uno dei doveri della società è anche quello di favorire lo sviluppo della virtù della religione nei cittadini. Quando l'uomo e la società sono elevate a un ordine superiore alle esigenze della propria natura, il loro c. diviene *soprannaturale*. In concreto Dio ha stabilito fin dalle origini dell'uomo un c. religioso corrispondente al piano della Grazia, che ha ottenuto la sua forma definitiva nel c. pubblico della Chiesa.

« Il c. se reso in nome della Chiesa da parte di persone legittimamente deputate a questo scopo e mediante atti da rendersi per istituzione della Chiesa solo a Dio, ai santi e ai beati dicesi pubblico; diversamente privato » (can. 1256).

Il c. pubblico a riguardo dei *santi* canonizzati è autorizzato dovunque e in modo assoluto; a riguardo dei *beati* è solo permesso con limitazioni relative sia ai luoghi come anche agli atti (can. 1277 §§ 1-2), mentre a riguardo dei servi di Dio, anche già venerabili, è vietato. Il c. privato (non è detto occulto) può essere prestato a chiunque goda fama di santità o è ritenuto martire.

Per necessità di cose il c. pubblico, come anche il c. esterno rimane sotto l'autorità della Chiesa. La S. Sede s'è riservata, come causa maggiore, l'ordinamento della liturgia e l'approvazione dei libri liturgici (can. 1257), l'approvazione di nuove litanie (can. 1259 § 2), la conferma dei santi patroni (can. 1278), la canonizzazione dei beati e la beatificazione

dei servi di Dio (can. 1999 § 1). E sua è prima di tutto la vigilanza sugli abusi. I più recenti interventi della S. Sede in questo campo sono la proibizione della *Devozione all'amore annientato di Gesù* e il *Rosario delle SS. Piaghe di N. S. Gesù Cristo* (S. Uffizio, 12 dic. 1939: AAS, 32 [1940], p. 24), la proibizione dell'associazione: la *Crociata mariana* (S. Uffizio, 8 marzo 1941: AAS, 33 [1941], p. 69).

Agli Ordinari nei cann. 1255-1321 sono concesse amplissime facoltà sia di controllo che di ordinanza.

Il c. di Dio ossia il riconoscimento e l'omaggio alla grandezza di Dio si esprime dapprima nell'*adorazione*, quasi una contemplazione della grandezza di Dio nei confronti della limitatezza della creatura, e nel *ringraziamento*. A questi sentimenti si aggiunge l'*impetrazione* (ossia la domanda di favori) che sgorga dalla convinzione della propria limitatezza, e, dopo il peccato, la *propiziazione*, ossia la domanda di perdono. I vari atti di c., necessariamente (non però tutti con uguale intensità), debbono esprimere tutti e quattro questi sentimenti; ciascuno di essi poi mette l'accento su qualcuno in particolare: così mentre la *lode* sottolinea di più l'adorazione, la preghiera sottolinea maggiormente l'impetrazione. Solo il *sacrificio* esprime per sua natura egualmente tutti e quattro i sentimenti del c. divino, sebbene le particolari intenzioni di chi celebra o fa celebrare possono fissarsi sul ringraziamento (*Missa pro gratiarum actione*) o sulla propiziazione (*Missa pro remissione peccatorum*) ecc.

Gli atti principali di c. sono: il sacrificio, l'orazione, la lode, il giuramento, lo scongiuro, il voto, le offerte, le decime. Possono diventare atti di c. anche l'elemosina o atti di altre virtù se nelle intenzioni di chi le compie sono destinati al c. di Dio.

Il c. esterno si concreta in formole, atti e gesti di cui è difficile dare una classificazione completa. Si ricordano tra i principali: l'edificare chiese od altari, il collocare in una chiesa delle immagini, il dipingere un servo di Dio in un determinato atteggiamento (con raggera o con l'aureola), la genuflessione, l'inchino, lo star a braccia aperte in forma di croce, l'incensazione, le processioni, le benedizioni, le consacrazioni, l'accender lumi, il portar doni votivi, ecc...

Il sistema delle diverse formole, dei diversi atti e dei diversi gesti con cui si rende concreto il c. di Dio nella Chiesa cattolica, considerato però non dall'esterno, cioè nell'ordinamento dei riti e delle cerimonie, ma dall'interno cioè come c. di Dio da parte del corpo mistico di Cristo che è la Chiesa, è la liturgia (Pio XII, encicl. *Mediator Dei*, 20 nov. 1947: AAS, 39 [1947], pp. 528-29).

Nel CIC la parte 3ª del l. III, intitolata *de culto divino*, contiene varie altre norme giuridiche sul c.: di esse, che costituiscono i cann. 1255-1321, si parla nelle voci relative alle materie ivi disciplinate (v. soprattutto ALTARE; CHIESA; COMUNICAZIONE NELLE COSE SACRE; EUCARISTIA; GIURAMENTO; LITANIE; LITURGIA; MUSICA SACRA; PROCESSIONE; QUARANT'ORE; RELIQUIE; SUPPELLETTILI SACRE; TABERNACOLO; VOTO).

BIBL.: G. M. Roberti, *Il c. esterno della Chiesa Cattolica*, Roma 1902; M. D'Hulst, *Conferenze della quaresima 1893*, conf. I: *il c. di Dio*, trad. it., Torino 1912, pp. 3-33; O. Lottin, *L'âme du culte*, Lovanio 1920; C. Callewaert, *Liturgicae institutiones*: I, *De sacra liturgia universim*, 2ª ed., Bruges 1925, pp. 1-47; E. Caronti, *La pietà liturgica*, Torino 1929; G. Lefebure, *Liturgie. Ses principes fondamentaux*, 5ª ed., Parigi 1936, pp. 5-16; Ph. Oppenheim, *Institutiones systematico-historicae in sacram liturgiam*: VI, *Notiones liturgiae fundamentalis*, Roma 1941, pp. 1-80; A. Chollet, *Culte en général*, in DThC, III, coll. 2404-28. In particolare sulle norme canoniche riguardanti il c., cf. M. Lecler, *De cultu divino*, in *Collationes Namurcenses*, 19 (1924-25), pp. 48-61; G. Voywod, *Law of the code on divine Worship*, in *The homiletic and pastoral review*, 26 (1926), pp. 1165-73, 1278-90; 27 (1927), pp. 830-38, 954-64, 1082-91; E. Jombart, s. v. in DDC, IV, 861-883; J. Brys, *Iuris canonici compendium*, 10ª ed., Bruges 1949, pp. 111-45, nn. 781-90. Luigi Oldani

III. ORIGINE E SVILUPPO DEL C. CRISTIANO. – Come il regno d'Israele aveva un ordinamento sociale ed un cerimoniale liturgico, anche il Regno di Dio, cioè la Chiesa, la quale oltre che un corpo mistico è anche un corpo sociale, esigeva un suo ordinamento liturgico. A differenza del Vecchio Testamento, nel Nuovo il Divino Maestro si accontentò di pochi elementi sostanziali, lasciando che le particolarità fossero poi fissate secondo i tempi, i luoghi, le genti diverse: « Pregate insieme, predicate, battezzate, celebrate la mia memoria », e poche altre ingiunzioni che la Chiesa stessa conformò secondo i bisogni particolari dei singoli e secondo le esigenze della vita sociale.

Gli Apostoli, benchè si recassero ancora al Tempio e vi prendessero occasione per predicare, tenevano le adunanze dei primi credenti nelle case, vi rinnovavano la cena del Signore distribuendo il pane eucaristico, leggevano le Scritture, impartivano i necessari insegnamenti, presiedevano la preghiera comune.

Non vi si facevano più i sacrifici; i quali del resto cessarono presso gli Ebrei, come le altre cerimonie, quando nel 70 d. C. il Tempio fu distrutto. Inoltre a differenza degli Ebrei, per i quali il giorno consacrato a Dio era il sabato, i fedeli tennero come festivo il giorno susseguente che chiamarono domenica (v.) a ricordo della Risurrezione di Cristo. Come gli Ebrei celebravano in primavera la loro Pasqua a ricordo della liberazione della servitù dell'Egitto e continuarono a celebrarla pur dopo la loro dispersione; anche nelle adunanze cristiane si celebrò nella medesima stagione la Pasqua a ricordo della Passione e Risurrezione del Cristo, liberatore degli uomini dalla servitù del peccato.

Si poneva in tal modo il primo nucleo dell'anno ecclesiastico, e superate alcune difficoltà, provocate da usanze particolari createsi nella provincia dell'Asia (v. QUARTODECIMANI), si ebbe a tal proposito una usanza concorde e costante.

Nonostante le persecuzioni, nei secc. II e III si ebbe un graduale progresso nelle forme esterne nel culto che già andava svolgendosi per lo più in edifici a ciò particolarmente destinati. Già la *Didachè* (90-100), Clemente Romano negli ultimi capitoli della epistola ai Corinti (96-98) e s. Ignazio (107) nelle lettere ci dànno particolari importanti sulla sacra sinassi e sulla gerarchia che succedette al regime apostolico. Persino Plinio, propretore in Bitinia, nella sua celebre lettera a Traiano ce ne ha lasciato qualche indicazione sommaria. Seguono man mano s. Ireneo, s. Ippolito, Tertulliano, s. Cipriano e gli autori citati da Eusebio nella sua storia, che ci offrono nuovi paricolari in corrispondenza appunto al costante sviluppo della propaganda e della vita interna, e ci illuminano sul progressivo ordinamento del catecumenato e dei riti battesimali, sull'organizzazione e sulla evoluzione dei gradi gerarchici e le loro attribuzioni. Si cominciava già a tenere in venerazione le memoria ed il sepolcro di coloro che maggiormente avevano illustrato col sapere e col martirio le singole chiese.

Ma tutto questo ebbe un più largo sviluppo dopo la pace concessa alla Chiesa con l'Editto di Costantino nel 313; le chiese ampie e magnifiche, le schiere dei fedeli che aumentavano di continuo, l'ordinamento gerarchico che si faceva più complicato, esigevano non solo prescrizioni più precise, ma anche forme esteriori più evolute. L'anno ecclesiastico si arricchiva ormai della festa della Pentecoste e della commemorazione della comparsa di Gesù

Cristo nel mondo (Natale ed Epifania), mentre il c. della Vergine, pur incluso nella memoria dei misteri del Salvatore, acquistava un rilievo del tutto particolare, che doveva condurre all'istituzione di feste speciali. Salmodie, processioni, cerimonie diverse si aggiunsero a rendere più solenne la semplicità primitiva, provocando critiche non solo degli intellettuali pagani, ma anche da parte di cristiani che, come Vigilanzio, meritarono il biasimo di s. Girolamo e di s. Agostino.

Quando si avvertì che non c'era più pericolo di confusione con gli ebrei e con i pagani, entrarono nell'uso comune termini (come pontefice, sacerdote, altare, ecc.) che non potevano più dare occasione ad equivoci, e si adottarono per il culto l'incenso, le aspersioni con acqua, le unzioni con oli, gesti che avevano già un significato sacrale e che potevano benissimo contribuire a rendere più augusto il loro significato simbolico. Furono invece proibite usanze che potevano servire a pratiche superstiziose; e non si può certo dire che la lotta contro talune forme cultuali eterodosse sia costata poca fatica ai capi della Chiesa. Così si ammisero nel tempio cristiano non solo pitture o musaici parietali di significato simbolico e storico, ma anche la venerazione delle immagini del Redentore, della Vergine, dei santi : fu anche accolto, almeno nel sec. IV, il canto sacro nella Chiesa, grazie appunto alle attrattive che esercitava, sebbene fosse servito nelle cerimonie ebraiche e pagane. Esso seppe rivestire pensieri cristiani ed assumere un tono chiesastico che trovò la sua perfezione nel canto gregoriano : perfezione che, come le arti figurative, era destinata ad un costante progresso. Né per questo si deve parlare, come si è fatto da certa scuola, di una dipendenza formale del cristianesimo dall'ebraismo e dall'idolatria, o di una contaminazione da essi prodotta nel cristianesimo stesso, ma di una coincidenza dovuta al fatto che alla mente religiosa dell'uomo alcune forme di culto si presentano spontanee e come tali si tramandano attraverso le generazioni. Nel cristianesimo infatti queste forme furono accolte più per forza di cose che in grazia di speciali prescrizioni; e poiché non si poteva variare all'infinito intorno al nucleo primitivo e sostanziale, esse passarono di chiesa in chiesa con vicendevoli scambi, finché non ebbero raggiunta una tale maturità di espressione plastica da ammettere in seguito ben limitate modificazioni e aggiunte.

Bibl.: F. Cabrol-Leclercq, *Monumenta Ecclesiae liturgica*, I, Parigi 1900; F. Cabrol, *Les origines liturgiques*, Tours 1906; id., *Culte chrétien*, in DFC, 1911; M. Righetti, *Le origini della liturgia cristiana*, in *La Scuola Cattolica*, 1916, I e II: molti articoli (v. indice); L. Duchesne, *Les origines du culte chrétien*, 5ª ed., Parigi 1925; H. Delehaye, *Sanctus, essai sur le culte de saints dans l'antiquité*, Bruxelles 1927; F. Cabrol, *Le livre de la prière antique*, 14ª ed., Tours 1929; I. Schuster, *Liber Sacramentorum*, Torino 1930; H. Delehaye, *Les origines du culte des Martyrs*, 2ª ed., Bruxelles 1933.

Pio Paschini

IV. Il c. nelle religioni non cristiane. – Il c. come manifestazione del sentimento religioso si riscontra in tutte le religioni perché in tutte il senso della divinità presente (*sensus numinis*) piega l'individuo, ed il gruppo a cui appartiene, alla venerazione e insieme alla richiesta di quanto occorre alle sue varie necessità; nel concetto di *colere* infatti, sia esso relativo a un campo, a una persona, alla divinità, è sempre sottinteso l'intento di ottenere un beneficio dall'azione compiuta.

1. *C. e magia.* – La somiglianza che si rileva in più di un caso tra talune cerimonie religiose e qualche pratica magica non deve far concludere alla identità iniziale di religione e magia perché esse sono distinte l'una dall'altra in grazia di due criteri fondamentali: *a*) uno sociale : la religione compie i suoi riti in funzione e a vantaggio del gruppo sociale e li compie dirigendosi, in persona di chi ha l'investitura sociale del gruppo stesso (re, sacerdote, ecc.), alla Potenza superiore che ha la capacità di esaudire le richieste che le sono rivolte; mentre la magia, attraverso lo stregone o mago o fattucchiere, opera in virtù dei poteri che questi possiede, a servizio di interessi privati e spesso in danno altrui; *b*) uno individuale, in quanto l'uomo religioso piega le ginocchia e giunge le mani perché, conscio della propria debolezza, si dirige all'Essere che egli sa potente e placabile; mentre il mago si sente in possesso di una forza capace di dominare quella della natura e pertanto ordina e non prega.

2. *C. e mito.* – Essendo l'uomo dotato di ragione, l'atto di c. ha sempre una giustificazione intellettuale che lo legittima, suggerita da motivi fantastici sulla base di accostamenti esteriori, non dovuti ad argomenti razionali, o a ricerca erudita o a osservazione scientifica. Il mito è pertanto complemento necessario del c. in quanto ne giustifica il cerimoniale, ne spiega il motivo alla mente dell'individuo e del gruppo di cui unifica l'azione, e ne rinnova periodicamente l'efficacia rendendolo vivo e attuale quando, in coincidenza con i ritmi stagionali o con le varie circostanze della vita sociale, occorre rinnovare l'azione sacra un tempo sperimentata efficace (v. mito).

3. *C. e simbolo.* – Le cerimonie del c. hanno un valore non soltanto realistico, ma soprattutto simbolico, relativo alle Potenze soprannormali con le quali si vuole entrare in relazione. Un'immersione nel Gange non è un bagno di pulizia ma intende raggiungere attraverso quelle sacre acque un fine spirituale; il pasto rituale del canguro totemico presso gli Arunta (Australia centrale) non vuole essere l'allegra conclusione di una escursione nella foresta, ma intende rinnovare, attraverso l'ingestione dell'animale sacro, la provvista di santità del gruppo e richiamare, con le danze e i canti allusivi, la storia mitica della tribù. Occorre tener presente questo fondamentale valore simbolico del rito per evitare che questo venga abbassato a uno strano e inconcludente scimmiottamento della realtà.

Gli elementi cultuali di una religione si possono raggruppare intorno a quattro punti : *a*) i luoghi del c., cioè, nella sua più larga accezione, il santuario, che va dalla radura limitata da alberi nel folto di una foresta o da uno spiazzo all'aperto recinto da rozze pietre, su su fino al tempio più sontuoso; *b*) le persone cioè il sacerdozio nelle sue più varie categorie e funzioni, dallo stregone-medico capace di soddisfare a tutte le esigenze dalla comunità al sacerdote investito delle funzioni specifiche di sacrificante, indovino, esorcista, dottore, e così via; *c*) i tempi, cioè il calendario sacro che dà un ritmo religioso alla vita del gruppo e gli permette di rinnovare a data fissa, che nelle religioni naturali coincide con il ritmo delle stagioni, la sua provvista di energia religiosa; *d*) i riti, cioè tutti quei gesti e movimenti e formole mediante le quali il gruppo o l'individuo si mette in contatto con le potenze superiori.

a) *I luoghi.* – Il luogo dove la divinità si manifesta al gruppo sociale deve essere un luogo speciale, sottratto all'uso profano e partecipe della sacralità propria del dio, di guisa che chi si accosta al medesimo senza le dovute disposizioni ne rimane punito, mentre chi vi accede in stato di purità rituale ne riceve

incremento di benedizione. La scelta del luogo è determinata in genere dall'aspetto naturale : la radura suggestiva di un bosco, la vicinanza di una fonte, la presenza isolata di un albero, di un tumulo o rialzo di terreno, di una roccia o di una grotta; aspetto che suggerisce, oltreché la presenza, anche la qualità del dio. Il primo tipo di santuario sarà dunque un recinto sacro, fatto di pietre o di alberi che delimita lo spazio riservato alla divinità separandolo dall'uso profano. Esso lo si trova dappertutto sotto vari nomi : è il *cromlech* dei preistorici, la varia palizzata dei primitivi, il *ḥaram* degli Arabi, il *ḥērem* degli Ebrei, il *témenos* o *períbolos* dei Greci, il *sacellum* dei Romani, il cosiddetto « cimitero » delle chiese rurali cristiane. Prescrizioni rigorose regolano l'accesso a questo recinto : non vi si può cacciare né far legna perché è riservato alla divinità; né esercitare la giustizia umana o catturare chi cerchi in esso un rifugio perché chi vi penetra entra in possesso della divinità e perciò è sacro (*sacer*, *tàbu*) e inviolabile.

Nel mezzo del recinto sacro si trova in genere una pietra, più o meno quadrata o conica, che è considerata come l'incorporazione della divinità : perciò vi si versa sopra l'olio delle libagioni o il sangue delle vittime. Ma il più delle volte il luogo sacro non si limita a un recinto a cielo aperto. Nel mezzo di esso sorge un edificio coperto e chiuso, nel quale la divinità rappresentata da un oggetto sacro o da un simulacro che la raffigura abita come nella sua casa. Solo i sacerdoti possono entrarvi in quanto sono i servi speciali del dio : il popolo ne rimane escluso ed assiste dall'esterno allo svolgimento del rituale. Nelle grandi monarchie dell'Oriente, dove all'accentramento politico corrisponde un analogo accentramento religioso, i templi assumono una grande importanza economica : hanno annessi molti edifici per l'amministrazione dei beni, per l'alloggio del personale addetto ai vari servizi; presso i Greci e i Romani invece il tempio è isolato in quanto solo dimora del dio senza edifici amministrativi, dato il minor numero di inservienti e la diversa organizzazione del sacerdozio.

Fanno eccezione a questa regola le religioni di mistero perché in esse il luogo sacro non è solo dimora del dio ma anche luogo di riunione dei fedeli che a lui si sono votati; e le religioni storiche dovute a un fondatore o riformatore perché il luogo sacro diventa il centro di convegno per gli adepti che vi si radunano per sentire commentare l'insegnamento del fondatore e compiere quegli atti di c. che egli ha imposto alla comunità. Il tempio del buddhismo mahāyānico sviluppatosi specialmente in Cina e nel Tibet, la moschea musulmana, la chiesa cristiana sono luoghi di riunione dei fedeli e non soltanto dimora esclusiva della divinità.

L'edificio sacro, una volta costruito, prima di essere adibito al suo ufficio ha bisogno di una cerimonia speciale, cioè della dedicazione la quale mentre lo separa dall'uso profano lo dedica e consacra espressamente alla divinità. Così, il magistrato romano dedicava il tempio tenendone con una mano lo stipite durante tutto il tempo in cui pronunziava la formola di dedicazione; nella liturgia cristiana la dedicazione della chiesa si fa compiendo la circumambulazione esterna ed interna della medesima e deponendo sotto l'altare maggiore le reliquie di un santo martire, a sacra tutela dell'edificio.

b) *Le persone.* – Come il santuario così il sacerdozio ha un valore sociale in quanto il sacerdote è l'intermediario ufficiale tra il gruppo e la divinità. Nei nuclei primitivi le sue funzioni si fondono con quelle di capo del gruppo (re-sacerdote, re-stregone) in quanto sono soprattutto i suoi poteri magici, la sua capacità di interpretare la volontà degli dèi quelli che servono al gruppo cui preme avere assicurata una buona caccia, un buon raccolto, l'incolumità del bestiame, l'immunità da epidemie, la buona riuscita di una guerra. Le funzioni di re e di sacerdote cominciano a separarsi a mano a mano che, sviluppandosi la vita cultuale del gruppo, se ne sviluppano le esigenze e il cerimoniale sacro con una maggiore specificazione delle varie funzioni. Si hanno così nelle religioni naturali tre tipi fondamentali di sacerdoti: il sacrificatore, l'esorcista e l'indovino (v. SACERDOZIO).

c) *I tempi.* – I tempi sacri sono quelli fissati dal calendario religioso e che comunemente prendono il nome di feste. In ogni gruppo umano l'importanza delle feste è grande perché servono a rinnovare la coesione del gruppo orientandone il pensiero e l'azione verso un'unica direzione e a richiamare alla memoria le idee e i fatti dai quali il gruppo riconosce il beneficio della sua esistenza.

Dati i due elementi, cultuale e nozionale dei quali consta ogni religione, anche nella celebrazione delle feste si ritroverà : 1) un insieme di riti (danze, processioni, banchetti, formole) mediante i quali il gruppo esprime la sua unità di sentimenti ed effettivamente la vive; 2) una serie di idee o nozioni (credenze, miti, leggende) che spiegano il significato della festa e giustificano agli occhi del gruppo il motivo della sua coesione e della sua azione sacra.

La festa porta come conseguenza una sospensione delle occupazioni ordinarie, sospensione accompagnata per maggiore evidenza da cambio di vesti, da riti preparatori (digiuni, purificazioni, tregue di Dio) da celebrazioni di gare, giuochi, fiere e mercati.

E poiché la vita dei gruppi umani è regolata dall'avvicendarsi delle stagioni che determinano i tempi della caccia e il ritmo delle occupazioni agricole, la serie delle feste segue nelle religioni naturali, sia tribali, sia nazionali, le vicende dell'anno agricolo. Sul calendario stagionale s'innestano sempre feste e commemorazioni relative agli eventi della storia del gruppo, e ai grandi personaggi che li hanno diretti. Tali sono nel calendario ateniese le Panatenee e le Apaturie e nel romano il *Regifugium* e i *Poplifugia* nonché le Palilie nelle quali al significato pastorale si è aggiunto quello civile della fondazione di Roma. Lo stesso si dica del calendario lunare degli Ebrei in cui alla festa agricola della Pasqua si è aggiunto il ricordo dell'uscita degli Ebrei dall'Egitto e di quello, pure lunare, dei musulmani che commemora la nascita di Maometto, la sua ascensione, ecc. Nel cristianesimo il calendario religioso prescinde da quello civile ed è tutto regolato su la vita del divino Fondatore dall'Avvento, che ne prepara la nascita, alle domeniche dopo la Pentecoste che ricordano l'espansione nel mondo della chiesa da lui fondata. Per tutte queste questioni v. CALENDARIO.

d) *I riti.* – Circa la definizione e la classificazione dei riti v. PREGHIERA; RITO; SACRIFIZIO.

BIBL.: H. B. Alexander, *Worship (Primitive)*, in *Enc. Relig. and Ethics*, XII, pp. 752-812; Pfister, *Kultus*, in Pauly-Wissowa; R. Will, *Le culte*, 3 voll., Strasburgo 1915-38; Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, I, 4ª ed., Tubinga 1925, pp. 87-98; G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, ivi 1933 (trad. franc., *La religion dans son essence et ses manifestations*, Parigi 1948). Nicola Turchi

V. CULTO POPOLARE. – È il complesso delle forme tradizionali con cui il popolo esprime il suo sentimento e il suo innato gusto artistico nella partecipazione ai riti della Chiesa e alla vita religiosa in genere. Tali forme vanno dalle più semplici alle più grandiose e complesse. In molti paesi cattolici sulle porte delle case di campagna si osserva una crocetta di legno; in mezzo ai campi di grano tenero o sopra i covoni delle messi vien posta una croce fatta con semplici canne o con spighe intrecciate. Intorno alle immagini sacre che stanno a capo del letto (o anche in cucina) i contadini sogliono porre rami d'ulivo benedetto. I pastori dipingono a sinopia sul vello delle pecore il monogramma di Maria. Sulle porte o dentro le stalle non manca mai l'immagine di s. Antonio abate. In alcune regioni le opere principali dei campi non si compiono senza tradizionali riti e canti sacri, con invocazioni alla Madonna e ai santi protettori, diversi secondo i luoghi. Immagini della Madonna del Fuoco, di s. Giorgio, e di s. Antonio sono dipinte sui grandi carri agricoli della Romagna e di altre regioni. Così nella vita marinara, dalla cerimonia del battesimo della barca a quella della benedizione del mare, infinite sono le circostanze e le forme in cui il c. popolare si manifesta: immagini di santi, di Madonne e della S. Famiglia sono dipinte sui fianchi delle barche, cui spesso si attribuiscono i nomi di personaggi sacri, a invocazione protettiva.

Di particolare interesse e significato è l'offerta degli *ex-voto*, specialmente delle tavolette dipinte ov'è raffigurato l'episodio miracoloso per cui l'offerente rende grazie alla Vergine o al santo invocato. Così, il popolo, accanto alle orazioni insegnategli dalla Chiesa, conosce e ripete anche delle sue proprie preghiere che presentano in forma piana e facilmente ricordabile e comprensibile i concetti e gli insegnamenti della dottrina cristiana, o rievocano episodi della vita di Cristo e dei santi, o esprimono il sentimento e la fede degli umili con particolari forme di devozione. Commovente e significativo l'omaggio dei fiori, ceri, lampade alla Madonna sulle facciate delle case, agli angoli delle vie, ecc.

Manifestazioni originali ed espressive del c. popolare si hanno pure in occasione dei pellegrinaggi ai santuari, con l'adornare di fiori e immaginette sacre i bastoni usati per il lungo cammino, con il percorrere tratti di strada o salire scale del santuario in ginocchio, con canti e inni ed altre manifestazioni di fede che raggiungono talora aspetti di acceso misticismo o anche di trasmodante entusiasmo. Importanti sotto questo riguardo sono le feste patronali, con la gara tra i fedeli o i membri di confraternite per l'onore di portare la statua del santo, con luminarie, bande, girandole, e così via. Ma le forme più originali e grandiose possono osservarsi in occasione delle diverse feste calendariali secondo il *circulum anni*. Pieno di poesia è l'uso di cospargere di fiori le strade o gettare fiori dalle finestre quando passa la processione, come a Marta (Bolsena) in occasione della festa della « Barabbata ». In taluni luoghi, come a Genzano e a Torre del Greco, l'« infiorata » acquista il carattere di una vera opera d'arte con la creazione di un tappeto floreale che occupa tutta una via e presenta ammirevoli effetti cromatici e decorativi. Elementi di c. popolare si manifestano pure nello svolgimento delle processioni, con il vestire da angeli i bimbi, con l'adornare di fiori, di nastri, di medagliette, di offerte la statua del santo o della Madonna, e con altri semplici modi a seconda delle usanze locali.

Altrettanto dicasi per tutte quelle manifestazioni che sono conosciute come « reliquie viventi del dramma sacro ». Manifestazioni assai antiche sono pure i fuochi per s. Giovanni Battista, s. Giuseppe, l'Ascensione, i falò per s. Antonio abate, le fiaccolate per l'Assunta e simili. Alcune di tali manifestazioni assurgono ad una spettacolare grandiosità specialmente con i carri sacri

(*fot. Gab. fot. naz.*)
CULTO - Processione in occasione della festa della « Barabbata » a Marta - Bolsena.

a forma di campanili, di candelieri, di gigli o anche di grandi barche: essi raggiungono talvolta proporzioni colossali.

Il Van Gennep afferma che « il c. popolare e il c. ufficiale si muovono su due piani differenti ». Ma nella maggioranza dei casi si constata che si tratta piuttosto di elementi integrativi e complementari attraverso i quali le classi umili manifestano la loro partecipazione, con i sentimenti e con la fede, ai riti della Chiesa. Non già che talvolta non sia dato rilevare qualche eccesso o qualche travisata sopravvivenza di forme rituali pre-cristiane, ma appunto la Chiesa provvede a regolare queste manifestazioni permettendone l'estrinsecarsi quando servono a tenere viva e salva la fede nell'animo del popolo, senza oltrepassare i limiti fissati dalle norme liturgiche.

BIBL.: F. Polese, *Le feste popolari cristiane in Italia*, in *Atti del I Congresso di etnografia italiana*, Perugia 1912, pp. 91-114; D. Provenzal, *Usanze e feste del popolo italiano*, Bologna 1912; P. Toschi, *La poesia popolare religiosa in Italia*, Firenze 1935; A. Van Gennep, *Manuel de folklore français contemporain*, Parigi 1938 sgg. (5 voll. finora usciti); R. Corso, *I popoli dell'Europa: usi e costumi*, Napoli [1947]. Paolo Toschi

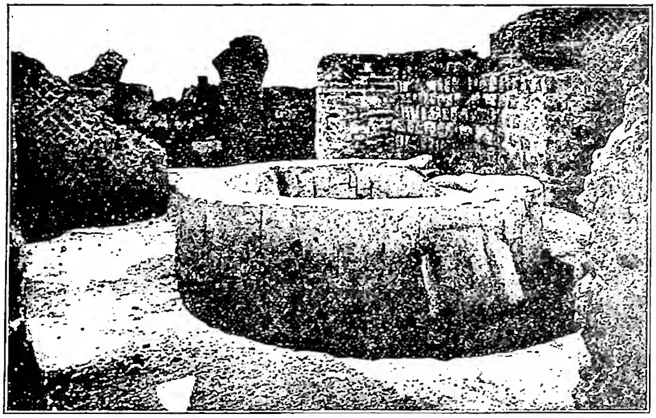
CULTORI DELLA ARCHEOLOGIA CRISTIANA IN ROMA, SOCIETÀ dei. - Istituita dal p. Luigi Bruzza e da G. B. De Rossi il 12 dic. 1875 per preparare, addestrare e spronare con adunanze periodiche, amichevoli discussioni e osservazioni quel gruppo di giovani esordienti che si indirizzavano allo studio delle antichità cristiane, italiani e stranieri e tra questi specialmente gli allievi dell'« École française de Rome » e dell'Istituto archeologico germanico. Alla fondazione intervennero tra gli altri i giovani Mariano Armellini, Giacomo Lumbroso, Enrico Stevenson e Orazio Marucchi.

La prima sede della Società fu in una sala annessa alla chiesa di S. Carlo a' Catinari; nel 1885 nel palazzo dell'Accademia ecclesiastica alla Minerva; quindi ebbe

in comune la sua sede con la Pontificia Accademia Romana di archeologia alla Cancelleria; dal 1927 al 1935 presso il Pontificio Istituto di archeologia; dopo una interruzione di alcuni anni ha ripreso a riunirsi dal febbr. 1944 alla Cancelleria presso la detta Pontificia Accademia.

Dei verbali dalle adunanze del 1875 al 1887 venne pubblicato un volume con prefazione di O. Marucchi, note a pie' di pagina di G. B. De Rossi e indice analitico di A. Grossi Gondi: *Resoconto delle conferenze dei c. di a. c. in Roma, dal 1875 al 1887* (Roma 1888).

Fu presidente della Società il p. L. Bruzza fino al 1883; poi G. B. De Rossi fino alla sua morte (1894), quindi dal dic. 1899 L. Duchesne fino al 1922; poi Orazio Marucchi fino al 1931; G. P. Kirsch fino al 1935; dal 1944 al 1949 il p. A. Ferrua; dal 1950 E. Josi. Primo segretario dalla fondazione al 1922 fu Orazio Marucchi, poi E. Josi, V. Capocci, R. Fausti, L. De Bruyne, A. P. Frutaz, A. Amore.



(*da Atti del III Congresso internazionale di archeologia cristiana, Roma 1934, p. 230, fig. 5*)
CUMA - Il fonte battesimale della basilica cristiana eretta sul tempio di Giove (V sec.- inizio del VI).

Ancora oggi la società continua, secondo la tradizione, nelle sue adunanze a presentare nuovi studi e osservazioni per dar modo soprattutto ai giovani di esporre liberamente i loro primi saggi, per facilitare le relazioni e i rapporti scientifici con le varie istituzioni straniere, comunicare le notizie delle recenti scoperte e delle nuove pubblicazioni.

I verbali delle adunanze furono accolti nel suo *Bullettino di archeologia* da G. B. De Rossi che li arricchì con le sue annotazioni; vennero poi successivamente pubblicati fino al 1922 nel *Nuovo bullettino di archeologia cristiana*; quindi nella *Rivista di archeologia cristiana*. Enrico Josi

CUMA. - Testimonianze di un'antica comunità cristiana a C. si trovano in due templi pagani eretti nel periodo greco, rifatti in età romano-augustea, trasformati in chiese nel sec. V o al più tardi all'inizio del VI.

Il primo è quello detto di Apollo (metri 34 × 23) sulla terrazza inferiore dell'acropoli, rimesso in luce nel 1912, il cui piano basilicale, diviso forse in tre navate, fu occupato da più di 90 tombe cristiane a fossa; l'altro è quello di Giove sulla terrazza superiore dell'arce, scavato fra il 1926 ed il 1930. La trasformazione di esso in basilica cristiana (metri 39,60 × 24,60), divisa in cinque navate con l'aggiunta di pilastri in laterizio, ha fatto sì che il presbiterio, sostituito alla cella del tempio augusteo, è venuto a trovarsi quasi al centro della costruzione. Assai caratteristica è anche la posizione del battistero nella navata centrale dietro al presbiterio: la vasca circolare rivestita dentro e fuori di marmi, era ricoperta da un *tugurium* retto da almeno 6 colonnine, di cui sono stati ritrovati avanzi. Nel tempio è stata rinvenuta un'iscrizione attestante il culto delle reliquie del martire s. Massimo che la leggenda fa morire in Apamea e trasferire poi a C. da una certa Giuliana. Un documento agiografico, noto a Beda (v.) e quindi anteriore al sec. VIII, parla di una martire Giuliana di Nicomedia il cui corpo, come quello di s. Massimo, sarebbe stato trasferito a C.: è forse la stessa Giuliana di cui s. Gregorio (*Registrum*, IX, 180-81) chiese *sanctuaria* al vescovo Fortunato di Napoli per consacrare un oratorio.

Stando alla menzione di alcuni *Atti* di martiri, sarebbe stata sede episcopale nel sec. IV; i nomi di alcuni vescovi del sec. V ci sono noti, così p. es. si sa che un vescovo di nome Adeodato partecipò nel 465 ad un sinodo tenuto a Roma (cf. P. F. Kehr, *Regesta pontificum Romanorum, Italia Pontificia*, VIII, Berlino 1935, pp. 469-71).

BIBL.: Lanzoni, pp. 206-11; H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles 1933, pp. 301-302; A. Maiuri, *Monumenti cristiani di C.*, in *Atti del III Congresso internazionale di archeologia cristiana*, Roma 1934, pp. 217-31.
Giuseppe Bovini

CUMANÀ, DIOCESI di. - Nel Venezuela (Stato di Sucre) suffraganea di Santiago de Venezuela. Fu eretta da Pio XI il 12 ott. 1922, per smembramento della diocesi di Guayana.

Comprende gli Stati federali di Sucre e Nueva Esparta, con una superfice di kmq. 12.950 e una popolazione di 360.647 ab. dei quali 359.647 cattolici, divisi in 18 parrocchie, nelle quali lavorano 12 sacerdoti secolari e 12 regolari (1948).

Nel 1513 alcuni Domenicani cominciarono l'evangelizzazione delle coste di C., che venne presto interrotta, quando, sorta una violenta opposizione da parte degli indigeni, due missionari furono uccisi. La evangelizzazione definitiva della regione avvenne più tardi, ed è attribuita al celebre fra' Bartolomé de las Casas.

BIBL.: AAS, 15 (1923), pp. 99-102; N. E. Navarro, *Anales eclesiásticos Venezolanos*, Caracas 1929 (v. indice). Pedro Gomez

CUMBERLAND, RICHARD. - Filosofo inglese, n. a Londra il 15 luglio 1631, m. ivi il 9 ott. 1718. Il C., vescovo anglicano di Petersborough, è noto per la lotta sostenuta contro il materialismo egoistico di Hobbes.

Alla teoria hobbesiana della lotta originaria (*homo homini lupus*) egli contrappone nel trattato *De legibus naturae* (Londra 1672) una concezione ottimistica, elaborando il concetto d'una fondamentale *lex naturae* che egli fissa nella *benevolentia universalis*. Su questo concetto egli poggia una sistemazione del mondo sociale e storico ispirata al finalismò, benché nella filosofia della natura segua il meccanicismo cartesiano, e anticipa la visuale illuministica della vita sociale.

BIBL.: F. E. Spaulding, *R. C. als Begründer der englischen Ethik*, Lipsia 1893; F. C. Sharp *The ethical system of R. C.*, estr. da *Mind*, 21 (1912). Giovanni di Napoli

CUMMINGS, JEREMIAH WILLIAMS. - Sacerdote, n. a Washington nell'apr. 1814, m. a Nuova York il 4 genn. 1866. Compì gli studi teologici al collegio di Propaganda Fide a Roma. Ritornato in patria, ebbe dal vescovo J. Hughes nel 1848 l'amministrazione della parrocchia di S. Stefano, allora costituita. Il C. faceva parte di un circolo di sacerdoti i quali, contrari alla cosidetta « europeizzazione » della Chiesa degli Stati Uniti, avversavano i maestri ed i docenti provenienti d'oltre oceano ed i loro sistemi didattici. Queste idee, espresse dal C. pubblicamente sulla stampa, determinarono una vivace polemica, in cui intervenne anche l'arcivescovo J. Hughes con il saggio *Reflections of the Catholic press.*

BIBL.: T. F. Meehan, s. v. in *Cath. Enc.*, IV, pp. 567-68.
Silvio Furlani

CUMNO, NICEFORO : v. NICEFORO CUMNO.

CUMONT, FRANZ-VALÉRY-MARIE. - Archeologo e storico delle religioni, n. ad Alost (Belgio) il 3 genn. 1868, m. a Woluwe (Bruxelles) il 20 ag. 1947. Iniziò la sua carriera scientifica come studioso delle istituzioni e delle antichità romane che professò a Gand fino al 1910; fu anche, fino al 1913, conservatore del museo di Bruxelles.

Compì viaggi di esplorazione in Anatolia e in Siria e, presa dimora stabile in Roma, seguitò in questa sua città di elezione ad elaborare l'immenso materiale di studio raccolto durante la sua operosissima vita. Prima di morire fece dono all'Accademia belgica di Roma della sua biblioteca. Fu sempre rispettoso della idealità religiosa : la sua morte fu confortata dai carismi della Chiesa.

L'elenco delle sue pubblicazioni comprende oltre 600 voci; si ricordano qui le principali raggruppate secondo l'argomento.

Primi lavori : *Alexander d'Abonutichos* (in *Mém. Ac. Belgique*, 40 [1887]), traduzione del *De aeternitate mundi* di Filone (1891).

Mithraismo : *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra* (2 voll., Bruxelles 1894-1900); e l'edizione abbreviata : *Les mystères de Mithra* (ivi 1900).

Viaggi di esplorazione : *Voyage d'exploration archéologique dans le Pont et la Petite Arménie* ([*Studia Pontica*, 2], ivi 1906); *Recueil des inscriptions grecques et latines du Pont et de l'Arménie* ([*Studia Pontica*, 3], ivi 1910); *Etudes syriennes* (Parigi 1917); *Fouilles de Doura-Europos* (ivi 1926).

Astrologia : *Catalogus codicum astrologicorum Graecorum* (ivi 1898); *Astrology and religion among Greek and Romans* (Nuova York 1912); *L'Egypte des astrologues* (Bruxelles 1937).

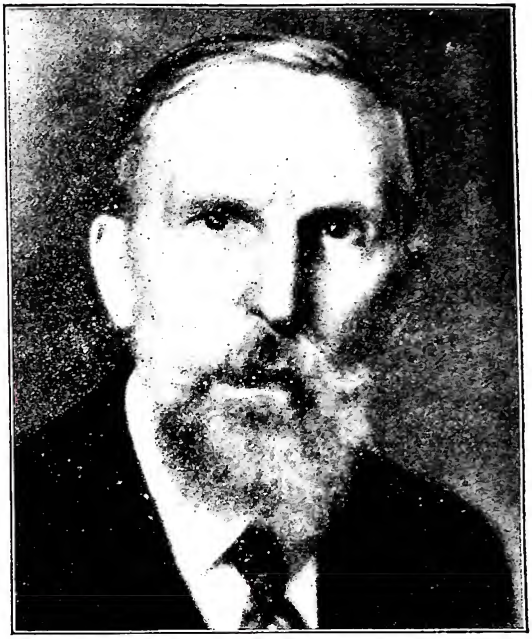
Influsso religioso dell'Oriente ellenistico sull'Occidente : *Les religions orientales dans le paganisme romain* (Parigi 1905; trad. it., Bari 1912; importante la quarta edizione, Parigi 1928, con ampie note, complementi e illustrazioni); quest'opera è la sintesi di tutta la sua operosità scientifica diretta a studiare la religiosità ellenistica specialmente nel suo anelito verso il destino felice dell'anima; *Les mages hellénisés* (ivi 1938, in collaborazione con J. Bidez).

Manicheismo : *Recherches sur le manichéisme* (Bruxelles 1908-12, in collaborazione con M.-A. Kugener); *La bibliothèque d'un Manichéen découverte en Egypte* (in *Revue de l'histoire des religions*, 107 [1933], p. 180 sgg.); *Homélies manichéennes* (*ibid.*, 111 [1935], p. 118 sgg.).

Giuliano l'Apostata : *Iuliani imp. epistulae, leges*, ecc. (in collaborazione con J. Bidez, Parigi 1922).

Vita oltremondana, argomento che ha preoccupato l'ultima fase della sua vita di studioso : *Afterlife in Roman Paganism* (New-Haven 1922); *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains* (Parigi 1945); *Lux perpetua* (ivi 1948), postumo.

BIBL.: *Mélanges F. C.*, Bruxelles 1936, con elenco di tutte le pubblicazioni; F. de Visscher, *La manifestation F. C.*, in *Antiq. Class.*, 16 (1947), p. 13 sgg.; Fr. De Ruyt, *F. C.*, *ibid.*, p. 5 sgg.; W. Lameere, *Sur la tombe de F. C.*, *1868-1947*, in *Alumni*, 17 (1947-48, III). Nicola Turchi



(*per cortesia della R. Accademia Belgica di Roma*)
CUMONT, FRANZ - Ritratto.

«CUM SICUT MAIESTAS». - Parole iniziali della bolla di Alessandro VI (26 marzo 1500), nella quale è contenuta la prima organizzazione della Chiesa per le nuove terre scoperte in India.

Con essa, il Papa, in considerazione dei meriti dei re di Portogallo nel diffondere il nome cristiano, e fondandosi sulla decisione di re Manuel d'inviare clero secolare e regolare nelle nuove terre scoperte nell'India, dà facoltà al medesimo re di sottoporre il territorio, dal Capo di Buona Speranza sino a comprendere l'India, a un commissario apostolico, da nominarsi dal re di Portogallo, il quale, munito di carattere episcopale, deve porre la sua residenza in una città coloniale. Re Manuel soltanto dopo 14 anni nominò il primo commissario di Laodicea (1514-17), cui seguirono altri finché nel 1534 fu eretta la diocesi di Goa.

BIBL.: Levy Maria Jordão, *Bullarium Patronatus Portugalliae Regum I*, Lisbona 1868, p. 59; *Bullarum Collectio*, ivi 1707, *Appendix*, p. 4; Streit, *Bibl.*, IV, n. 372. Carlo Corvo

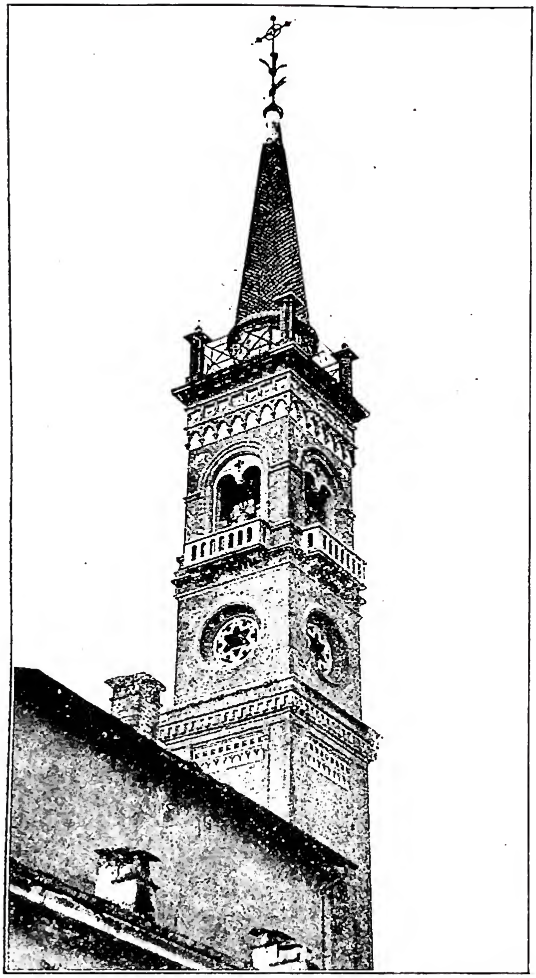
CUNEGONDA, beata : v. KINGA, beata.

CUNEGONDA, santa. - Imperatrice di Germania, figlia di Sigfrido conte di Lussemburgo, n. ca. il 978, m. a Kaufungen presso Kassel (Assia) il 3 marzo 1033 o 1039. Tra il 998 e il 1000 sposò Enrico, duca di Baviera che fu poi imperatore (Enrico II : 1002-24), santo anch'egli, col quale, secondo la leggenda, visse in verginale continenza, mentre alcuni critici, sulla scorta dal contemporaneo Rodolfo Glaber (MHG, *Scriptores*, VII, p. 62; PL 142, 645) pensano piuttosto all'impotenza di C.

I due santi fondarono la diocesi ed il duomo di Bamberga, C. il monastero di Benedettine di Kaufungen, nel quale essa, dopo la morte d'Enrico, si ritirò (1025). Fu sepolta accanto ad Enrico nel duomo di Bamberga. Innocenzo III la canonizzò il 3 apr. 1200; la bolla si trova negli *Acta SS. Martii*, I, col. 279 sgg. Il *Martirologio romano* la commemora il 3 marzo.

BIBL.: Leggenda scritta per la canonizzazione in *Acta SS. Martii*, I, Parigi 1865, coll. 271-77; PL 140, 205-20; MGH, *Scriptores*, IV, pp. 814-28; J. P. Toussaint, *Geschichte der hl. Kunigunde von Luxemburg*, Paderborn 1901; H. Müller, *Das heilige Kaiserpaar Heinrich und Kunigunde*, Steyl 1903 (tutti e due senza critica); v. anche la bibl. di ENRICO II, santo.
Livario Oliger

CUNEO, DIOCESI di. - Nel Piemonte meridionale, confina a nord con Fossano e Saluzzo, ad est con Mondovì, a sud e ad ovest con la Francia, si estende per 1869 kmq. Ha una popolazione di 90.000 ab. dei quali 80.000 cattolici, 71 parrocchie, 177 sacerdoti secolari e 42 religiosi (1948). Istituti religiosi maschili : gesuiti, orionisti, salesiani, francescani e cappuccini. È suffraganea di Torino.



(fot. Enit)
CUNEO - Campanile di S. Ambrogio (fine del sec. XV).

La città sorse ca. nel 1198 e fu ricostruita nel 1230 dalla seconda Lega lombarda. Datasi a Carlo d'Angiò nel 1259, fu capitale della contea di Piemonte. Nel 1382 si dette ai Savoia e per essi sostenne sette assedi vittoriosi: i più famosi sono quelli del 1557 e del 1744. Le sue mura e la cittadella furono demolite da Napoleone, che fece la città capoluogo di provincia. Tentò ripetutamente di avere un vescovo fin dal '300; il suo desiderio fu appagato soltanto da Pio VII il quale eresse la diocesi di C. con bolla del 17 luglio 1817; la chiesa di S. Maria del Bosco divenne la Cattedrale: essa in origine era stata un priorato benedettino e poi collegiata; l'episcopio fu offerto dal Comune. Tra i vescovi si distinsero: il primo Amedeo Bruno di Samone (1817-38), cantato da Silvio Pellico (*Le processioni*); Clemente Manzini (1844-65) stimato dal Manzoni e da E. De Amicis; Teodoro Valfré di Bonzo (1885-96) poi nunzio a Vienna e cardinale.

Santi e venerabili originari di C.: b. Angelo Carletti (m. nel 1495); fra' Diego da Valdieri (m. nel 1655); p. Benigno Dalmazzo (m. nel 1744); Felice De Andreis (m. nel 1820); Brunone Lanteri (m. nel 1830). Numerosi i personaggi che meritano una memoria: Alardo e Giovanni di Valdieri, valenti crociati con s. Luigi, il primo ricordato da Dante (*Inf.*, XXVIII, 18); Giorgio Saluzzo di Valgrana, vescovo-principe di Losanna, castellano di Castel S. Angelo a Roma e vicecamerlengo (m. nel 1461); Francesco de Ferraris, missionario in Cina al seguito del p. Ricci (m. nel 1672); Filippo Maria Grimaldi, missionario, matematico alla corte di Pechino, astronomo, scrittore, diplomatico, vescovo eletto di Pechino (m. nel 1712); Giuseppe Francesco Megranesio (m. nel 1793), autore del *Pedemontium sacrum*, ma famoso pure per i suoi falsi letterari; Bruno Bruni, scrittore, editore delle opere di s. Massimo (m. nel 1796); Giovanni Alasia, vicario apostolico di Algeri e Tunisi (m. nel 1800); Angelo della Porta, vescovo titolare delle Termopoli, elemosiniere e diplomatico alla corte di Napoli (m. nel 1835); Margarita Bergesio, fondatrice del santuario di Nostra Signora d'Africa ad Algeri, collaboratrice del card. Lavigérie (m. nel 1875); Antonio Malan, apostolo dei Bororos nel Brasile, scrittore, vescovo di Petrolina (m. nel 1931). Inoltre: Clemente Solaro della Margarita, scrittore statista (m. nel 1869); Giuseppe Barbaroux, ministro, statista, autore dei Codici albertini (m. nel 1843); Sebastiano Grandis, autore del traforo del Fréjus (m. nel 1892); Ettore Pais, storico insigne (m. nel 1939).

Tra gli archivi, notevole quello Civico di C. (dal 1350 ca.); quelli della Curia e del Capitolo (non hanno documenti anteriori al 1600); la biblioteca civica (ca. 40.000 voll.); quella del seminario (18.000 voll.).

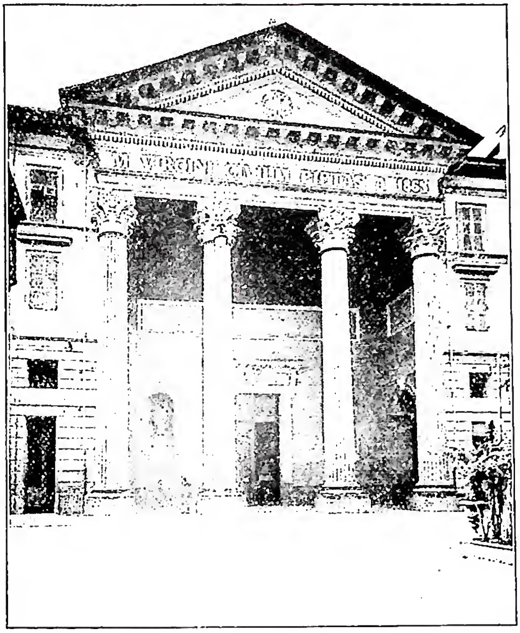
Il più antico monumento insigne di C. è la duecentesca chiesa di S. Francesco con caratteri romanico-gotici ed un bel portale marmoreo del 1481. La chiesa di S. Croce conserva l'originaria struttura gotica in parte del coro; il resto dell'edificio fu rimaneggiato nel sec. XVIII dall'architetto Francesco Gallo, al quale si deve anche la ricostruzione della medievale chiesa di S. Ambrogio. Nel piccolo santuario della Madonna degli Angeli, edificato nel 1450, ma assai deteriorato, in seguito, restano pochi avanzi di affreschi quattrocenteschi. In Borgo S. Dalmazzo il *monasterium S. Dalmatii de Pedona, sive de Burgo S. Dalmatii*: abbazia benedettina fondata nel sec. VII dal re langobardo Agilulfo e da Teodolinda; appartenne prima alla diocesi di Asti, dopo il 1388 a quella di Mondovì ed ora a C. (v. Cottineau, I, coll. 440-41).

BIBL.: T. Chiuso, *La Chiesa in Piemonte*, III, Torino 1888, p. 43 sgg.; A. Manno, *Bibliografia storica degli Stati della monarchia di Savoia*, V, Torino 1893, pp. 85-138; F. S. Provana di Collegno, *Notizie e documenti d'alcune certose del Piemonte*, I, Torino 1894; II, ivi 1900; A. Bertano, *Storia di C.*, Cuneo 1898; F. Gabotto, *Storia di C.*, ivi 1898; Anon., *Settimo centenario della fondazione di C. Memorie storiche*, Torino 1898; B. Caranti, *La certosa di Pesio*, 2 voll., Torino 1900; Ministero della pubblica istruzione, *Elenco degli edifici monumentali*, IV, *Provincia di C.*, a cura di C. Ricci, Roma 1914 (con. bibl.); A. M. Riberi, *S. Dalmazzo di Pedona e la sua abbazia*, Torino 1929. Per la storia civile: T. Partenio, *I secoli di C.*, Mondovì 1710; Unione Accademica Nazionale, *Inscriptiones Italiae*, vol. IX, Regione IX, fasc. 1, *Augusta Baiernorum et Pollentia*, a cura di A. Ferrua, Roma 1948. Alfonso Maria Riberi

CUNHA, RODRIGO da. - Storiografo portoghese, vescovo di Portalegre (1615) e di Oporto (1619) ed infine arcivescovo di Braga (1623) e Lisbona (1636), n. a Lisbona nel 1577, m. ivi nel 1643. Dopo la rivoluzione del 1640, fu governatore del Regno fino all'arrivo dei Braganza.

Suo lavoro fondamentale resta la *Historia eclesiástica da Igreja de Lisboa, vida e acções de seus prelados e varões eminentes* (2 voll., Lisbona 1642), che va dalla fondazione della città all'episcopato di Martino, assassinato durante i torbidi provocati dalla morte di Ferdinando I. Gli si deve inoltre una *Historia eclesiástica* di Braga (Braga 1634-35).

BIBL.: C. de Figanière, *Bibl. historica*, Parigi 1850, pp. 74-81.
Jole Scudieri Ruggieri



(fot. Enit)
CUNEO - Facciata della Cattedrale (1865).

CUNIBERTO, santo. - Vescovo di Colonia, n. da nobile famiglia franca nella regione della Mosella verso la fine del sec. VI, m. a Colonia il 12 nov. 663. Educato a Treviri, vi divenne arcidiacono e ca. il 623 fu creato vescovo di Colonia. Prese parte a vari sinodi franchi, fu consigliere di Dagoberto I re di Austrasia, fondò monasteri e si occupò delle missioni nella Frisia (Olanda). Fu sepolto nella chiesa di S. Clemente da lui edificata, poi intitolata al suo nome. La festa è l'11 nov.; il *Martirologio romano* lo ricorda al 12 nov.

BIBL.: Manca una vita sincrona. Varie *Vite* posteriori sono segnalate da M. Coens, *Les vies de st Cunibert de Cologne et la tradition manuscrite*, in *Anal. Bollandiana*, 47 (1929), pp. 338-367; e in BHL, I, nn. 2014-18; J. Kleinermanns, *Die Heiligen auf dem bischöflichen Stuhl von Köln*, I, Colonia 1896, pp. 43-58.
Livario Oliger

CUNICH, RAIMONDO. - Gesuita, n. a Ragusa il 17 genn. 1719, m. a Roma il 22 nov. 1794; membro dell'Accademia dell'Arcadia; insegnò retorica nel collegio Romano (1768-73).

Si guadagnò lodi per i suoi poemi latini, in parte raccolti in edizioni postume: *Epigrammatum libri V* (Parma 1803); *Epigrammata nunc primum edita* (Ragusa 1897). Specialmente stimate furono le sue eleganti traduzioni di classici greci in versi latini: *Anthologia, sive Epigrammata anthologiae Graecorum selecta* (Roma 1771); *Homeri Ilias versibus expressa* (ivi 1776).

BIBL.: Sommervogel, II, coll. 1727-33; D. Vaccolini, in E. De Tipaldo, *Biografia degli italiani illustri*, I, Venezia 1834, pp. 55-58.
Edmondo Lamalle

CUNILIAT, FULGENZIO. - Teologo e scrittore domenicano, n. a Venezia (da padre francese di Lione) il 22 febbr. 1685, m. ivi il 9 ott. 1759. Religioso a Conegliano nel 1700, insegnò per molti anni filosofia e teologia. Fu vicario generale della Congregazione riformata del b. Giacomo Salomoni (1737-1739). Amico di Apostolo Zeno.

Religioso esemplare, ricercato direttore di coscienza, scrisse: *Meditazioni per tutto l'anno accomodate agli evangeli* ecc. (4 voll., Venezia 1733); *Meditazioni per tutto l'anno sulle feste, virtù e prerogative della S.ma Vergine Madre di Dio* ecc. (4 voll., ivi 1734); *Nuovo leggendario de santi, a modo di meditazioni* ecc. (6 voll., ivi 1738); *Bibliotheca eucaristica* (2 voll., ivi 1744); *Universae theologiae moralis accurata complexio* (2 voll., ivi 1754; ivi 1760, 1772, 1789 ecc.) e altre opere di carattere storico e ascetico.

BIBL.: Z. Castagna, *Necrologio del p. F. C.*, Bologna, archivio del convento S. Domenico, *Necrologi*, VII, n. 48; Jo. F. B. de Rubeis, *De rebus Congregationis sub titulo B. Jacobi Salomonii*, Venezia 1751, pp. 463, 479-80.
Alfonso D'Amato

CUOCO, VINCENZO. - N. a Civitacampomarano nel Molise il 1° ott. 1770 e m. a Napoli il 14 dic. 1823, è uno degli uomini più rappresentativi della cultura italiana dell'epoca napoleonica. Fu scrittore politico, storico e pedagogista. Partecipò agli avvenimenti napoletani del 1799, dopo la breve parentesi della Repubblica partenopea, fu arrestato e mandato in esilio. Fu a Marsiglia, a Parigi e poi a Milano (1800) ove strinse rapporti di amicizia col Manzoni. Qui diresse il «Nuovo giornale italiano» nel quale, cercando un comune punto di incontro della coscienza degli Italiani, perseguiva una nobile finalità di educazione popolare.

Meditando sugli avvenimenti napoletani del 1799 scrisse il C. il *Saggio storico sulla rivoluzione di Napoli* (Milano 1801), nel quale egli vede l'aspetto manchevole e negativo della rivoluzione napoletana soprattutto nell'essere essa nata astrattamente, da un'esigenza tutta intellettualistica di un pugno di giovani generosi. Istituzioni buone – ammonisce nella lettera a Vincenzo Russo sulla costituzione di Mario Pagano – sono quelle che nascono e vivono nella coscienza del popolo. C. sentì profondamente l'esigenza educativa sia che cercasse nel suo romanzo filosofico il «Platone in Italia», in una sapienza antichissima degli italici, il senso di equilibrio di armonia della coscienza nazionale e, particolarmente, meridionale, sia che di proposito tracciasse un piano di studi per lo Stato di Napoli. Ritornato il C. a Napoli, dopo la conquista napoleonica, ebbe alti incarichi nella amministrazione dello Stato. Nel 1809 re Gioacchino lo chiamò a far parte della Commissione incaricata di preparare un progetto di legge sulla pubblica istruzione. Il C. in un'ampia relazione illustrò i principi a cui si doveva ispirare la radicale riforma degli studi a Napoli. Non c'è dubbio che le idee pedagogiche correnti sono nel *Rapporto* tenute presenti e in particolare sono presenti G. G. Rousseau e G. E. Pestalozzi; la visione che il C. ha dell'educazione è schiettamente vichiana. Partendo dalla nota dignità vichiana relativa al processo spirituale, il C. pensa che il fanciullo è prima di tutto senso e fantasia, poi memoria, infine ragione. «Se voi» – ammonisce – «turberete quest'ordine stancherete l'ingegno con uno sforzo precoce, e soffocherete le altre facoltà impedendone lo sviluppo. Crederete di avere formato un letterato, e avrete distrutto un uomo». L'istruzione era per lui compito esclusivo dello Stato, il quale, peraltro, mentre doveva dirigere le opinioni non ne doveva professare alcuna. L'istruzione doveva essere universale e abbracciare le scienze e le arti, pubblica in quanto ad essa avevano diritto, indistintamente, tutti i cittadini. La scuola, poi, nella concezione del C. doveva essere: per tutti (primaria e gratuita), per molti (secondaria), per pochi (superiore o sublime) necessaria quest'ultima a promuovere le scienze. L'istruzione elementare comprende il leggere, lo scrivere, l'aritmetica, la morale, non la religione, che vuole impartita dai ministri della Chiesa. Il C. voleva inoltre che alle donne si impartisse una educazione più propriamente idonea alla loro natura. Nel *Progetto* non manca la visione di una scuola che fondata sul lavoro promuova un miglioramento del popolo nelle arti e nei mestieri. L'istruzione universitaria, come quella che doveva promuovere le scienze, è tenuta nel *Progetto* in massima considerazione; a questo fine il C. progettava l'istituzione

di quattro università (Napoli, Chieti, Altamura, Catanzaro) con cinque facoltà ciascuna, dalle lettere alla filosofia, alle scienze fisiche e matematiche, alla medicina, alla legge, alla teologia.

Opere in 5 voll.: *Saggio storico sulla rivoluzione napoletana del 1799 seguito dal rapporto al cittadino Carnot di F. Lomonaco*, a cura di F. Nicolini, Bari 1929; *Platone in Italia*, a cura di F. Nicolini, 2 voll., ivi 1924-28 (vol. I, 2ª ed., 1924); *Scritti vari e carteggio*, a cura di N. Cortese e F. Nicolini, 2 voll., ivi 1924.

BIBL.: M. D'Ayala, Biografia premessa al *Saggio storico-critico sulla rivoluzione di Napoli*, Napoli 1861; B. Labanca, *G. B. Vico e i suoi critici cattolici*, ivi 1898; N. Ruggeri, *V. C., studio storico-critico con appendice di documenti inediti*, Rocca S. Casciano 1903; G. Ottone, *V. C. e il risveglio della coscienza nazionale*, Vigevano 1903; G. Ottone, *La tesi vichiana di un antico primato italiano nel « Platone » di V. C.*, ecc., Fossano 1905; B. Croce, *V. C.*, in « *Critica* », 1 (1908), pp. 298-300; G. Gentile, *Scritti pedag. inediti o rari di V. C.*, Roma 1909; B. Croce, *La rivoluzione napoletana del 1799*, Bari 1912; id., *Storia della storiografia italiana nel sec. XIX*, ivi 1921; G. De Ruggiero, *Il pensiero politico meridionale nei secc. XVIII e XIX*, ivi 1922; G. Tauro, *La tradizione pedagogica meridionale dal Genovesi all'Angiulli sulla funzione educativa dello Stato*, in *Rivista pedagogica*, 17 (1924), p. 617 sgg.; B. Croce, *Storia del Regno di Napoli*, Bari 1925; F. Battaglia, *L'opera di V. C. e la formazione dello spirito nazionale in Italia*, Firenze 1926; R. Ciasca, *Pensiero politico ed italianità di V. C.*, in *Mediterranea*, Cagliari 1928, n. 5-6; G. Gentile, *V. C.*, Venezia-Firenze 1927; id., *Dal Genovesi al Galluppi*, Milano 1930; M. Romano, *V. C. nella storia del pensiero e dell'unità*, Firenze 1933; L. Salvatorelli, *Il pensiero politico italiano dal 1700 al 1880*, Torino 1935. Per una più ampia bibliografia si rimanda alla antologia curata da N. Cortese: *C.: Il pensiero educativo politico*, Firenze 1933. V. inoltre T. Vecchietti, *Contributo allo studio di V. C.*, in *Rivista storica italiana*, 58 (1941), pp. 197-214, 327-350.

Nino Sammartano

CUORE DI GESÙ. - I. CULTO DEL SACRO C. DI G. – 1. *Storia*. Gli elementi costitutivi del culto al S. C. di G. sono contenuti sostanzialmente nella Rivelazione. I SS. Padri insistentemente esortarono i fedeli a corrispondere all'amore del Salvatore per il genere umano; né mancano considerazioni sul costato trafitto di Cristo. Però nella tradizione dei primi dieci secoli non vi sono accenni di culto al cuore di carne, simbolo di amore.

Con il sec. XI si inizia, negli scritti e nella pietà dei fedeli, lo sviluppo degli elementi di questa devozione, elaborata nella Chiesa, sotto l'influsso dello Spirito Santo, mediante la collaborazione di anime elette. Molto contribuì l'ambiente di intensa spiritualità creatosi intorno a s. Bernardo.

Attraverso il costato squarciato si arriva al cuore e comincia a stabilirsi un accostamento tra il cuore e l'amore di Gesù. Nella piaga materiale si vede la ferita dell'amore. In passi attribuiti a s. Anselmo e a s. Bernardo si accenna al simbolismo del cuore trafitto per amore, ma non si è certi se si intenda il cuore di carne. I dubbi cessano dalla metà del sec. XII, divenendo i testi più frequenti e più chiari, ma ad eccezione di qualche passo di Guglielmo di St-Thierry (m. nel 1150 ca.) e di Guerrico d'Igny (m. nel 1160 ca.), non compaiono vere tracce di devozione. Questa si afferma, distinta nell'oggetto, nel fine, nello spirito e negli atti, nella *Vitis mystica* attribuita a s. Bonaventura. Nelle opere di s. Matilde (m. nel 1298) e di s. Geltrude (m. nel 1302) la devozione si arricchisce di esercizi e di pratiche, ma resta privilegio di anime mistiche.

Nei secoli successivi si diffonde, senza svilupparsi. Un progresso si ha nel sec. XVI con il ven. Lanspergio (m. nel 1539; v.), certosino di Colonia, e con Luigi di Blois (m. nel 1566), abate benedettino di Liessies. Con preghiere, esercizi e pratiche concretano e facilitano la devozione, rendendola popolare. Il loro influsso fu decisivo nella propagazione della devozione, che entra nell'ascetismo cristiano e permea le scuole di spiritualità, sì che ricorre comunemente nelle opere ascetiche del sec. XVII.

S. Francesco di Sales, molto devoto del S. C. di G.,

(per cortesia dell'Università Cattolica)

CUORE DI GESÙ - Quadro di L. Pogliaghi - Milano, Università Cattolica del S. Cuore, cappella.

trasfuse i suoi sentimenti nelle Visitandine e legò la Congregazione al S. C. di G. (cf. la lettera del 10 giugno 1611 a s. Giovanna di Chantal). Si ha così nella Visitazione fino a s. Margherita M. Alacoque un fiorire continuo di ferventi devote, insignite di speciali grazie. Nella Compagnia di Gesù si distinsero gli infaticabili pp. L. Lallemant (m. nel 1635) e V. Huby (m. nel 1693). Nonostante tale diffusione, la devozione restava puramente privata. S. G. Eudes (m. nel 1680) fu l'iniziatore e l'apostolo del culto liturgico dei SS. Cuori di G. e di Maria (cf. il decreto sull'eroismo delle sue virtù, 6 genn. 1903; *Acta Sanctae Sedis*, 35 [1902-1903], p. 378 sgg.). Nel breve di beatificazione (11 apr. 1909; AAS, 1 [1908], pp. 477-82), è chiamato « padre, dottore e apostolo di questa devozione ». Egli consacrò ai SS. Cuori di G. e Maria la sua Congregazione di sacerdoti e ne fece celebrare la festa. Prescrisse speciali esercizi e compose l'Ufficio e la Messa, che furono approvati da alcuni vescovi francesi. Sorsero confraternite, approvate da Alessandro VII e Clemente X.

In s. G. Eudes la devozione al S. C. di G. è all'inizio moralmente unita con quella del Cuor di Maria, poi se

ne distacca. Egli compose infatti uno speciale Ufficio e Messa del S. C. di G. Probabilmente il 20 ott. 1672 fu celebrata, in diverse località della Francia, la prima festa del S. C. di G. L'Ufficio e la Messa promossero molto questo culto e s. Giovanni Eudes fu il diretto precursore di s. Margherita M. Alacoque (m. nel 1690). Oltre alle visioni, riguardanti la sua devozione privata, la Santa ebbe importanti rivelazioni per la diffusione del culto pubblico. Nella prima grande apparizione (27 dic. 1673 ?), Gesù le svelò l'amore del suo Cuore e la elesse come strumento per il compimento del disegno di salvare gli uomini mediante il suo Cuore. In seguito fu istruita circa l'oggetto, le pratiche e lo spirito della devozione, che riceve così l'ultima sistemazione. Il cuore di carne, circondato da una corona di spine e sormontato da una croce, è il simbolo dell'amore di Gesù : amore disprezzato, che cerca amore e riparazione. Nell'apparizione del 1675 Gesù chiese il culto pubblico, con l'istituzione di una festa riparatrice e indicò alla Santa come collaboratore il p. Claudio de la Colombière (m. nel 1682). Questi suscitò intorno a sé, nella Compagnia di Gesù, ferventi apostoli, come i pp. G. de Gallifet e G. Croiset, i quali continuarono la sua opera. Il culto si propagò largamente, contrastato subito dai giansenisti e da alcuni cattolici non bene informati.

Nel 1726 il re di Polonia, alcuni vescovi e le Visitandine inviarono una supplica a Benedetto XIII per l'istituzione della festa, attraverso la postulazione del p. Gallifet. Per evitare un rifiuto fu differita la risposta, poiché, come rilevò il promotore della fede, Prospero Lambertini, si parlava del cuore « comprincipio sensibile di tutte le virtù ed affezioni e centro di tutte le gioie e pene intime ». Avendo però i postulanti insistito, il 30 luglio 1729 la Congregazione dei Riti rispose negativamente.

Clemente XIII, dietro innumerevoli petizioni, tra le quali figurava un memoriale dell'episcopato polacco, espresso in termini chiari e precisi, fece riprendere l'esame della causa. Il 25 genn. 1765 la S. Congregazione dei Riti emetteva il decreto di approvazione. Espressamente si determinò come oggetto del culto il cuore, simbolo dell'amore. I giansenisti, per questa chiarificazione, concludevano trattarsi del cuore metaforico, non reale. Il contrario però è evidente dalla postulazione e dal decreto che approva e estende il culto senza mutarlo. Si accusò quindi di idolatria il culto al cuore di carne. Pio VI però rigettava l'errore, notando che si adora il cuore ma « inseparabilmente unito con la Persona del Verbo » (cf. la bolla *Auctorem fidei* 1794; Denz-U, nn. 1562-63).

Pio IX estese la festa alla Chiesa universale con rito di doppio maggiore, elevato poi a doppio di prima classe da Leone XIII, che approvò anche le litanie. Nella encicl. *Annum Sacrum* (25 maggio 1899) ordinò la consacrazione del genere umano al S. C. di G. per l'11 giugno del medesimo anno. Poco dopo incitava i vescovi a sviluppare il culto con la pratica del 1° venerdì e col mese del S. C. di G. Pio X ordinò che l'atto di consacrazione fosse rinnovato ogni anno. Benedetto XV approvò il culto del S. C. Eucaristico concedendo la Messa e l'Ufficio proprio agli Ordinari che ne facciano richiesta (decreto della S. Congregazione dei Riti, 9 nov. 1921). Pio XI, nell'encicl. *Miserentissimus* (8 maggio 1928), sviluppò la dottrina della devozione al S. C., fermandosi in particolare sulla consacrazione e sulla riparazione delle offese ed elevò la festa a rito doppio di prima classe con ottava privilegiata di terzo ordine.

2. *Dottrina*. – Le rivelazioni a s. M. Margherita Alacoque costituiscono però solo la causa occasionale dell'approvazione, poiché la Chiesa, prescindendo dalla loro verità, si è appoggiata su ragioni dottrinali. Il culto si giustifica per se stesso ed ha il fondamento teologico nella dottrina cattolica dell'adorazione dell'umanità di Gesù.

In Cristo vi è una persona, quella divina del Verbo, e due nature, la divina e l'umana. L'unica e medesima adorazione, dovuta alla persona divina, è da attribuirsi a ciò che sussiste in essa e per essa. L'onore infatti si riferisce al tutto, cioè alla persona, anche quando è attribuito a una parte (s. Tommaso, *Sum. Theol.*, 3ª, q. 25, a. 1-2). Perciò l'umanità di Cristo, non per se stessa, né considerata separatamente, ma in quanto unita al Verbo, è degna di un vero culto latreutico. Questo è diretto e assoluto, poiché la natura umana di Cristo è adorata non per la dignità di una persona diversa e distinta, ma per l'eccellenza della persona, nella quale sussiste e con la quale costituisce un tutto unico.

Ciò vale per ciascuna parte dell'umanità di Cristo. Il suo cuore perciò, considerato unito alla persona divina, è degno di adorazione, la quale termina alla persona stessa di Gesù. Ogni culto ha per oggetto ultimo e completo tutto Gesù Cristo, ma le diverse devozioni hanno un oggetto prossimo, proprio e specifico, Questo, nel culto al S. C. di G., è il cuore fisico di Gesù, ossia il cuore di carne, vivo e animato, non semplicemente come parte nobilissima del corpo di Cristo, ma specialmente come simbolo del suo amore.

Oggetto proprio del culto quindi non è solo il cuore fisico, né solo l'amore, ma il cuore fisico come simbolo dell'amore, cioè il S. C. di G. ardente d'amore (cf. il decreto della S. Congregazione dei Riti 1765 e la lettera di Pio VI a Scipione Ricci, 29 giugno 1781). Questa è la ragione dello speciale culto al S. C. di G. Il cuore infatti è stato sempre preso come simbolo dell'amore, né è un puro segno convenzionale, ma un segno naturale, per il rapporto reale del cuore con l'amore, poiché l'amore e gli altri affetti, in esso radicati, si ripercuotono nel cuore. Il culto al S. C. di G. prescinde dalla questione fisico-psicologica, se l'organo degli affetti sensibili sia il cuore (opinione degli antichi) o il cervello (come ritengono i moderni). Certamente si sperimenta una ripercussione degli affetti nei movimenti del cuore, il quale sebbene non sia organo elicitivo di questi affetti, tuttavia li manifesta. Il cuore fisico e l'amore simboleggiato non devono considerarsi distinti e separati : sono un unico e adeguato oggetto del culto. Questi due elementi costituiscono una cosa sola, come l'anima e il corpo, e come l'anima ha la supremazia sul corpo, così l'amore l'ha sul cuore fisico.

I teologi chiamano il cuore oggetto materiale prossimo e l'amore, divino e umano di Gesù, oggetto formale. Similmente convengono che l'oggetto del culto è il cuore simbolo non solo dell'amore, ma di tutta la vita intima di Gesù, ossia di tutti i suoi affetti, tristezze, sacrifici, gioie, sofferenze, virtù e sentimenti sensibili. Tutto questo infatti si ripercuote nel cuore. Perciò comunemente con l'espressione S. C. si suole significare tutta la persona di Gesù, considerata nella vita intima, affettiva e morale. Di qui scaturisce la preminenza, sulle altre, di questa devozione, la quale sintetizza tutta la vita di Cristo nell'amore, causa delle meraviglie della Redenzione, facilitando all'uomo la conoscenza intima e conseguentemente l'amore al Redentore.

Il razionalismo ha classificato questa devozione come una forma di pietà morbida e superficiale. Intimamente esaminata, però, essa si presenta solida e virile, impegnando l'uomo nell'esercizio della virtù.

Il fine di questo culto è di accendere nei fedeli l'amore, per corrispondere a quello di Gesù. Perciò è sommamente raccomandato nei documenti pontifici (cf. encicll. *Annum Sacrum* e *Miserentissimus*) e negli scritti di s. Margherita M. Alacoque la

consacrazione personale e collettiva al S. C., di G. e siccome l'amore di Gesù è un amore disprezzato e trascurato, alla consacrazione deve seguire la riparazione.

La devozione al S. C. di G. ha esercitato un benefico influsso nella vita della Chiesa. Il deismo e il giansenismo avevano cercato di allontanare Dio dall'uomo, negando o alterando sostanzialmente la Rivelazione cristiana; la devozione al S. C. di G. unisce coi vincoli dell'amore e della Grazia l'anima a Dio, manifestando all'uomo l'aspetto intimo e vero del cristianesimo. Tra le tenebre del criticismo razionalistico, il culto al S. C. di G. è stato una potente irradiazione di luce. Le anime, che compresero tale devozione, sentirono la necessità dell'unione con Gesù e si segnò così l'inizio del risveglio religioso, al quale è connesso lo sviluppo della pietà eucaristica.

BIBL.: J. Croiset, *La dévotion au S. Coeur de Jésus-Christ*, Lione 1691 (messo all'Indice nel 1704, ne fu tolto nel 1887); J. de Gallifet, *De cultu SS. Cordis Dei et Domini Nostri J. Christi*, Roma 1726; N. Nilles, *De rationibus festorum SS. Cordis Jesu et purissimi Cordis Mariae*, Innsbruck 1885; J. B. Terrien, *La dévotion au S. Coeur de Jésus, d'après les documents authentiques et la théologie*, Parigi 1893; Monastero di Paray-le-Monial, *Vie et oeuvres de s. Marguerite M. Alacoque*, ivi 1920; A. Vermeersch, *Pratica e dottrina della devozione al S. C.*, 2 voll., Torino 1923; K. Richstätter, *Die Herz-Jesu-Verehrung des deutschen MA.*, 2ª ed., Ratisbona 1924; A. Levesque, *L'origine du culte du S. Coeur de Jésus*, Avignone 1930; A. Hamon, *Histoire de la dévotion au S. Coeur*, 5 voll., Parigi 1923-40; F. Alcañiz, *La devozione al C. di G.*, Milano 1939; J. V. Bainvel, *La devozione al S. C. di G.*, 3ª ed., ivi 1941; Déodat de Basly, *Le S. Coeur selon le b. Jean Duns Scot*, Parigi 1946; A. Rulla, *Il S. C. nella teologia e nella storia*, Torino 1948. Vincenzo Carbone

II. CULTO DEL CUORE EUCARISTICO DI GESÙ. – Devozione che ha per scopo di onorare l'atto di amore, con cui Gesù istituì l'Eucaristia. È uno sviluppo naturale del culto al S. C. di G., la cui origine non è legata ad alcuna rivelazione. Sorta in Francia, nella seconda metà del sec. XIX, trovò subito l'appoggio di mons. De Ségur, del b. Eymard e di s. Giovanni Bosco. Nel 1890 era già diffusa in più di 35 nazioni, in cui si contavano numerose confraternite erette canonicamente in onore del Cuore Eucaristico. Non mancarono le opposizioni, provocate dallo zelo indiscreto di alcuni, che vollero rappresentare il S. C. di G. nel mezzo dell'Ostia. La S. Sede, pur disapprovando queste esagerazioni (27 maggio 1891: in *L'ami du clergé*, 36 [1914], pp. 675-76; 15 luglio 1914: AAS, 6 [1914], p. 382), dichiarò, con decreti successivi, che non intendeva proibire il nuovo culto ormai « positivamente riconosciuto » (3 apr. 1915: AAS, 7 [1915], p. 205). In un breve apostolico del 16 febbr. 1903 (*Leonis XIII Pont. Max. Acta*, XXII, Roma 1903, pp. 307-10) con cui Leone XIII elevava ad arciconfraternita l'associazione già esistente in Roma, venne specificato chiaramente l'oggetto del nuovo culto. Il 9 nov. 1921 Benedetto XV coronava le numerose petizioni giunte a Roma da tutte le parti del mondo con un solenne decreto, in cui concedeva festa e Ufficio proprio in onore del Cuore Eucaristico di Gesù, da celebrarsi il giovedì dopo l'ottava del *Corpus Domini* (AAS, 13 [1921], p. 545).

La Rivelazione e la teologia, nella costante affermazione del rapporto di causa ed effetto tra il S. C. di G. e l'Eucaristia, mostrano la convenienza e l'opportunità del nuovo culto. Molte profezie del Vecchio Testamento annunziano che dal Messia devono sgorgare torrenti di grazie, fiumi di acqua viva (*Is.* 12, 3; 55, 1; 48, 21; *Zach.* 12, 10). S. Paolo presenta il Messia come la rupe miracolosa, che dona l'acqua ristoratrice agli Ebrei nel deserto (*I Cor.* 10, 4). S. Giovanni fa risaltare che i fiumi di acqua viva devono scaturire dall'intimo della Umanità di Gesù (*Io.* 7, 37), e addita l'adempimento delle profezie nella ferita aperta del costato del Salvatore (*Io.* 19, 34).

Il pensiero vigile e devoto dei Padri scopre e commenta questa realtà: il costato è avvicinato alla rupe del deserto, la lancia di Longino alla verga di Mosè, la ferita alla spaccatura della roccia, e l'acqua zampillante al mistero eucaristico. Secondo s. Giovanni Crisostomo, che rievoca il pensiero della tradizione, il cristiano deve assidersi al banchetto eucaristico e accostare le sue labbra al calice, come se attingesse il Sangue prezioso dal costato di Cristo: « Hinc initium mysteria sumunt, ut cum ad tremendum poculum accesseris sic venias ac si ex hoc latere potaturus esses » (*Hom. 85 in Io.*: PG 59, 463).

Secondo la mistica visione dei Padri, l'Eucaristia è uscita dal cuore reale di Gesù come il dono più prezioso del suo amore. Già nel Vecchio Testamento il salmista, ripensando al dono della manna, esclamava: « Cogitationes cordis eius in generationem et generationem... ut alat eos in fame » (*Ps.* 32, 11. 19). Nel Nuovo Testamento l'Eucaristia, come frutto di un ripensamento di amore, è presente in quel trepido: « Desiderio desideravi hoc Pascha manducare vobiscum » (*Lc.* 22, 15), e la misteriosa espressione giovannea « in finem dilexit » (*Io.* 13, 1) riecheggia nel pensiero commosso dei Padri: « Cum esset omnipotens plus dare non potuit, cum esset sapientissimus plus dare nescivit, cum esset ditissimus plus dare non habuit » (celebre testo attribuito a s. Agostino).

Causa ed effetto, insinuati nella Scrittura e illustrati nella Tradizione si compendiano nella sintesi teologica di s. Tommaso. È attraverso l'Umanità di Cristo, lo strumento del Verbo, che passa tutta la virtù onnipotente e tutta la vita soprannaturale dell'uomo (cf. *Sum. Theol.*, 3ª, q. 62, a. 5): questa attività strumentale e questa energia divina si effonde dal S. C. di G., insieme al Sangue sgorgato come prezzo di Redenzione. La ferita del costato e del cuore fu condizione divinamente stabilita perché potessero scaturire i torrenti di grazie nascosti nell'Umanità del Verbo: « Ut apertum cor, divinae largitatis sacrarium, torrentes nobis funderet miserationis et gratiae » (Prefazio della festa del S. Cuore). La prima e la più eccelsa grazia è l'Eucaristia, come attuazione e compendio dell'amore umano-divino (teandrico) di Gesù per l'uomo; amore che si esprime nel vivo desiderio di restare sempre con la persona amata e di fondersi con lei in unità misteriosa: « Questo dono divinissimo è uscito dall'intimo del cuore di quel Redentore, che bramava ardentemente di stabilire con gli uomini questa mirabile unione » (encicl. *Mirae charitatis* [28 maggio 1902], in *Leonis XIII Pont. Max. Acta*, XXII, Roma 1903, pp. 115-36). - Vedi tav. LXVIII.

BIBL.: E. Fabozzi, *Le glorie del Cuore Eucaristico*, Napoli 1911; J. V. Bainvel, *La devozione al S. C. di Gesù*, trad. it., Milano 1922, pp. 434-38; A. Lepidi, *Explication dogmatique sur le culte du Coeur Eucharistique de Jésus*, 2ª ed., a cura di E. Hugon, Parigi 1926; D. Castelain, *De cultu Eucharistici Cordis Jesus. Historia, doctrina, documenta*, ivi 1928 (l'opera più completa); S. Tromp, *De nativitate Ecclesiae ex latere Christi*, in *Gregorianum*, 13 (1932), pp. 489-527; F. Ogara, *Bibebant de spirituali consequente eos petra*, in *Verbum Domini*, 16 (1936), pp. 33-41; A. Vaccari, *Exivit sanguis et aqua*, *ibid.*, 17 (1937), pp. 193-99; A. Hamon, *Histoire de la dévotion au Sacré Coeur*, V, Parigi 1940, pp. 247-253; H. Rahner, *Flumina de ventre Christi. Die patristische Auslegung von Io. 7, 37*, in *Biblica*, 22 (1941), pp. 269-306, 368-404; M. Zedda, *Flumina de ventre eius fluent aquae vivae*, in *Verbum Domini*, 21 (1941), pp. 327-37; A. Vaccari, *Cogitationes cordis eius in generationem et generationem* (*Ps.* 32, 11), *ibid.*, 24 (1944), pp. 193-202. Luigi Penzo

CUORE DI MARIA, CULTO del. - Le questioni relative al culto del C. di M. si possono ridurre alle due fondamentali, della sua legittimità e del suo sviluppo storico.

I. LEGITTIMITÀ DEL CULTO TRIBUTATO AL C. DI M. – Fu contestata, come quella del culto tributato al Cuore di Gesù, specialmente dai giansenisti del sec. XVII, che denunziarono tale culto come nuovo, erroneo e molto pericoloso, ricorrendo, per impedirlo, a tutte le armi, specialmente al ridicolo.

Per ben comprendere la legittimità di questo

(fot. Alinari)
CUORE DI MARIA - Quadro di N. Barabino (1832-91). Genova, chiesa di S. Ambrogio.

culto è necessaria un'idea chiara del suo oggetto sia mediato che immediato, sia materiale che formale. L'oggetto mediato di tale culto è la persona di Maria, alla quale il C. appartiene, poiché soltanto ad un oggetto sussistente si può tributare il culto. L'oggetto immediato, invece, è il C. di M., e si suddivide in materiale, ossia ciò a cui vien tributato il culto, e formale, ossia la ragione per cui un tale culto vien tributato. L'oggetto materiale del culto al C. di M., come del culto al S. Cuore di Gesù, è il cuore fisico, considerato nella sua realtà materiale. Ciò appare evidente dalle rivelazioni e dagli scritti di s. Margherita Maria Alacoque, dai primi scrittori e postulatori di tale devozione, i pp. Croiset e Gallifet, seguiti da tutti gli altri scrittori sia antichi che moderni, nonché dai documenti autentici, dottrinali e liturgici, della S. Congregazione dei Riti, dalla stessa liturgia (Messa ed Ufficio) e dai voti dei consultori interrogati dalla stessa S. Congregazione. L'oggetto formale del culto al C. Immacolato di M. è l'amore di Maria verso Dio e verso gli uomini. Anche ciò risulta evidentemente da tutti i documenti sopra citati.

II. Storia del culto tributato al C. di M. - Si può distinguere un duplice ciclo: quello tradizionale e quello legale.

Il primo ciclo, quello tradizionale, va dagli inizi fino al 1640, e si può suddividere in tre periodi: biblico, patristico e di transizione. Il periodo biblico abbraccia il primo secolo dell'èra cristiana, il tempo cioè in cui fu scritto il Vangelo di s. Luca, nel quale la devozione al C. di M. è contenuta come in germe. Due volte il Vangelo fa espressa menzione del C. di M., presentandocelo come uno scrigno in cui venivano raccolti i fatti e i detti di Cristo: «Maria» scrive s. Luca «conservava con cura tutti questi fatti considerandoli nel segreto del suo cuore» (*Lc.* 2, 19). E altrove: «E sua madre conservava tutto ciò nel cuore» (*Lc.* 2, 51).

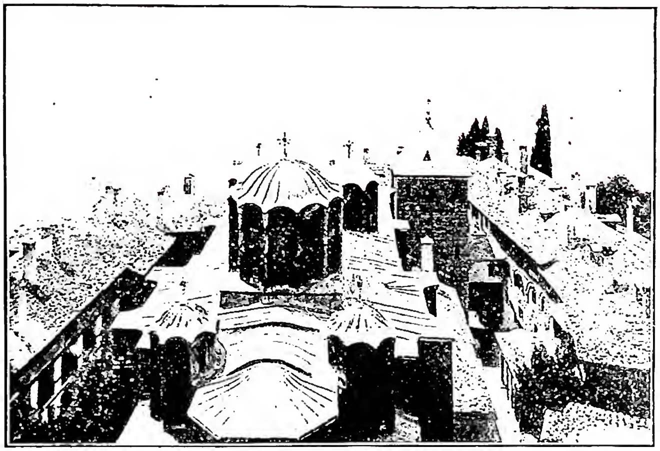
Il periodo patristico abbraccia il tempo dei Padri, negli scritti dei quali si riscontrano varie allusioni al C. di M. Vi alludono infatti s. Efrem, Prudenzio, Esichio, s. Fulgenzio, ecc. Altre allusioni patristiche si possono trovare raccolte nei ll. VII e IX dell'opera *Le Coeur admirable de la très sacrée mère de Dieu* di s. Giovanni Eudes (3 voll., Caen 1681). Il periodo di transizione incomincia nel sec. XIII, con lo pseudo-Bernardo, con Riccardo da S. Lorenzo (m. dopo l'a. 1254), e particolarmente con Ernesto di Praga (1296-1364), il quale ha tessuto ampi elogi del C. di M. Meritano anche speciale menzione s. Matilde, s. Geltrude, s. Brigida di Svezia, Gersone, s. Lorenzo Giustiniani, Niccolò Saliceto, e, sopra tutti, s. Bernardino da Siena, salutato da alcuni come «il Dottore del C. Immacolato di M.» a causa del suo geniale commento alle sette parole di Maria riferite dai Vangeli. Tutti costoro con parole, figure e raffronti pieni di finezza hanno esaltato il C. di M. Il sec. XVI, nonostante le torbide agitazioni di cui fu preda, non riuscì a distogliere lo sguardo dei dotti e dei santi dal C. Misericordioso di M. Giovanni Lanspergio, s. Pietro Canisio, Luigi di Blois, Luigi di Granada, s. Francesco di Sales, il p. F. Poiré, il card. P. de Bérulle, con i loro scritti, tennero accesa nei cuori degli uomini la fiamma di questa delicata devozione e ne prepararono la piena fioritura.

Il secondo ciclo, quello legale, ossia del culto pubblico, va dal 1640 ai nostri giorni. Anch'esso si può suddividere in due periodi: di preparazione e di trionfo. Il periodo della preparazione (1650-1805) è contraddistinto dal passaggio dalla devozione privata alla devozione pubblica. Le prime tracce di questo culto pubblico si riscontrano a Napoli nella Confraternita del C. di M., fondata nel 1640 dal p. Vincenzo Guinigi, dei Chierici regolari della Madre di Dio (cf. S. Bongi, *Dissertazione sopra il culto del S. C. di M.*, pp. 54-59). Sono anche degni di menzione per la loro attività in tale senso il p. Ignazio Del Nente (1642) e il p. Antonio Barbieux (1661). Ma colui che promosse la devozione liturgica al C. di M. fu s. Giovanni Eudes (1601-80), come risulta dalle esplicite dichiarazioni di Leone XIII (3 genn. 1903) e di Pio X (11 apr. 1909); Pio X anzi lo chiama «padre», «dottore» e primo «apostolo» della devozione e particolarmente del culto liturgico ai SS. Cuori di Gesù e di Maria, ai quali volle in modo speciale consacrati i religiosi della sua Congregazione.

Il periodo del trionfo va dal 1855 al 1944. Le cause che ne spianarono la via, oltre all'istituzione della festa del C. di M. fin dal 1805, furono le seguenti: 1) le confraternite del C. di M. sempre più fiorenti, comprendenti, oggi, 19 milioni di iscritti; 2) molte congregazioni religiose fondate sotto quel titolo, otto di uomini e moltissime di donne, di cui 36 di diritto pontificio ed innumerevoli di diritto diocesano. Nel 1914, in occasione della riforma del Messale romano, la festa del C. di M. dal corpo del messale veniva trasportata all'appendice, tra le feste «pro aliquibus locis». Molte petizioni, promosse specialmente dai missionari Figli del C. Immacolato di M. (Claretiani) vennero presentate alla S. Sede implorando l'estensione di tale festa a tutta la Chiesa. Il 31 ott. (e poi solennemente l'8 dic. 1942 nella basilica Vaticana) il papa Pio XII consacrava la Chiesa e il genere umano al C. Immacolato di M. A perenne ricordo di tale atto solenne, il 4 marzo 1944, col decreto *Cultus liturgicus* (AAS, 37 [1945], p. 50 sgg.) il Pontefice estendeva la festa dell'Immacolato C. di M. a tutta la Chiesa assegnandole il giorno 22 ag., ottava dell'Assunzione con rito doppio di 2ª classe.

Bibl.: C. Lebrun, *La dévotion au Coeur de Marie. Etude historique et doctrinale*, Parigi 1918; E. Puyolras, *Cultus purissimi Cordis B. M. Virginis*, Milano 1942 (con copiosa bibl.); *Crónica Oficial de la VI Asamblea Mariana Diocesana dedicada al Inmaculado Corazón de Maria* (*Sevilla, 26 al 31 de Mayo 1943*), Siviglia 1944; *Il C. Immacolato di M. Conferenze della Settimana di studi mariani tenuta a Roma dall'11 al 18 nov. 1945*, Roma 1946. Gabriele Roschini

CUPOLA. - È una vòlta a calotta di sesto semicircolare rialzato, ribassato o acuto risultante dalla rotazione di curve policentriche, destinata a coprire un vano di pianta quadrata circolare o poligonale



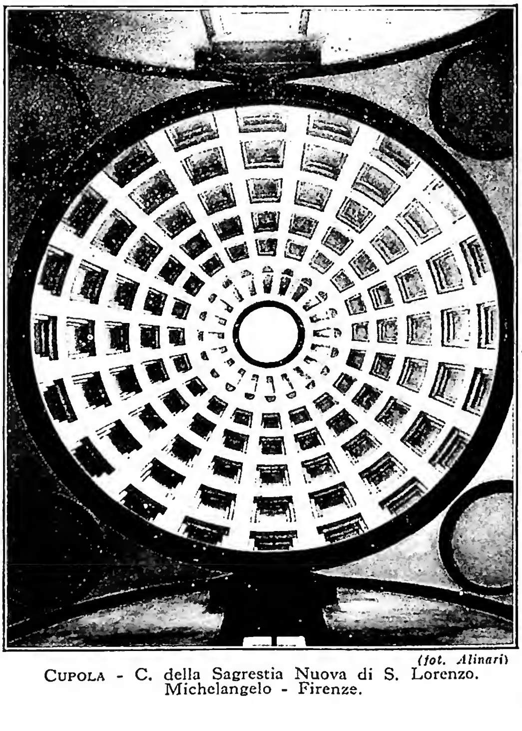
(*da H. Brockhaus, Die Kunst in den Athos-Klöstern, 2ª ed., Lipsia 1924*)
CUPOLA - C. del Dochiarion (monte Athos).

impostandosi direttamente sul muro perimetrale oppure su sostegni interni indipendenti da esso mediante mensole, trombe d'angolo o pennacchi oppure mediante un tamburo con o senza finestre. A prescindere da ogni considerazione sull'origine della c. che ebbe certo nell'architettura romana il massimo sviluppo, tutti i tipi si trovano già in uso nella primitiva arte cristiana per le costruzioni a sistema accentrato con la differenza che prevalgono sostegni indipendenti dal muro perimetrale; la struttura della c. tende progressivamente ad alleggerirsi con l'adozione di anfore o tubi fittili continuando un procedimento già noto ai costruttori romani. In Italia si possono citare gli esempi di S. Costanza a Roma, del battistero di Nocera dei Pagani, del S. Lorenzo di Milano, del mausoleo di Galla Placidia, dei due battisteri e del S. Vitale di Ravenna.

In Asia Minore invece la c. viene inserita prima sulla basilica di tipo anatolico coperta da vòlta a botte e poi sugli schemi cruciformi; nel corso della sua evoluzione l'architettura bizantina sviluppa sempre più il tamburo traforato da finestre e rende sempre più complesso il sistema di equilibrio delle spinte. La serie delle chiese costantinopolitane (SS. Sergio e Bacco, S. Sofia, S. Irene, S. Teodosia, S. Giovanni in Trullo, S. Maria Diaconissa, S. Maria Panachrantos, S. Maria Pammacharistos, S. Salvatore in Chora) dimostra l'alto grado di perfezione raggiunto dai costruttori bizantini.

In Italia nel periodo romanico le c. vere e proprie dipendono da esemplari o da influssi bizantini e moreschi ed in tal caso mostrano all'esterno l'estradosso della vòlta (S. Marco a Venezia, duomo di Pisa, S. Ciriaco e S. Maria in Porto Nuovo ad Ancona, duomo di Caserta Vecchia, duomo di Molfetta, S. Giovanni degli Eremiti, e S. Cataldo a Palermo, Annunziata a Messina ecc.). Nelle costruzioni longitudinali di tipo lombardo per essere a spicchi impostate su un ottagono e non apparenti all'esterno acquistano piuttosto il carattere di tiburi (v.). Nel Trecento il prevalere del gusto gotico sviluppa fino quasi al limite dell'irrazionale il tiburio che per determinare secondo una precisa forma geometrica lo spazio interno raggiunge effetti di natura del tutto particolari; di grande interesse appare quindi la pianta di S. Maria del Fiore preparata per una copertura cupoliforme sul vano centrale innestato alla triplice navata. E al principio del sec. XV sorge la c. agile, di sezione archiacuta a doppia calotta tenuta insieme dalle nervature che limitano gli otto spicchi; l'opera risente ancora del gusto gotico per vari elementi ma nella definizione dello spazio concluso e preciso annuncia i tempi nuovi. La c. progettata invece dall'Alberti per il Tempio malatestiano, a quanto risulta dalla medaglia di Matteo de Pasti, era a calotta emisferica sul tipo del Pantheon. Le c. si moltiplicano nel corso del sec. XV, la Madonna dell'Umiltà a Pistoia, S. Maria delle Carceri a Prato, S. Maria delle Grazie al Calcinaio, S. Maria del Popolo e S. Maria della Pace a Roma sono tutte ispirate ad un senso vivo della linea che ne accentua lo slancio e l'eleganza.

Con Bramante sia nel tempietto di S. Pietro in Montorio, come nel progetto per S. Pietro, la calotta sta sul tamburo perdendo ogni slancio, con un senso di gravame che nel secondo caso il tamburo traforato a loggiato avrebbe accentuato. La storia della c., si compendia in quella di S. Pietro nella quale il progetto sangallesco se sviluppa il tamburo fino a nascondere in parte la calotta conferisce ad essa uno sviluppo maggiore di un semicerchio. Si prepara così la trionfale soluzione michelangiolesca di una c. a doppia calotta che permette oltre ad una singolare stabilità un maggiore slancio esterno ed una più coerente definizione dello spazio interno per essere la prima calotta impostata alquanto più bassa. La plastica potenza del tamburo serve a contraffortare efficacemente le spinte della duplice calotta mentre l'ampio respiro dello spazio interno domina quello di ogni altro vano subordinandolo a sé in una sintesi che non permette deviazioni. Accanto al maggiore esemplare cinquecentesco si possono ricordare quelli del santuario di Loreto, del S. Biagio a Montepulciano, di S. Maria di Loreto a Roma, di S. Maria di Carignano a Genova o del Redentore a Venezia più aderente allo spirito bramantesco che alla innovazione di Michelangelo. Ma già nel vignolesco Gesù di Roma il diametro della c. diviene superiore alla larghezza della navata in modo da potenziare con le



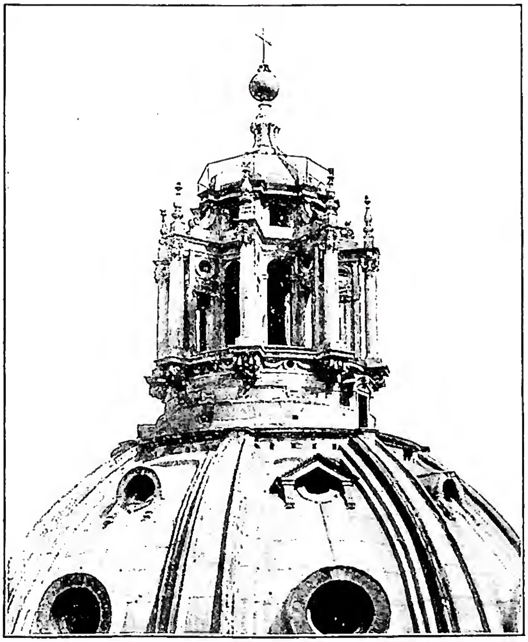
(*fot. Alinari*)
CUPOLA - C. della Sagrestia Nuova di S. Lorenzo. Michelangelo - Firenze.

linee curve del fondale la dilatazione dinamica dello spazio interno; su tale via si posero i costruttori romani nel tardo Cinquecento e del Seicento, primo fra tutti il Della Porta cui spetta il merito di aver girato la duplice calotta del michelangiolesco S. Pietro non senza qualche modificazione rispetto al progetto definitivo del maestro. Poi le timide calotte impostate su pianta ellittica si articolano in vere c. secondo una successione nella quale primeggiano gli architetti operanti a Roma dal Vignola a Francesco da Volterra e agli stessi Bernini e Borromini. Il sesto diviene ancora più complesso ed il tamburo si articola plasticamente in S. Carlo ai Catinari, in S. Andrea della Valle o in S. Carlo al Corso a Roma; e in S. Ivo alla Sapienza il Borromini compone la c. continuando e raccordando le sezioni convesse-concave delle strutture perimetrali con meraviglioso ardimento costruttivo. Poi la c. tende a dominare con la sua massa l'intera chiesa concepita come suo basamento ed il problema di percepire appena sull'ingresso lo spazio interno da essa limitato determina varie modificazioni di pianta e d'alzato. Fuori di Roma le c. del Guarini con le loro sorgenti luminose ricavate nella calotta o inserite fra le due calotte non concentriche generano effetti di singolare scenografia. Con lo Juvara a Superga si ha un ritorno alle forme più composte e misurate accolte in genere nel Settecento.

Fra le c. ottocentesche eredi della tradizione si possono citare quelle della Gran Madre di Dio a Torino, di S. Carlo a Milano, del S. Francesco di Paola a Napoli, ecc. Poi la tecnica nuova spinta fino alle sue estreme conseguenze lascia nel S. Gaudenzio a Novara un esempio curioso di tamburo a vari ordini sovrapposti che viene meno agli scopi e agli effetti che si richiedono ad una vera e propria c. Mutato il modo di sentire lo spazio, le c. sembrano destinate a tramontare col prevalere del cemento armato; poi sono riaffiorate dalla molteplicità formale dell'eclettismo ottocentesco e moderno le nuove interpretazioni dei tiburi romanici ed infine ancora qualche c. nella scia della tradizione cinquecentesca. - Vedi tavv. LXIX-LXXII.

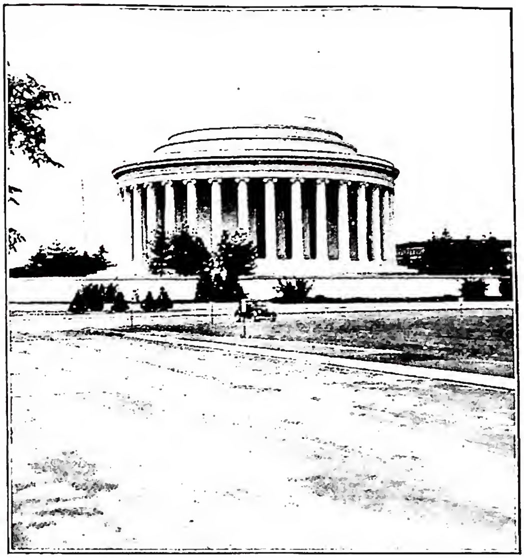
Bibl.: A. Choisy, *L'art de bâtir chez les Romains*, Parigi 1882, passim; id., *L'art de bâtir chez les Byzantins*, ivi 1886; Venturi, VIII e XI, passim; A. E. Brinskmann, *Die Baukunst des 17. und 18. Jahrhunderts in den romanischen Ländern* (*Handbuch der Kunstwissenschaft*, 9, 1), Berlino 1915, passim; G. Giovannoni, *La tecnica della costruzione presso i Romani*, Roma 1921, passim; P. Toesca, *Storia dell'arte italiana*, I, Torino 1927, passim; N. Tarchiani, *Architettura italiana dell'Ottocento*, Firenze 1937, passim; G. Giovannoni, *Origini romane delle c. bizantine*, in *Atti del V Congresso intern. di studi bizantini*, Roma 1940, passim (con bibliografia); id., *Tra la c. di Bramante e quella di Michelangelo*, in *Saggi sull'architettura del Rinascimento*, Milano 1940, pp. 145-76; P. Sampaolesi, *La c. di S. Maria del Fiore*, Roma 1941; A. Verzone, *L'architettura dei primi secoli cristiani nell'Italia settentrionale*, Milano 1943; M. Zocca, *La c. di S. Giacomo in Augusta e le c. ellittiche in Roma*, Roma 1945; G. De Angelis d'Ossat, *Romanità delle c. paleocristiane*, ivi 1946; G. Giovannoni, *La c. di S. Pietro*, ivi 1947; V. Fasolo, *La c. di S. Carlo ai Catinari*, ivi 1947; A. De Rinaldis, *L'arte in Roma dal Seicento al Novecento*, Bologna 1949, passim.

Guglielmo Matthiae



(*fot. Galleria Musei Vaticani*)

Cupola - C. e lanterna di S. Maria di Loreto. Antonio da Sangallo il Giovane e Jacopo del Duca - Roma.



(*fot. Usis*)

Cupola - C. del Mausoleo di Jefferson (1939-43), arch. J. R. Russel Pope - Washington.

CURAÇAO. - È la maggiore (447 kmq.) e la più popolata (80 mila ab.) delle 6 isole che costituiscono le Antille olandesi (Nederlandsche Antillen-C.).

È situata, come Aruba e Bonaire, di fronte alla costa settentrionale venezolana (tutt'e tre misurano, insieme, 918 kmq. con 120 mila ab.). Fanno parte delle Antille olandesi, inoltre, S. Martino (la metà meridionale; la settentrionale è francese), S. Eustachio e Saba nell'arcipelago delle Leeward, ad E. di Portorico (76 kmq. con 4532 ab.). In complesso le Antille olandesi si estendono su 994 kmq. e contano 140 mila ab., tutti negri, ad eccezione di 6 mila stranieri (1600 olandesi), ed in grande maggioranza cattolici.

Più che i prodotti tropicali (cotone, noci di cocco, zucchero di canna, cacao, ecc.), comuni su per giù a tutte le isole, è importante, in C. e Aruba, la raffinazione del petrolio venezolano, che ha luogo in tre grandi stabilimenti. A questa recente attività le due isole debbono la loro floridezza economica.

Capoluogo delle Antille olandesi è Willemstad (40 mila ab.), in C., che fa da avamposto alla venezolana Maracaibo.

Bibl.: O. Winkler, *Niederländisch Westindien*, Lipsia 1926, pp. 87-137; W. J. van Balen, *Antilia. Ean gids door de Caribische Wereld*, Amsterdam 1935; id., *Ans gebiedsdeel Curaçao*, Haarlem 1938; Anon., *De West Indische Gids*, L'Aia 1938.

Giuseppe Caraci

Il vicariato apostolico di C. – Comprende le isole di C., Aruba e Bonaire, dette comunemente Antille olandesi: esse furono scoperte da Alonzo

de Ojeda nel 1499 e restarono in mano degli Spagnoli fino al 1643 quando furono conquistate dagli Olandesi.

I primi missionari furono i Gerolamini che vi andarono da S. Domingo poco dopo la conquista spagnola e vi rimasero sino alla venuta degli Olandesi che li cacciarono e vi proibirono la pratica della religione cattolica. Durante il sec. XVIII, all'assistenza religiosa dei fedeli attesero missionari di vari istituti e anche del clero secolare, stabilitisi nell'isola come coloni. Nel 1773 fu eretta la prefettura apostolica elevata in vicariato nel 1842 ed affidato alla provincia regolare olandese dei Domenicani. La superficie della missione è di kmq. 2975. Lo stato spirituale, secondo le statistiche del 1948, è il seguente: ab. 147.694, di cui 107.694 sono cattolici, 37.100 protestanti, 1700 ebrei ed il resto pagani. Sacerdoti 57 di cui 3 del clero indigeno; fratelli coadiutori 130; suore 319; seminaristi 2; maestri 372. Le parrocchie sono 24, le stazioni missionarie 7, le chiese e le cappelle 34, gli ospedali 4, le farmacie 5, le scuole tra elementari, medie, superiori e professionali sono una settantina.

Bibl.: Arch. di Prop. Fide, *Prospectus status missionis*: pos. n. prot. 3919/48; GM, p. 295. Antonio Mazza

CURA D'ANIME. - I. Diritto canonico. – In senso lato, c. d'a. esprime l'insieme dei diritti e dei doveri che competono *ex officio* ai vari titolari degli uffici ecclesiastici, poiché tutti gli uffici sacri in tanto esistono e in tanto si dicono sacri in quanto s'indirizzano e servono alla suprema finalità della Chiesa, la *salus animarum*.

In senso stretto comprende l'esercizio di quei diritti e di quei doveri (propri di determinate categorie di chierici), che sono in diretto ed immediato riferimento con il bene spirituale delle anime, quali la predicazione della parola di Dio, l'istruzione catechistica, l'amministrazione dei Sacramenti e l'assoluzione dei peccati nel fòro sacramentale. Tale è la c. d'a. che compete *ex officio* al sommo pontefice per tutta la Chiesa e, subordinatamente a lui, al vescovo per la sua diocesi (c. d'a. piena o episcopale), e al parroco per la sua parrocchia (c. d'a. parziale o parrocchiale).

Nel comune linguaggio canonistico, tuttavia, c. d'a. assume un significato ancor più ristretto e più specifico, in quanto si riferisce comunemente alla cura specificamente propria del parroco nei confronti dei suoi parrocchiani (cf. CIC, cann. 402, 451 § 1, 471 §§ 1-2, 892 § 1, 1411 n. 5, 1923 § 2, ecc.; e v. PARROCCHIA; PARROCO, anche per le notizie storiche).

La c. d'a. (parrocchiale) abituale è quella che spetta a colui o a quell'ente (Capitolo, casa religiosa, ecc.), che non la può esercitare da sé, ma deve esercitarla per mezzo di una persona fisica, che nella terminologia odierna si chiama vicario curato (v. VICARIO); attuale è invece quella che spetta a chi la esercita personalmente o in nome proprio (parroco) o in nome di chi ha la cura abituale (cf. CIC, cann. 452 § 2; 471 § 1).

La c. d'a. può essere inoltre di diritto divino o di diritto ecclesiastico, a seconda che l'ufficio sacro in cui essa si determina è d'istituzione divina o puramente ecclesiastica. Quella di diritto divino è detta anche immediata, in quanto l'ufficio sacro con cui s'identifica, essendo di diretta istituzione divina, esclude ogni intermediario umano. La c. d'a. si dice, infine, ordinaria se è annessa di diritto (*ipso iure*) all'ufficio; delegata, se è commessa alla persona da chi ne è soggetto ordinario. A sua volta quella ordinaria si dice propria, se esercitata in nome proprio dal titolare diretto; vicaria, se esercitata a nome di costui da un vicario.

Titolare, per diritto divino, della c. d'a. episcopale ordinaria, immediata ed universale, per tutta la Chiesa e per i singoli fedeli, è soltanto il sommo pontefice, in quanto a lui, in virtù del primato supremo conferitogli da Gesù Cristo, compete la piena potestà di giurisdizione *in universam Ecclesiam*, potestà « vere episcopalis, ordinaria et immediata tum in omnes et singulas ecclesias, tum in omnes et singulos pastores et fideles » (can. 218).

Subordinatamente al romano pontefice e limitatamente ai fedeli della propria circoscrizione, sono pure titolari, per diritto divino, di c. d'a. episcopale, ordinaria ed immediata, i vescovi (v.) residenziali, in quanto sono « ordinarii et immediati pastores in dioecesibus sibi commissis » (cann. 334 § 1; 108 § 3). C. d'a. episcopale spetta pure, ma non per diritto divino, a coloro che hanno uno dei cosiddetti uffici quasi-vescovili, quali sono i vicari e i prefetti apostolici.

Al parroco, e a quanti sono equiparati di diritto al parroco (can. 451 §§ 2-3), compete pure, nei riguardi dei propri fedeli e subordinatamente al vescovo, c. d'a. ordinaria, ma solo di fòro interno, parziale quindi, ossia non episcopale (can. 873 § 1; v. PARROCO).

I cappellani militari, i cappellani palatini e gentilizi, i curati e vicari autonomi sono pure titolari di c. d'a. parrocchiale nei limiti e con le competenze previste nel diritto speciale che li riguarda (can. 451 § 3; v. CAPPELLANO; PALATINE CHIESE e CAPPELLE; VICARIO).

Soggetto passivo della c. d'a. sono tutti i fedeli della singola circoscrizione territoriale, i quali non siano legittimamente esenti (can. 464 § 1).

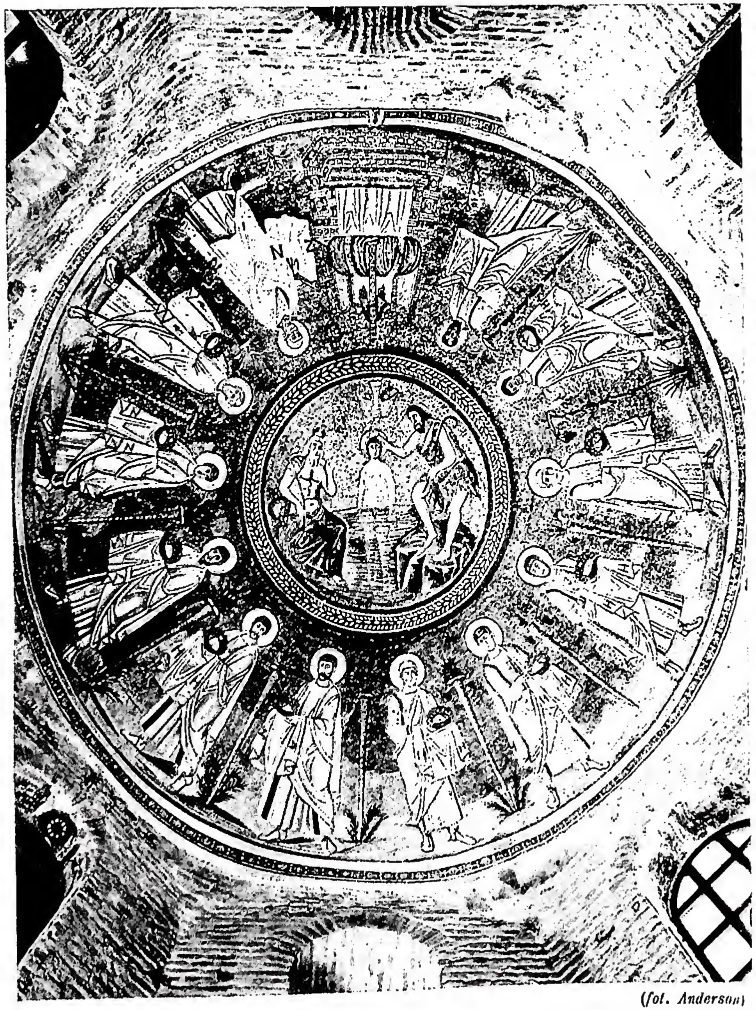
È ritenuta incompatibile la pluralità di titoli di cura in unico titolare, come pure è prescritta l'unicità del titolare di cura attuale nella singola circoscrizione curata (cann. 460, 156).

II. Diritto italiano. – Nella legislazione italiana la c. d'a. acquista un rilievo particolare, considerata come attività d'interesse pubblico. Sono disposte anzitutto opportune misure per un congruo mantenimento del clero curato (v. CONGRUA). In omaggio poi alle particolari esigenze dell'ufficio, di cui si vuole mantenuta la continuità, anche se fosse disposta la mobilitazione generale, sono dispensati dal presentarsi alla chiamata alle armi i sacerdoti in c. d'a. « Si considerano tali gli Ordinari, i parroci, i vice-parroci o coadiutori, i vicari ed i sacerdoti stabilmente preposti a rettorie di chiese aperte al pubblico » (Concordato, art. 3; circolare del Ministero della guerra, 18 luglio 1929, art. 13). È interessante rilevare come ai predetti effetti il concetto di c. d'a. venga esteso anche ai rettori stabili di chiese aperte al pubblico.

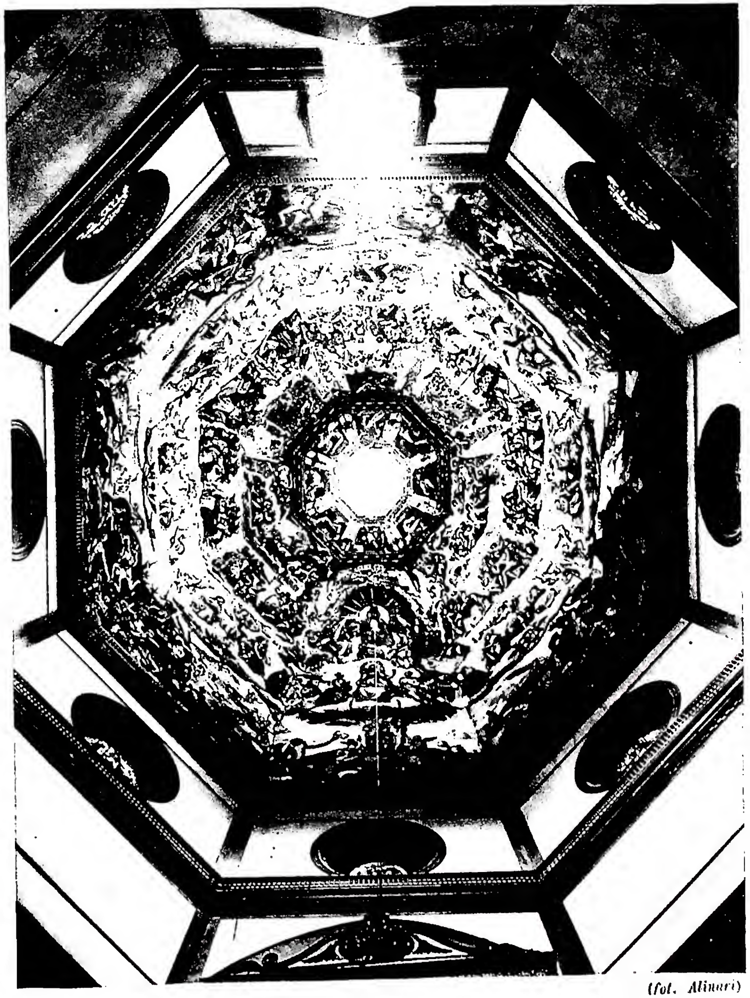
È assicurata per di più la c. d'a. a beneficio delle forze armate mediante un adeguato numero di cappellani militari, alle dipendenze di un proprio Ordinario (v. CAPPELLANO).

Sono previste inoltre particolari disposizioni di controllo e d'incompatibilità d'ufficio a carico degli investiti di c. d'a., attese le particolari esigenze delle loro mansioni. Così le nomine degl'investiti dei benefici parrocchiali o, in genere, di benefici aventi c. d'a., sono sottoposte alla notifica preventiva al prefetto, nei termini convenuti nell'art. 21 del Concordato Lateranense (v. PROVVISTA CANONICA). Così « l'esercizio delle professioni di avvocato e procuratore è incompatibile con la qualità di ministro di qualunque culto avente giurisdizione o c. d'a. » (R. D. L. 27 nov. 1933, n. 1578, art. 3). Così pure tutti gli ecclesiastici aventi giurisdizione o c. d'a., e coloro che ne fanno ordinariamente le veci, sono esclusi dall'ufficio di consiglieri comunali (Decreto legislativo luogotenenziale 7 genn. 1946, n. 1, art. 14, n. 1).

Bibl.: K. Algermissen, *Seelsorge*, in LThK, IX, coll. 416-420; G. Forchielli, s. v. in *Nuovo digesto it.*, IV, Torino 1938, pp. 480-82; G. Stocchiero, *Pratica pastorale*, 8ª ed., Vicenza 1942, p. 119 sgg. Zaccaria da San Mauro

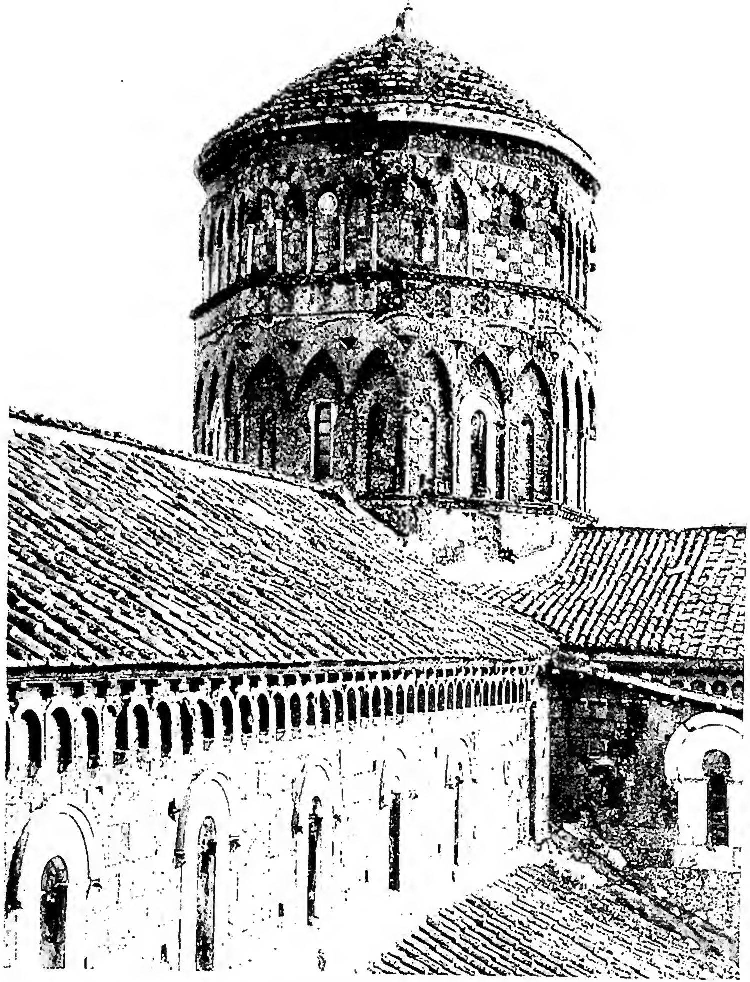


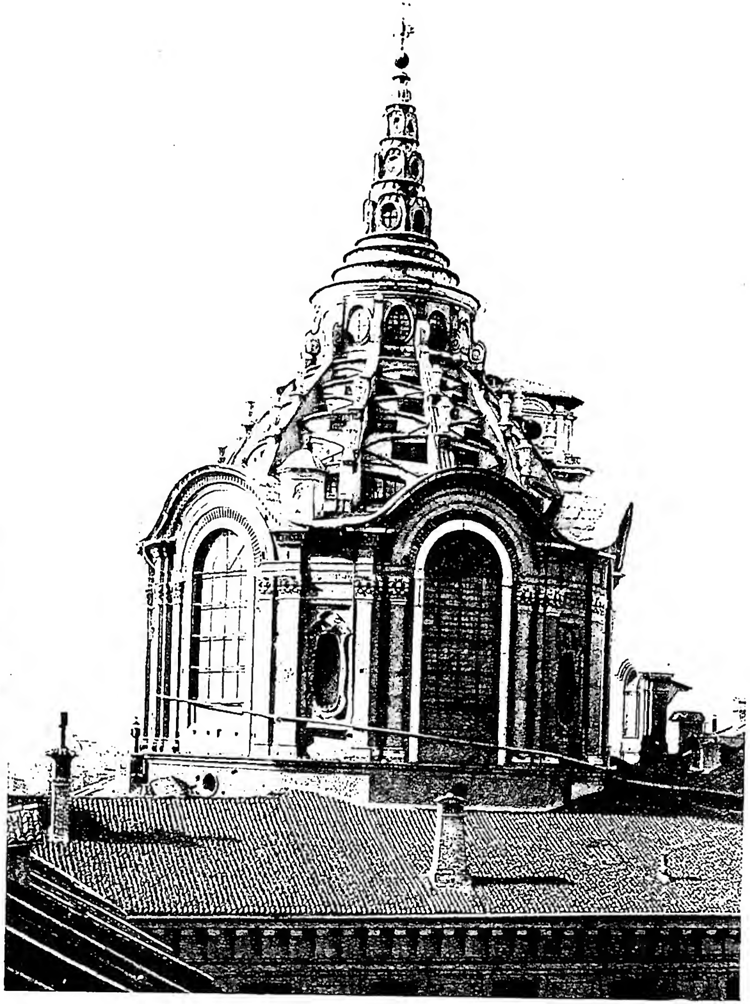
(fot. Anderson)



(fot. Alinari)

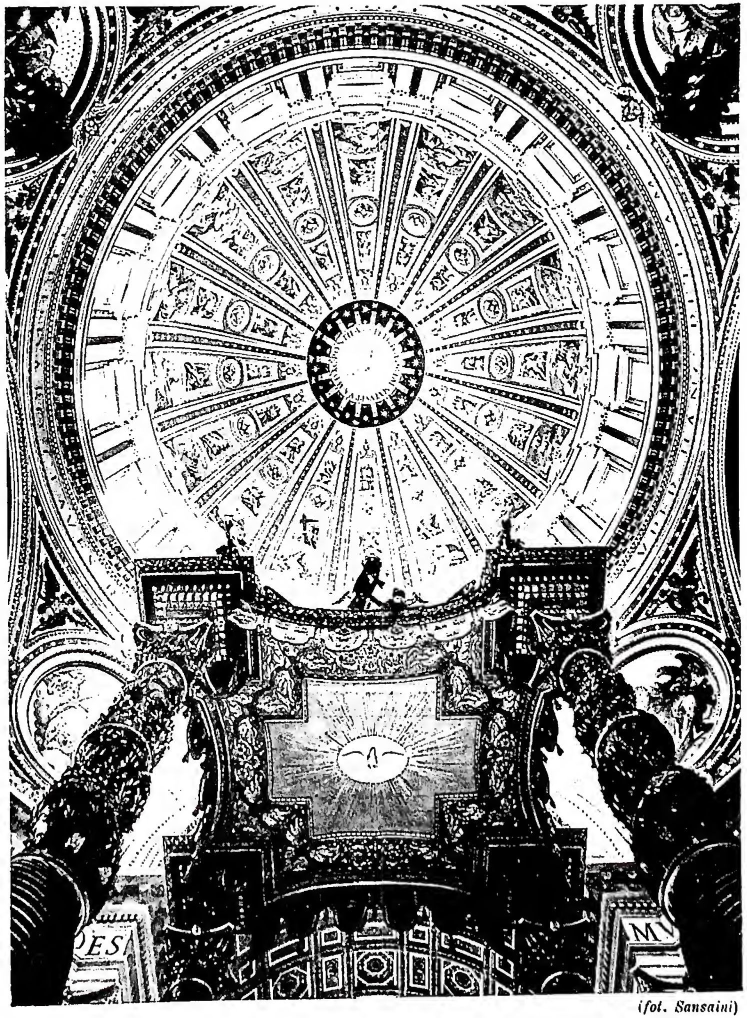
A sinistra: CUPOLA DEL BATTISTERO DEGLI ARIANI, con decorazione musiva: Battesimo di Cristo e figure dei dodici Apostoli (principio del sec. VI) - Ravenna, Battistero degli Ariani. *A destra:* INTERNO DELLA CUPOLA DI S. MARIA DEL FIORE con affreschi di G. Vasari (1572-74) e F. Zuccari (1574-79) raffiguranti il giudizio finale - Firenze.


(fot. Gall. Musei Vaticani)


(fot. Alinari)

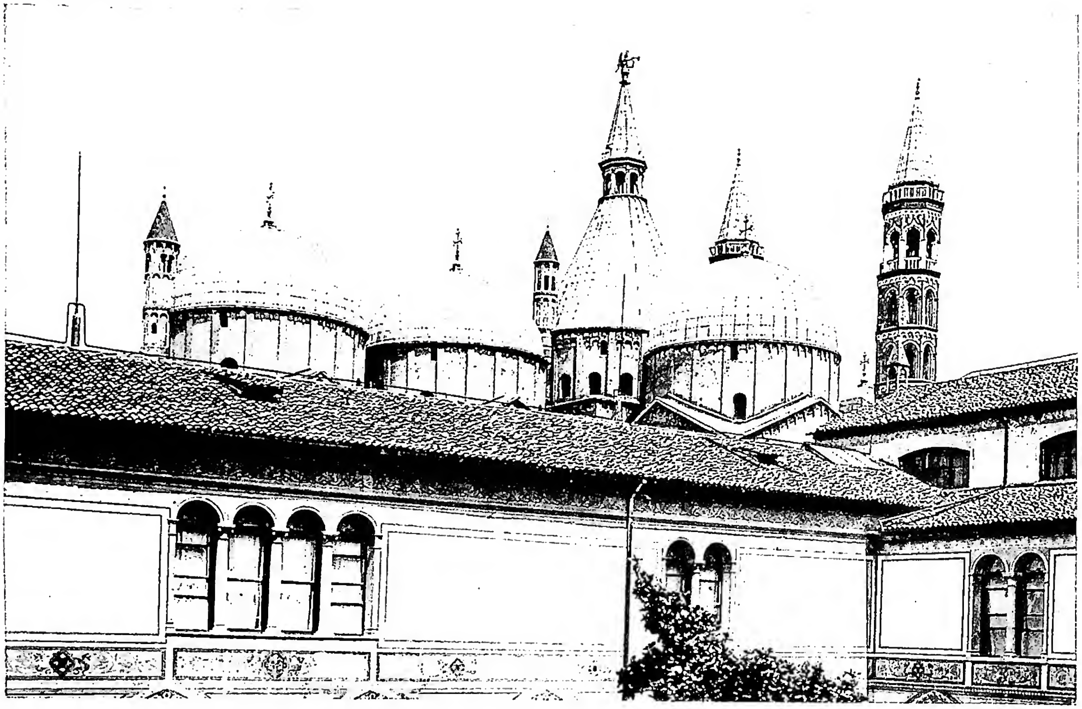
A sinistra: TIBURIO E CUPOLA DELLA CATTEDRALE DI CASERTA VECCHIA (sec. XII). *A destra:* CUPOLA DELLA CAPPELLA DELLA S. SINDONE di G. Guarini (1668-94) - Torino, Cattedrale.

(fot. Sansaini)

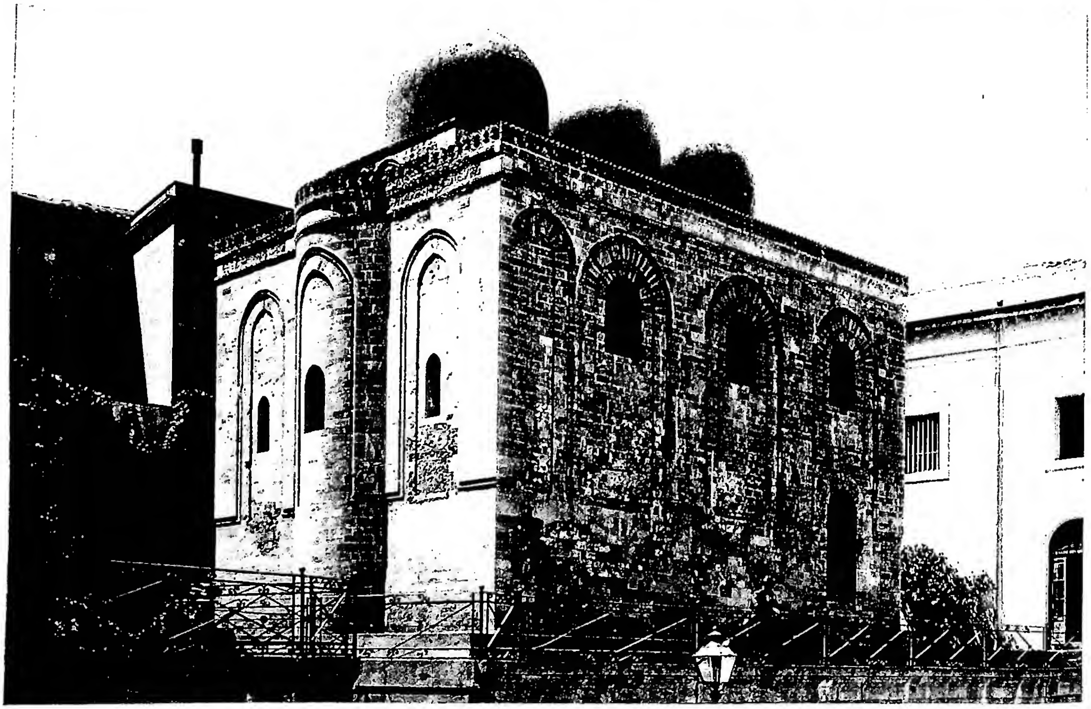


(fot. Sansaini)

A sinistra: ESTERNO DELLA CUPOLA DI S. PIETRO. Opera di Michelangelo ed esecuzione di G. Della Porta e D. Fontana (1550-1600).
A destra: INTERNO DELLA CUPOLA DI S. PIETRO. Opera di Michelangelo ed esecuzione di G. Della Porta e D. Fontana (1550-1600).



(fot. Gab. fot. naz.)



(fot. Alinari)

In alto: CUPOLE DELLA BASILICA DEL SANTO (fine del sec. XIII) - Padova. *In basso:* CUPOLE DI S. CATALDO (metà del sec. XII) - Palermo.

CURATELA, CURATORE. - A parte il significato (ora pressoché in disuso) del termine curatore per indicare taluni preposti a determinati servizi pubblici, attualmente con curatela si intende soprattutto un ufficio privato (esercitato da un curatore), che consiste in un complesso di poteri, dati al curatore a scopo di assistenza a persona avente capacità (v.) giuridica limitata (inabilitato, minore emancipato) o a persona che si trova nell'impossibilità di tutelare i suoi interessi (assente, nascituro). Si distingue perciò dalla tutela (v.), che ha invece lo scopo di dare un rappresentante a chi non ha capacità di agire e non è soggetto alla patria potestà.

Nel diritto romano l'istituto della curatela riguardò principalmente i *furiosi*, e successivamente anche i minori puberi e i dementi; era pure conosciuto l'istituto del curatore dell'assente, del nascituro, e dell'eredità giacente.

Nel diritto privato moderno (in quasi tutte le legislazioni) il curatore viene dato agli inabilitati (che possono esserlo per infermità di mente non totale, per sordomutismo o cecità dalla nascita, per prodigalità, e, in taluni paesi, anche per abuso di bevande alcooliche o di stupefacenti) e ai minori emancipati (v. EMANCIPAZIONE); i quali non possono compiere tutti o taluni atti eccedenti l'ordinaria amministrazione, se non con l'assenso del curatore, mancando il quale tali atti sono annullabili (per l'Italia cf. Codice civile, artt. 90, 390-99, 415-32). È inoltre prevista la nomina di curatori speciali (che generalmente hanno anche funzioni, più o meno ampie, di rappresentanza): all'incapace o all'ente che manchi di rappresentante in giudizio (art. 78 del Codice di procedura civile), a chi si trova o può trovarsi in conflitto d'interessi con il suo legale rappresentante o con il suo curatore (artt. 320, 321, 356, 394 del Codice civile) o con chi ha lo stesso rappresentante legale di lui (art. 347 del Codice civile), al minore soggetto a patria potestà, se il genitore ne amministri male il patrimonio (art. 334 del Codice civile), al nascituro il cui padre muoia durante la gravidanza della moglie (art. 339 del Codice civile), a chi è scomparso dal luogo dell'ultimo suo domicilio o dell'ultima sua residenza, senza che se ne abbiano più notizie (art. 48 del Codice civile), e in qualche altro caso (cf. artt. 90 e 165 del Codice civile).

Si chiamano pure curatori coloro che vengono incaricati: *a*) di amministrare l'eredità giacente, cioè l'eredità non ancora accettata e di cui nessuno dei chiamati ha il possesso dei beni (artt. 528-32 del Codice civile); *b*) di provvedere alla liquidazione dell'eredità accettata con benefici d'inventario (art. 508 del Codice civile); *c*) di amministrare il patrimonio fallimentare (R. D. 16 marzo 1942, n. 267).

Il diritto canonico, mentre fino alla codificazione del 1917 seguiva in questa materia la terminologia del diritto romano e comune, attualmente usa in modo alquanto promiscuo i termini « tutore » e « curatore », anche perché per la disciplina di tali istituti si rimette in massima parte alle leggi civili, le quali non seguono in tutti i paesi una terminologia costante. E il CIC infatti, mentre ha poche norme che prendono in considerazione il curatore, per taluni effetti processuali, non lo menziona mai disgiuntamente dal tutore (salvo che nel can. 93 § 1, dove peraltro indica quello che, secondo la terminologia moderna, è tutore).

Le norme del CIC riguardanti il curatore sono: *a*) il giudice, il promotore di giustizia, o il difensore del vincolo non possono prender parte ad un processo, se vi siano in qualche modo interessati a causa di curatela da essi esercitata (can. 1613); *b*) il curatore rappresenta in giudizio il suo assistito, salvo che in talune cause eccettuate da tale regola; e spetta all'Ordinario, fatte le opportune indagini, decidere se tale compito debba essere svolto dal curatore civile o invece da altro nominato dall'Ordinario stesso (cann. 1648-51, 1725, e interpretazione autentica del 25 genn. 1945); *c*) è incapace di essere teste o perito in giudizio, chi sia curatore di una delle parti (cann. 1757 § 3 n. 1 e 1795 § 2, sebbene non esplicitamente)

Pio Ciprotti

CURATO. - Il termine (dal latino *curatus*), indica in genere un sacerdote titolare di ufficio sacro avente cura d'anime. Compare nel medioevo (molto prima di *parochus*), man mano che si afferma la distinzione tra clero ufficiato e clero libero, come sinonimo delle voci allora correnti di *sacerdos parochianus, presbyter parochialis, sacerdos proprius, rector*, per indicare il sacerdote (parroco) a cui è affidata *ex officio* la cura d'anime in una chiesa *baptismalis*, in contrapposto specialmente al *presbyter conductitius*. Usato in un primo tempo come attributo, si mutò in seguito in sostantivo (cap. 2, III, 7, *in Clem.*). Dalla fine del medioevo l'uso ne divenne abbastanza comune in Francia (cf. G. Gerson, m. nel 1429, *De statu curatorum*) e in qualche regione dell'Italia nord-occidentale, dove tuttora il parroco viene così denominato.

In senso più ristretto, *curatus* indicò pure nel medioevo il sacerdote che esercitava la cura d'anime attuale con potestà vicaria, subordinatamente al *presbyter principalis* o *primitivus* che ne era titolare abituale con potestà propria: tale sistema, abolito in seguito come abuso, mantiene tuttora un parziale riflesso nella figura del vicario c. (v. VICARIO).

Ora prevale l'uso di chiamare c. (o vicario autonomo) il sacerdote che esercita la cura d'anime in una curazia o vicaria autonoma, in un luogo cioè (ospedale, carcere, ecc.) o in un territorio determinato, con propria chiesa, entro i confini della parrocchia, il quale, pur non essendo una parrocchia, è sottratto in tutto o in parte alla giurisdizione del parroco (cf. can. 464 § 2).

In alcune regioni è detto pure c. il vicario coadiutore o cooperatore.

La terminologia ufficiale del CIC usa il termine *curatus* soltanto come attributo proprio del vicario c. (cf. sopra), e come qualifica dell'ente a cui è annessa la cura delle anime (beneficio c., capitolo c.; cf. cann. 1411 n. 5, 1430 § 1 402).

BIBL.: A. Barbosa, *De officio et potestate parochi*, Lione 1565, p. 4; C. D. Du Cange, *Curatus*, in *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, Parigi 1842, p. 708; Wernz-Vidal, p. 770 sgg.

Zaccaria da San Mauro

CURCI, Carlo Maria. - Gesuita, oratore e polemista, n. a Napoli il 4 sett. 1809, m. a Careggi (Firenze) il 19 giugno 1891. Il suo nome è legato alla strenua difesa del suo Ordine, in momenti assai difficili e pericolosi, contro le calunnie, sparse a piene mani, nelle opere di V. Gioberti, e al doloroso episodio della sua lotta contro il Vaticano e la sovranità temporale della S. Sede.

Favorevole da principio al Gioberti (ne fece stampare a Benevento un'edizione del *Primato*), gli si oppose poi fieramente, in seguito, con: *Fatti ed argomenti in risposta alle molte parole di V. Gioberti intorno ai Gesuiti* (Napoli 1845) a proposito dei *Prolegomeni del Primato*. La sferzata fece rumore; l'abate replicò e il C. oppose: *Una divinazione sopra le tre ultime opere di V. Gioberti: « I prolegomeni », « Il Gesuita moderno » e l'« Apologia »* (2 voll., Parigi 1849). Convinto allora della necessità del potere temporale per la S. Sede, la difese in *La demagogia italiana e il Papa Re. Pensieri di un retrogrado* (Parigi 1849). Poco dopo, nel 1850, fondò a Napoli *La Civiltà Cattolica* (v.) con il concorso di altri padri, e ne assunse la direzione, che non durò a lungo, perché già nel 1853 tornava alla predicazione a Roma e dal 1872 a Firenze.

(fot. Enc. Catt.)
CURCI, CARLO MARIA - Ritratto - Roma, Casa degli scrittori de *La Civiltà Cattolica*.

Le sue idee, intanto, andavano mutando, e da difensore del potere temporale passò alla parte opposta, sostenendo che la perdita di esso doveva considerarsi una fortuna e che la Chiesa doveva tentare una conciliazione con la nuova Italia, anche a prezzo di una piena rinuncia (cf. la *Ragione dell'opera*, premessa alle sue *Lezioni esegetiche e morali sopra i quattro Evangeli* [5 voll., Firenze 1874-76], che costituiscono il suo lavoro migliore e dove espresse in pubblico per la prima volta le sue idee, ribadite in un memoriale al Papa). Non avendo voluto ritrattarsi, fu dimesso dall'Ordine (1877) e continuò a scrivere, ora più liberamente, contro il Papa e i Gesuiti con : « *Il moderno dissidio tra la Chiesa e l'Italia per occasione di un fatto particolare* (Firenze 1878); *La nuova Italia ed i vecchi zelanti* (ivi 1880); *Il Vaticano regio, tarlo superstite della Chiesa cattolica* (ivi 1883); *Lo scandalo del « Vaticano regio », duce la Provvidenza, buono a qualchecosa* (ivi 1884). Le tre ultime opere furono messe all'Indice (1881 e 1884), l'autore fu sospeso, e da Leone XIII (lettera del 28 ag. 1884 all'arcivescovo di Firenze, in P. Galletti, *Memorie storiche del p. Luigi Ricasoli*, Prato 1901, pp. 609-10) di nuovo deplorato e condannato. Il C. fece una ritrattazione dei suoi errori, assoggettandosi al giudizio della Chiesa (1884), e d'allora in poi visse privatamente e oscuramente. Dieci giorni prima della morte, fu riammesso nella Compagnia di Gesù.

Oltre alle opere accennate, altre ne scrisse, degne di essere ricordate : *Il paganesimo antico e moderno* (Roma 1862); *Il cristianesimo antico e moderno* (ivi 1862); *La natura e la Grazia* (ivi 1865); *Lezioni sui due libri dei Maccabei* (Roma 1872); *Memorie utili di una vita disutile* (Firenze 1881).

BIBL.: Sommervogel, II, coll. 1735-40; E. Polidori, *Necrologio*, in *Civ. Catt.*, 14ª serie, 11 (1891, III), pp. 102-105.
Celestino Testore

CURETI. - Divinità minori greche; creduti autoctoni o figli di Zeus, venerati specialmente a Creta, dove si dicevano fondatori di molte città. Erano dèmoni benevoli, protettori di città e del gregge, domatori di animali, dotati del dono di profezia, inventori delle armi.

Il loro numero varia da uno a dieci. Rea avrebbe affidato loro il piccolo Zeus ed essi ne avrebbero nascoste le grida battendo insieme le armi e danzando la *pirrica* di cui erano inventori. Principali sedi del culto furono Creta, l'Eubea, Messene ed Efeso, dove erano messi in rapporto alla rivalità fra Era e Latona. Furono identificati con i Telchini, i Dattili, i Coribanti, ecc.

BIBL.: J. Harrison, *The Kouretes and Zeus Kouros*, in *Annual of the British School at Athens*, 15 (1908-1909), p. 308 sgg.; M. Nilsson, *The Minoan-Mycenean Religion*, Oxford 1927, p. 472 sgg.
Luisa Banti

CURETON, WILLIAM. - Orientalista inglese, n. a Westbury (Wiltohire), nel 1804, m. a Londra il 17 giugno 1864. Il suo nome è legato ad un importante manoscritto siriaco del Nuovo Testamento (v. SIRIACHE, VERSIONI, della BIBBIA), da lui scoperto e studiato (1860).

Compiuti gli studi a Oxford, fu ministro della Chiesa anglicana nel 1832, vicebibliotecario della Bodleiana e poi addetto al British Museum. Il C. studiò e pubblicò molti manoscritti, specialmente siriaci, quali le lettere in versione siriaca di s. Ignazio (Londra 1845), fonte di una lunga controversia. Pubblicò il testo siriaco delle lettere festali di s. Atanasio e molte parti di opere di vari autori, fra cui Giovanni di Efeso, Melitone di Sardi, Bardesane, la lettera di Mārā bar Serapione, la storia dei Martiri in Palestina di Eusebio di Cesarea (1861). Angelo Penna

CURIA. - Questo termine, usato dapprima per indicare una delle ripartizioni del popolo romano, passò a significare anche la sede del senato romano, e poi di taluni altri uffici di Roma; e in analoghi significati fu usato nei municipi. Nel medioevo ebbe varie accezioni, ma presto prevalse quella di tribunale o di complesso degli uffici relativi all'amministrazione della giustizia.

Nel diritto canonico, oltre al significato medievale (ormai scomparso dalla terminologia ufficiale e, quasi completamente, anche dal linguaggio ordinario) di organismo giudiziario, il nome c. è rimasto soprattutto nei seguenti usi :

I. C. ROMANA. – Espressione che nel diritto moderno serve esclusivamente a designare il vasto complesso dei dicasteri ecclesiastici che coadiuvano il Sommo Pontefice nel governo generale della Chiesa. Comprensiva fino agli inizi del sec. XX anche della Corte e della Famiglia pontificia, provvide poi il CIC a restringerne come sopra il significato, rimanendo quindi stabilito, in forza del can. 242, che la C. Romana « constat sacris congregationibus, tribunalibus et officiis ».

Il primo uso di tale espressione incontrasi, tuttavia, verso la metà del sec. XII in un senso ancor più largo di quelli suesposti, in quanto adoperata per indicare la stessa Chiesa di Roma, uso che non mancò di suscitare numerose immediate proteste, tra cui autorevole quella del priore di Reichersberg, Gerhoh (1093-1169), che ebbe a lamentarsene direttamente con Eugenio III : « Neque enim vel hoc ipsum carere macula videtur, quod nunc dicitur C. Romana, quae antehac dicebatur Ecclesia Romana » (PL 194, 9).

La formazione dei dicasteri ecclesiastici che compongono la C. ebbe un processo lento nel tempo e benché per alcuni si possa risalire fino al sec. IV, il periodo entro cui andarono sviluppandosi le singole istituzioni è da porsi tra il sec. XII ed il XVI, precisamente fino al riordinamento di Sisto V, grazie al quale la C. si organizzò su quelle basi che ne costituiscono ancor oggi il fondamento.

I primi secoli della Chiesa sono caratterizzati dalla presenza di uno speciale consesso di preti e di diaconi, che, riuniti collegialmente, circondavano il Vescovo di Roma e con i quali egli soleva trattare le cause comuni del suo governo spirituale. È questo il Presbiterio (*Presbyterium Apostolicae Sedis*), della cui esistenza fanno fede molti documenti di quella prima età. Importante al riguardo è una lettera di s. Cornelio papa, indirizzata nel 251 a s. Cipriano, vescovo di Cartagine, ove si legge: « Omni igitur actu ad me perlato placuit contrahi Presbyterium » (PL 3, 742). Le cause discusse nel Presbiterio non riguardavano tuttavia il sacro patrimonio della fede e della morale alla cui risoluzione provvedeva, già in quei tempi, come unico organo competente per la comminazione delle condanne e l'irrogazione delle pene canoniche, il Sinodo o Concilio Romano, dinanzi al quale si agitavano le questioni di maggiore importanza, inerenti soprattutto alla disciplina ecclesiastica.

Con il sec. XI poi, allorché i cardinali cominciarono ad essere i più diretti collaboratori del Papa nel governo della Chiesa, le attribuzioni che per il passato erano spettate al Presbiterio e ai sinodi romani, i quali, quantunque non scomparissero del tutto, restarono nondimeno in gran parte esautorati, furono quasi totalmente trasferite in un nuovo importantissimo organo, il Concistoro (*Consistorium*), composto interamente di cardinali, nella cui sede vennero a trattarsi d'allora in poi tutte le cause di esclusivo o prevalente carattere spirituale. L'importanza che fu attribuita a questo alto consesso di porporati è dimostrata dalla frequenza delle sue adunanze, che, già stabilite ad una volta al mese da Alessandro III, furono sotto il pontificato di Innocenzo III portate addirittura a tre volte la settimana (PL 214, 80-81).

Per le cause contenziose e criminali, fin dal tempo di Alessandro III, accanto al Concistoro funzionava il cosiddetto *Auditorium Papae*, nel quale sono da rintracciare le prime vestigia del tribunale della S. Romana Rota (v.). Ma l'attività della Chiesa non poteva esaurirsi nel lavoro sia pur intenso degli organi finora considerati; infatti, a partire già dal sec. IV, ci si trova alla presenza di un ufficio i cui impiegati, i *notarii*, erano incaricati della redazione, spedizione e conservazione delle lettere e degli atti pontifici. Istituito probabilmente come una sezione particolare dell'archivio (*scrinium*) dei Papi, tale ufficio assunse con il tempo una forma sempre più organica, fino a concretizzarsi nella Cancelleria pontificia (v.), nel cui seno si costituì poi gradualmente, tra il sec. XIV ed il XVI, la Dataria apostolica (v.). Tra i più antichi dicasteri della C. Romana è da porsi inoltre la Camera apostolica (v.), preposta all'amministrazione dei beni della Chiesa e divenuta nel sec. XV l'organismo assolutamente più importante della C.

Contemporaneamente allo sviluppo ed all'affermarsi di questi uffici ed accanto al Concistoro i pontefici provvidero di quando in quando a nominare delle commissioni di cardinali, cui affidare la trattazione di affari speciali; ma si trattò sempre di istituzioni a carattere transitorio, di modo che, a cose ultimate, cessavano automaticamente dalle competenze di cui erano state investite. Tuttavia l'espansione sempre più vasta dei rapporti spirituali e politici della S. Sede con le nazioni cattoliche e l'insufficenza di un solo organo sul quale si addensava l'intera massa degli affari che da quelli sorgevano, fecero sentire ai Papi, nella prima metà del sec. XVI, l'urgente necessità di creare, a respiro del Concistoro, degli organismi permanenti con i quali dividere la cura degli affari di governo. Da questi organismi ebbero quindi vita le Congregazioni romane (v.), stabilite più tardi da Sisto V, nel mezzo della sua generale riorganizzazione della C. operata con la famosa cost. *Immensa aeterni Dei* del 22 genn. 1588, a quindici, comprese le cinque già esistenti. Ma ad una riforma, soprattutto morale, della C. aveva già pensato Paolo IV con l'istituzione, nel genn. del 1556, di una speciale Congregazione per la riforma della C., composta di 62 membri, saliti poi a 144, e divisa in tre classi, ciascuna presieduta da un cardinale (Pastor, VI, p. 429 sgg.). Con il nuovo ordinamento di Sisto V, che rappresentò il coronamento dei nobili sforzi in tal senso invano perseguiti nel 1556 da Paolo IV e nel 1566 da Pio V, la C. Romana si avviò a diventare quel vasto e delicato complesso di istituzioni governative quale, grazie anche al largo contributo dei Pontefici successivi, si presenta ancor oggi.

Nondimeno, l'avvicendamento di tutte le istituzioni che fiorirono dopo la riforma sistina fino a quasi tutto il sec. XIX, se da un lato concorse a portare nel regime della Chiesa l'ordine necessario nella trattazione degli affari del governo spirituale e temporale dei pontefici, dall'altro determinò, a causa di reciproche interferenze, una confusione non trascurabile nelle attribuzioni di ciascuna. E pur non mancando nel corso dei tempi precise disposizioni dirette alla eliminazione di tale inconveniente, quali quelle emanate da Innocenzo XII nel 1592 e da Clemente XIII nel 1759, devesi tuttavia giungere fino a Pio X per l'attuazione di una ulteriore riforma della C. Romana, intesa, tra l'altro, a disciplinare la sfera delle competenze di ciascun dicastero. Tale riforma, operata con la cost. *Sapienti consilio* del 29 giugno 1908, provvide quindi a ben delimitare i poteri dei singoli dicasteri, a dividere la materia amministrativa da quella strettamente giudiziale, a ristabilire i due tribunali della S. Romana Rota e della Segnatura apostolica, che erano decaduti dopo il 1870, a sopprimere alcune Congregazioni e ad istituirne delle nuove.

Il Codice di diritto canonico, promulgato da Benedetto XV nel 1917, ha sostanzialmente accettata la riforma piana, sistemandola nei cann. 242-64. Le uniche innovazioni di rilievo successivamente apportate furono l'istituzione della Congregazione per la Chiesa orientale (v.) e della Congregazione dei Seminari e delle Università (v.), per opera dello stesso Benedetto XV, e la soppressione della Congregazione dell'Indice, le cui attribuzioni furono riversate nel S. Ufficio. Attualmente perciò la C. Romana si compone di undici Congregazioni (cui tuttavia aggiungesi come dodicesima la Congregazione della Rev. Fabbrica di S. Pietro, benché taciuta dal Codice), tre tribunali e sei uffici.

Bibl.: J. Simier, *La Curie Romaine; notes historiques et canoniques*, Parigi 1909; F. M. Cappello, *De C. Romana iuxta reformationem a Pio X sapientissime inductam*, Roma 1911-1912; A. Monin, *De C. Romana, eius historia ac hodierna disciplina iuxta reformationem a Pio X inductam*, Lovanio 1912; E. Ruck, *Die Organisation der Römischen Kurie*, Tubinga 1913; G. J. Ebers, *Der Papst und die Römische Kurie*, Paderborn 1916; D. Grisar, *Compendium historiae Curiae Romanae*, Roma 1937; K. Jordan, *Die Entstehung der Römischen Kurie*, in *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung*, 28 (1939), pp. 97-152; N. Del Re, *La C. Romana*, Roma 1941; P. Torquebiau, s. v. in DDC, IV, coll. 971-1008.

Niccolò Del Re

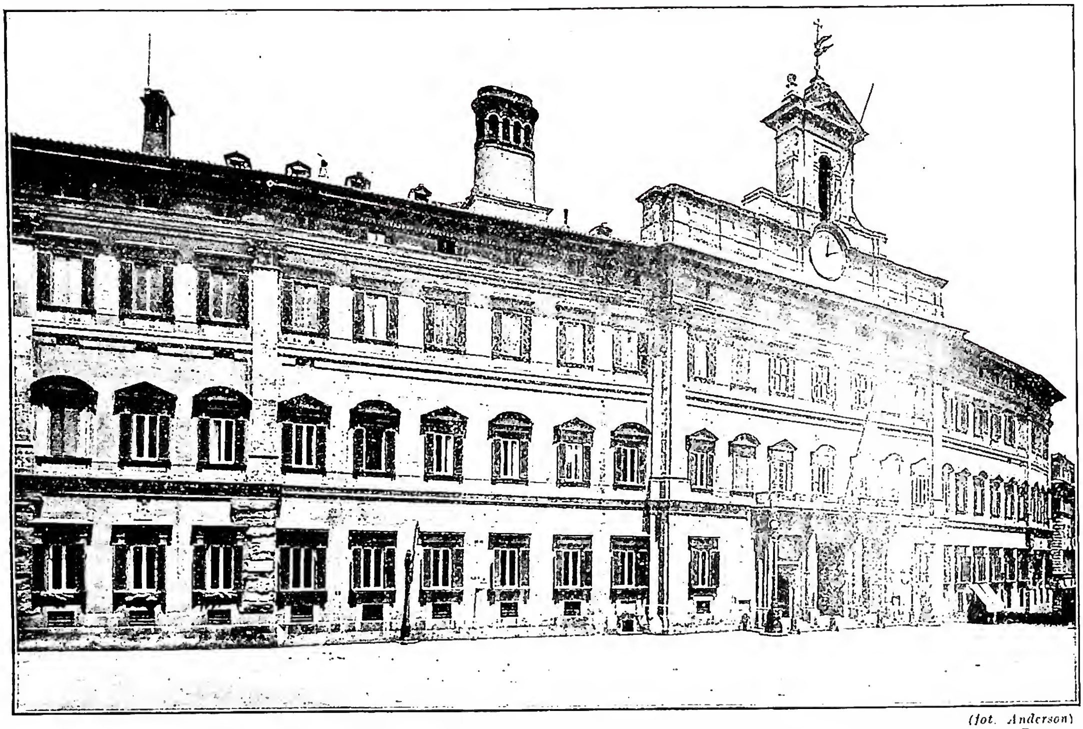
II. C. diocesana. – È costituita dal complesso di uffici amministrativi o giudiziari (di regola, tutti non beneficiari: v. beneficio), che coadiuvano il vescovo o chi ne tiene il luogo nel governo di tutta la diocesi (CIC, can. 363). Analogamente si può avere una c. nelle circoscrizioni territoriali parallele alle diocesi, quali i vicariati e le prefetture apostoliche, le prelature o le abbazie *nullius* (nelle quali circoscrizioni peraltro la c. può mancare o esser costituita in modo più ridotto).

La c. diocesana si può considerare costituita di due sezioni, una per le pratiche amministrative, l'altra per gli affari giudiziari.

Della sezione amministrativa fanno parte:

a) il vicario generale (v. vicario), quando esiste; egli anzi ne è in tal caso come il capo, sia pure alla stretta dipendenza del vescovo; *b*) il cancelliere, con funzioni di archivista e di notaio; ed eventualmente un vice-cancelliere o vice-archivista, ed altri notai che eccezionalmente possono essere anche laici (cann. 372-384; v. anche archivio); *c*) gli esaminatori sinodali (v.) e i parroci consultori (v. parroco).

Della sezione giudiziaria fanno parte i giudici sinodali o prosinodali, con a capo un officiale, che



(fot. Anderson)

CURIA INNOCENZIANA - Palazzo Montecitorio, già sede della c. i. Bernini, Mattia De Rossi, C. Fontana (1650-94) - Roma.

può essere coadiuvato da uno o più vice-officiali (v. TRIBUNALE); e inoltre gli altri appartenenti al tribunale, cioè : il promotore di giustizia (v.), il difensore del vincolo (v.), il notaio o attuario (v. NOTAIO) che non di rado è lo stesso cancelliere, i cursori (v.) e gli apparitori.

Della c. diocesana non fanno parte, sebbene partecipino al governo della diocesi, né il Capitolo cattedrale (v. CAPITOLO), né il collegio dei consultori diocesani (v. CONSULTORI DIOCESANI).

Per la storia della c. diocesana v. le voci sopra richiamate.

III. C. PALATINA. – Per questa, che è la c. dell'Ordinario palatino, v. PALATINE, CHIESE e CAPPELLE.

IV. C. GENERALIZIA. – In molti ordini religiosi (v.) maschili, soprattutto clericali, si suole chiamare c. generalizia l'ufficio del superiore generale, con i religiosi ivi addetti.

BIBL.: V. la bibl. delle singole voci sopra richiamate, e inoltre : *a)* per la c. romana v. anche bibl. alla voce SANTA SEDE, e J. B. Sägmüller, *Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts*, I, 4ª ed., Friburgo in Br. 1934, pp. 531-40; B. Kurtscheid, *Historia iuris canonici*, I, Roma 1941, pp. 243-51; P. Torquebiau, *Curie diocésaine*, in DDC, IV, coll. 961-71. Pio Ciprotti

CURIA INNOCENZIANA. - Innocenzo XII, dopo aver con la costituzione *Romanus Pontifex curae* del 17 sett. 1692 abolito varie giudicature privilegiate e dopo aver rimesso tutte le cause ai giudici ordinari, a comodo della curia romana volle riunire i diversi tribunali di Roma in un unico edificio. A tale effetto acquistò dalla famiglia Ludovisi la fabbrica (iniziata dal Bernini) non ancora terminata ed alcune case vicine, « il tutto sito nella località di Roma, chiamata Montecitorio ». Quindi incaricò l'architetto Mattia de Rossi del proseguimento dell'edificio.

Nel pianterreno risiedevano gli uffici e le cancellerie dei tribunali civili, ai piani superiori l'uditore generale della Rev. Camera apostolica, i tribunali di prima istanza, il tesoriere generale della Rev. Camera apostolica e le loro segreterie, nonché il tribunale criminale del medesimo uditore generale. Nella detta Curia furono traslocati anche gli uffici dei notari del citato uditore.

Nella loggia centrale si soleva fare ogni 15 giorni l'estrazione del lotto. Tale estrazione vi fu ripristinata da Pio VII, ritornato a Roma dopo la deportazione napoleonica. La c. i., detta così dal nome del suo istitutore, continuò a funzionare con i suoi tribunali civili e criminali fino al 1848 quando l'uditore generale della Rev. Camera apostolica cessò di avere un proprio tribunale e lasciò la c. i. anche come luogo di sua residenza. Egual sorte toccò al tesoriere generale. Nuovi inquilini e nuovi uffici più rispondenti ai tempi subentrarono ad essi nella c. i. Mons. direttore generale di polizia, ottenuto il grado di ministro e cumulatagli anche la carica di vice-camerlengo, ebbe concessa la residenza nella c. i. insieme con la sede dei suoi uffici. Il medesimo fu fatto nel 1853 per il ministro degli Interni e per il dicastero di Grazia e Giustizia. È sede del Parlamento dal 27 nov. 1871.

BIBL.: C. B. Piazza, *Eusevologio romano*, Roma 1698, trattato 2°, cap. 11; G. Moroni, *Curia romana*, in *Dizionario*, XIX, pp. 43 e 44; id., *Uditore generale della Rev. Cam. ap.*, *ibid.*, LXXXII, p. 178. Guglielmo Felici

CURIALE, SCRITTURA. - Con tale nome vengono designate, per esser state usate dagli scribi di alcune curie tra il sec. V e il XIII, un gruppo di scritture latine, derivate dalla corsiva romana. Caratteristiche generali di queste scritture sono : rapidità dei tratti, legamenti di lettere e nessi abbondanti, lunghezza delle aste : ed inoltre la forma della *a* simile all'ω (v. CANCELLERESCA, SCRITTURA).

Nella curia pontificia tale scrittura ebbe due periodi : dal sec. VIII all'XI e dall'XI al XII : nel primo si presentava

larga, rotonda, maestosa, come imponeva d'altronde l'ancora frequente uso del papiro; nel secondo invece minuta, aggraziata, come permetteva ormai la pergamena. Accanto alla scrittura della curia si formò, rassomigliandole molto, la c. dei notai romani, meno elegante e di altrettanto difficile lettura.

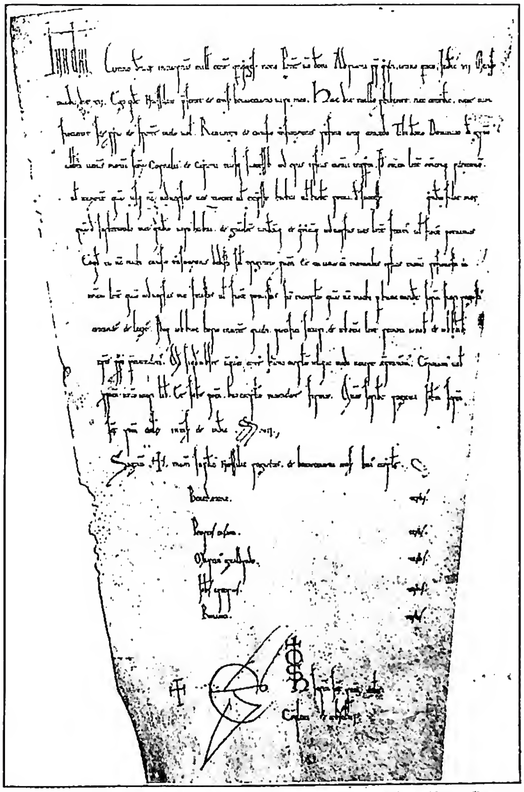
Anche c., ma meglio curialesche, si chiamano le scritture degli scribi di Napoli e di Amalfi, che si diffusero o fecero sentire la loro influenza a Sorrento, Gaeta, Salerno, Capua. Anche queste, derivate dalla corsiva romana, furono definitivamente abolite da Federico II per le enormi difficoltà di lettura. Nessi, legamenti, perfino fusioni di lettere ne sono le caratteristiche. Per l'amalfitana, si elencano i seguenti caratteri : *a* in forma di ω; *e* in forma di piccolo 8; *g* in forma di 3 o di ʂ o di ξ: *i* piccolo se isolato, grande e simile ad un *l* in principio di parola, lungo e a forma di virgola se preceduto da f, g, l, r, s; *t*, in genere ad occhio, seguito da vocale prende la forma di *o* o di δ, preceduto da s prende la forma di 8 diritto e giacente, seguito da i prende la stessa forma della *e*.

BIBL.: J. Pflugk-Harttung, *Specimina selecta chartarum pontificum Romanorum*, Stoccarda 1885; F. Steffens, *Lateinische Paläographie*, III, 2^a ed., Treviri 1909, pp. IX-X; N. Barone, *Contributo allo studio della tachigrafia curialesca napolitana*, Napoli 1909; G. Vittani, *Paleografia latina*, ed. litografica, Milano 1914; R. Filangieri di Candida, *Codice diplomatico amalfitano*, Napoli 1917; N. Barone, *Paleografia latina e diplomatica*, Napoli 1923, p. 31 sgg. Carmelo Trasselli

CURIA MURIA : v. ARABIA.

CURIONE, CELIO, SECONDO. - Protestante italiano, n. a Ciriè (Piemonte) il 1° maggio 1503, m. a Basilea il 24 nov. 1569.

Illustratosi tra i migliori umanisti piemontesi e chiamato, poco più che trentenne, ad insegnare in



(*fot. Enc. Catt.*)

CURIALE, SCRITTURA - Atto di rinuncia di Nassilia in favore del monastero dei SS. Cornelio e Cipriano (12 maggio 1159). Roma, Arch. di Stato, Fondo SS. Cosma e Damiano: perg. n. 128.

Pavia, vi conobbe il Mainardi (v.) che lo condusse agli errori dei riformati. Trasferitosi successivamente a Venezia, a Ferrara ed a Lucca, dove strinse amicizia con il Vermigli (v.), dovette da ultimo lasciare l'Italia per timore dell'Inquisizione. Riparò in Svizzera ed ottenne una cattedra di eloquenza all'Università di Basilea, dove, rifiutati lusinghieri inviti di numerosi Atenei d'Europa, trascorse il resto della sua vita, occupandosi con pari zelo di studi filologici e di teologia.

Sostenne vivaci polemiche con diverse correnti riformate, e dovette replicatamente difendersi dall'accusa di empietà e di antitrinitarismo; contro lo stesso Calvino compose un'opera, *De amplitudine beati regni Dei* (1544), asserendo che il numero degli eletti è assai superiore a quello dei reprobi.

Il più famoso dei suoi numerosi scritti è una raccolta di pasquinate contro la Chiesa romana ed il cattolicesimo : il *Pasquillus ecstaticus*, pubblicato anonimo nel 1544 e più volte ristampato e tradotto in italiano, in francese e in tedesco.

BIBL.: C. Coquerel, *De C. S. C. vita*, Parigi 1856; J. Bouret, *La famille de C.*, Basilea 1878; C. Cantù, *Gli eretici d'Italia*, II, Milano 1886, pp. 102-37; D. Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento*, Firenze 1939, passim (v. indice); F. Kāji, *Historische Meditationen*, Zurigo 1942, p. 119 sgg. Renzo U. Montini

CURIOSITÀ. - Brama eccessiva di sapere e di conoscere, sia nel campo intellettuale, che nel campo sensibile esperimentale.

Il desiderio di sapere è naturale all'uomo, il quale si sente perciò spinto ad acquistare, anche con fatica, tutte quelle cognizioni che sono necessarie alla conservazione, al benessere, all'orientamento, alle comodità della sua esistenza; a formare ed accrescere la propria cultura; ma come il desiderio di mangiare è in sé cosa buona, ma può diventare disordinato ed eccessivo, così il desiderio di sapere. Quando esso si contiene nei giusti limiti, si ha la virtù della *studiosità* (*Summ. Theol.*, 2^a 2^{ae}, q. 166); quando pecca per eccesso si ha la *c.* (*ibid.*, q. 167); quando pecca per difetto si ha l'*ignoranza* colpevole.

La c. può esercitarsi : 1) *Nel campo intellettuale*: *a*) quando ci si applica alla conoscenza della verità per un fine cattivo, p. es., per orgoglio o per commettere il male; *b*) quando si vuole attingere il sapere con mezzi ingiusti e illeciti (spiritismo, occultismo, divinazione, vana osservanza, teosofismo); *c*) quando si pretende di conoscere verità o avvenimenti superiori alla propria intelligenza o da Dio riserbati a sé (la fine del mondo, i misteri della fede, i segreti dell'avvenire, le libere disposizioni future di Dio); *d*) quando per uno studio vano e dilettevole si trascurano studi più importanti, richiesti dal dovere e dalla professione (cf. il rimprovero di s. Girolamo agli ecclesiastici dei suoi tempi, che « trascuravano i Vangeli e le profezie per leggere le commedie e cantare le canzoni bucoliche [Epist., 21 : PL 22, 386]). 2) *Nel campo della sensibilità*, quando si usa dei nostri sensi, specialmente della vista, dell'udito e del tatto, per conoscere e sapere cose buone, ma per cattivo fine, e soprattutto cose non necessarie e nello stesso tempo pericolose (sguardi, letture, teatri, filmi, danze, ecc.). Né, massime in questo argomento, vale il pretesto di « voler sapere tutto », o « provare tutto » allo stesso modo che esso non vale e non si applica ai cibi e alle bevande, che si prendono, invece, distinguendo bene le utili dalle nocive. 3) Un campo dove la c. si esercita con somma disinvoltura e grave danno è costituito dai fatti altrui. « Guardare e interessarsi di quello che fanno gli altri, con buono spirito, sia per propria utilità (per ricavarne stimolo ad esempio di bene), sia per l'utilità del prossimo (per correggerlo secondo le regole della carità e i doveri della propria carica) è lodevole; ma considerare i difetti, le mancanze, i vizi altrui per disprezzare il prossimo o abbandonarsi alla detrazione, è deplorevole e facilmente offensivo della carità e della giustizia » (*Sum. Theol.*, 2^a-2^{ae}, q. 167, a. 2, ad 3^m).

BIBL.: T. Pègues, *Commentaire français littéral de la Somme de s. Thomas d'Aq.*, XIII, Parigi 1931, pp. 634-43; O. Zimmermann, *Lehrbuch der Aszetik*, Friburgo in Br. 1929, pp. 389-90.
Celestino Testore

CURITIBA, ARCIDIOCESI di. - Nello Stato di Paranà, Brasile, è metropoli della provincia ecclesiastica omonima, che comprende la diocesi di Ponta Grossa e Jacarezinho, oltre le prelature *nullius* di Foz de Iguassú e Palmas.

L'arcidiocesi di C. ha ca. 31.298 kmq. di superfice, ca. 500.000 ab. dei quali 400.000 cattolici, 39 parrocchie, 24 sacerdoti diocesani e 114 religiosi (basiliani, cappuccini, claretiani, francescani, giuseppini, lazzaristi, missionari del Verbo Divino, passionisti, redentoristi); inoltre 8 Congregazioni femminili (1948). Ha pure un buon seminario minore. Titolare dell'arcidiocesi è la Natività di Maria, festa 8 sett.

La città di C. è un importante nodo stradale per le comunicazioni con Rio de Janeiro e Montevideo, e si riallaccia con il porto di Paranagua mediante una ferrovia.

La colonizzazione del Paranà è sorta come scalo della marcia delle conquiste meridionali portoghesi-brasiliane. Alle prime fondazioni rimontano le città di Paranagua nel 1644 e C. nel 1693. Per ragioni geografiche amministrative tutte le regioni del Sud, incluso il Paranà, rimasero sottoposte alla giurisdizione di Rio de Janeiro durante l'epoca coloniale, per il governo sia civile sia ecclesiastico. Così si spiega come anche dopo l'indipendenza e l'erezione del vescovato di Porto Alegre (1848), Paranà appartenesse alla diocesi di Rio, situazione che durò fino alla *Ad universas orbis Ecclesias* del 27 apr. 1892, che istituì C. chiesa suffraganea di Rio e in seguito di S. Paolo (con la *Dioecesium nimiam amplitudinem* del 7 giugno 1908). Finalmente C. diviene metropoli il 9 maggio 1926 con la *Quum in dies* di Pio XI, che divise il suo territorio fra le diocesi di Ponta Grossa, Jacarézinho e la prelatura di Foz do Iguassù, allora create, alle quali si aggiunse quella di Palmas nel 1945. Furono vescovi di C. José de Camargo Barros (1894-1904); Duarte Leopoldo Silva (1904-1907); João Francisco Braga (1907-35) uno dei più grandi oratori sacri brasiliani; Attico Eusebio da Rocha, attuale arcivescovo dal 1936.

C. possiede pregevoli monumenti sacri, come la cattedrale dedicata a N. Signora de Luz e la chiesa del Terz'ordine francescano. Si pubblicano nell'arcidiocesi alcuni quotidiani cattolici.

BIBL.: *Leonis XIII Pontificis Maximi Acta*, XII, Roma 1893, p. 88; *Pii X Pontificis Maximi Acta*, VI, ivi 1914, p. 260; AAS, 19 (1927), p. 81, e 27 (1935), p. 33; J. B. Lehmann, *O Brazil Católico 1947*, Juiz de Fora 1947, pp. 123-27.
Maurilio Cesar de Lima

CURLANDIA: v. LETTONIA.

CURSORE. - Tale termine si trova già usato presso i Romani per indicare persone incaricate, soprattutto dalla pubblica autorità, di portare in altro luogo notizie, documenti, ecc. In tempi a noi vicini, specialmente nella prima metà del sec. XIX in Toscana, si chiamarono talvolta c. gli ufficiali giudiziari.

Nel diritto canonico c. è un addetto ai tribunali ecclesiastici, che ha il compito di eseguire le notifiche degli atti e dei provvedimenti giudiziari. Salva la lieve diversità di funzioni rispetto all'apparitore, ciò che si è detto per quest'ultimo (v. APPARITORE) vale in tutto anche per il c. Per i c. apostolici v. FAMIGLIA PONTIFICIA.
*

CURSUS. - Gli oratori antichi, nel pronunziare i loro discorsi, erano soliti modulare la fine delle frasi per farne spiccare la cadenza e per preparare la pausa. Quest'inflessione della voce si appoggiava su speciali combinazioni di sillabe brevi o lunghe, atone o toniche. Il periodo oratorio assunse così la forma di una strofe libera e venne diviso in membri più o meno lunghi, che i Greci chiamarono *cola* e *commata* e i Latini *membra* e *incisa*.

Cicerone per indicare lo scorrere ritmico del discorso, che ne facilitava la recitazione melodica e la lettura ad alta voce, adopera talvolta la parola *c.* (*c. orationis*: *De orat.*, II, 10, 39; 19, 82; *Orat.*, 58, 198, ecc.; *c. verborum*: *De orat.*, I, 35, 161; III, 33, 136, ecc.); anche Quintiliano (IX, 4, 70) e Aulo Gellio (XI, 13) usano *c.* in questo significato. I maestri di *ars dictaminis* medievali adoperano il vocabolo *c.* per indicare sia lo scorrere ritmico di tutto il periodo sia le cadenze sonore nella chiusa delle frasi. I retori classici preferiscono, in questo ultimo caso, la parola *clausola*. I moderni hanno chiamato clausole metriche o quantitative le cadenze che si fondano sulla quantità delle sillabe, clausole ritmiche o accentuative quelle che si basano sull'accento delle parole.

La struttura ritmica del periodo con clausole armoniose fu un fenomeno spontaneo nei grandi oratori greci e latini, perché l'orecchio naturalmente preferisce alcune cadenze e rifugge da altre; ma ben presto i retori incominciarono a fissar delle norme sia circa la struttura ritmica del periodo sia sulle clausole. Tali norme furono ricavate dall'uso che spontaneamente ne avevano fatto i grandi oratori. Queste regole, insegnate nelle scuole, consigliate dai maestri, vennero applicate con maggiore o minore rigore dalla grande maggioranza dei prosatori greci e latini. Così quello che era stato prima un fenomeno spontaneo ed estetico, divenne un fatto riflesso e letterario.

Isocrate in modo particolare curò con esattezza meticolosa l'armonia dei suoi periodi. Egli stesso dice che, lasciata l'eloquenza giudiziaria, vuole comporre discorsi, che siano simili alle opere d'arte che accompagnano la musica. Egli desidera che i suoi discorsi possano essere letti e riletti e che, senza chiamare in loro aiuto gli espedienti usati dai poeti, facciano gustare ai lettori un diletto eguale a quello che si prova leggendo dei bei versi. A Roma, Cicerone, seguendo le orme di Isocrate, e coltivando, con scienza e amore, l'elemento musicale insito nella lingua, perfezionò il periodare latino. Le principali clausole usate da lui, nelle orazioni e nei trattati retorici e filosofici, sono:

Forma 1ª	cretico-trocheo	_ ◡ _ _ ◡
Forma 2ª	doppio cretico	_ ◡ _ _ ◡ _
Forma 3ª	dicoreo	_ ◡ _ ◡
Forma 4ª	tripodia trocaica catalettica	_ ◡ _ ◡ _

Lo Zielinski ha raggruppato queste clausole in una maniera sintetica, sostenendo che esse sono formate da una base cretica e da una cadenza trocaica, catalettica o intera:

Base	Cadenza
_ ◡ _	_ ◡ | _ | ◡ | _

Se questa teoria fosse vera, la forma terza e quarta dovrebbero essere precedute sempre da un cretico: ciò che avviene spesso, ma non sempre. Talvolta, specialmente nella forma prima, una lunga è sciolta in due brevi; più raramente al cretico è sostituito il molosso e al dicoreo il dispondeo.

L'armonioso e architettonico periodare ciceroniano, dagli ampi sviluppi e dalle sonore cadenze, non ebbe sùbito molta fortuna. I declamatori, Seneca, Tacito, Frontone, Apuleio amano l'espressione breve e concisa. Vennero allora di moda i concetti acuti e arguti, le sentenze brevi e incisive, le frasi poetiche e luccicanti, i motti piccanti e scintillanti. Ma non mancarono seguaci e lodatori di Cicerone, come Quintiliano e Plinio. Nel sec. III si ebbe una specie di compromesso tra le due opposte correnti letterarie: al fraseggiare ricco d'incisi, con assonanze e acutezze, fortemente espressivo, si congiunse un periodare ritmico con membri paralleli o antitetici, terminanti con clausole armoniose. Anzi, alla bella varietà ciceroniana, si sostituì una monotona cantilena di poche cadenze, scelte tra le più sonore. Tale periodare fu adottato, dal sec. III in poi, da quasi tutti i prosatori sia pagani sia cristiani.

Infatti, quando i dottori cristiani non si rivolsero

soltanto all'umile plebe, ma cercarono di conquistare alla nuova religione anche le classi colte, furono costretti a servirsi del linguaggio letterario che s'insegnava nelle scuole. La Chiesa, nelle preghiere della sua liturgia, nelle omelie dei suoi vescovi e nelle opere dei suoi migliori campioni, adoperò, con sapiente adattamento alle circostanze mutate, il periodare ritmico con le sue armoniose cadenze.

La prima opera in cui si trovano applicate le clausole con scrupolosa esattezza, è l'*Ottavio* di Minucio. Esso ha solo l'apparenza di un dialogo; ma una conversazione libera e occasionale si trasforma subito in due arringhe; l'una contro, l'altra in difesa della nuova religione. L'armonia raffinata dei periodi di s. Cipriano era riconosciuta sia dai pagani sia dai cristiani. Le medesime clausole che egli adopera scrivendo da Cartagine al clero romano, usa pur Novaziano rispondendogli da Roma. Arnobio, retore ed africano, è uno degli scrittori che più bada alle clausole; meno schiavo ne è il suo discepolo Lattanzio: anche in ciò si rivela l'influsso dell'imitazione ciceroniana.

I grandi poligrafi cristiani Tertulliano, s. Girolamo, s. Ambrogio, s. Agostino, sono più liberi e vari nell'uso delle clausole. Pur conoscendo le regole scolastiche circa il ritmo prosaico, non ne sono schiavi. S. Agostino, nelle opere che rivolge ai dotti, come il *De civitate Dei*, adopera il linguaggio letterario-ritmico, nei sermoni e in altre opere di carattere popolare, più che delle clausole si serve delle rime e delle assonanze per dare sonorità e armonia al suo dire. Nei frammenti di alcune opere di manichei conservateci da Agostino, negli opuscoli di Celestio e di Pelagio, nei trattati di Giuliano di Eclano, nelle lettere dei principali corrispondenti del vescovo d'Ippona, si nota la medesima applicazione, più o meno rigida, delle regole sulle clausole.

I *Panegirici* e Simmaco possono prendersi come modelli del linguaggio declamatorio dalle belle cadenze. Firmico Materno, sia nell'opera astrologica scritta da pagano, sia nell'opuscolo *De errore profanarum religionum*, dettata dopo la conversione al cristianesimo, adopera il periodare oratorio. Nella penisola iberica si trovano applicate le regole sulle clausole nelle lettere di Potamio, vescovo di Barcellona, nei trattati di Paciano, in quelli attribuiti all'eretico Priscilliano, nelle opere di Paolo Orosio e in quelle di Gregorio di Elvira, in ciò che ci rimane del monaco Bachiario, del vescovo di Maiorca, Severo, e del vescovo di Bracara, Martino.

Dove le clausole si acclimatarono meglio fu la Gallia, specialmente per opera delle fiorenti scuole di retorica. Ausonio è quanto di più perfetto si possa desiderare; lo seguono Cassiano, Ilario d'Arles, Vincenzo di Lerino, Fausto di Riez, Prospero di Aquitania, Valeriano, Salviano, Sidonio Apollinare, Gennadio di Marsiglia, Cesario d'Arles. Meno accurati sono Paolino, vescovo di Nola, Ilario di Poitiers, Vittricio di Rouen, Febadio di Agen. Sulpicio Severo, mentre nelle altre opere si sottomette alle regole delle clausole, nella *Chronica* le abbandona, perché si ispira a un ideale letterario differente; ciò vale anche per altri storici: Aurelio Vittore, Eutropio, ecc.; ma il migliore storico del sec. IV, Ammiano Marcellino, ne è un accurato osservatore. Se le opere di Eusebio, vescovo di Vercelli, di Filastrio, vescovo di Brescia, e di Vittore, vescovo di Capua, non sono molto curate per ciò che riguarda le clausole, buoni sono i trattati e i sermoni di Zenone, vescovo di Verona, di Pier Crisologo, vescovo di Ravenna, di Gaudenzio, vescovo di Brescia, e di Massimo, vescovo di Torino. Tra gli scrittori minori si trovano clausole nelle opere di Arnobio il giovane, dei vescovi africani Aurelio, Quodvultdeus, Deogratias, Eugenio; negli scritti di Ottato, di Vigilio di Tapso, di Eustazio Afro, di Vittore di Vita, di Fulgenzio di Ruspe, di Ferrando; nelle biografie di s. Cipriano, di s. Ambrogio, di s. Agostino, scritte dai diaconi Ponzio, Paolino e Possidio. Degno di nota è che nelle opere di un orientale, ma vissuto in Italia, Dionigi il Piccolo, le clausole siano usate sia nelle opere originali sia nelle versioni dal greco.

Gli scritti di Cassiodoro, di Ennodio e di Boezio mostrano con quanta cura i letterati romani, malgrado che i tempi fossero così tristi, coltivassero l'eloquenza e le belle cadenze. Le clausole trionfano pur nella cancelleria imperiale, mostrandosi non solo nei rescritti tramandatici dai codici gregoriano e teodosiano, ma pur negli editti e nelle leggi di Diocleziano, di Galerio, di Costantino e dei suoi successori.

L'opera efficace delle scuole romane di retorica continuò anche dopo che l'impero d'Occidente era caduto. Gli atti e le leggi dei re Ostrogoti in Italia, dei Borgognoni e dei Merovingi nelle Gallie, dei Visigoti nella Spagna e dei Vandali in Africa sono sempre stesi in prosa clausolata.

Dalla cancelleria imperiale l'uso della prosa oratoria con le sue armoniose cadenze passò alla cancelleria papale. Nelle lettere dei pontefici Liberio e Siricio, nelle lettere e nei decreti d'Innocenzo I, di Zosimo, di Bonifacio I, di Sisto III, come in quelle d'Ilaro, di Simplicio, di Felice III, di Gelasio I, di Simmaco, d'Ormisda le clausole sono quasi sempre regolari. Lo stesso risultato si ha esaminando la collezione delle decretali pontifice da Siricio ad Anastasio, raccolte da Dionigi il Piccolo, e i decreti dei sinodi romani, dei concili africani, spagnoli e della Gallia.

Il risultato più importante scaturito dallo studio delle clausole negli antichi scrittori cristiani è stato quello di aver messo in luce che il latino da essi usato, non è un latino scorretto, popolare e volgare, ma è una lingua letteraria formatasi specialmente nelle scuole di retorica e di diritto, ed usata negli scritti, nella corrispondenza e nella conversazione tra le persone colte. Tale linguaggio non solo è un linguaggio letterario, ma è anche un linguaggio fortemente espressivo e conciso. Esso risente, naturalmente, dell'evoluzione linguistica e delle mutate condizioni politiche e culturali, ma non c'è da far colpa a questi scrittori se essi adoperarono forme lessicali, morfologiche e sintattiche in uso nel loro tempo, sebbene non più conformi a quelle ciceroniane. L'evoluzione linguistica portò al prevalere dell'accento sulla quantità sillabica.

Le clausole ciceroniane sono basate sulla quantità: anche se l'accento vi esercitava una certa influenza, questa era del tutto secondaria. Più tardi l'evoluzione linguistica fece sì che le parti s'invertissero: l'accento prevalse e la quantità si affievolì. Nel rapido svolgimento fonico e linguistico che il latino subì nei secoli dell'Impero, quando da dialetto del Lazio divenne il linguaggio parlato da milioni di persone, differenti per razza, costumi, civiltà e lingua, il senso della quantità s'indebolì, mentre l'accento prese il sopravvento e divenne, come dicono i grammatici, l'anima della parola e della musica. L'insegnamento scolastico e la tradizione letteraria tendevano a porre un freno a questa decadenza; ma, ormai, specialmente in Africa, gli orecchi dei parlanti non distinguevano più le sillabe lunghe dalle brevi. Tra i vari tipi di clausole s'incominciò col preferire quelle nelle quali l'*ictus* metrico coincideva con l'accento.

Gli scrittori cristiani dal sec. III al VI tengono conto, nella grande maggioranza, sia della quantità sia dell'accento. Se si bada solo all'accento, le clausole preferite in questi secoli possono ridursi a quattro tipi principali che, seguendo la terminologia dei dettatori medievali, sono state dette:

1. *C. planus*, accento sulla seconda e quinta sillaba contando dalla fine: *régna caelórum*, *spíritus vénit*. – 2. *C. tardus*, accento sulla terza e sesta sillaba: *ésse cognóvimus*, *dífferunt génere*. – 3. *C. velox*, accento sulla seconda e settima sillaba: *Dóminum con-*

fitémur. – 4. *C. trispondaicus*, accento sulla seconda e sesta sillaba: *térra venerátur*.

Questi *c.* derivano dalle clausole quantitative. Il *c. planus* deriva dalla clausola classica, cretico seguito da un trocheo o spondeo. Essa fu usata specialmente nei due tipi, o con la cesura dopo la prima breve: *régna caelórum*, o con la dieresi dopo il cretico: *spíritus vénit*. In questi due tipi, per la legge dell'accentazione latina, l'*ictus* metrico coincide con l'accento. Nel *c. tardus* si vennero a fondere due clausole quantitative, il doppio cretico e il cretico seguito da un tribraco. Anche qui i tipi preferiti furono quelli che avevano la cesura dopo la prima breve: *ésse cognóvimus*, oppure la dieresi dopo il cretico: *dífferunt génere*.

Il *c. velox* deriva principalmente dalla più armoniosa delle clausole quantitative, il dicoreo preceduto da un cretico: *apóstolis conferátur*; ma, col prevalere dell'accento, invece del dicoreo, furono usati pure il dispondeo e l'epitrito primo, e il cretico fu sostituito da qualsiasi parola sdrucciola. Negli autori cristiani il *c. velox* accentuativo può esser dato dalle seguenti clausole quantitative:

⏓ ⏑ ⏓ { – ⏑ – ⏑ / – – – – / ⏑ – – – }

Il *c. trispondaicus* deriva dalla clausola quantitativa, peone primo più trocheo: *ésse videátur*.

Lo scrittore cristiano, in cui il ritmo del periodo raggiunge la maggiore perfezione, è s. Leone Magno il quale, per la *concinnitas* e per le clausole sonore, può considerarsi il Cicerone dei tempi cristiani. Le opere di questo grande pontefice si distinguono per una maggiore classicità e correttezza nell'uso della lingua letteraria, per un più fine buon gusto nel maneggio dei mezzi retorici ed espressivi e per una armonica scorrevolezza nel periodare ritmico. Il suo periodare si svolge per membri paralleli o antitetici, chiusi da una clausola che rispetta sia le norme dell'accento sia quelle della quantità. S. Leone, con grande abilità stilistica, riesce a dare una forma ritmicamente perfetta alle sue lettere e ai suoi sermoni. In lui ritmo e clausole non sono qualche cosa di meccanico e di esteriore, ma sgorgano spontaneamente in intima unione col pensiero.

Per dare un'idea dell'uso delle clausole leoniane si riportano i risultati dell'esame delle clausole nei periodi dei sermoni e delle epistole. Se si considera l'accento si hanno le seguenti clausole:

	Sermoni	Epistole
C. planus	874	132
» *tardus*	795	88
» *velox*	738	146
» *trispondaicus*	217	29
TOTALE	2624	395

Di queste clausole la grande maggioranza è regolare anche per la quantità. Infatti esse presentano le seguenti forme quantitative:

		Sermoni	Epistole
Forma 1ª	– ⏑ – – ⏑	810	131
Forma 2ª	– ⏑ – – ⏑ –	481	47
	– ⏑ – ⏑ ⏑ ⏑	302	41
Forma 3ª	⏓ ⏑ ⏓ – ⏑ – ⏑	504	122
	⏓ ⏑ ⏓ – – – –	79	13
	⏓ ⏑ ⏓ ⏑ – – –	112	5
Forma 4ª	– ⏑ ⏑ ⏑ – ⏑	176	27
	TOTALE	2464	386

Nell'Occidente europeo la cultura e il linguaggio letterario-ritmico subì un grave colpo per le invasioni barbariche, per la caduta dell'Africa settentrionale e della Spagna sotto il dominio degli Arabi, e per le scorrerie dei Saraceni.

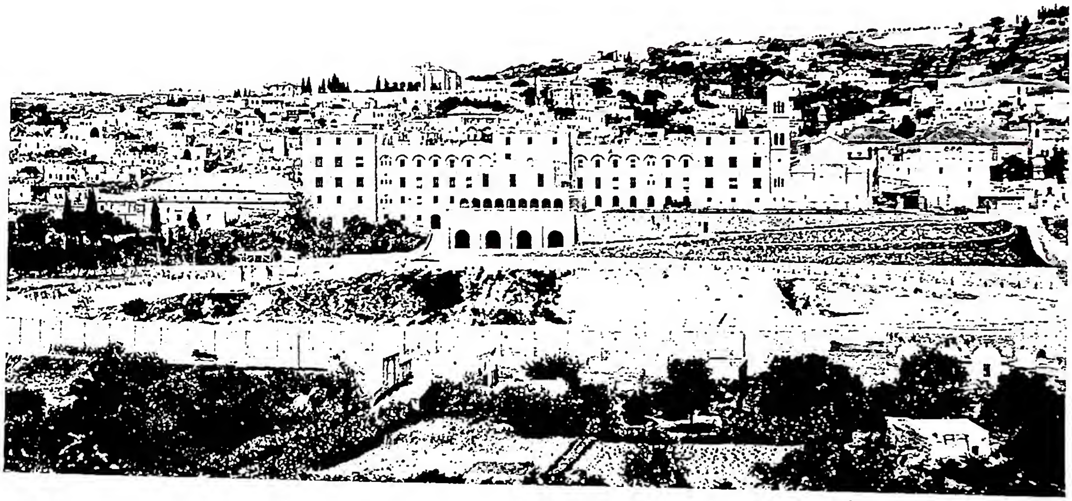
Gli ultimi scrittori che nella Spagna mostrano di conoscere le norme sulle clausole, applicandole con maggiore o minore regolarità, sono Isidoro di Siviglia e il suo discepolo Braulione, il vescovo Eugenio III e il dotto arcivescovo Giuliano. Usano pure il linguaggio letterario-ritmico i loro contemporanei s. Fruttuoso e gli abati Evanzio e Valerio.

In Francia, nei secc. VI e VII, la cultura ebbe un forte ristagno; però i documenti usciti dalla cancelleria dei re Merovingi e le cosiddette «formole di Marculfo» mostrano che il senso dello scrivere ritmico non s'era del tutto perduto.

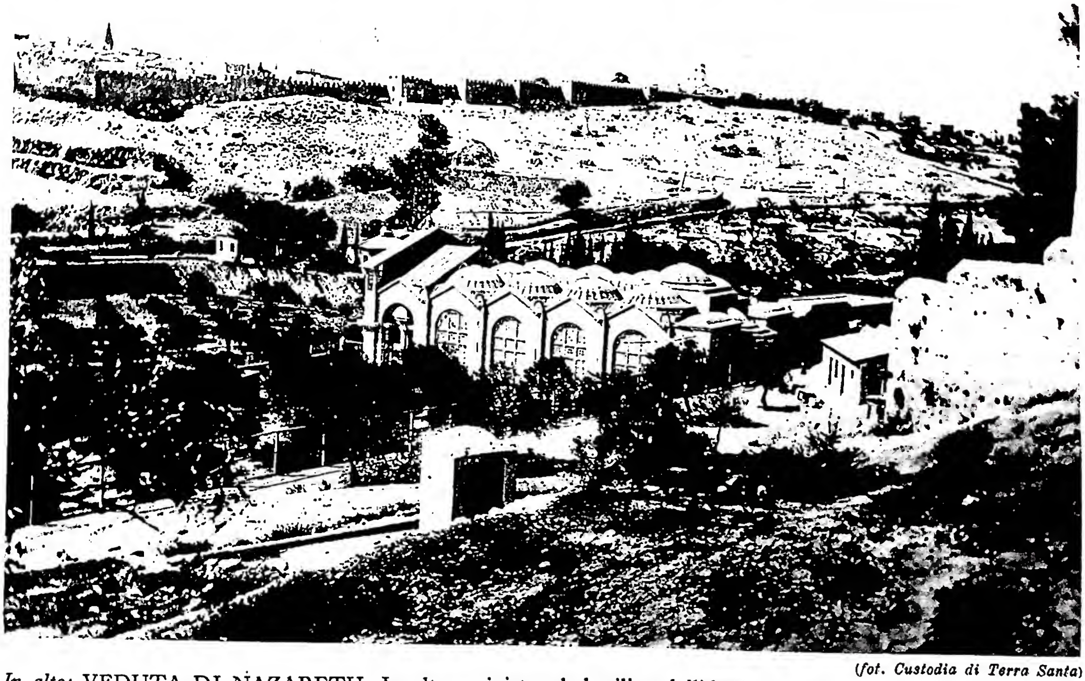
Le lettere dei papi, tra cui degne di menzione sono quelle di Gregorio Magno, di Onorio I e di Adeodato, rivelano come in Italia, malgrado tanti lutti e rovine, la tradizione del periodare ritmico non fosse del tutto perduta. Le regole del *c.* si trovano applicate nelle formole del *Liber Diurnus*, nella lettera che il prete milanese Damiano indirizzò ai Padri radunati nel Sinodo del 679, nel prologo in prosa al suo trattato di medicina in versi di Benedetto Crispo, vescovo di Milano, e nel prologo che Felice, vescovo di Ravenna, prepose ad una raccolta di sermoni di s. Pier Crisologo.

Gli scrittori irlandesi furono una specie di umanisti in anticipo. Essi non continuarono la tradizione delle scuole romane di retorica. Il latino letterario-ritmico, nonostante tutto, era un linguaggio vivo, che aveva acquistato caratteri propri. Gli Irlandesi sono dei classicisti, ma ad una lingua viva sostituiscono un linguaggio morto. Per l'influsso degli scrittori irlandesi e inglesi il *c.* perde terreno; soltanto qualche scrittore, come Lupo, abate di Ferrières, pare che non abbia dimenticato le norme tradizionali circa la disposizione ritmica delle parole nelle clausole. In generale gli scrittori della rinascenza carolingia non seguono le leggi del *c.* Queste vivacchiano nelle scuole dei monasteri benedettini dell'Italia meridionale e centrale e specialmente di Montecassino. Quando, nel sec. IX Roma e Napoli ebbero un po' di respiro, allora anche il *c.* rifiorisce, perché qui la tradizione del latino letterario-ritmico non si era del tutto spenta. Due buoni scrittori, Giovanni, diacono napoletano, e Giovanni, diacono romano, scrivono in prosa che, ritmicamente, è quasi perfetta. Intorno ad essi si raggruppano altri prosatori minori, che spesso rifanno ornatamente passioni di martiri e leggende di santi. Il *c.* è presente nel *Micrologus* di Guido d'Arezzo, nelle opere di Pier Damiani e nelle epistole di Gregorio VII. Il papa Urbano II condusse con sé da Montecassino il giovane Giovanni Gaetano affinché migliorasse sempre più il latino cancelleresco della curia romana applicandovi le regole del *c.* leoniano. Un altro papa, Gregorio VIII, espose, in una *Summa dictaminis*, delle più antiche le regole che prima si trasmettevano oralmente. Fissate le regole per ritmare le frasi, determinate le cadenze da usare alla fine di esse nei tre *c. planus, tardus, velox*, la prosa così elaborata e cadenzata prese il nome di stile della curia romana. Sotto la protezione del nome sacro di Roma, tale stile si diffuse prima in Italia, poi in Francia, in Germania, in Inghilterra e nella Spagna. Le regole sul *c.* furono insegnate nelle scuole universitarie di *ars dictaminis* e nelle scuole dei nuovi Ordini religiosi, il francescano e il domenicano. Sarebbe troppo lungo citare tutti gli scrittori dei secc. XII-XIII-XIV che seguono le regole del *c.*; ci si limiterà a ricordare le lettere e le bolle papali, specialmente quelle di Alessandro III e di Innocenzo III, le epistole di Dante e di Cola di Rienzo, i documenti della cancelleria sveva ed angioina, molte leggende francescane e domenicane.

Gli umanisti disprezzarono il latino medievale e cercarono di far risorgere il latino ciceroniano; perciò, alle regole sul *c.* delle *artes dictandi* cercarono di sostituire quelle sul *numerus* date da Cicerone e da Quintiliano. L'ultimo grande scrittore, che applica con una certa regolarità il *c.* è il Baronio, il quale mostra una grande predilezione per la cadenza del *c. velox*.

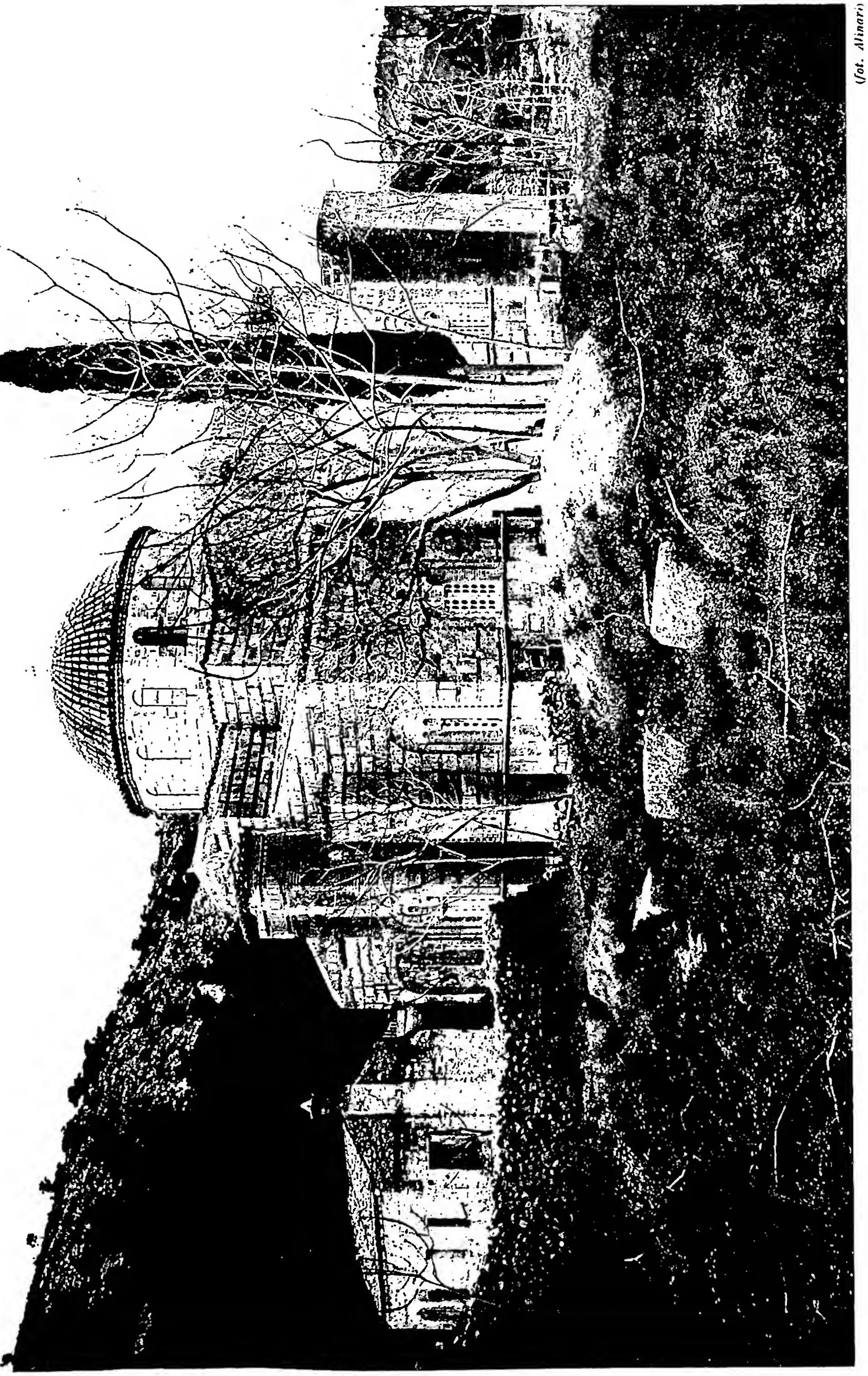


(fot. Custodia di Terra Santa)



(fot. Custodia di Terra Santa)

In alto: VEDUTA DI NAZARETH. In alto a sinistra: la basilica dell'Annunciazione, nel centro il convento francescano; sulla destra: la basilica della Nutrizione, ricostruita sulla pianta della basilica bizantina (sec. VI) nei luoghi dov'era l'officina di s. Giuseppe, secondo la tradizione. *In basso:* BASILICA DELL'AGONIA, nell'orto di Getsemani eretta sul pavimento della basilica "Elegans" del sec. IV. Architetto A. Barluzzi (1924) - Gerusalemme.



ESTERNO DELLA CHIESA DEL MONASTERO (sec. xi).

Il linguaggio letterario-ritmico con le molte cadenze del *c.* non riesce sempre opportuno nelle ampie trattazioni dottrinali, dove si desidererebbe un procedere più semplice, un tono più discorsivo e didattico; riesce meglio nei piccoli componimenti: sermoni, costituzioni imperiali, epistole papali. Ma dove si rivela efficacemente adatto è nelle prose liturgiche, specialmente in quelle destinate al canto e alla recitazione declamata. La *concinnitas* del periodo, che assume l'andamento di una strofe lirica libera con membri e incisi terminanti con le belle cadenze, le quali ora simmetricamente s'intrecciano, ora armoniosamente si corrispondono, sembra creata proprio per esse. La forma si adegua al contenuto, e ciò che in altri componimenti può sembrare pura esercitazione letteraria, qui diventa arte. Nella liturgia dei primi secoli cristiani, spesso l'elemento lirico si unisce a quello oratorio: la preghiera si sposa al canto, la lode all'esortazione e alla massima morale. L'anima cristiana, innanzi alle meraviglie della creazione e all'infinita maestà del Padre celeste, contemplando l'amore immenso del Figlio nella sua opera redentrice, ammirando l'eroica virtù dei martiri, non può fare a meno di effondere liricamente la propria commozione. Però, nello stesso tempo, essa vuole che tutti partecipino dei propri sentimenti e così alla lirica si unisce l'oratoria. La prosa ritmica e il *c.*, più che il verso e il *numerus* poetico, si adattano all'espressione lirico-oratoria della liturgia. I componimenti liturgici dove meglio si rivela il connubio tra l'effusione lirica e l'esortazione eloquente, sono gli *oremus* e i *prefazi* degli antichi sacramentari. Il periodare strofico, le cadenze del *c.* e il canto dànno ad essi una forma che è, nello stesso tempo, artistica e popolare. Qui, pensiero, ritmo e canto si fondono in un tutto omogeneo e armonico.

La più antica e veneranda raccolta di orazioni liturgiche e di *prefazi*, cioè di quella parte della Messa che il sacerdote recitava da solo, è contenuta nel cosiddetto *Sacramentario leoniano*. Essa è di origine romana. Le affinità di pensiero, di lingua e di stile tra alcune di queste preghiere e i sermoni di s. Leone sono evidenti, e alcune di esse ben possono essere opera di questo pontefice o della sua cancelleria; altre sono posteriori, ma parecchie, ritmicamente perfette, possono risalire anche ai secc. III e IV.

Alla fine delle formole liturgiche del *Sacramentario leoniano* si trovano le seguenti clausole ritmiche:

C. planus	381
» *tardus*	281
» *velox*	327
» *trispondaicus*	32
Totale	1021

Considerando la quantità di queste finali si hanno queste clausole metriche:

Forma 1ª	– ⏑ – – ⏑	378
Forma 2ª	– ⏑ – – ⏑ –	95
	– ⏑ – ⏑ ⏑ ⏑	183
Forma 3ª	⏓ ⏑ ⏓ – ⏑ – ⏑	237
	⏓ ⏑ ⏓ – – – –	36
	⏓ ⏑ ⏓ ⏑ – – –	27
Forma 4ª	–̇ ⏑ ⏑ ⏑ – ⏑	26
	Totale	982

La grande maggioranza delle clausole, cioè il 96 per cento, rispettano sia le norme della quantità sia quelle dell'accento; le poche eccezioni trovano la loro spiegazione nell'evoluzione linguistica di quei secoli.

Alcune orazioni del *Leoniano* passarono negli altri sacramentari, e qualcuna passò pure, con aggiunte e rifacimenti, nell'odierno messale romano: il *prefazio dell'Ascensione* risulta dall'unione di due *prefazi* del *Leoniano*; ma, il più delle volte, gli adattamenti non sono stati dei miglioramenti, spesso hanno sformato il testo distruggendone il *c.* e deturpandone la primitiva semplicità e bellezza. L'artistica composizione delle preghiere del *Sacramentario leoniano* è data, oltre che dal *c.*, dalla *concinnitas* del periodo, la quale si rivela specialmente nell'equilibrio dei vari membri che si corrispondono tra loro simmetricamente per il pensiero, per la forma e per la cadenza. Il periodo si svolge organicamente e armoniosamente pur senza cadere in una uniformità monotona. L'unità e la semplicità sono caratteristica di molte orazioni leoniane. Le discordie tra i fedeli sono sempre deplorevoli: si veda ora con quanta efficacia e brevità si invochi dal Signore, nella seguente orazione, lo spirito di carità e la pia concordia tra quelli che si sono cibati dello stesso pane eucaristico:

« Spiritum nobis, Domine, tuae caritātīs īnfūndĕ, – et quos uno caelesti pānĕ sătĭāstī, – una facias pietātĕ cōncōrdēs ».

E' una piccola strofe di tre stichi, con un *c. trispondaicus* tra due *c. planus*.

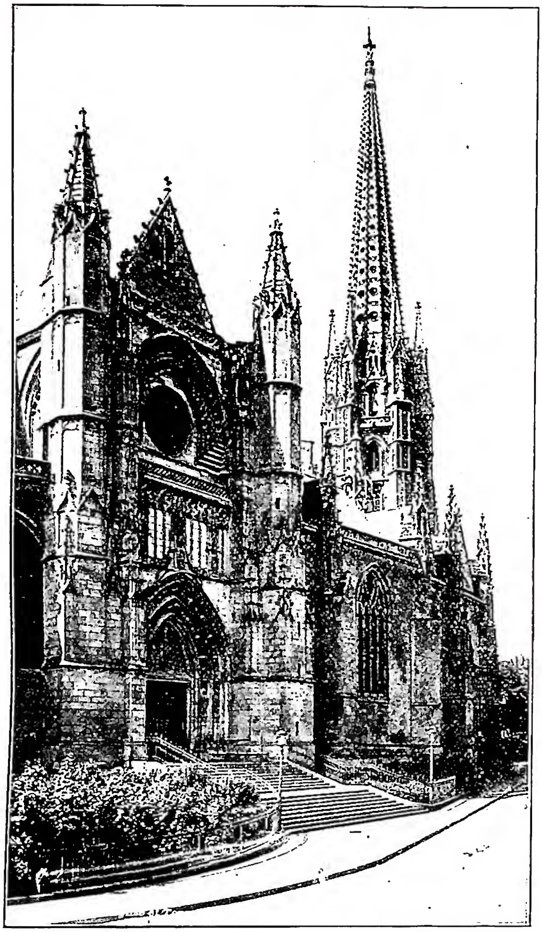
Più complicati ed elaborati sono i *prefazi*; ma anch'essi sono plasmati su uno schema semplice e uno. Il Sacrificio eucaristico è un sacrificio di ringraziamento; nel *prefazio* o *anafora* il sacrificante invita i fedeli a ringraziare il Signore (*Gratias agamus Domino Deo nostro*), il popolo risponde che ciò è cosa degna e giusta (*Dignum et iustum est*). Dopo tale dialogo tra il popolo e il celebrante, questi suggerisce ai fedeli le ragioni per cui debbono ringraziare il Signore. Tali ragioni sono espresse con una proposizione o relativa o causale, oppure con un participio o infinito, e sono prese o dalla solennità che si celebra o dal santo che si onora ed anche da circostanze particolari civili ed ecclesiastiche. Ne diamo due esempi, scegliendoli tra i più brevi. « Qui non solum peccáta dimíttis, – sed ipsos etiam iustíficas peccatóres, – et reis non tantum poénas reláxas, – sed dónas et praémia ».

È una strofe di quattro stichi terminanti con due *c. planus*, uno *velox* e uno *tardus*.

Il seguente prefazio fu certamente composto quando infierivano le contese coi pelagiani circa la Grazia: « Maiestatem tuam supplíciter implorántes, – ut sicut ex Te habemus ésse quod súmus, – sic per gratiam tuam et bene vélle sumámus, – et bonum pósse quod volémus ».

È una strofe di quattro stichi: due *c. planus* tra uno *velox* e uno *trispondaicus*. Anche in altre prose liturgiche, come nella prima parte del *Te Deum*, nel *Quicumque* e nell'*Exultet* sono applicate con grande arte le norme del *c.* L'*Exultet* è forse il componimento liturgico dove meglio si attua il connubio tra l'effusione lirica e l'esortazione eloquente, tra la preghiera e l'ispirazione mistica, tra la cadenza sonora e il canto.

Nelle preghiere del *Sacramentario gelasiano* e del *gregoriano* incominciano a prevalere le clausole accentuative, le quali sono le sole usate dai compositori liturgici dei secoli del medioevo. In alcuni scrittori liturgici medievali, specialmente francesi, tedeschi e irlandesi, la rima e l'assonanza sostituiscono le cadenze del *c.* Questo uso diede poi origine a preghiere e a ufficiature composte di stichi rimati. In alcune preghiere dell'età carolingia prevale lo *stile commatico*: il periodo è diviso in tanti piccoli membretti e la preghiera allora assume una forma quasi litanica. Le norme del *c.* non furono più osservate dagli umanisti. Tuttavia, nel Seicento, furono composti buoni *oremus* da studiosi che, per la lunga consuetudine con gli antichi scrittori ecclesiastici, avevano conser-



(fot. Naurdcin)
CUSPIDE - C. della chiesa di S. Michele (sec. XIV-XV). Bordeaux.

vato un certo sentimento del periodare ritmico. Infelici, invece, sono molti *oremus* composti nell'Ottocento.

In questi ultimi anni, nella composizione delle prose liturgiche, si è cercato di tener conto delle norme sul *c.* degli antichi. Ciò è assolutamente necessario se si vuole che esse fluiscano armoniosamente e il canto ne riesca facile e gradito. Infatti, è impossibile applicare a una composizione liturgica moderna le antiche melodie del canto gregoriano, se essa non sia ritmicamente costruita. In ogni discorso pronunziato ad alta voce, come in ogni lettura ben fatta, c'è un canto latente: *cantus obscurior,* dice Cicerone. Nei primi secoli del cristianesimo la lettura delle epistole paoline e dei Vangeli, la recitazione della preghiera del *Pater,* delle orazioni, dei prefazi era una specie di discorso declamato, che assumeva la forma di una melodia molto semplice. Le preghiere, che il vescovo recitava durante il Sacrificio eucaristico, erano pronunziate con voce alta e solenne, con tono melodico bene accentato, pur non perdendo il carattere recitativo, perché esse dovevano essere comprese dai fedeli. Anche presso gli Ebrei le letture fatte durante il servizio divino avevano alcunché di cantato. Il ritmo dell'antico canto gregoriano sorge e si modella sul ritmo oratorio. Il canto gregoriano è una specie di recitazione con determinate cadenze melodiche. La melodia e il ritmo di queste cadenze rivela le antiche clausole metriche su cui furono plasmate. Come nella declamazione di un periodo oratorio i retori distinguevano il ritmo iniziale, quello mediano e la clausola; così nella recitazione della salmodia si ebbe l'*initium,* il *tenor* e la cadenza finale. La maggior parte dei canti del Sacramentario, del Graduale, del Responsoriale si svolge su cadenze melodiche, le quali rispettano sia l'accento delle parole sia le cadenze del *c.* Specialmente il *c. planus* e il *velox* hanno esercitato una grande influenza nella formazione di queste melodie. In alcune composizioni liturgiche, come nell'*Exultet,* ciò risulta con grande evidenza. Questa è la ragione per la quale, mentre le antiche prose liturgiche sono così facili a cantarsi, le moderne riescono spesso non cantabili. Presso gli antichi chi componeva una orazione destinata al canto, la componeva cantando, anche quando adattava ad essa una melodia già in uso; perciò pensiero e parola, ritmo e canto fluiscono in armonioso connubio. I compositori moderni troppe volte han cercato di rimpinzare le loro composizioni di formole teologiche, di ricordi più o meno storici, di fiorettature linguistiche, ma poco hanno badato al fluire ritmico destinato a facilitarne la recitazione melodica. Per tale ragione, mentre il canto delle deprecazioni delle cosiddette *Litanie dei santi* riesce scorrevole, solenne e commovente, quello delle *Litanie del Cuore di Gesù,* composte a freddo, riesce difficile e duro. Ciò che offende e disturba in taluni *oremus* moderni non è solo l'assenza di clausole ritmiche per cui si hanno cadenze rotte e singhiozzamenti, ma la mancanza di equilibrio tra i vari stichi, per cui a membri brevissimi, composti talvolta di una sola parola, si alternano membri lunghissimi che procedono ansimanti.

Inoltre la scoperta delle leggi del *c.* ha giovato moltissimo alla critica dei testi antichi, perché esse aiutano a distinguere, tra le diverse varianti dei manoscritti, quella che è autentica. Han fatto pure scoprire glosse e aggiunte posteriori, e hanno portato utili contributi per decidere sulla autenticità o meno di uno scritto antico.

BIBL.: La maggior parte dei passi dei retori antichi sulle clausole furono raccolti da H. Bornecque, *Les clausules métriques,* Lilla 1907, e da A. C. Clark, *Fontes prosae numerosae,* Oxford 1909; quelli dei dettatori medievali sul *c.* da F. Di Capua, *Fonti ed esempi per lo studio dello Stilus Curiae Romanae,* Roma 1941.

Degli studi assai numerosi sulle clausole e sul *c.* si indicano qui i principali nei quali possono trovarsi altre indicazioni bibliografiche: L. Havet, *La prose métrique de Symmaque et les origines du c.,* Parigi 1892; A. Mocquereau, *Le c. et la psalmodie,* in *Paléographie musicale,* Solesmes 1895; W. Meyer, *Gesammelte Abhandlungen zur mittellateinischen Rhythmik,* Berlino 1902; A. De Santi, *Il c. nella storia letteraria e nella liturgia,* Roma 1903; Th. Zielinski, *Das Clauselgesetz in Ciceros Reden,* Lipsia 1904; F. Vacandard, *Le c., son origine, son histoire, son emploi dans la liturgie,* in *Revue des questions historiques,* 78 (1904), pp. 59-102; F. Blass, *Die Rhythmen der asianischen und römischen Kunstprosa,* Lipsia 1905; L. Ceci, *Il ritmo delle orazioni di Cicerone. La prima Catilinaria,* Torino 1906; F. Norden, *Die antike Kunstprosa,* Lipsia 1909; C. Zander, *Eurythmia vel compositio rythmica prosae antiquae,* I, Lipsia 1910; II, ivi 1913; III, ivi 1914; F. Di Capua, *De numero in vetustis sacramentariis,* in *Ephemerides liturgicae,* 26 (1912), p. 459 sgg., 591 sgg.; P. Ferretti, *Il c. metrico e il ritmo delle melodie gregoriane,* Parma 1913; Th. Zielinski, *Der constructive Rhythmus in Ciceros Reden,* Lipsia 1914; F. Di Capua, *Il c. nel «De consolatione philosophiae» e nei trattati teologici di Sev. Boezio,* in *Didaskaleion,* 3 (1914), pp. 269-303; A. W. De Groot, *A handbook of antique Prose-Rhythm,* Groninga 1918; A. Copelli, *Il c. nelle prefazioni della Messa ambrosiana,* in *Athenaeum,* 10 (1922), pp. 126-35; G. Rejnold, *The clausulae in the «De civitate Dei» of s. Augustine,* Washington 1924; L. Laurand, *Etudes sur le style des discours de Cicéron,* Parigi 1927; F. Di Capua, *Il ritmo nella prosa liturgica e il Praeconium paschale,* in *Didaskaleion,* nuova serie, 2 (1927), pp. 1-21; id., *Il ritmo prosaico in s. Agostino,* in *Miscellanea agostiniana,* Roma 1931, pp. 607-64; H. Hagendahl, *La prose métrique d'Arnobe,* Göteborg 1937; F. Di Capua, *Il ritmo prosaico nelle lettere dei papi e nei documenti della cancelleria pontificia,* I, Roma 1937; II, ivi 1939; III, ivi 1946; M. G. Nicolau, *L'origine du c. rythmique et les débuts de l'accent d'intensité en latin,* Parigi 1938. L'Università Cattolica di Washington sta pubblicando una serie di studi sulle clausole nei Padri della Chiesa. Francesco Di Capua

CURTEA DE ARGES. - Città della Romania, capoluogo del distretto dell'Arges, già capitale del principato di Valacchia. Nel sec. XIV divenne sede del primo vescovo ortodosso, detto degli Ugro-Valacchi, e successivamente del vescovato cattolico di Arges. A C. si trova il più bel monumento architettonico di tutta la Romania, la *Biserica Domneasca* («chiesa principesca»), costruita nel sec. XIII o XIV.

BIBL.: A. Lapadatu, *C. de A. et ses monuments*, Bucarest 1909; V. N. Draghiceanu, *C. de A.*, ivi s. a.; P. Tafrali, *Monuments byzantins de C. de A.*, 2 voll., Parigi 1931. Mariano Baffi

CURTENSE, SISTEMA. - È quello economico e amministrativo medievale che reggeva le *curtes*, costituite da un fondo territoriale e dall'insieme degli edifici e delle persone che vi erano legate; esse assurgevano ad entità giuridiche con diritti peculiari. Le più numerose di queste entità erano quelle regie (*villae*, o proprietà private) e quelle ecclesiastiche e monastiche.

Per la parte economica, il s. c. disciplinava la posizione delle singole categorie di dipendenti dalla corte (coloni, artefici, ecc.), con i propri diritti e doveri e le prestazioni specifiche cui erano tenuti verso il fondo dominante. Sotto l'aspetto amministrativo, le corti godettero speciale trattamento ed una certa autonomia: dipendevano da un capo unico, con funzionari addetti a svariati uffici (*custodes chartarum, ecclesiae, panis, vinearum*...), secondo la grandezza e l'importanza delle corti; autonomia accresciuta da peculiari immunità tributarie ed anche giudiziarie, limitate dapprima alle corti regie, estese poi, verso la metà del sec. IX, anche alle corti ecclesiastiche e monastiche.

Quanto alla loro origine, oggi si propende a considerarle un derivato del regime dei latifondi romani. La diffusione di queste istituzioni abbraccia tutta l'Europa latina, come ce ne fanno fede i nomi rimasti a molti paesi d'Italia, Francia, Spagna, Belgio, Portogallo, Germania, ecc. composti con la parola «corte»... (*Cour, Cortes*, e, in tedesco, con i suffissi *-hof, -hofen, -huben*).

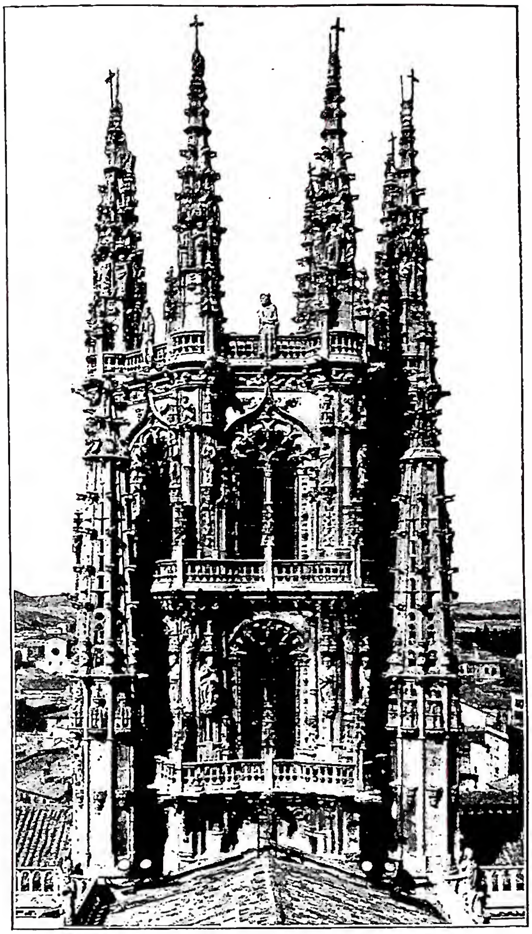
BIBL.: Tra le fonti dell'organizzazione giuridica delle corti, principalissima è il *Capitulare de villis* di Carlomagno, ca. 800 (MGH, *Capitularia*, I [1835], p. 181). Cf. poi L. A. Muratori, *Antiquitates italicae M. Aevi*, I, Milano 1739, col. 568 sgg.; S. Pivano, *S. c.*, in *Bollettino dell'Ist. stor. ital.*, 30 (1909), pp. 91-145, con l'esame della letteratura fino allora uscita; A. Dopsch, *Die Wirtschaftsentwicklung d. Karolingerzeit*, I, 2ª ed., Vienna 1921, pp. 125 sgg.; Ch. Du Cange, *Cortis*, in *Glossarium med. et inf. latinitatis*, 2ª ed., Parigi 1937, p. 585 sgg. Alberto Ghinato

CUSANO, NICCOLÒ: v. NICCOLÒ da CUSA.

CUSMANO, GIACOMO. - Sacerdote, fondatore della pia «Opera del boccone del povero», n. a Palermo il 15 marzo 1834, m. ivi il 14 marzo 1888. Era medico, quando nel 1859 prese l'abito ecclesiastico; venne ordinato nel dic. del 1860. Dopo aver visto una famiglia che metteva a parte ad ogni portata un boccone per un povero, prese anch'egli a raccogliere il superfluo e distribuirlo ai bisognosi, fondando per questo l'associazione del «Boccone del povero», eretta canonicamente nel 1868. Dopo avere creato vari pii istituti a Palermo e in Sicilia fondò nel 1880 le *Serve dei poveri* (v. BOCCONE del POVERO) e poi i *Servi dei poveri*, laici, e, nel 1887, i *Missionari servi dei poveri* per dirigere le due famiglie.

BIBL.: F. P. Filippello, *Notizie sulla vita e le virtù del p. G. C. e documenti su la storia del «Boccone del povero»*, I, Palermo 1922-24; F. Capillo, *Il servo dei poveri*, ivi 1938. Mario Colpo

CUSPIDE. - Con il termine c. (o *guglia, pinacolo, freccia*) si designa comunemente la parte più elevata di una costruzione che termina in una punta. C. di tale specie si trovano nei monumenti medievali, e particolarmente nei campanili. Da principio



(per cortesia dell'Ambasciata di Spagna presso la S.S.)
CUSPIDE - Lanterna della cattedrale di Burgos, terminante in c. (1539-67).

ebbero scarsa elevazione e forma di cono o di piramide quadrata; più tardi di piramide a base poligonale. Si costruirono in pietra o in legname ricoperto di piombo. Poco slanciate durante il periodo romanico, le c. divennero acutissime nel gotico, raggiungendo talvolta un'altezza pari a quella delle parti dell'edificio alle quali servono di terminazione. Sempre nell'architettura gotica, le c. assunsero dimensioni tanto grandi da avere finestre ampie e ornate al punto da dare loro apparenza di ricami in pietra. La decorazione delle frecce veniva spesso completata da fiori cruciformi, gattoni o foglie rampanti, collocati lungo gli spigoli. Tra le tante si ricordano le frecce traforate delle cattedrali di Strasburgo e di Burgos.

Nel gotico italiano si distinguono principalmente le guglie del duomo di Milano, erette in varie epoche (la più alta che sorregge la famosa Madonnina è del sec. XVIII), le quali presentano un interessante esempio di mimetismo stilistico. Tra le costruzioni moderne vanno rammentati il pinnacolo terminale della Mole Antonelliana di Torino e quello della cupola di S. Gaudenzio a Novara, ambedue di A. Antonelli, e le c. coniche dei campanili della chiesa della Sacra Famiglia a Barcellona.

Per c. s'intende ancora più generalmente un motivo architettonico, la cui linea fondamentale è un angolo acuto. Si hanno così edifici monocuspidali, bicuspidali, tricuspidali, policuspidali, a seconda che terminano in uno, due, tre o più c.

BIBL.: E. Viollet-le-Duc, *Dictionnaire raisonné de l'architecture française*, I, Parigi 1875, p. 11; III, pp. 1-58; V, pp. 426-472; VII, p. 220. Vincenzo Golzio

CUSPINIAN, Johann. - Vario è il cognome di famiglia: Spieshaym, Spiessham, Spiesshcimer; umanista, uomo politico, medico ed archivista imperiale, n. a Schweinfurt nel 1473, m. a Vienna il 19 apr. 1529. Nel 1493 *poeta laureatus*; dal 1500 rettore dell'Università di Vienna, storiografo imperiale. Massimiliano I, Carlo V e Ferdinando I gli affidarono importanti missioni diplomatiche.

Cultore delle antichità classiche, raccoglitore di codici antichi, pubblicò fra l'altro le opere di Lucio Floro (1511), la *Cronaca* di Ottone da Frisinga (1515) e i *Fasti consulares* (del *Cronografo* del 354) nonché la *Chronica* di Cassiodoro, pubblicate postume nel 1553. Il suo *De Caesaribus atque imperatoribus romanis opus insigne* (1512-1522, pubblicato postumo nel 1540) è ampio, ma poco profondo. La sua *Austria* (1553) è una descrizione geografica. Il suo *Diario* è stato publicato nei *Fontes rerum austriacarum*, I (1885; cf. H. Ankwicz, *Das Tagebuch C.*, in *Mitteilungen des Instituts f. österr. Geschichte*, 30 [1909], pp. 280-326).

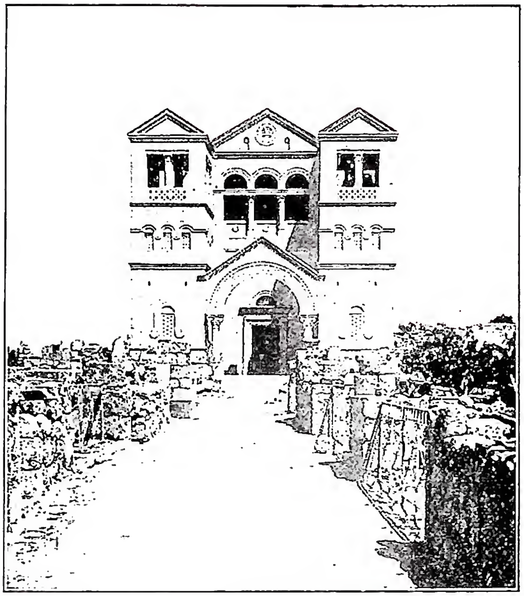
BIBL.: J. v. Aschbach, *Geschichte der Wiener Universität*, II, Vienna 1877, pp. 284-309; E. Tomek, *Kirchengeschichte Österreichs*, II, Innsbruck-Vienna 1948, passim. Giuseppe Löw

«CUSTODES HOMINUM PSALLIMUS ANGELOS». - Inno del Vespro nella festa degli Angeli Custodi (2 ott.). Sono tre strofe asclepiadee ispirate al bisogno dell'aiuto celeste nelle lotte continue che si debbono sostenere con le forze del male. La terza strofa è una preghiera all'Angelo Custode. Si trova per la prima volta in un breviario cistercense del 1570.

BIBL.: G. G. Belli, *Gli inni del Breviario romano tradotti*, Roma 1857, p. 312; C. Albini, *La poésie du Bréviaire*, I, Lione s. d., p. 115; G. Bossi, *Gli inni del Breviario romano, versione ritmica*, Roma 1919, p. 192; A. Mirra, *Gli inni del Breviario romano*, Napoli 1947. Silverio Mattei

CUSTODIA DI TERRA SANTA. - Ente internazionale composto di Francescani scelti da tutte le parti del mondo, il quale per volontà dei sommi pontefici presiede al culto e all'onore dei Luoghi Santi della Palestina. Sorse con la fine del regno latino di Gerusalemme quando la Terra Santa venne rioccupata dai musulmani e tutti i santuari cristiani rimasero nelle loro mani. I frati Minori allora ritornarono nel paese dove erano già stati nel periodo crociato e a poco a poco con il favore dei sultani d'Egitto e con l'aiuto delle potenze cattoliche d'Europa ebbero in custodia i principali Luoghi Santi. Nella prima metà del sec. XIV, per l'intervento dei re di Napoli, ottennero il possesso del Cenacolo; quindi, per l'intercessione dei re d'Aragona, il S. Sepolcro di Gerusalemme e prima la Grotta e poi la basilica della Natività a Betlemme. Il papa Clemente VI con le sue due bolle *Gratias agimus* e *Nuper carissime* del 21 nov. 1342 confermò i felici risultati ottenuti, assicurando ai Francescani la custodia di quei luoghi. Vennero tosto restaurate le basiliche cadenti, poi si allargò il possesso e il culto ai santuari di S. Giovanni Battista ad 'Ajn Kārim, di S. Pietro a Giaffa, dell'Annunciazione a Nazareth, di S. Pietro a Tiberiade.

I Francescani si presero cura pure dei fedeli cattolici residenti nei maggiori centri di tutto l'Oriente vicino. Fin dal sec. XVI aprirono conventi ad Acri (Palestina),



(fot. Custodia di Terra Santa)

CUSTODIA DI TERRA SANTA - Basilica della Trasfigurazione sul monte Thabor, eretta dalla C. di T. S. Architetto Antonio Barluzzi (1924).

a Ṣaidā, Beirut, Tripoli nel Libano, Damasco, Aleppo, Alessandretta in Siria, Larnaca e Nicosia nell'isola di Cipro, Cairo ed Alessandria in Egitto, Costantinopoli e altrove. Intanto però la C. di T. S. perdeva il suo convento principale perché nel 1551, per ordine del sultano Solimano, fu privata del possesso del S. Cenacolo tenuto da più di duecento anni e dové trasferirsi nel nuovo convento di S. Salvatore in Gerusalemme. Ma altre spoliazioni e soprusi doveva patire anche in seguito.

Nel 1365, per un'incursione navale compiuta da Pietro di Lusignano nel porto di Alessandria d'Egitto, i religiosi di Gerusalemme vennero trucidati. Nel 1422, essendosi i Catalani appropriati delle navi del sultano, i Francescani furono deportati nelle carceri di Damasco, mentre vennero murate le porte del S. Sepolcro, del Cenacolo e di Betlemme. Nel 1510, avendo i Cavalieri di Rodi sconfitto la flotta musulmana nelle acque di Giaffa, i frati furono deportati nelle prigioni del Cairo ed i conventi depredati dalla plebaglia. Altrettanto avvenne dopo le battaglie di Tunisi (1534), di Lepanto (1571) ed altre, quando i Francescani furono uccisi, le loro case e le loro opere assaltate e profanati i santuari.

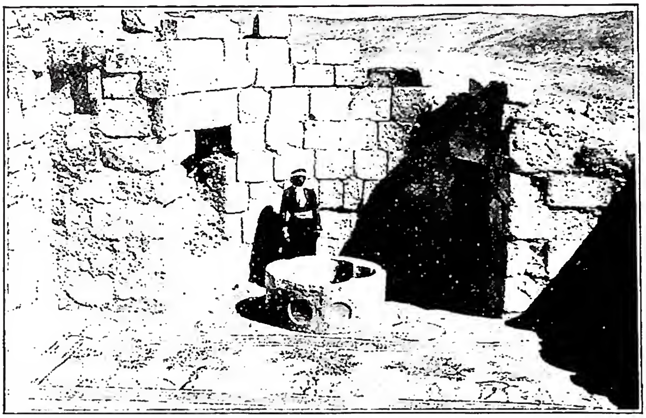
I sommi pontefici, con oltre 300 bolle, confermarono sempre più la loro fiducia nei figli di s. Francesco, conferendo loro quelle potestà spirituali ed ecclesiastiche che erano necessarie per il governo delle comunità cattoliche dell'Oriente. Il Custode di Terra Santa, infatti, in tutti quei secoli e fino al 1848 aveva potestà ordinaria, in qualità di vicario e commissario apostolico, sui Latini dei paesi del Levante; e quale rappresentante della Chiesa e delle potenze cattoliche, era in gran credito presso le corti sultanali prima del Cairo e poi di Costantinopoli, e presso tutte le genti, cristiane, ebraiche e musulmane dell'impero islamico. La C., rappresentando il mondo latino, issava la sua bandiera dalle cinque croci in campo bianco, che aveva ereditato dal caduto regno crociato di Gerusalemme e che veniva richiesta come un onore dalle navi latine che navigavano nel Mediterraneo, perché le preservava dalle frequenti in-

cursioni dei pirati. Era insomma come uno Stato cristiano nel cuore dell'Oriente islamico.

Le potenze europee, tra le quali la Repubblica di Venezia, i reali di Francia e d'Aragona, la Spagna e altre, andarono a gara nel sostenere con la diplomazia e le oblazioni la C. dei Luoghi Santi, la quale poté così affrontare difficoltà e spese causate dai governi musulmani.

La vita dei Francescani, infatti, nei primi tre secoli si svolgeva quasi tutta entro i santuari nelle celebrazioni del culto e dei misteri cristiani. Cura speciale si presero sempre per i pellegrini che da ogni parte accorrevano a visitare quei luoghi e che essi accoglievano e guidavano nelle visite ai santuari, proteggendoli dalle frequenti angherie degli abitanti.

Con gli inizi del sec. XVI essi presero ad aprire scuole gratuite nell'ambito dei loro conventi e a fondarne delle nuove presso le case religiose, impartendo così l'istruzione cristiana e letteraria ai giovinetti. Essi attesero anche, in ogni tempo, all'evangelizzazione dei musulmani, sebbene con risultati scarsi e con pericolo della loro vita, essendo le leggi islamiche ostili ad ogni conversione. Più felici furono invece i risultati da loro ottenuti nell'opera apostolica presso le autorità ecclesiastiche ed i fedeli dei vari riti cristiani per condurli all'unità della Chiesa cattolica, sia nel Libano come in Siria e anche in Palestina.



(fot. Custodia di Terra Santa)

CUSTODIA DI TERRA SANTA - Battistero della Basilica bizantina del VI sec. sul monte Nebo.

Con il cominciare della dominazione turca, ebbe inizio e si sviluppò poi nel secolo seguente la questione famosa intorno alla proprietà e al culto dei Luoghi Santi. Nel 1633 la basilica del S. Sepolcro con tutti i santuari annessi e quella della Natività a Betlemme con un decreto di Costantinopoli vennero attribuite ai Greci dissidenti. In seguito, per oltre un secolo, quei santuari passarono spesse volte dalle mani dei Francescani a quelle degli orientali, fino al 1757 quando furono divisi arbitrariamente tra le due parti, divisione che venne fissata nel 1852. Durante questo periodo di lotta e di difesa i Francescani adoperarono tutta la loro azione, sia presso la corte di Costantinopoli che presso le potenze europee, per mantenere integro il patrimonio sacro loro affidato. Tuttavia riuscì la C. di T. S. ad acquistare tra il sec. XVII e il XVIII il monte Thabor, Cana, Tiberiade, Giaffa, la Visitazione e le località di Harissa nel Libano e di Suez in Egitto. Queste conquiste divennero ancor più numerose quando la Turchia ottomana, sotto l'influsso dell'Occidente, lasciò più libertà e sviluppo alle opere cristiane stabilite nel suo Impero. I Francescani vennero così in possesso dei santuari della Flagellazione, di Cafarnao, di Naim, del Tremore presso Nazareth, di Bethphage, di Sephoris e di Emmaus-Qubejbeh, delle stazioni di Caifa, di Tiro, di Tripoli marina, di Lattakié, di Mugeida e di cinque località dell'Armenia. Grande sviluppo presero pure in questo tempo le missioni dell'Egitto, con la creazione di nuove chiese e conventi ad Alessandria, al Cairo e nei loro sobborghi, nonché lungo il canale di Suez. Oltre a quella che è l'opera sua missionaria, la C. di T. S. ha aperto fin dai primi tempi, prima in Italia, poi in tutta l'Europa, e infine nelle Americhe e nell'Estremo Oriente, dei commissariati per la tutela dei propri interessi e per la raccolta delle offerte dei fedeli destinate alla tutela dei Luoghi Santi, all'incremento della fede cattolica e allo sviluppo della civiltà cristiana nei paesi del Levante. Dopo oltre sei secoli di vita essa ha oggi in tutela 36 santuari, possiede più di 50 case religiose in Turchia, in Siria, nel Libano, in Palestina, in Egitto, in Transgiordania e nell'isola di Cipro, con un complesso di 450 religiosi; conta 36 chiese parrocchiali e 11 succursali ed un insieme di 85.000 fedeli; è circondata da una fiorente corona di opere educative e assistenziali, che comprendono 40 scuole elementari, tre orfanotrofi, tre licei-convitti, quattro scuole professionali; per l'alloggio dei pellegrini ha 8 « Casenove »; per gli aspiranti all'Ordine ha un collegio serafico, un noviziato, due seminari per la filosofia e la teologia; possiede sempre le sue officine e i suoi laboratori in piena efficenza; ha una scuola biblica per gli studi superiori di S. Scrittura con un vasto museo archeologico e due ricchissime biblioteche; promuove scavi archeologici in Palestina, Transgiordania e Siria; pubblica riviste e opere scientifiche sull'Oriente; dirige organizzazioni giovanili educative e sportive, escursioni per studi orientalistici, ospizi marini, e svolge molte altre attività religiose e sociali in ogni parte dell'Oriente. - Vedi tav. LXXIII.

BIB.: G. Golubovich, *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente francescano*, Quaracchi 1906 sgg. (1ª serie: fino al 1400; 2ª serie: documenti fino al 1800). Per una visione generale: D. Baldi, *La C. francescana di T. S.*, Torino 1918; per i santuari, i conventi e le opere: *Status descriptivus Missionis Terrae Sanctae*, Gerusalemme 1924. Una ricca bibliografia è recensita in A. Cirelli, *Gli Annali di Terra Santa editi dal p. E. Mencherini e bibliografia di Terra Santa del medesimo editore*, Quaracchi 1919, pp. 465-644. Per una conoscenza sommaria dell'argomento cf. [G. Zanella], *Memoriale sui Luoghi Santi*, Roma 1945. Giulio Zanella

CUTBERTO da BRIGHTHON. - Scrittore cappuccino della provincia inglese, n. a Brighthon il 27 ott. 1866, m. in Assisi il 22 marzo 1930. Entrò nell'Ordine il 27 ott. 1881, fu quindi superiore del convento per studenti universitari a Oxford (1911-30), ministro provinciale (1922-25), e dal 1930 primo presidente dell'Istituto storico dell'Ordine ad Assisi.

Fra i suoi apprezzati scritti di storia francescana ha notevole importanza la *Life of st. Francis of Assisi* (Londra 1912) più volte ristampata e tradotta. P. Sabatier ne loda il rispetto della critica e la profonda interpretazione spirituale, che s'opponeva a quella eterodossa del moto francescanofilo protestante. Le stesse qualità si notano nell'opera *The Capuchins. A Contribution to the History of the Counter Reformation* (Londra 1929; trad. it. Faenza 1930) che presenta una vivida ricostruzione storica del primo secolo dell'Ordine e nei quadri dell'antiprotestantesimo e della restaurazione cattolica. Nel 1916 l'Università di Oxford gli conferì il titolo onorifico di « Master of Arts ».

BIBL.: Necrologi: in *Analecta Ord. Min. Capuccinorum*, 55 (1939), pp. 106-11; in *Collectanea Franc.*, 9 (1939), pp. 316-320; in *The Times*, 23 marzo 1939. Ilarino da Milano

CUTBERTO di LINDISFARNE, santo. - Contemporaneo di Wilfrido, Teodoro di Tarso e Benedetto Biscop, appartiene al periodo dei contrasti fra l'influenza celtica e quella romana nella Chiesa anglo-

(fot. Fides)
CUTTACK, diocesi di - Gioia natalizia.

sassone. N. in Northumbria al principio del sec. VII, entrò nel 651 nella vita monastica: fu dapprima a Melrose, fondazione di Lindisfarne, poi a Ripon, poi di nuovo a Melrose come priore e quindi per 12 anni priore a Lindisfarne, dove sembra abbia fatto adottare la Pasqua romana. Si ritirò in solitudine a Howburne e poi in un'isoletta presso Lindisfarne dove visse da recluso per 9 anni. Nel 684 fu nominato vescovo di Lindisfarne, ma dopo 2 anni tornò al suo romitaggio e ivi morì il 20 marzo 687. Sepolto a Lindisfarne, fu considerato il patrono del grande monastero. Beda il Venerabile scrisse di lui prima del 705 una *Vita metrica* (PL 94, 575-95) e verso il 720 una *Vita prosaica* (*ibid.*, 729-88).

BIBL.: J. Raine, *Cuthbert*, in *Dictionary of Christian Biography*, I, coll. 724-29; F. Cabrol, *L'Angleterre chrétienne avant les Normands*, Parigi 1909, p. 138 sgg.; J. F. Kenney, *The sources for the early history of Ireland*, I: *Ecclesiastical*, Nuova York 1929, p. 225 sg. e passim (v. indice).
Anselmo M. Tommasini

CUTHA (ebr. *Kûthāh*). - Regione da cui, oltre che da Babilonia, da Avah, da Emath, da Sepharvaim, Sargon trasportò gli abitanti in Samaria per colonizzarla (*II Reg.* 17, 24-30). Da questi coloni, mescolati con i residui Israeliti, ebbero origine i Samaritani. I Cuthei dovevano essere i più numerosi, poiché, sia Giuseppe Flavio (*Antiq. Iud.*, IX, 14, 3; XIII, 9, 1, ecc.) che il Talmud, chiamano i Samaritani *Cuthei*.

Adoravano il dio Nergal (*loc. cit.*, 17, 30), un tempo divinità ctonica agricola, poi dio degli inferi e apportatore di morte e di strage. Comunemente C. si identifica con Kutū delle iscrizioni, nominata spesso insieme con Borsippa e Babilonia e con l'odierna Tell Ibrāhīm, ca. 30 km. a nord-est di Babilonia. Giorgio Castellino

CUTTACK, DIOCESI di. - Suffraganea di Madras (India) è affidata ai missionari spagnoli della Congregazione della Missione (Lazzaristi). Il suo territorio fu dismembrato dalla diocesi di Vizagapatam (v.) nel 1928 ed eretto in missione *sui iuris*, elevata poi a diocesi il 1° giugno 1937.

Ha una superfice di 32.000 kmq. e gli abitanti superano i 4 milioni. La popolazione, di stirpe e lingua oriya, è addensata nella fascia costiera, fertile e pianeggiante; sui monti vivono invece qualche centinaio di migliaia di aborigeni di stirpe khond e di lingua kui. Il 99% degli ab. segue l'induismo; l'altro centesimo è dato da 30.000 maomettani, 10.000 protestanti, 12.109 cattolici battezzati e 2805 catecumeni (statistica 1948). I sacerdoti sono 25, tutti lazzaristi, coadiuvati da 4 fratelli, 32 suore, 37 catechisti e 130 maestri. I distretti sono 5, le quasi-parrocchie 6, le stazioni primarie 5 e le secondarie 97 con 7 chiese e 65 cappelle. Oltre un piccolo seminario preparatorio con 27 alunni, la diocesi mantiene 50 scuole elementari con 2112 alunni, 2 scuole medie con 308 alunni, 2 scuole superiori con 400 alunni, e 4 orfanotrofi con 304 ricoverati. Vi si pubblica un periodico: *Queen of the Mission*, in 3000 esemplari.

Entro i confini della diocesi si trova Bhubaneswar con i suoi 500 santuari indù, e Puri col famoso tempio di Jagannath, al quale sono addetti in permanenza ca. 6000 sacerdoti brahamani e varie migliaia di danzatrici: esso è uno dei principali luoghi di pellegrinaggio dei pagani dell'India.

BIBL.: Murrays, *Handbook for India Burma and Ceylon*, Londra 1929, p. 510; GM, p. 144; *Catholic Directory of India, Burma and Ceylon*, Madras 1948, pp. 164A-164D: Archivio di Prop. Fide, *Prospectus status missionis*, pos. n. prot. 5332/48; MC, p. 91. Valentino Belgeri

CUZCO, ARCIDIOCESI di. - Nella Repubblica del Perù, dipartimento di C. In ordine di tempo è la prima diocesi del Perù, essendo stata eretta da Paolo III l'8 genn. 1537. C. è stata creata arcidiocesi il 23 maggio 1943 con suffraganee Ayacucho o Huamanga.

Ha una superfice di 158.235 kmq. con una popolazione di 850.000 ab., dei quali 835.000 cattolici, distribuiti in 146 parrocchie, in cui lavorano 81 sacerdoti del clero secolare e 58 regolari; ca. 200 suore. I Domenicani hanno in C. uno Studio, dove si formano i loro giovani religiosi di tutta l'America latina. L'arcidiocesi ha un seminario e numerose chiese (845), di cui parecchie notevoli sotto l'aspetto artistico. La Cattedrale, eretta a basilica minore il 24 sett. 1924, è una bella costruzione in stile Rinascimento, a tre navate, nella cui cappella dedicata al Señor de la Agonia, si trova una tela attribuita a Van Dyck. Pure celebre la sua campana che può udirsi alla distanza di 8 leghe. La chiesa di S. Domingo, in stile coloniale, ha buone pitture e pregevoli sculture in legno del tempo della dominazione spagnola. La chiesa di S. Blas possiede un pulpito del 1681 finemente scolpito, che viene considerato come il migliore dell'America latina. Degno di menzione è anche il chiostro del convento de la Merced.

BIBL.: *Enc. Eur. Am.*, XVI, pp. 1320-33; F. M. Rudge, s. v. in *Cath. Enc.*, IV, p. 580; *Supplem.*, p. 244. Pietro Gomez

CYCLUS MAGNUS. - Detto anche *ciclo pasquale* o *annus magnus*, risultando dalla combinazione del ciclo solare di 28 anni e del ciclo diciannovennale, costituisce un periodo di 532 anni ($28 \times 19 = 532$) trascorso il quale le fasi della luna si ripetono alle stesse date e negli stessi giorni della settimana. Esso era impiegato dai computisti per la determinazione della Pasqua e delle altre feste mobili. Vittore d'Aquitania nel 457 ne aveva contato gli anni dalla Passione di Gesù Cristo, che nei suoi calcoli corrisponde all'a. 28 della nostra èra. Dionigi il Piccolo nel 526, fondandosi sul computo diciannovennale dei Greci e degli Alessandrini, faceva corrispondere l'anno 1° della nostra èra al 2° del *c. m.*

I periodi vittoriano e dionisiano appartengono ai molti calcoli cronologici escogitati per far coincidere la Pasqua in tutto il mondo nello stesso giorno, secondo i

dettami del Concilio di Nicea. Essi non ebbero più valore dopo la riforma gregoriana del calendario che modificò il ciclo solare.

BIBL.: PP. Maurini [D'Antine-Clémencet-Durand], *L'art de vérifier les dates*, 3ª ed., I, Parigi 1783, p. XXII sgg.; A. Giry, *Manuel de diplomatique*, ivi 1894, p. 149. Carmelo Trasselli

CYNEWULF. - Poeta inglese, probabilmente di Northumbria, vissuto nello scorcio del sec. VIII.

Autore di quattro poemi: *Ascension*, *The legend of st. Juliana*, *The Elene* (in quindici canti), *The fates of Apostles*, contenuti nei codici di Exeter e di Vercelli. Il maggiore fra questi è *Ascension*: posto nel manoscritto tra due altri poemi, *Nativity* e *Day of Judgement*, attribuiti a C., forma con essi il ciclo *Christ*, tutto pervaso di fiducia nella giustizia e bontà divina. Originale per concezione è l'ultima parte: angeli e santi si raccolgono sul Sion e Cristo v'appare in una fiamma di luce, mentre l'universo conflagra; poi, con le radici nel monte e la vetta al cielo, s'eleva una grande croce, tinta del sangue del Re, ma così splendente che tutta l'ombra del cosmo s'annega in rossi bagliori.

BIBL.: M. S. Serjeantson, in *The Cambridge Bibliography of English Liter.*, I, Cambridge 1940, pp. 75-78. Franco Costabile

CYON, ELIA von. - Fisiologo russo, n. a Telschi, nel 1843, m. a Parigi nel 1912. Nella prima fase della sua attività scientifica scoperse i nervi acceleratori del cuore e (con il fisiologo tedesco K. F. W. Ludwig) il nervo depressore (1866), scoperte per cui resta meritatamente famoso.

Professore a Pietroburgo fino al 1877, lasciò la Russia per ragioni politiche e a Parigi si dedicò alla vita politica e fu efficace assertore dell'alleanza franco-russa. Ritornato alla ricerca, pubblicò tre opere rimaste classiche: *I nervi del cuore*, *Le ghiandole sanguigne come organi protettori del sistema nervoso centrale* e *L'orecchio*, che furono tradotte anche in italiano (Bologna 1912-13). Ebreo di nascita, passò, verso la fine dei suoi studi medici, all'ortodossia e morì cattolico. Va ricordata la sua opera *Dieu et science* (1910-12) scritta con intento apologetico.

BIBL.: L'elenco delle opere fino al 1900 è in *Dictionn. de physiologie*, di Ch. Richet, IV, pp. 668-69. Cenni biografici e apprezzamento di F. Lussana e P. Albertoni, premessi alla trad. it. di *I nervi del cuore*, Bologna 1910, p. III sgg. Luigi Scremin

(fot. Fides)
Cuzco, arcidiocesi di - Suonatore dell'antico corno da caccia degli Incas.

CZARTORISKI, AUGUST. - Sacerdote polacco, n. a Parigi il 2 ag. 1858, m. ad Alassio l'8 apr. 1893, un anno dopo la sua ordinazione sacerdotale. Il suo casato principesco era intimamente legato alla storia della Polonia, donde gli avi si erano allontanati per le note vicende politiche. Trascorse la giovinezza a Parigi, in Polonia, Spagna e Italia a contatto con la più alta società e con l'aristocrazia internazionale. A Torino maturò la sua vocazione salesiana, e da s. Giovanni Bosco, per insistenza di Leone XIII, fu ammesso nel suo istituto il 24 nov. 1887. Con la pratica della penitenza, dell'umiltà e della preghiera ascese alle più alte vette della santità. Fu sepolto nella tomba di famiglia a Sieniawa (Polonia). La causa di beatificazione è stata introdotta con decreto del 23 marzo 1941 (AAS, 33 [1941], pp. 374-76).

BIBL.: G. Lardone, *Il principe A. C.*, Torino 1930. Silverio Mattei

CZERNY, ALBIN. - Storico, n. il 19 febbr. 1821 a Vienna, m. il 7 luglio 1900 a St-Florian. Entrato nell'abbazia di St-Florian nel 1841, fu ivi professore e bibliotecario. Ordinò e catalogò la ricchissima raccolta di manoscritti e di incunaboli posseduti dall'abbazia. Si occupò anche della storia dell'alta Austria.

Tra le opere vanno ricordate: *Die Handschriften der Stiftsbibliothek St. Florian* (Linz 1871); *Die Bibliothek des Chorherrenstiftes St. Florian* (ivi 1874); *Bilder aus der Zeit der Bauernunruhen in Oberösterreich 1626, 1632, 1648* (ivi 1876); *Kunst und Kunstgewerbe im Stifte St. Florian von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart* (ivi 1886); *Die Anfänge der Reformation in der Stadt Steyr 1520-27* (ivi 1894).

BIBL.: B. O. Černik, *Die Schriftsteller der noch bestehenden Augustiner-Chorherrenstifte Österreichs*, Vienna 1905, pp. 122-27 (con bibl.). Silvio Furlani

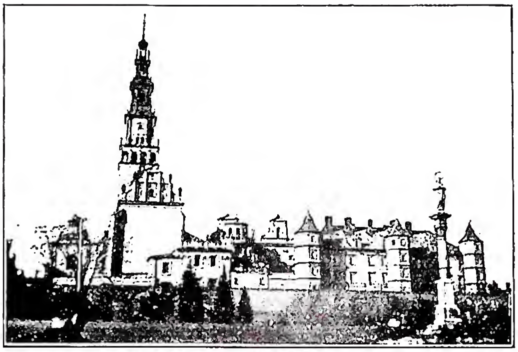
CZERNY, KARL. - Musicista, n. a Vienna il 20 febbr. 1791, m. ivi il 15 luglio 1857. Celebre pianista, allievo di Beethoven e maestro di una schiera di illustri musicisti, fu uno dei più brillanti ed eleganti compositori del sec. XIX. Oltre i molti studi di grande importanza per il pianoforte, ha scritto sonate e fantasie per pianoforte, musica strumentale da camera, una ventina di Messe, alcuni *Requiem*, un gran numero di mottetti, offertori e varie altre composizioni per chiesa. Silverio Mattei

CZERSKI, JOHANN. - Sacerdote cattolico apostata, n. a Warlubien (Prussia occidentale) il 12 maggio 1813, m. a Schneidemühl il 22 dic. 1893. Studiò a Posnan dove fu ordinato sacerdote nel 1842 e fu cappellano del Duomo per un anno e mezzo. Nel 1844 passò come cooperatore a Schneidemühl. Già sospeso due volte per concubinato, il 22 ag. 1844 rese pubblica la sua apostasia dalla « Chiesa di corte romana », e, seguito da una piccola schiera di aderenti, fondò in Schneidemühl il 19 ott. 1844 la « Christliche-apostolische-katholische Gemeinde ».

La dottrina della nuova setta fu esposta in 9 articoli nella lettera indirizzata al governo per ottenerne il pubblico riconoscimento: si rigettano come istituzioni umane la Comunione sotto una sola specie, la canonizzazione dei santi e le benedizioni, il potere sacerdotale di rimet-

tere i peccati, le indulgenze, il precetto del digiuno e dell'astinenza, l'uso della lingua latina nella liturgia, il primato del Romano Pontefice. Si ritengono invece la professione del Simbolo niceno-costantinopolitano, la dottrina dei sette Sacramenti e della Messa, la transustanziazione per mezzo della fede, e la preghiera per i morti. La nuova comunità teneva le sue adunanze e le sue funzioni in una casa privata sotto la direzione dello C., che nel frattempo aveva fatto annunciare il suo matrimonio e pubblicato due scritti eretici (*Rechtfertigung meines Abfalls von der römischen Hofkirche*, Bromberg 1845; e *Offenes Glaubensbekenntnis der Christl.-apost.-kath. Gemeinde*, Stoccarda 1844). Perciò il 17 febbr. 1845 il vicario capitolare dell'arcidiocesi di Posnan, Gajerowicz, procedette alla sua degradazione e scomunica. Il 21 febbr. lo C. si sposava solennemente davanti al parroco protestante di Schneidemühl. Sull'esempio della setta proprio allora pullulavano in Slesia vari altri gruppi dissidenti, che consideravano sempre più come loro corifeo il breslaviano G. Ronge. Sebbene l'indirizzo religioso dello C. fosse di carattere molto più positivo e credente che quello razionalista-liberale di Ronge, i due movimenti confluirono nel 1845 nella setta dei tedesco-cattolici. Per qualche tempo il contrasto fra i due indirizzi rimase vivo anche nella setta, ma l'influsso dello C. andò sempre decrescendo. Questi del resto s'avvicinò sempre di più al razionalismo di Ronge. Nel 1863 si unì nuovamente con lui nel fondare il *Religiöser Reformverein*, effimera istituzione improntata ormai completamente al libero pensiero e alla opposizione contro ogni cristianesimo positivo. Al momento della sua morte C. era ormai dimenticato da molto tempo.

(*per cortesia di mons. A. P. Frutaz*)
CZESTOCHOWA, diocesi di - La « Vergine nera » dipinta su tre tavolette di tiglio: gli studi fatti in occasione del restauro del 1925-26, sembrano attribuirla ad ignoto italiano (inizio sec. XIV). L'icone è stata fotografata senza il rivestimento argenteo.



(*per cortesia dei pp. Paolini*)
CZĘSTOCHOWA, diocesi di - Santuario. La chiesa fu consacrata nel 1644.

BIBL.: Hundhausen, *Deutschkatholiken*, in *Kirchenlexikon*, III, coll. 1603-15; C. Mirbt, *Deutschkatholizismus*, in *Realencyclop. f. prot. Theol. und Kir.*, IV, coll. 583-89. Igino Rogger

CZĘSTOCHOWA, DIOCESI di. - In Polonia, eretta il 28 ott. 1925. Suffraganea di Cracovia. Primo vescovo: Teodor Kubina.

Superfice 9443 kmq., ab. 1.028.000, di cui cattolici 1.016.000. Parrocchie: 215. Chiese 304 delle quali parrocchiali: 215; conventi 8; cappelle 29; sacerdoti diocesani 354, dei quali vescovi: 2; parroci ed amministratori 201; vicari 67; catechisti 21. Sacerdoti di altre diocesi 5. Sacerdoti regolari 57. Religiose 500. Seminaristi 94. Case religiose: maschili, 12; femminili, 54. Istituti di istruzione ed educazione: maschili, 1; femminili, 5. Istituzioni di beneficenza, assistenza e cura: 16. Chiese distrutte 9; danneggiate 14; chiuse per sempre 93. Centri di pellegrinaggi: Jasna Góra (Chiaro Monte), principale santuario di tutta la Polonia, dove si venera l'immagine della Vergine nera, detta di S. Luca, portata nel 1382 da Ladislao di Opole da Belź (Russia rossa) a C. nel convento dei pp. Paolini venuti nello stesso anno dall'Ungheria. La venerazione della Madonna è anche legata col cosiddetto « Diluvio » delle forze protestanti svedesi nel 1655 dal quale salvò la Polonia. La chiesa del convento dei pp. Paolini è del sec. XVII. La cappella dell'immagine fu fondata dal primate Maciej Łubieński nel 1644. Altri centri di pellegrinaggi: Gidle, św. Anna, Leśniów.

BIBL.: X. M. Buliński, *Historia Kościola Polskiego*, I, Cracovia 1873, pp. 318-19; X. M. Nowodworski, *Encyklopedia Kościelna*, III, Varsavia 1878, pp. 667-69; P. M. Pirozyński, *Seminaria duchowne w Polsce*, in *Homo Dei*, Wocław 1948, n. 1, p. 84; id., *Ze statystyki Kościola w Polsce*, in *Homo Dei*, ivi 1948: n. 4, pp. 464-67, n. 5, pp. 578-79; P. K. Raozyński, *Paulin, Cudowny Obraz Matki Koskiej na Jasnei Górze w Częstochwie*, Częstochowa 1948. Adamo Macieliński

CZOLBE, HEINRICH. - Filosofo tedesco, n. a Könisberg il 30 dic. 1819, m. ivi il 19 febbr. 1873. Appartiene alla scuola dei medici materialisti guidata da J. Moleschott e G. Büchner. Pur escludendo sempre ogni trascendenza, il C. rimaneggiò più volte il suo sistema, ammettendo in fine per spiegare il mondo una pluralità di principi (atomi materiali, forze organiche, elementi psichici) teleologicamente ed armonicamente cooperanti.

Le fasi progressive del suo pensiero sono esposte in: *Neue Darstellung des Sensualismus* (Lipsia 1856); *Entstehung des Selbstbewusstseins* (ivi 1856); *Grundzüge einer extensionalen Erkenntnistheorie* (postumo, Plauen 1875).

BIBL.: H. Vaihinger, *Die drei Phasen des Czolbeschen Naturalismus*, in *Philosophische Monatshefte*, 12 (1876), pp. 1-31; P. Friedmann, *Darstellung und Kritik d. naturalischen Weltanschauung H. C.*, Berna 1905; E. A. Lange, *Geschichte des Materialismus*, II, Lipsia 1905, p. 141 sgg. Felicissimo Tinivella

DABLON, Claude. - Gesuita, missionario tra i Pellerossa, n. a Dieppe il 21 genn. 1619; m. a Québec, il 3 maggio 1697. Sbarcato a Québec nel 1655, fece parte di diverse spedizioni tra gli Uroni e gli Irochesi; perlustrò la Baia di Hudson per istituirvi centri di missione e per trovare un passaggio occidentale al mare, allora chiamato della Cina; segnalò per il primo le ricche miniere di rame nella regione del Lago Superiore; destinò il p. G. Marquette alla spedizione che condusse alla scoperta dell'alto Mississipì. Suo è anche il primo disegno di congiungere con un canale il lago Erie al fiume Illinois. Fondata la residenza di Sault-Ste-Marie, fu nominato superiore di tutte le missioni canadesi (1686-93). Le numerose sue lettere e relazioni sono ancora di alto valore storico, chiare e comprensive.

Bibl.: Sommervogel, II, coll. 1773-75; R. G. Thwaites, *Jesuit Relations*, 72 voll., Cleveland 1896-1901 (v. indice); C. da Rochemonteix, *Les Jésuites et la Nouvelle France au XVIIe siècle*, II, Parigi 1896; III, ivi 1896, passim; T. J. Campbell, *Pioneer Priests of North America*, I, 2a ed., Nuova York 1913, pp. 110-33. Celestino Testore

DACCA, diocesi di. - È suffraganea di Calcutta ed è affidata alla Congregazione di S. Croce. Misura 44.485 kmq. di superfice con una popolazione di 18 milioni di ab., di cui 13.650.000 maomettani, 4.300.000 pagani, 35.000 cattolici e 12.000 protestanti. Deriva dal già vicariato apostolico del Bengala orientale. Il 1° sett. 1886 fu eretta in diocesi. Per la Convenzione addizionale tra la S. Sede ed il Portogallo (29 giugno 1929) vennero annesse alla diocesi di D. 4 parrocchie della diocesi di S. Tommaso di Meliapor.

È situata nel Pakistan orientale (East Bengala) e comprende i distretti civili di D., Pubna, Mymensing, Tipperah e il piccolo ex Stato indipendente di Hill Tipperah. Vi lavorano 30 sacerdoti con 15 fratelli della Congregazione di S. Croce e 25 preti indigeni. Nel seminario minore studiano ca. 20 alunni ed altri studiano nel seminario maggiore di Ranchi. Le parrocchie sono 22. Vi sono ancora ca. 50 suore estere ed altrettante indiane nelle scuole e nelle istituzioni caritative: un ospedale, 8 orfanotrofi, un asilo e molti dispensari; 100 sono i catechisti, 37 le catechiste, 186 i maestri e 107 le maestre, più di 10.000 gli alunni e le alunne nelle varie scuole. Le conversioni raggiungono il mezzo migliaio all'anno. Confina con la diocesi di Chittagong, Krishnagar, Dinajpur, Shillong.

Bibl.: M. A. Mathis, *With the Holy Cross in Bengal*, Washington 1924; *Catholic Directory of India, Pakistan, Burma and Ceylon*, Madras 1948, pp. 263-68. Pompeo Borgna

DACIA. - Con questo nome in età imperiale si comprese una vasta regione dell'Europa centrale tra la Sarmazia e la Germania, che era all'ingrosso delimitata a ponente dalla Tisia (Theiss), a sud e a sud-est dal Danubio, toccando verso levante il basso corso del Tyras (Dniester) e i Carpazi.

Le regioni moderne corrispondenti sarebbero la Transilvania, la Valacchia, la Moldavia. Gli abitanti Daci (*Dai, Getae*) erano affini per stirpe e per linguaggio ai Traci. Verso la fine della repubblica romana riunì molte loro tribù in uno stato unico il re Burebista che destò preoccupazioni per la sua intraprendenza, a tal segno che Giulio Cesare, proconsole della Gallia cisalpina e dell'Illirico, pareva dovesse rivolgere contro di lui le sue armi invece che alla conquista della Gallia transalpina. Il pericolo per le frontiere romane si rinnovò un secolo dopo, quando di nuovo un energico sovrano, Decebalo, tenne riunite le tribù daciche.

Durante l'impero di Domiziano si combatté ripetutamente contro i Daci e non sempre con buon successo, sicché Traiano dovette intrapredere due spedizioni molto serie che portarono all'assoggettamento completo del paese (nel 107).

Ridotta a provincia romana, e provveduta di strade, di campi militari, di colonie non ebbe però confini molto sicuri, a tal segno che facendosi sempre più grave per tutto il sec. III la pressione barbarica, l'imperatore Aureliano nel 271 deliberò di ricondurre a sud del Danubio truppe d'occupazione e coloni, dandosi come impegno e come ricordo a una parte della provincia di Mesia il nome di D., che fu poi suddivisa in D. *Ripensis* sul fiume e D. *Mediterranea* intorno a Sardica (Sofia). Entro i confini di quella che fu la provincia di D., tra il 107 e il 271, soldati e coloni importarono religioni e culti diversi, e relativamente abbondanti sono i testi epigrafici con dediche a varie divinità greco-romane, siriache, persiane (Mitra). Dovette penetrarvi perciò anche il cristianesimo, ma le tracce ne sono scarse, molto meno abbondanti, p. es., che nella vicina Scizia minore, sulle coste del Mar Nero, a sud-est del Danubio. Si ricorda qualche iscrizione sepolcrale a Napoca (Cluy, Koloszvar), a Sardica, un sarcofago al museo di Belgrado, croci a rilievo presso Drobeta, lucerna cristiana a Luciu, monogramma costantiniano su barre d'oro trovate a Czofalva in Transilvania (CIL, III, 8080). Anche a voler ammettere, come vuole s. Girolamo (*Epist.*, 59), una predicazione di s. Paolo fino nell'Illirico, e a voler accogliere le pretese della Chiesa di Sirmium (Mitrovitza) di risalire ai tempi apostolici, tutto questo non riguarderebbe la D. che il Danubio separa dall'Illirico.

La nuova D. di Aureliano, quella a sud del Danubio, ebbe vescovati nel sec. IV, floridi tra gli altri quello di Sardica, dove si riunì nel 343 un concilio e quello di Remesiana illustrato dall'opera del vescovo s. Niceta (cf. il *carmen de Niceta* di s. Paolino di Nola: il Santo parla della D. *Mediterranea* e della *Ripensis*, e chiama *Getae* i Daci dell'altra sponda).

Al tempo di Giustiniano si conosce un vescovo di Aquae nella D. *Ripensis*, dalla cui giurisdizione dipendono anche luoghi della riva sinistra del Danubio.

Bibl.: V. Parvan, *Contributei epigrafice la istoria crestinismului daco-roman*, Bucarest 1911; E. Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes*, Parigi 1918. Roberto Paribeni

DACIER, Anne-Lefèvre. - Scrittrice francese, n. a Saumur nel marzo 1654, m. a Parigi il 17 ag. 1720. Fra le molte traduzioni dal greco e dal latino, notevole fu quella in prosa, fedele e pesante, dei due poemi omerici (1711-14). Su quella dell'Iliade A. Houdar La Motte ne rifaceva una, poetica, in 12 canti, adattata al gusto del secolo (1714).

Ne derivava una guerra letteraria: alla difesa di Omero, che con argomenti soprattutto etici M.me D. faceva in *Des causes de la corruption du goût* (1715), la Motte rispondeva sostenuto da numerosi critici, da N. C. Trublet a Terrasson (la cui *Dissertation critique sur l'Iliade* è del 1715), al gesuita J. Hardouin (*Apologie d'Homère*, 1716), a Duclos. M.me D. si era convertita al cattolicesimo nel 1685.

Bibl.: C. A. de Sainte-Beuve, *M.me D.*, in *Nouveaux lundis*, 3a ed., IX, Parigi 1870, pp. 473-513; P. Mazon, *M.me D. et les traducteurs d'Homère en France*, Oxford 1936. Jole Scudieri Ruggieri

D'ACQUISTO, Benedetto. - Filosofo, n. a Monreale nel 1790, m. ivi il 7 ag. 1867. Francescano, percorse tutti i gradi nel suo Ordine fino al provincialato. Insegnò filosofia nei collegi di S. Rocco e Arcivescovile e infine filosofia morale all'università. Nel 1858 fu nominato arcivescovo di Monreale.

In filosofia segue in genere l'indirizzo eclettico, sviluppando i princìpi della scuola di Monreale cui si riallaccia idealmente, e con frequenti risonanze cartesiane e della scuola francescana. Non può dirsi ontologista per quanto abbia posizioni che richiamano molto Miceli e Gioberti. Dal 1841 rivolse la sua attenzione ai problemi morali, ispirandosi anche qui al Gioberti e a V. Miceli. Opere principali: *Trattato delle idee o Ideologia* (Palermo 1857); *Corso di diritto naturale e filosofia del diritto* (ivi 1852).

BIBL.: V. Di Giovanni, *Storia della filosofia siciliana*, II, Palermo 1873, p. 223 sgg.; S. Scimè, *Indagini sul pensiero del Risorgimento*, Roma 1949, passim. Salvatore Scimè

DADDI, BERNARDO. - Pittore fiorentino del gruppo cosiddetto dei « giotteschi ». Notizie dal 1317 ca. (immatricolazione all'Arte dei medici e speziali); m. nel 1348.

La sua attività giovanile ci sfugge. La prima opera datata (trittico *Madonna e due santi* agli Uffizi, 1328, quando il pittore era certamente fra i 30 e i 40 anni) e le altre stilisticamente affini e quindi all'incirca di quel tempo (pentittico, pinacoteca di Prato; *Madonna col Bambino*, pinacoteca Vaticana; *S. Benedetto*, collezione Bardini a Firenze ecc.) lo mostrano seguace dello stile tardo, e già addolcito da influenze senesi di Giotto (tanto che il *S. Stefano* Horne di Giotto fu talvolta attribuito al D.), ma già attento anche alla pittura di Pietro Lorenzetti.

Da queste opere, piuttosto fredde e scolastiche, si distaccano per qualità, entro lo stesso periodo, i due *Martìri di s. Lorenzo e s. Stefano* affrescati in S. Croce: i solenni volumi giotteschi si compongono qui in un ritmo di gusto lievemente estetizzante che dilata lo spazio e scioglie il nodo drammatico-compositivo giottesco in una narrazione distesa e musicata di qualche fascino poetico. Dal '33 in poi (altarolo del Bigallo, altarolo dell'Accademia, 1334) B. D. approfondisce l'esperienza della pittura senese, accostandosi soprattutto ad Ambrogio Lorenzetti, e perviene ad uno stile di colorismo fuso e musicale, di delicati ritmi compositivi e di poetiche cadenze spaziali, esprimendo spesso con notevole coerenza un suo sentimento di tenue commozione religiosa, di pietà intima e casalinga. Così nella *Storia di s. Stefano* alla Vaticana, in quella del *Cingolo* alla pinacoteca di Prato, in quella di *s. Caterina* in collezioni americane, nel polittico di *S. Pancrazio* agli Uffizi, ecc., meglio forse che nella pala del tabernacolo di Orsammichele, cui non giovò l'impegno di arcaismo che il pittore si impose per fedeltà ad un più antico esemplare.

BIBL.: R. Offner, *Studies in Florent. paint.*, New-Haven 1927, p. 5 sg.; P. Toesca, *Pittura fiorentina del Trecento*, Verona 1929, p. 44 sg.; R. Offner, *Corpus ecc.*, III, sez. III, ivi 1930 (v. indice); L. Coletti, *I primitivi*, Novara 1946, passim. Roberto Salvini

DADIN D'HAUTESERRE, ANTOINE. - Canonista, n. a Cahors nel 1602, m. nel 1682. Fu professore di diritto a Tolosa. Scrisse di diritto e di storia.

Sue opere principali sono *Innocentius III P. M. seu Commentarius perpetuus in singulas decretales huius Pontificis* (Parigi 1666); *De fictionibus iuris* (ivi 1659); *In libros Clementinarum Commentarii* (ivi 1680). Scrisse anche *Ecclesiasticae iurisdictionis vindiciae* (ivi 1703), che non piacque ai gallicani, sebbene scritto dietro loro esortazione. L'edizione di tutte le sue opere fu pubblicata a Napoli (1777-80).

BIBL.: I. F. Schulte, *Geschichte der Quellen und Literatur des can. Rechts*, III, Stoccarda 1880, p. 602; A. van Hove, *Prolegomena*, 2ª ed., Malines-Roma 1945, pp. 541, 546. Alberto Scola

DĀDĪŠŌ' (DADIESU). - Abate nestoriano, n. nel 529 e m. nel 604. Originario di Bēt-Dārājē, contrada di Bēt-Arāmājē. Dapprima fu eremita nell'Adiabene, poi fu monaco nel celebre monastero fondato da Abramo di Kaškar sul monte Izlā (sec. v). L'opera incominciata da Abramo, e da lui codificata nei canoni del 571, fu continuata degnamente da D., suo successore nella direzione del monastero, il quale anche compose dei canoni nel genn. 588.

BIBL.: J. B. Chabot, *Regulae monasticae ab Abrahamo et Dadjesu conditae*, in *Rendiconti dell'Accad. dei Lincei*, 5ª serie, 7 (1898), pp. 77-102; R. Duval, *La littérature syriaque*, 2ª ed., Parigi 1900, p. 169; A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, p. 130 sg. Saverio Pericoli Ridolfini

DADUCO: v. ELEUSINI, MISTERI.

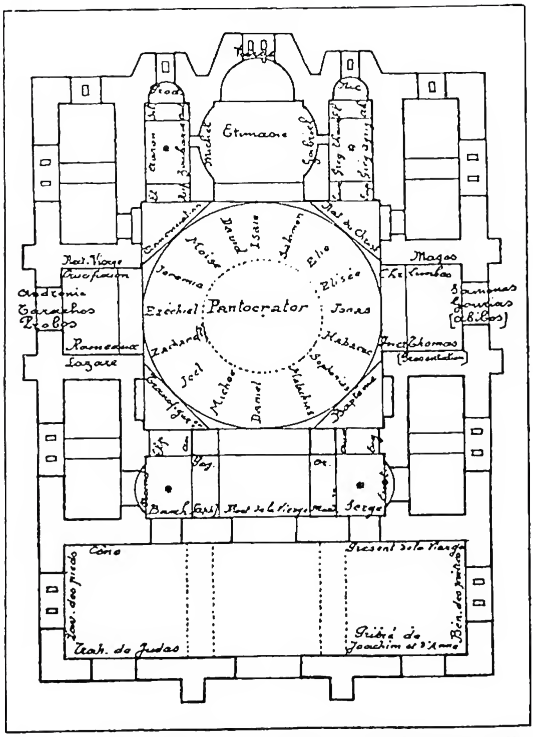
DAEVA: v. ZOROASTRISMO.

D'AFFLITTO, ANNIBALE. - Arcivescovo di Reggio Calabria, n. a Napoli nel 1560 da nobilissima famiglia originaria del ducato di Amalfi, m. a Reggio Calabria nel 1638.

Già cappellano del re di Spagna, fu nel 1593 consacrato vescovo di Reggio Calabria, dove rimase fino alla morte, rifiutando, a diverse riprese, sedi maggiori e più ricche. Fu uomo di grande zelo religioso e di profonda carità. Delle sue virtù pastorali ebbe occasione di dar prova già agli inizi del suo episcopato, quando la città venne, nel 1594, assalita dalla flotta di Amurat III al comando del rinnegato Cigala, e, cinque anni più tardi, nella desolazione prodottavi da un tremendo terremoto. Nelle lotte civili che arsero tra le famiglie di Reggio il d'A. diede prova di grande abilità, riuscendo, alla fine, a ricondurre la pace. Riunì cinque volte il sinodo diocesano e nel 1611 promulgò nella chiesa di S. Maria della Cattolica l'abolizione del rito greco e della giurisdizione del protopapa. Di lui restano due pubblicazioni relative ai Concili del 1595 e del 1614 e un gruppo di lettere manoscritte conservate dai Gesuiti di Palermo. Morì in odore di santità.

BIBL., G. Fozio, *Vita di A. degli A.*, Roma 1681; Ughelli, IX, coll. 336-37; Mazzuchelli, I, p. 170; D. Spanò-Bolani, *Storia di Reggio Calabria*, I, Napoli 1857, p. 285 sgg.; II, p. 246 sgg.; G. Minasi, *A. d'A.*, Napoli 1898; G. Oliva, *Sinan-Bassà*, in *Arch. stor. messinese*, 1907, fasc. III-IV, 1908, fasc. I-II; *Roma e l'Oriente*, 7 (1914), pp. 106-12, 339 sg. Luigi Berra

D'AFFLITTO, EUSTACHIO. - Dei duchi di Roc-



(*da G. Millet, Le monastère de Daphni, Parigi 1899*)
DAFNI - Grafico dei musaici nella basilica di Dafni.

cagloriosa, nei quali andò a spegnersi la famiglia di Giorgio Castriota detto Scanderbeg, n. in Roccagloriosa, provincia di Salerno, nel 1742 e m. a Napoli nel 1785. Avrebbe voluto farsi gesuita, confratello dei suoi primi maestri: si fece tuttavia prete e poi entrò tra i Domenicani.

Insegnò a Napoli filosofia nel convento di S. Domenico, storia ecclesiastica nell'Università; e la stima che seppe guadagnarsi gli meritò la aggregazione all'Accademia di Scienze e lettere e la direzione della biblioteca e del museo Reale di Capodimonte. Fu uomo molto colto e molto erudito, versato specialmente nella storia letteraria del suo paese, al quale meditò di regalare le biografie dei suoi scrittori; ma non poté dare alle stampe che il primo volume, che comprendeva gli scrittori da Abate ad Azzolini (*Memorie degli scrittori del regno di Napoli*, Napoli 1782), essendo stato colto da morte prematura.

Bibl.: E. Tipaldo, *Biografie degl'Italiani illustri*, IV, Venezia 1827, pp. 387-98; G. Tiraboschi, *Storia della letteratura italiana*, I, Milano 1833, pp. 57, 285. Luigi Berra

DAFNEFORIE. - Feste in onore di Apollo, celebrate in varie città della Grecia.

A Tebe si faceva una processione preceduta da un fanciullo con i genitori viventi; il suo parente più stretto portava un ramo di olivo ornato di fiori, alloro, palle e nastri; e il sacerdote, con capelli sciolti, diadema d'oro e splendide vesti, doveva toccare il ramo; seguiva un coro di fanciulle. A Delfi alcuni giovanetti nobili ripetevano ogni anno il viaggio fatto da Apollo a Tempe per purificarsi dopo l'uccisione del serpente Pitone. Luisa Banti

DAFNI. - Il monastero e la chiesa di D. si trovano a 10 km. da Atene sulla strada che portava ad Eleusi. Il complesso, dedicato alla *Dormitio* della B. Vergine, occupava un recinto quadrilatero di ca. 100 mq. e fu costruito alla fine del sec. XI al disopra d'una basilica primitiva più spaziosa e d'un anteriore monastero. La chiesa era preceduta da un portico e da un *narthex*. Nell'interno la cupola ricopre tutto il quadrato sul quale si aprono tre absidi; essa poggia su quattro doppi archi e su quattro pilastri.

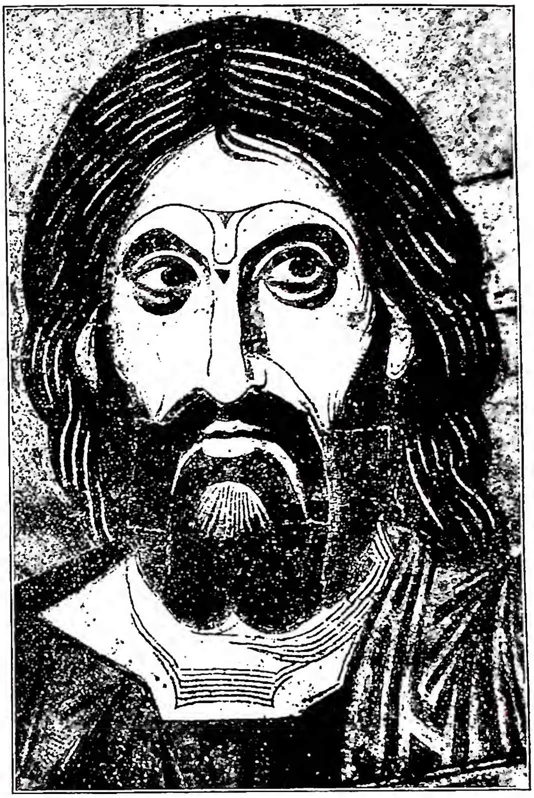
L'iconostasi era riccamente decorata con marmi (frammenti nel museo d'Atene). Ma lo splendore di D. è costituito dai musaici ricchi di effetti pittorici, pur nella sobrietà dei colori. Nella sommità della cupola in campo d'oro, al centro, è il *Pantocrator*, circondato da 16 profeti, disposti tra le finestre del tamburo: Mosè, David, Isaia, Salomone, Elia, Eliseo, Giona, Habacuc, Sofonia, Malachia, Daniele, Michea, Gioele, Zaccaria, Ezechiele, Geremia.

Ai quattro angoli la *Annunciazione*, la *Natività di Gesù Cristo*, il *Battesimo*, la *Transfigurazione*. Nell'abside centrale la S.ma Vergine, tra gli arcangeli Michele e Gabriele. Nell'abside della *prothesis* il Prodromo con i sacerdoti dell'antica alleanza Aronne e Zaccaria. Nel *diaconicon*, i tre vescovi Nicola, Gregorio il Taumaturgo e Gregorio d'Agrigento.

Sotto gli archi, in piedi presso le nicchie, quattro vescovi: Silvestro, Antimo, Eleuterio, Abercio; presso il quadrato centrale quattro diaconi: Stefano, Rufino, Lorenzo, Euplo. In alto, nei medaglioni sopra le finestre trilobate i ss. Probo, Taraco, Andronico, Samonas, Gourias e Abido. Sopra le porte laterali che portano al *narthex* i busti di Sergio e Bacco; sotto i quattro archi, a nord, Acindino, Pegaso, Aftemio, Elpideforo, Anempodisto; a sud, Eustrazio, Aussenzio, Eugenio, Mardario e Oreste.

Nella seconda zona la *Natività della Vergine*, l'*Annunciazione*, la *Natività di Cristo*, l'*Adorazione dei Magi*, la *Presentazione al tempio*, il *Battesimo*, la *Trasfigurazione*, la *Resurrezione di Lazzaro*.

Nella terza zona: l'*Ingresso del Signore a Gerusalemme*, la *Crocifissione*, la *Discesa al Limbo*, l'*Incredulità di s. Tommaso*, la *Dormizione della Vergine*.



(*per cortesia di mons. A. P. Frutaz*)

Dafni - Particolare del *Pantocrator*. Musaico della fine del sec. XI.

Nel *narthex*, a nord, il *Tradimento di Giuda*, la *Lavanda dei piedi*, l'*Ultima Cena*; a sud, la *Preghiera di Gioacchino ed Anna*, la *Purificazione*, la *Presentazione al Tempio*.

A ca. 100 m. a sud-est del recinto è situata una cappella a vòlta con ossario. Il monastero nel 1211 fu occupato da una comunità cistercense. Nel 1217 il papa Onorio III affidò all'abate di D. un'inchiesta sugli abusi nell'arcidiocesi di Tebe (J. B. Pitra, *Analecta novissima*, I, Frascati 1885, p. 558). A D. fu sepolto il duca d'Atene nel 1263.

Abati di D. furono Stefano nel 1237, Giovanni nel 1250. Pietro nel 1283, Giacomo nel 1308, Pietro Strasberch nel 1412. I Cistercensi lasciarono D. nel 1450; scomparve così la chiesa latina e nel sec. XVI vi si insediarono gli ortodossi, come attestano due iscrizioni l'una del 1532, l'altra del 1548. Servì poi di luogo di guarnigione e perfino di manicomio dal 1883 al 1885.

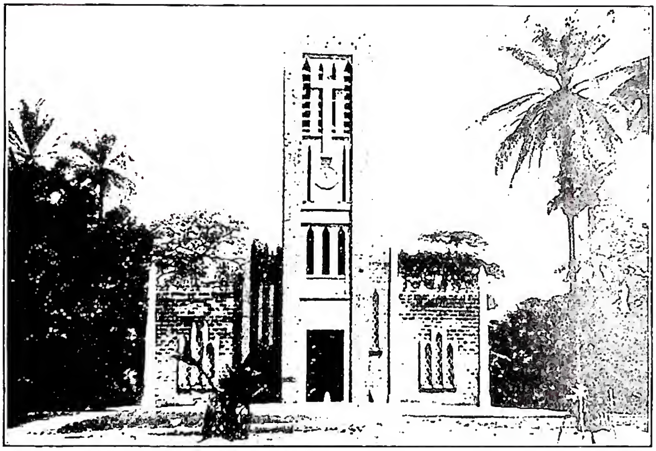
Gli edifici furono danneggiati dai terremoti nel 1889 e nel 1894. La società d'archeologia cristiana di Atene esplorò il monastero e iniziò i restauri, diretti dall'architetto Troump della Scuola francese d'Atene; i musaici vennero restaurati da artisti veneziani.

A D. si è rinvenuta l'iscrizione cristiana di un Callopios (v. V. Chapot, *Inscription chrétienne à Daphne*, in *Bulletin de la Société nationale des antiquaires de France*, 64 [1903], pp. 200-201). - Vedi tav. LXXIV.

Bibl.: F. Lenormant, *L'église de D. près d'Athènes. Etude sur l'architecture byzantine en Grèce*, Parigi 1869; id., *Le monastère de D. près d'Athènes sous la domination des princes croisés*, in *Revue archéologique*, 24 (1872, II), pp. 232-45, 279-89; G. Millet, *Le monastère de D. Histoire, architecture, mosaïques*, Parigi 1899; Cottineau, I, col. 947. Enrico Josi

DAGOBERTO II, santo, martire. - Martire, re dei Franchi di Austrasia, figlio di Sigiberto III e nipote di Dagoberto I. Alla morte del padre (656), fu fatto tonsurare da Grimoaldo ed esiliato in un monastero irlandese. Dopo la morte di Childerico II (675), gli Austrasiani lo richiamarono in patria e Vilfrido di York ve lo ricondusse (675). Combattuto da Teoderico III di Neustria e dal suo maggiordomo Ebroino, fu ucciso durante una caccia nella foresta di Woëvre (679). Sepolto a Stenay in Lorena, fu onorato come martire e santo. Nel 1591 gli Ugonotti ne distrussero la tomba. Festa il 23 dic.

Bibl.: G. Heuschen, *De tribus Dagobertis Francorum regibus diatriba*, Anversa 1665; P. E. Martin, *Etudes critiques sur la Suisse*, Ginevra 1910, pp. 236 sgg. e 271 sgg.; F. Lot, *Histoire du moyen-âge*, I, Parigi 1928, pp. 282 sg. e 286 sg.; si vedano anche MHG, *Scriptores rer. Merov.*, II, p. 511 sgg.; VII, pp. 474 sgg. e 494 sgg. Ireneo Daniele



(fot. Fides)

Dakar, Vicariato apostolico di - Chiesa moderna in stile sudanese dei Missionari dello Spirito Santo - Bignona.

DAGON. - Nel Vecchio Testamento è il nome di un dio dei Filistei, il cui culto è attestato a Gaza (*Iudc.* 16, 23), ad Asdod (*I Sam.* 5, 1-7) nel tempo dei Giudici e ancora nei tempi dei Maccabei (ca. 150 a. C., cf. *I Mach.* 10, 83 sgg.; 11, 4). Ma il culto di D. nella Palestina è più antico dell'invasione dei Filistei, come attestano il nome *Dagantakalu* di un principe menzionato nelle lettere di el-ʿAmārnah, e il nome locale *Bethdagon* di due città, l'una di Giuda e l'altra di Aser (*Ios.* 15, 41; 19, 27).

Le sede originale del culto di Dagan (D.) è la Mesopotamia occidentale; la prima menzione del dio *Dagana* (*Daganu*) si trova in una iscrizione di Sargon di Accad (ca. 2500 a. C.); da numerosi documenti letterari risulta che il culto man mano si è propagato nella Babilonia, nell'Assiria, nella Cappadocia. Era noto anche nella Fenicia, come risulta da un frammento di Filone di Biblo (64-140 d. C.), il quale riferisce che, secondo Sanchuniaton (ultimo terzo del II millennio [?]), D. era fratello di Kronos (El), dio dell'agricultura e del frumento (Σίτων, Ζεὺς ἀρότριος) : questa notizia è confermata dalle iscrizioni di due stele votive trovate in un tempio e da alcuni altri testi di Ras Šamra (secc. XVII-XV a. C.), i quali attestano che D. veniva considerato come padre di Baal.

Il nome finora non è spiegato; non si connette né con *dāghān* («frumento») né con *dāgh* («pesce»). Una tardiva leggenda rabbinica, non confermata da alcun documento antico, dice che il dio D. veniva rappresentato in forma di uomo con corpo di pesce. Le immagini di un dio in forma di uomo-pesce, trovate su monete di Arados e Ascalona, probabilmente non si riferiscono al dio D. Il tempio di D. menzionato in *I Par.* 10, 10 non si trova a Bethsan, ma nella terra dei Filistei.

Bibl.: M. J. Lagrange, *Etudes sur les religions sémitiques*, 2ª ed., Parigi 1905, p. 131 sgg.; H. Schmökel, *Der Gott Dagan*, Lipsia 1928; G. P. Headly, *The «Temple of D.» at Bethshan*, in *American Journal of Archeology*, 33 (1929), p. 34 sgg.; R. Dussaud, *Deux stèles de Ras Shamra portant une dédicace au dieu D.*, in *Syria*, 16 (1935), p. 177 sgg. (cf. p. 155 sg.); N. Schneider, *Die Gottesnamen von Ur III* (*Analecta Orientalia*, 19), Roma 1936, n. 66, p. 16 sgg. Agostino Bea

DAHLMANN, Joseph. - Orientalista gesuita, n. a Coblenza il 14 ott. 1861, m. a Tokyo il 22 giugno 1930. Entrò nel 1878 nella Compagnia di Gesù a Exaeten. Destinato dapprima ad insegnare a Bombay, studiò 3 anni filologia e archeologia orientale a Vienna sotto il grande sanscritista Buhler, poi a Berlino dove si laureò (1893-1900).

Di questo periodo sono i suoi studi tecnici molto apprezzati, come *Das Mahābhārata als Epos und Rechtsbuch*, Berlino 1895; *Das Nirvana. Eine Studie zur Vorgeschichte des Buddhismus*, 1896; *Buddha, ein Kulturbild des Ostens*, 1898: *Die Genesis des Mahābhārata*, 1899, ecc. D'interesse missionologico più generale è lo studio storico : *Die Sprachkunde und die Missionen*, Friburgo in Br. 1891.

Fatto redattore del periodico *Stimmen aus Maria Laach*, a Lussemburgo nel 1902, fece un viaggio di tre anni in Cina, Giappone e India. Uno dei frutti fu la sua opera più diffusa: *Indische Fahrten*, 2 voll., Friburgo in Br. 1908, 2ª ed. aumentata 1927. Ma appena sbarcato in Europa aveva ottenuto dal generale della Compagnia e dallo stesso Pio X il ritorno dei Gesuiti sul teatro delle loro antiche missioni giapponesi. Decisa la fondazione d'una università cattolica a Tokyo, vi andò fra i tre primi (1908, il primo missionario tedesco in Giappone) e per la sua grande autorità fu uno dei principali fautori della faticosa ascensione della «Sophia Daigaku» (Università della Sapienza). Vi ebbe le cattedre di letteratura tedesca e filosofia indiana ed insegnò pure, alcuni anni, letteratura tedesca e greco nella stessa Università imperiale. Dei numerosi scritti di questo periodo, si citano qui : *Die Thomaslegenden und die ältesten Beziehungen des Christentums zum Fernen Osten*, Friburgo in Br. 1912; *Japans älteste Beziehungen zum Westen 1542-1614*, ivi 1923; *The Great Tokyo Earthquake*, Nuova York 1924.

Bibl.: Schizzo autobiografico in : *Der Auslandsdeutsche*, 13 (1930), pp. 522-24; necrologio del p. G. Schurhammer, in *Die Katholischen Missionen*, 58 (1930), pp. 278-80; Streit, *Bibl.*, VIII e X, passim. Edmondo Lamalle

DAHMEN, Peter. - Storico delle missioni, n. a Renland (presso Treviri) il 9 marzo 1880, entrò il 16 sett. 1898 nella Compagnia di Gesù per passare, prima ancora di finire il noviziato, nella missione del Maduré. Rinviato in Europa, illustrò la storia del grande missionario Roberto de Nobili, ma la morte lo colse (München-Gladbach, 5 dic. 1935), prima che ne avesse scritto la biografia definitiva che preparava.

Scritti principali : *Un jésuite brahme, Robert de Nobili, 1577-1696, missionnaire au Maduré* (Lovanio 1924); *Robert de Nobili S. I., Ein Beitrag zur Geschichte der Missionsmethode und der Indologie* (Münster in West. 1924); *Robert de Nobili, première apologie 1610* (Parigi 1931); *Le votum de Pierre Lombard, archevêque d'Armagh et la controverse autour de Robert de Nobili*, in *Archivum historicum S. I.*, 4 (1935), pp. 68-101.

Bibl.: Necrologia, in *Arch. hist. S. I.*, 5 (1936), p. 366; Streit, *Bibl.*, V, 1934, p. 665. Edmondo Lamalle

DAHN, Julius Sophus Felix. - Scrittore, storico e giurista tedesco, n. ad Amburgo il 9 febbr. 1834, m. a Breslavia il 3 genn. 1912. Fervente nazionalista, fu grandemente influenzato dall'atmosfera degli anni intorno al '70 e dal *Kulturkampf* che si andava allora svolgendo.

Autore di opere giuridiche e storiche, fu portato dal suo temperamento romantico ad esaltare i popoli germanici e le antichità nordiche in vasti e teatrali romanzi a sfondo storico, in cui è sempre presente la tendenza antiromana e anticattolica, se non addirittura anticristiana. Tra essi si ricordano: *Ein Kampf um Rom* (1876), la sua opera migliore; *Julian der Abtrünnige* (Lipsia 1893) e *Karl der Grosse und seine Palladine*, nel quale ultimo descrive a fosche tinte l'opera di cristianizzazione svolta da Carlomagno. Tipici per la sua posizione anche i *Romane aus der altnordischen Göttersage* (Berlino 1880-89). Scarso è il valore delle sue liriche e dei suoi drammi.

Bibl.: F. Kern, *Zu deutschen Dichtern*, Berlino 1895, p. 244 sgg.; H. Tepper, *D. s. Balladenkunst*, Breslavia 1930; per altre indic. bibl. cf. J. Körner, *Bibliografisches Handuch des deutschen Schrifttums*, Berna 1949, p. 446. Alda Manghi

DAHOMEY: v. africa (*A. occidentale francese*); ouidah, vicariato apostolico di.

DAILLÉ, Jean (Dallaeus). - Pastore calvinista, n. a Châtellerault il 6 genn. 1594 e m. a Parigi il 15 apr. 1670. Appena diciottenne fu incaricato dell'educazione dei nipotini del noto calvinista F. Duplessis-Mornay e insieme con loro percorse l'Italia, la Svizzera, la Germania e l'Olanda. A Venezia conobbe fra' Paolo Sarpi e ben presto divenne suo intimo amico.

Nel 1626 fu nominato pastore di Charenton, e tra i suoi correligionari si distinse per rare qualità oratorie e profonda erudizione. Merita inoltre d'esser ricordato per lo studio dei Padri, non sempre, però, accurato e approfondito. Nella sua polemica contro la Chiesa cattolica fu tenace, pur dimostrando nei suoi numerosi scritti larghezza di vedute e spirito conciliativo.

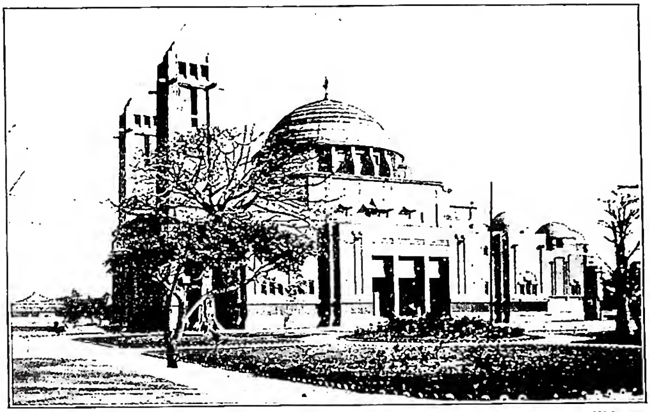
Opere principali: *Traité de l'emploi des Sts Pères pour juger des différends qui sont aujourd'hui en la religion* (Ginevra 1632); *Apologie des Eglises réformées* (Charenton 1633); *De la créance des Pères sur le fait des images* (Ginevra 1641); *De sacramentali s. auriculari Latinorum Confessione* (ivi 1661); *De Confirmatione et Extrema Unctione* (ivi 1669). Tutte le opere del D. sono all'Indice (decr. 22 marzo 1672).

Bibl.: A. Daillé, *Abrégé de la vie de D., avec le catalogue de ses ouvrages*, Ginevra 1670; E. Haag, s. v. in *La France protestante*, IV, p. 180 sgg.; B. Paolucci, s. v. in *Enc. Ital.*, XII (1931), p. 230. Francesco Spedalieri

DAISENBERGER, Johann Nepomuk. - Canonico regolare n. a Pölling (Mittelfranken) il 10 febbr. 1752, m. a Walleshausen il 14 nov. 1820. Fu dal 1796 al 1803 l'ultimo prevosto di Pölling, e terminò l'opera iniziata dal predecessore, la storia manoscritta degli scrittori dell'Ordine dei Canonici regolari di S. Agostino, ora conservata nella biblioteca di Stato di Monaco di Baviera (*Scriptores Ord. Can. reg. S. Augustini*). Dopo la secolarizzazione del monastero, il D. fu parroco a Walleshausen.

Bibl.: F. Lauchert, s. v. in LThK, III, coll. 122-23. Silvio Furlani

DAKAR, vicariato apostolico di. - L'evangelizzazione delle coste del Senegal risale alla fine del sec. xviii e subì le tristi inframmettenze delle autorità francesi che nominavano i prefetti apostolici e regolavano a piacimento l'apostolato. Un'opera più efficace ebbe inizio con il 1852, specialmente per mezzo di istituzioni scolastiche. Si cercò di penetrare lentamente nell'interno anche per arrestare l'avanzata dell'islām.



(fot. Fides)

Dakar - Cattedrale. Arch. Wulfflef.

Il 6 febbr. 1863 il territorio fu eretto in vicariato apostolico di Senegambia e affidato ai padri della Congregazione dello Spirito Santo, distaccandolo da quello delle Due Guinee; dal 1873 il vicario apostolico fu anche prefetto apostolico di S. Luigi del Senegal (v.). Nel 1893 si ebbe il primo Sinodo dell'Africa occidentale e vi si promulgarono gli ordinamenti che costituirono il direttorio ufficiale della missione. Dopo il 1902 la missione soffrì per l'applicazione delle leggi settarie decretate in Francia, che procurarono grandi vantaggi all'islamismo. La missione, in mezzo a queste e ad altre molteplici difficoltà di personale, di mezzi materiali e di clima, si andava sempre meglio organizzando e nel 1924 fu possibile convocare a D. il primo Concilio dell'Africa occidentale francese.

Dal vicariato in parola nel 1897 fu distaccata la prefettura apostolica della Guinea Francese, dal 1920 vicariato (v. konakry; kankan); nel 1931 fu distaccata la missione di Gambia (v.) e nel 1939 la prefettura apostolica di Ziguinchor. Il 27 genn. 1936 esso prese il nome di D., che nel 1947 divenne la sede della delegazione apostolica per le missioni dell'Africa francese.

La superfice del territorio è di ca. 985.000 kmq. con una popolazione di ca. 1.680.346 ab., di cui 57.335 cattolici, 2463 catecumeni, 1910 orientali, 648 protestanti, 1.368.545 musulmani e 249.445 pagani. Vi sono 3 distretti, 7 quasi-parrocchie, 8 stazioni primarie e 188 secondarie. Nelle 79 scuole di vario grado si educano ca. 4347 alunni. Vi si pubblicano due periodici di 4100 copie complessive. Vi lavorano 40 missionari di cui 2 indigeni, 13 fratelli, e 130 suore. Vi è un seminario maggiore e minore.

Bibl.: Anon., *Vicariat de la Sénégambie et préfecture de Sénégal*, in *Chronique des Missions confiées à la Congrégation du St-Esprit. Aperçu historique et exercice 1930-31*, Parigi 1932, pp. 78-102; MC, pp. 93-94; Archiv. di Prop. Fide, *Prospectus status missionis*, pos. prot. n. 234/49. Saverio Paventi

DALAI LAMA: v. lamaismo.

D'ALEMBERT, Jean-Baptiste le Rond. - Filosofo e matematico, n. a Parigi il 16 nov. 1717, m. ivi il 29 ott. 1783. Accademico delle Scienze ed Accademico di Francia ha legato il suo nome sia a fondamentali lavori sul calcolo integrale sulla meccanica ecc., sia a quella poderosa impresa editoriale che è stata l'*Encyclopédie* (per il sistema filosofico del D'A., espresso in questa, si rinvia alla trattazione contenuta nella voce enciclopedia).

Sia dalla sua collaborazione all'*Encyclopédie*, sia dalla sua corrispondenza con Voltaire e con Federico II, sia dalle opere minori si precisa la sua figura di seguace schietto e convinto, ma gelido e translucido di un razionalismo utilitaristico. Nella sua evoluzione spirituale è arrivato ad un certo momento a concepire una morale naturale elevata al rango di scienza anzi a matrice di tutte le scienze, e a delineare la religione rivelata in funzione di « supplemento » alla conoscenza naturale. Il suo « positivismo » è nato dal tentativo di chiudere l'illuminismo entro schemi scientifici (F. Venturi, *op. cit.*, p. 84). Tra le sue opere minori va ricordata *Sur la destruction des Jésuites en France* (s. l. 1765), dove costruisce il mito della « filosofia » che ha fugato l'ambizioso tentativo dei Gesuiti di dominare il mondo. Quanto ai giansenisti depreca le loro inutili dispute. Di grande interesse sono i vari *elogi* del D'A.: sul Bossuet, Massillon, Montesquieu, Fénelon; particolarmente tipico l'elogio di Fénelon per la forzatura della tesi: Fénelon viene delineato come amico più della morale che della religione stessa (v., ad es., D'A., *Oeuvres*, II, 1, Parigi 1821, p. 491).

BIBL.: G. Mielcarczyk, *Voltaire und D'A.*, *Diss.*, Königsberg 1923; M. Muller, *Essai sur la philosophie de J. D'A.*, Parigi 1926; F. Venturi, *Le origini dell'Enciclopedia*, Roma 1946, passim; P. Hazard, *La pensée européenne au XVIIIe siècle*, Parigi 1946 (v. indice). Massimo Petrocchi

D'ALESSANDRO, Sebastiano. - Vescovo e teologo, n. a Motta S. Giovanni (Calabria) il 28 ott. 1603, m. a Ruvo il 29 sett. 1672.

Nel 1619 si fece carmelitano compiendo gli studi in Catanzaro, Padova, Roma e Messina, dove conseguì la laurea. Ricoprì le cariche di prefetto degli studi del Carmine Maggiore a Napoli, di provinciale per la Calabria, di assistente generale per l'Italia. Fu consultore della S. Congregazione dell'Indice e vescovo di Ruvo.

Opere: *Libra pensilis, in cuius gemina lance praedestinati et reprobi, quoad numerum pensitantur* (Roma 1671); *Theoremata varie ex praecipuis Carmelitanae Religionis doctoribus selecta* (Roma 1624).

BIBL.: E. D'Afflitto, *Memorie degli scrittori del Regno di Napoli*, I, Napoli 1782, p. 212; V. G. Galati, *Gli scrittori delle Calabrie*, Firenze 1928, pp. 79-80. Francesco Pugliese

DALGAIRNS, John Dobree. - In religione Bernard; teologo oratoriano, di origini scozzesi e normanne, n. nell'isola di Guernesey il 21 ott. 1818, m. a Burgess Hill, vicino Brighton, il 6 apr. 1876.

Entrò a Oxford nel Exeter College nel 1836. Ardente seguace di Newman, scrisse una lettera in francese nel giornale di Parigi « L'Univers » sul movimento di Oxford; ne seguì una corrispondenza col padre Domenico Barberi passionista. Nel 1842 raggiunse Newman a Littlemore, e scrisse parecchie delle *Vite* di santi che Newman pubblicava. Padre Domenico lo ammise nella Chiesa il 29 sett. 1845, varie settimane prima di Newman. Dimorò poi a Langres in Francia con l'abate Jovain, che aveva incontrato a Oxford nel 1841; ivi fu ordinato sacerdote nel dic. del 1846. Nella Pasqua del 1847 raggiunse Newman a Roma e entrò nel noviziato oratoriano sotto il p. Rossi. Tornato in Inghilterra visse a Maryvale e a Londra, poi nell'oratorio di Birmingham (1853-56); poi rimase a Londra, ove successe per breve tempo a p. Faber come superiore (1863). Fu eminente come predicatore, scrittore e direttore di anime. Fu inoltre erudito storico e filologo. Dal 1869 partecipava alle riunioni della « Metaphysical Society », ove la sua perizia, scienza ed umiltà nelle discussioni destava l'ammirazione degli acattolici.

Pubblicò la *Scale of Perfection* di W. Hilton; oltre a varie traduzioni e altri scritti, lasciò tre opere classiche di spiritualità: *The Devotion to the Sacred Heart of Jesus* (Londra 1853); *The German Mystics of the Fourteenth Century* (ivi 1858); *The Holy Communion* (Dublino 1861).

BIBL.: W. Ward, *W. G. Ward and the Oxford Movement*, Londra 1889; S. Bowden, s. v. in *Cath. Enc.*, IV (1908), p. 604 sg. Enrico E. G. Rope

DALILA (ebr. *Dᵉlîlāh* = «esile, delicata», secondo l'etimologia più probabile; Settanta: Δαλιδά). - Donna, si discute se ebrea o filistea, moglie o compagna (probabilmente filistea e amante) di Sansone (v.) e certo causa fatale della sua fine, secondo il racconto di *Iudc.* 16, 4-18. Era di Sorec (oggi rovine di Sūrīk?) al confine nord della Filistea con il territorio di Dan, a qualche km. da Saraa (oggi *Ṣar'ah*), patria di Sansone.

Con le arti della seduzione, D. tentò più volte di carpire al gigante il segreto della sua forza prodigiosa. Delusa tre volte con false rivelazioni del segreto, come se il forte potesse venire domato legandolo con fresche funicelle d'arco, o con funi nuove, e con sette dei suoi lunghi capelli legati al telaio, alla fine, con le sue insistenze pagate dall'oro dei Filistei, seppe che Sansone poteva essere domato rasandogli i lunghi capelli di nazireo. Il gigante, da lei raso nel sonno e poi venduto per 5500 sicli, accecato dai nemici e costretto in ferri a girar la mola in Gaza, si vendicò poi, rinati i capelli e l'animo di nazireo, con il crollo del tempio di Dagon, affollato per un insultante festeggiamento della sua sconfitta. - Vedi tav. LXXV.

BIBL.: M.-J. Lagrange, *Le livre des Juges*, Parigi 1903, pp. 246-56; C. F. Burney, *The book of Judges*, Londra 1920, pp. 377-91; A. Schulz, *Das Buch der Richter* (*Die heil. Schrift d. Alt. Test.*, 4), Bonn 1926, pp. 86-89; G. Ricciotti, *Storia d'Israele*, II, Torino 1934, pp. 306-10. Tommaso Piatti

DALLAS, diocesi di. - Diocesi e città nello Stato del Texas, Stati Uniti d'America, suffraganea di S. Antonio, comprendente un territorio di ca. 81.800 kmq. È suffraganea della diocesi metropolitana di S. Antonio.

Nel 1946, su oltre 2.290.000 ab. contava più di 70.000 cattolici sotto la direzione di 87 sacerdoti diocesani e 79 religiosi, con 91 parrocchie, 43 missioni, 15 stazioni e 45 cappelle, 1 collegio superiore, 23 *High schools*, 42 scuole parrocchiali. Nel 1946 vi furono 547 conversioni. Nella diocesi risiedono 9 istituti religiosi maschili e 13 femminili.

Il territorio della Diocesi fu colonizzato da famiglie immigrate specialmente dal Kentucky, dall'Illinois e dall'Indiana e da un grande numero di negri. La sua erezione a diocesi con residenza a D. avvenne il 15 luglio 1890, per smembramento dalla diocesi di Galveston. Fu dapprima suffraganea di Nuova Orléans poi formò la diocesi di El Paso (1914) e Amarillo (1925), per passare il 3 ag. 1926 alla nuova provincia di S. Antonio.

BIBL.: *Leonis XIII P. M. acta*, X, Roma 1890, pp. 189-191; J. H. O'Donnell, *The catholic hierarchy of U. S. 1790-1922*, Washington 1922 (v. indice); AAS, 19 (1927), pp. 167-171; H. W. Cleary, s. v. in *Cath. Enc.*, IV, p. 605; C. E. Castaneda, *Our catholic heritage in Texas 1519-1936*, 7 voll., Austin 1936 (v. indice); *The official catholic directory 1947*, Nuova York 1947, parte 2ª, pp. 414-17. Corrado Morin

DALLE MASEGNE, Jacobello e Pietropaolo. - Scultori e architetti veneziani, fratelli, detti anche « da Venezia ». Di Pietropaolo, come notizie private, si sa che fece testamento nel 1403; di Jacobello che dopo il suo ritorno a Bologna (1408) se ne perdono le tracce nel 1409. Operarono a Venezia, Mantova, Milano, Pavia e Bologna. Malgrado la loro costante unione, sono piuttosto chiare le differenze stilistiche individuali nelle loro opere.

Opere di Pietropaolo: monumento sepolcrale di Giovanni da Legnano a Bologna (1386); monumento sepolcrale di Margherita Malatesta, a Mantova (1399); finestrone nella facciata sud del palazzo Ducale e monumento sepolcrale al Doge Venier in SS. Giovanni e Paolo (1400).

Opere di Jacobello: Iconostasi della basilica di S. Marco a Venezia (1392-94); progetto per la facciata del duomo di Mantova (1396).

Attività comuni ad entrambi: incarico per l'altare di S. Francesco a Bologna eseguito dal solo Pietropaolo (1388); fabbrica del duomo di Milano (1399).

Pur partendo da una comune formazione rientrante nella tradizione plastica veneziana, ove concorrevano elementi orientali e influssi nordici e toscani (Nino Pisano)

le opere di Pietropaolo si distinguono per una minore rigidità di fattura, un delicato trapasso di piani, ed un ampio studio del panneggio elegantemente ritmato. La scultura di Jacobello invece è caratterizzata da una più acuta e profonda stilizzazione, da un movimento più energico e qualche volta angoloso, da una forza contenuta lontana da ogni lenocinio decorativo.

La scultura incisiva e multiforme dei D. M. ebbe molta parte nello sviluppo della plastica emiliana del tardo trecento.

Paolo figlio di Jacobello, fu pure scultore; a lui si deve il monumento sepolcrale di Jacopo Cavalli nella Chiesa dei SS. Giovanni e Paolo a Venezia.

BIBL.: J. B. Supino, *La pala d'altare di J. e P. P. D. M., nella chiesa di S. Francesco di Bologna*, in *Atti e mem. dell'Accad. delle scienze dell'istit. di Bologna*, 9 (1914-15); P. L. Rambaldi, *Nuovi appunti sui maestri J. e P. P. da Venezia*, in *Venezia*, 1 (1920), pp. 63-88; R. Krautheimer, *Zur venez. Trecentoplastik*, in *Marburger Jahrbuch für Kunstwissenschaft*, 5 (1929), pp. 193-212; L. Planiscig, s. v. in Thieme-Becker, XXIV, pp. 200-203; S. Bettini, *L'ultima e la più bella opera di P. P. d. M.*, in *Dedalo*, 12 (1932), pp. 347-59; G. Gnudi, *J. e P. P. da Venezia*, in *La critica d'arte*, 7 (1937), pp. 26-38; C. Baroni, *Scultura gotica lombarda*, Milano 1944 (secondo indice). Pietro Gazzola

DALLER, BALTHASAR. - Sacerdote ed uomo politico bavarese, n. il 22 genn. 1835 a Gasteig, m. il 3 marzo 1911 a Frisinga.

Ordinato sacerdote nel 1861, divenne in seguito professore di diritto ecclesiastico e di storia della Chiesa al real liceo di Frisinga. Dal febbr. 1871 alla morte fu deputato alla Dieta bavarese. Fondatore del partito patriottico bavarese (*Bayrische patriotische Partei*), si prefisse l'armonica collaborazione dello Stato e della Chiesa, soprattutto nella questione della scuola, e la salvaguardia dei diritti della Baviera nell'ambito dell'Impero tedesco.

BIBL.: A. Scharnagl, s. v. in *Staatslexikon*, I, Friburgo in Br. 1926, coll. 1295-97. Silvio Furlani

DALLET, CLAUDE-CHARLES. - N. a Langres (Haute Marne) il 18 ott. 1829. Il 5 ott. 1850 entrò nel seminario delle Missioni Estere di Parigi, e, ordinato sacerdote il 5 giugno 1852, partì subito per il Maysore (India). Prima fu vicario a Bangalore e poi nel 1857 fu incaricato del distretto di Mysore dedicandosi ai colerosi.

Nel 1859 pubblicò il *Controversial Cathechism*. Ammalatosi, nel 1857 ritornò in Francia. Nel 1871 visitò l'America e contribuì alla creazione del museo cino-giapponese dell'Università Laval di Québec. Nel 1872-73 con l'aiuto dei manoscritti di mons. M. Daveluy (v.) scrisse l'*Histoire de l'Eglise de Corée* (Parigi 1874). Quindi fece un giro delle missioni dell'Asia Orientale per scrivere la storia del suo seminario e m. a Ke-so (Tonchin) il 25 apr. 1878. Antonio Agone

DALL'ONGARO, FRANCESCO. - Scrittore, n. a Mansuè (Treviso) il 19 giugno 1808, m. a Napoli il 10 genn. 1873. Compì a Padova i corsi teologici, ma disertò la carriera ecclesiastica per dedicarsi alla politica e al giornalismo. Nel 1848 partecipò alle vicende di Venezia e di Roma. Esule dopo la Repubblica romana, ritornò in Patria nel 1859 ed insegnò letteratura drammatica nelle Università di Firenze e di Napoli.

La sua frettolosa produzione letteraria s'inserisce nella corrente anticlericale del tempo. Scrisse: *Novelle*, la commedia *Fasma*, la tragedia *Bianca Capello*, il dramma storico *Il Fornaretto*, *Saggi critici*, *Poesie varie* (tra cui gli *Stornelli politici*), ecc.

BIBL.: R. Barbiera, *L'opera civile e le passioni di F. Dall'O.*, in *Ricordi delle terre dolorose*, Milano 1908 (v. indice); M. Meneghetti, *F. Dall'O.*, Udine 1914; M. Trabaudi-Foscarini, *F. Dall'O.*, Firenze 1924. Enzo Navarra

DALMANUTHA. - Località dove, secondo *Mc.* 8, 10, approdò Gesù con i discepoli dopo la seconda moltiplicazione dei pani (*Mt.* 15, 32-35; *Mc.* 8, 1-9), di cui non è rimasta traccia nella tradizione. Nel testo parallelo di *Mt.* 15, 39, invece di D. sta il nome di *Magadan* o *Magedan*, che i critici considerano come un trascrizione ellenistica dell'ebraico *Mighdal* (cf. *Ios.* 15, 17 nei Settanta: cod. A *Magdal*, B *Magada*), corrispondente alla città di Magdala (v.), patria di Maria Maddalena, oggi *el-Meğdel*, 5 km. a sud di Tiberiade, sulla sponda occidentale del lago, all'inizio della pianura di Gennesar (el-Ġuwēr). Nelle vicinanze o territorio di Magdala doveva trovarsi, forse in *Tell el-Hunūd* o *Tell en-Nasārah*, il sito di D.

Il Sickenberger (*Zeitschr. des deutschen Palästina-Vereins*, 57 [1934], pp. 281-85) ha avanzato l'ipotesi che anche la lezione primitiva di *Mc.* fosse Μαγαδα, ma che una glossa marginale intesa a correggere la finale (δαλ οὐ δα «non *da*, bensì *dal*»), penetrata nel testo, abbia con l'inizio della parola letta o trascritta *man* formato il nome di D.

L'opinione antica di Eusebio e di s. Girolamo che Magadan fosse vicino a Gerasa (*Onom.*, 134), come quella di alcuni critici recenti che nella Transgiordania e lungi dal lago ne riconoscono la sopravvivenza negli odierni villaggi di Ma'ad (=Magadan) e di el-Delhemijjeh (= D.), è difficilmente conciliabile con il testo e contesto della narrazione evangelica, che richiede il luogo dello sbarco di Gesù sulla costa occidentale del lago a Magdala o nelle sue vicinanze.

BIBL.: J. van Kasteren, s. v. in DB, II, coll. 1209-11; D. Baldi, *Enchiridion Locorum Sanctorum*, Gerusalemme 1935, p. 327; F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, II, Parigi 1938, p. 373. Donato Baldi

DALMASIO LIPPO. - Detto anche L. delle Madonne; pittore bolognese, n. intorno al 1352, m. tra il 1410 (data del testamento) ed il 1421 (anno in cui sono menzionati i suoi eredi), figlio di D. di Jacopo Scannabecchi, pure pittore, e nipote di Simone dei Crocifissi. Fu seguace dell'arte di Vitale da Bologna alla quale unì elementi toscani e più propriamente pistoiesi dovuti ad un soggiorno del pittore in quella città dal 1380 al 1384.

Eseguì parecchie immagini della Vergine con il Bambino, tra cui quella, molto ritoccata, della pinacoteca di Londra, la *Madonna* (detta del velluto) in S. Domenico in Bologna, la aggraziata *Madonna* della chiesa della Misericordia datata 1397 e quella in S. Benedetto della stessa città. Presso i Pii istituti educativi di Bologna si trova un grande trittico con la *Madonna in trono e santi*, opera giovanile assai vicina a Simone dei Crocifissi. Nella pinacoteca bolognese si conserva una *Madonna dell'umiltà* firmata ed una piccola *Incoronazione della Vergine* parte di un polittico smembrato. Di lui si ricordano varie immagini sacre affrescate sui muri delle case di Bologna, ora distrutte dal tempo.

BIBL.: C. Malvasia, *Felsina pittrice*, I, Bologna 1678, p. 26 sgg.; M. Oretti, *Notizie de' professori, ecc.*, ms. B. 123 presso la biblioteca Comunale di Bologna, p. 58 e sgg.; Venturi, V, p. 945 sgg.; J. A. Crowe e G. B. Calvalcaselle, *A History of Painting ecc.*, III, Londra 1908, p. 193 sgg.; R. Baldani, *La pittura a Bologna nel sec. XIV*, in *Atti e memorie della R. deputazione di storia per le province di Romagna*, 3 (1912), p. 476 sgg.; R. Van Marle, *The development of the Italian Schools of Painting*, IV, L'Aia 1924, p. 452 sgg.; A. Foratti, s. v. in Thieme-Becker, XXIX, pp. 528-29 (con bibl. precedente). Mario Massaccesi

DALMATICA. - Veste liturgica propria del diacono. Era un abito bianco, talare, riservato alle classi più elevate (imperatori, nobili romani) di lino o di lana, spesso anche di seta, ornato con due striscie di porpora (*clavi*) più o meno lunghe secondo la dignità della persona che l'indossava. Questo costume passò nell'uso romano e la d. del sec. II era una tunica ampia, che arrivava fin sotto al ginocchio, munita di larghe maniche scendenti fino al polso. Tale veste era portata dai vescovi del sec. III anche nella vita civile, come si sa da s. Cipriano il quale si spogliò della d. prima del martirio. Dopo varie vicissitudini, in ultimo rimase esclusiva del clero.

Del suo uso antico ci parlano gli scrittori, però non è dato riconoscere con precisione di chi fosse propria.

(fot. Musei Vaticani)
DALMATICA - S. Settimio rivestito di d. Particolare del musaico dall'Oratorio di S. Venanzio (sec. VII) - Roma, battistero del Laterano.

L'opinione più comune è che fosse veste propria dei sommi pontefici e da essi concessa ai diaconi di Roma, e non per tutti i giorni, ma per le solennità. Secondo il *Lib. Pont.*, s. Silvestro papa (314-35) permise «ut diaconi dalmaticis in ecclesia uterentur». Già verso la fine del sec. IV l'autore romano delle *Quaestiones ex Vetere Testamento*, 46 (ca. 370-75) suppone che l'indossassero anche altri vescovi e diaconi: «hodie diaconi induuntur dalmaticis sicut episcopi». Come appare dai musaici dell'epoca, nel sec. V si portava a Milano, nel sec. VI a Ravenna; ad altri Roma la concesse espressamente (ad es., Simmaco [498-514] la diede ai diaconi di s. Cesario di Arles [*Vita s. Cesarii Arel.*, I, 4], s. Gregorio Magno [590-604] ai diaconi della chiesa di Gap, Stefano II [752-57] all'abate di S. Dionigi di Parigi). Nel sec. IX invalse l'uso che molti sacerdoti la portassero sotto la pianeta (Walafridus Strabo, *De rerum ecclesiasticarum exordio et incremento*, 24) al quale abuso però resistette la Sede Apostolica, che finalmente (prima ancora del sec. XII) la concesse ai cardinali preti, agli abati ed ad alcuni altri. Dal sec. XII la d. è *de iure* la veste propria dei diaconi che la ricevono nella ordinazione e la portano come veste superiore, e dei vescovi, cardinali preti ed altri prelati che la indossano sotto la penula.

Nel sec. XII si fece la d. del medesimo colore dei paramenti e scomparvero i *clavi*, distintivo caratteristico, che non avevano più senso quando fu abbandonato l'uso esclusivo del bianco per far luogo a più ampie strisce. Fuori d'Italia già nel sec. IX si cominciò ad accorciare la veste talare fino ai ginocchi, ed anche le maniche. Più tardi, per la speditezza dei movimenti, la d. fu aperta sui fianchi e ampliata nella parte inferiore, rimanendo tuttavia le due parti congiunte fin quasi alle anche. Nel sec. XVI, per poterla più facilmente indossare, fu un po' aperta sopra le spalle, e per chiudere i due sparati furono introdotti i cordoni con nappe (fiocchi) spesso duplicate o triplicate, pendenti sul dorso; costume riprodotto nelle illustrazioni delle prime edizioni del *Pontificale* e del *Cerimoniale dei vescovi*.

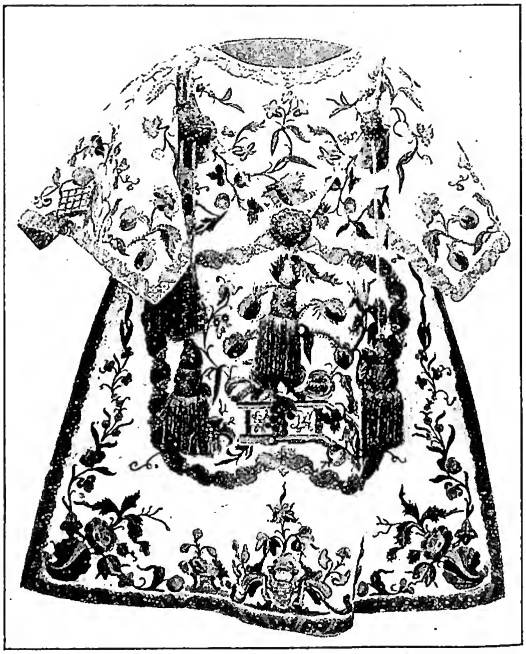
Secondo le prescrizioni odierne i diaconi indossano la d. nella Messa solenne, nelle processioni, nelle benedizioni e nella solenne benedizione con il S.mo Sacramento, ma non è lecito portarla anche per i Vespri (S. Rit. Congr., decrr. 3526, 3719, 4179). Dato il carattere festivo di essa, da antico tempo la d. non si usa in giorni di penitenza o di digiuno, ma si sostituisce con le pianete piegate (*Messale, Rubr. gen.*, XIX).

Secondo la formola della S. Ordinazione e la preghiera che si dice nell'indossarla, la d. significa «indumento salutare, veste di allegrezza e di giustizia», simbolismo che facilmente deriva dal suo antico uso.

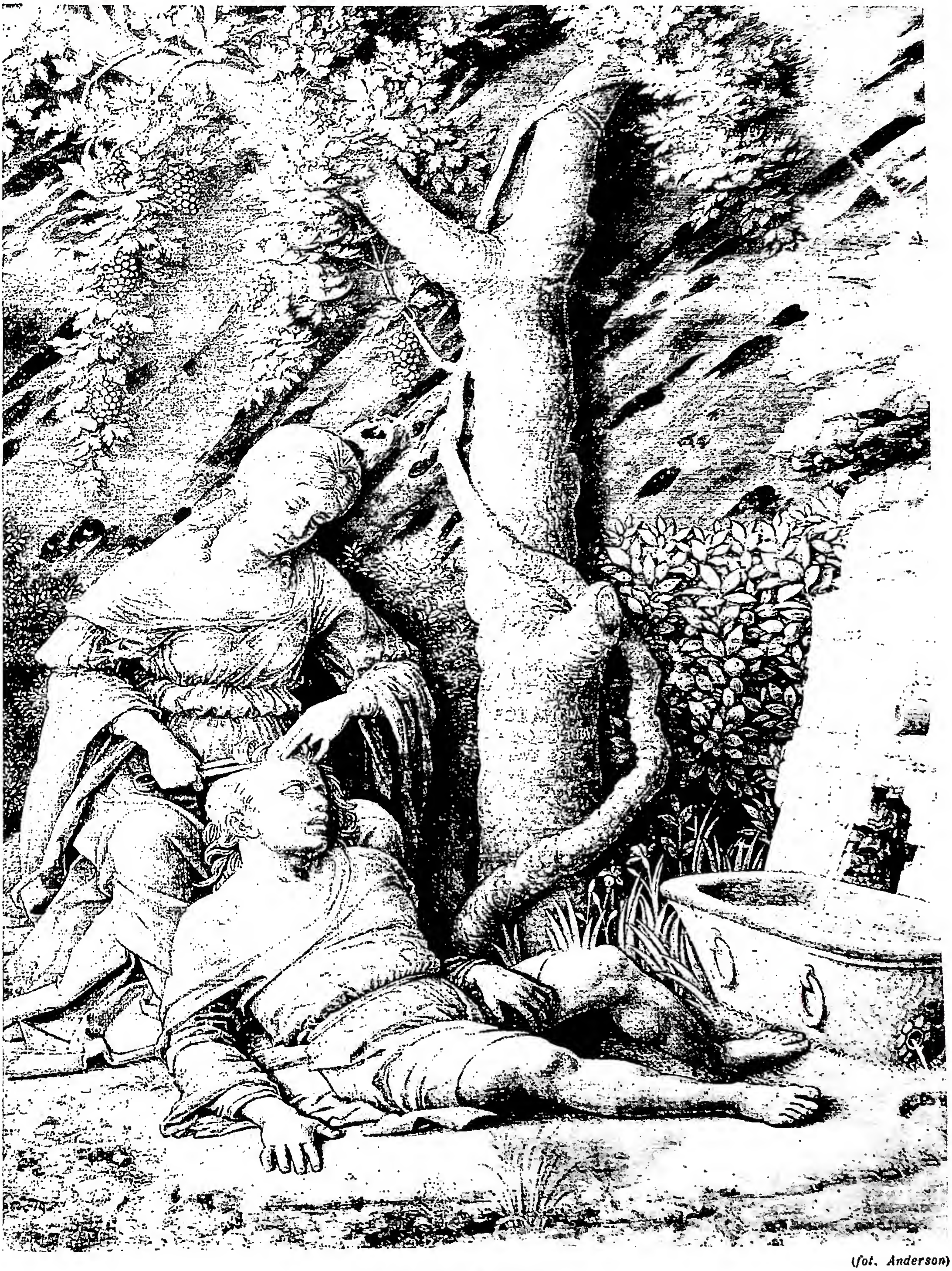
BIBL.: D. Giorgi, *De liturgia Romani pontificis*, I, Roma 1731, pp. 176-90; Ch. Rohault de Fleury, *La Messe. Etudes archéologiques*, VII, Parigi 1888, pp. 71-109; Wilpert, *Pitture*, p. 82; H. Leclercq, s. v. in DACL, IV, III, col. 119; J. Braun, *I paramenti sacri*, trad. it., Torino 1914, p. 85 sgg.; P. Batiffol, *Le costume liturgique romain*, in *Etudes de liturgie et de archéologie chrétienne*, Parigi 1919, pp. 32-83; L. R. Barin, *Catechismo liturgico*, 4ª ed., Rovigo 1928, pp. 406-409; C. Callewaert, *De dalmatica*, in *Sacris erudiri*, Bruges 1940, pp. 219-22, 234 sgg.
Filippo Oppenheim

ARTE. – La d. è un tipo di veste originariamente proprio della Dalmazia, donde il nome, e quindi entrato nell'uso comune in ogni parte dell'Impero durante il II sec. Consisteva in una lunga veste con maniche che si indossava sulla tunica e su di essa poteva portarsi anche il mantello. Dal V sec. ca. usata come veste liturgica se ne possono indicare esempi numerosi nelle pitture delle catacombe, nei musaici e negli affreschi dell'alto medioevo. Aveva allora l'aspetto di una lunga tunica bianca adorna, lungo i bordi del collo, del fondo e delle maniche, con fregi e ricami.

Dal IX sec. come appare nelle miniature carolinge vi erano d. anche colorate, così nella miniatura iniziale della Bibbia di Vivian nella biblioteca Nazionale di Parigi (ms. lat. I f. 423); tuttavia in Italia continuarono ad usarsi in prevalenza d. bianche. Nel XIII sec. oltralpe le d. divengono più corte e anche le maniche vengono ridotte di lunghezza così nelle due belle d. del duomo di Halberstadt di stoffa figurata con animali ed esseri antropomorfi e l'altra del XIV sec. dell'Alte Kapelle di Regensburg. Le altre due d. invece di Castel S. Elia ugualmente del XIV sec. sono simili a quelle che si vedono indossare dagli officianti negli affreschi del XIII sec. della cappella di S. Silvestro presso la chiesa dei SS. Quattro

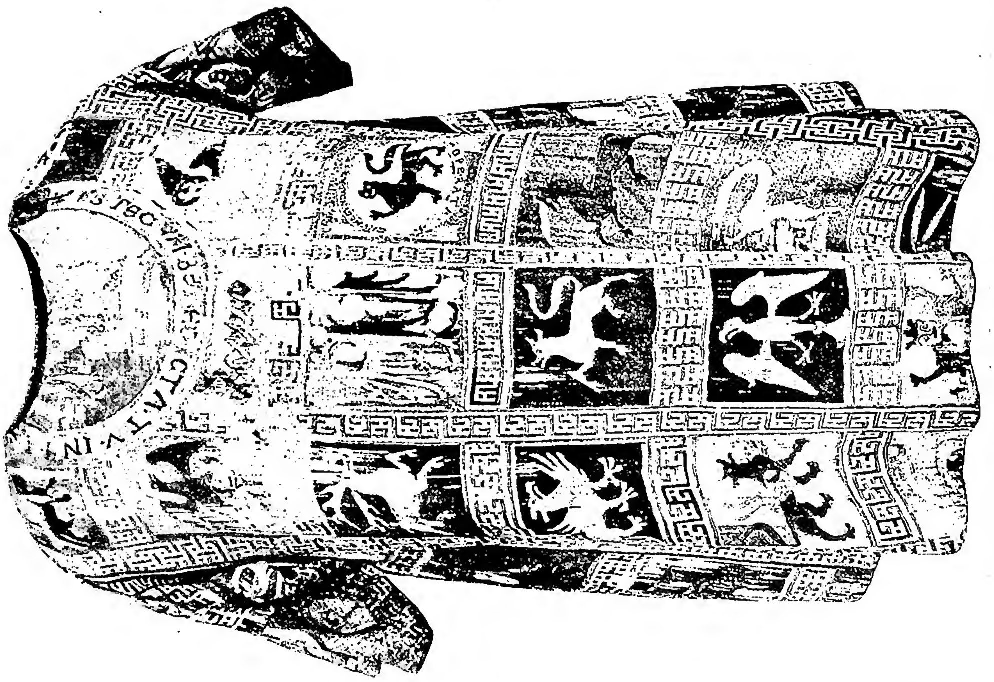


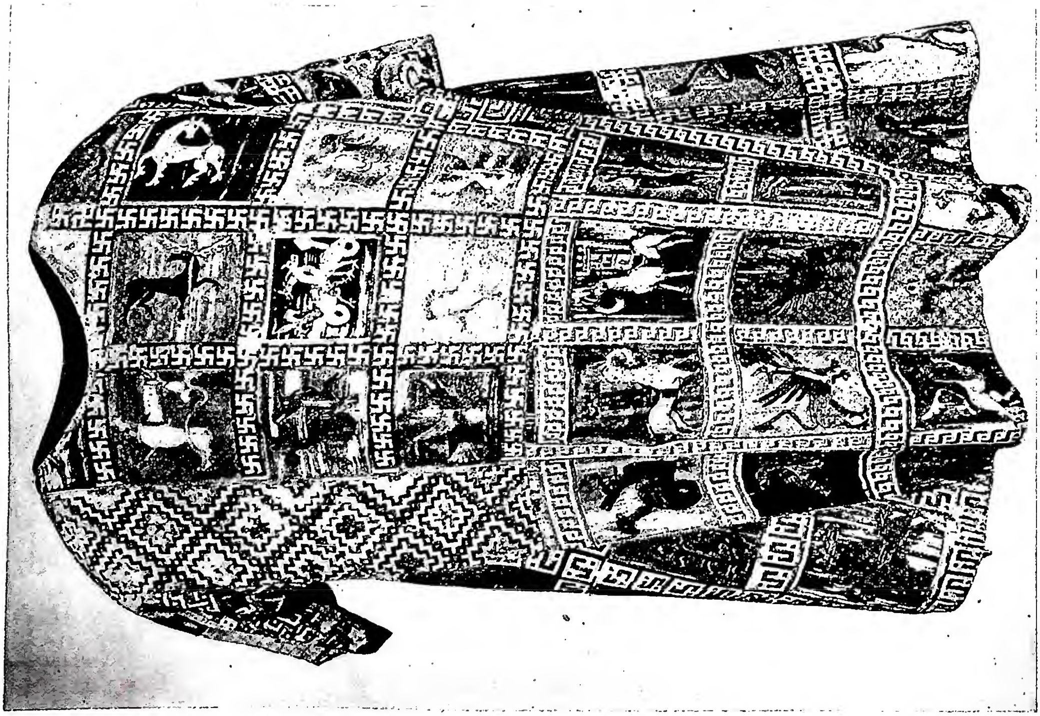
(fot. Jules Messiaen)
DALMATICA - D. con lo stemma dell'imperatrice M. Teresa (sec. XVIII) - Soignies, chiesa di S. Vincenzo.



(fot. Anderson)

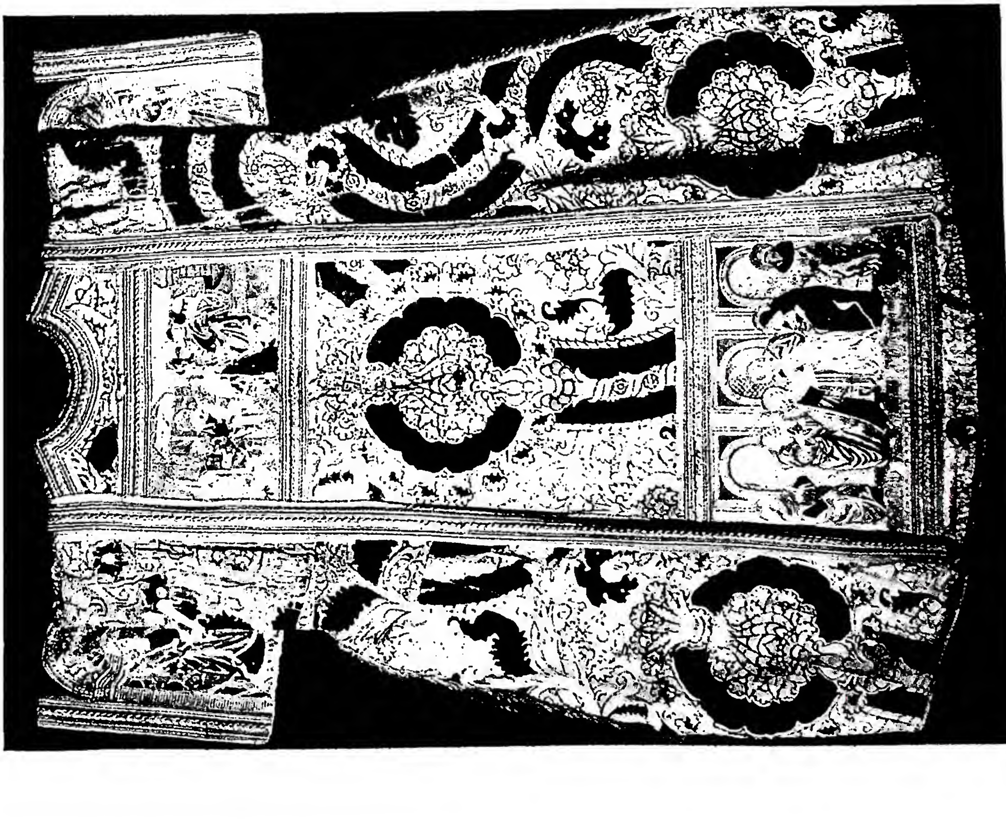
SANSONE E DALILA
Chiaroscuro di A. Mantegna - Londra, Galleria Nazionale.



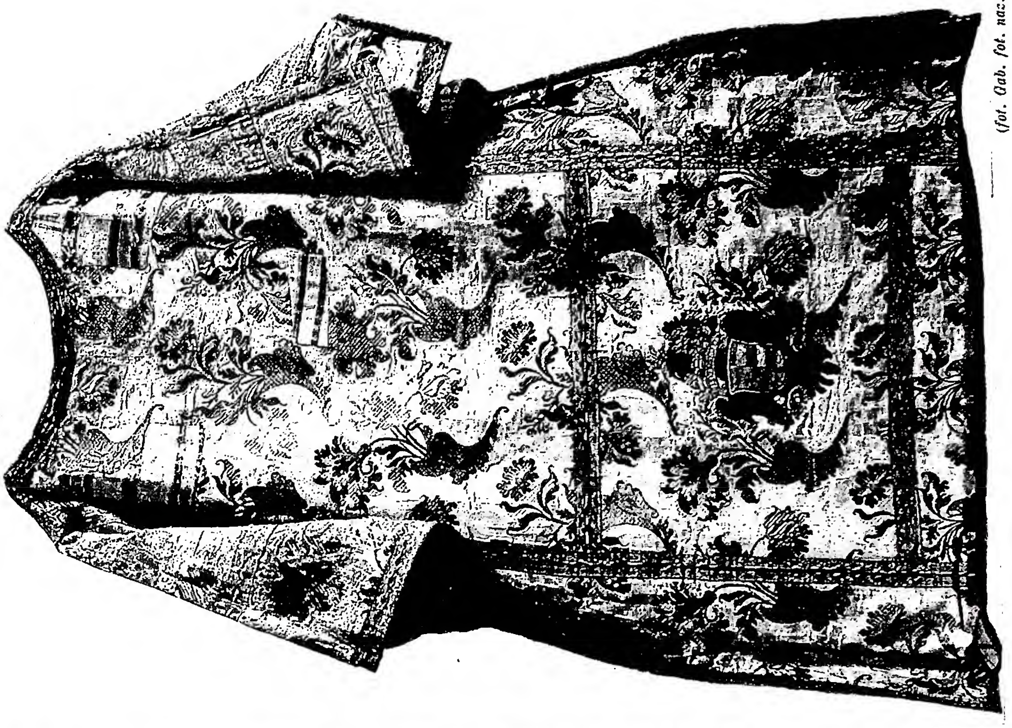


DALMATICA, ricamata in seta, opera della badessa benedettina di Göss (Stiria), Cunegonda II (1239-69) - Vienna, Museo storico industriale.

(da M. Dreger, Der Gösser Ornat in K. K. Österr. Museum, Vienna 1908, pp. 31, 35)



(fot. Gab. fot. naz.)

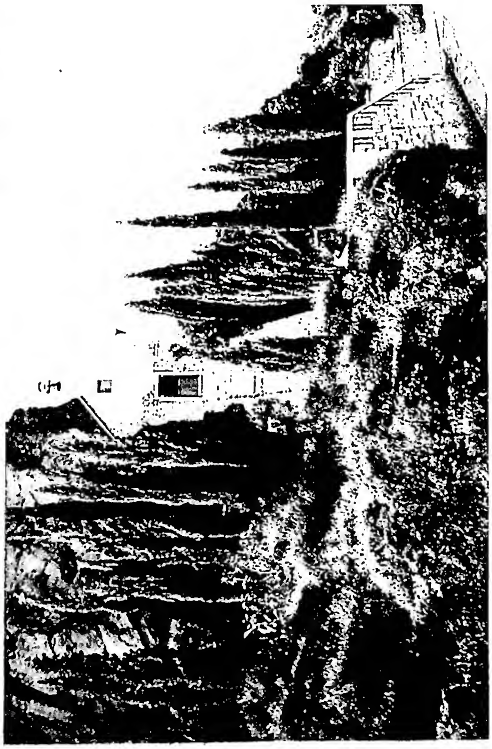


(fot. Gab. fot. naz.)

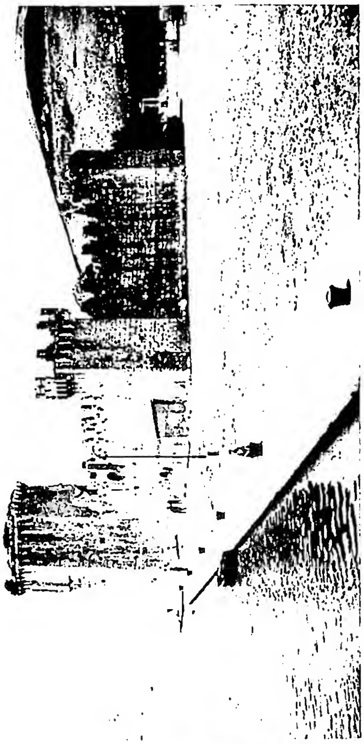
A sinistra: DALMATICA in velluto contratagliato e ricami (sec. XV) - Orvieto, Museo dell' Opera del Duomo. *A destra:* DALMATICA IN DAMASCO DONATA DALLA FAMIGLIA DEL PRINCIPE DI SCALEA (sec. XVIII) - Morano Calabro, Chiesa della Maddalena.

(fot. Enit)

(fot. Enit)



(fot. Enit)



(fot. Enit)

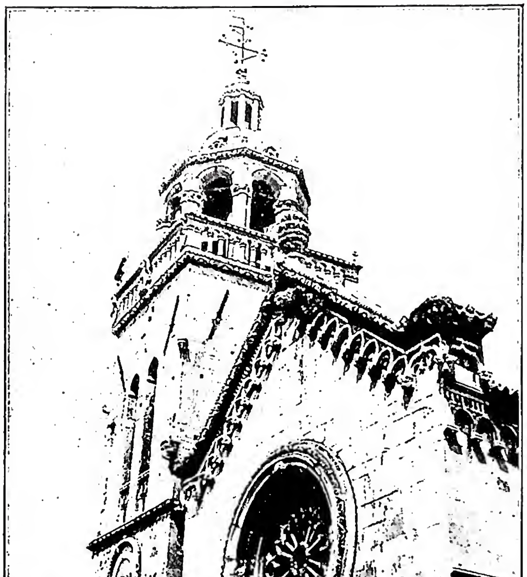
In alto a sinistra: PANORAMA DELLA STRADA PER SEBENICO - Traù. *In alto a destra:* PANORAMA DI LUSSINPICCOLO. *In basso a sinistra:* LA CHIESETTA BETLEMME - Spalato, Monte Mariano. *In basso a destra:* CASTELLO CAMERLENGO (sec. XV) - Traù.

Coronati a Roma. Ma sulla fine del XIII sec. anche in Italia spesso le maniche vennero ridotte, così in quella di Bonifacio VIII conservata nel Tesoro di Anagni. Bellissima, opera bizantina del XIV sec., è la d. di stoffa ricamata detta di Carlomagno nel Tesoro di S. Pietro a Roma. Dal Rinascimento la d., ormai confusa con la tonacella, assume il carattere che ancora oggi conserva e il suo pregio particolare dipende dalla stoffa con cui è stata confezionata o dai ricami che l'adornano. - Vedi tavv. LXXVI-LXXVII.

BIBL.: J. Braun, *Die liturgische Gewandung*, Friburgo in Br. 1907, pp. 247-305; P. Romanelli e G. de Luca, s. v. in *Enc. Ital.*, XII (1931), pp. 242-43. Emilio Lavagnino

DALMAZIA. - I. GEOGRAFIA. - Regione storica corrispondente alla fascia marginale adriatica della penisola balcanica, dal Quarnaro al Golfo di Drin. È costituita da un settore continentale di varia larghezza (minima di 5-10 km. a N.; massima di 100 al centro) e da una ghirlanda di isole, isolotti e scogli (un migliaio ca.) che lo fronteggiano fino all'altezza di Ragusa. La costa, per lo più alta e rocciosa, è intagliata da frequenti e tipiche insenature (canali e « valloni »), ramificate e protette verso l'esterno dalle isole che si allungano parallelamente ad essa, talora in più file. Il vicino crinale montuoso (Alpi Bebie e Dinariche), che s'innalza fino ai 2000 m., isola nettamente, anche sotto l'aspetto climatico e floristico, l'elevato retroterra dinarico, dal litorale e dall'arcipelago dalmatico, il cui carattere mediterraneo è messo in evidenza, oltre tutto, dalle colture prevalenti dell'olivo, della vite, degli alberi da frutta (mandorli, fichi) e, localmente, degli agrumi. Nonostante la sua natura carsica, la D. ha appena il 3% di territorio improduttivo, con prevalenza di pascoli (46%), di boschi e « macchie » (30%) e più di 1/4 di coltivazioni a carattere intensivo.

(fot. Enit)
DALMAZIA - Duomo di Lesina riedificato nel 1571.



(fot. Enit)
DALMAZIA - Particolare della facciata e del campanile del duomo di Curzola (sec. XIV e XV).

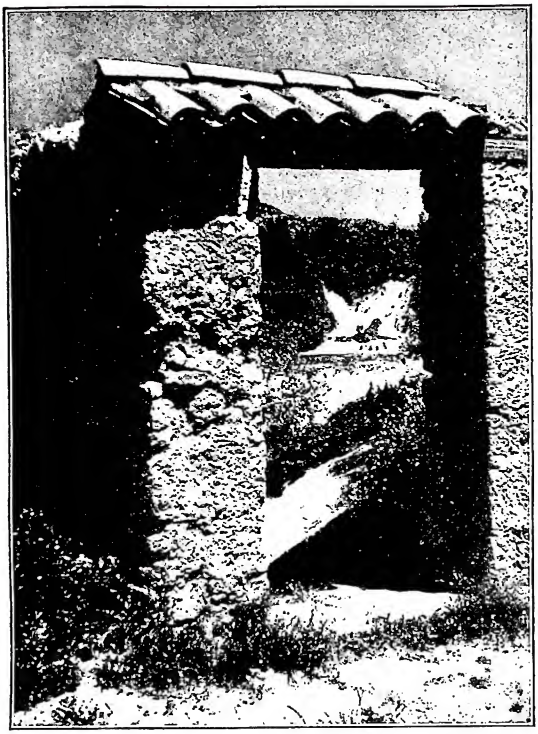
La D. naturale abbraccia ca. 18.000 kmq. con poco più dell'80% di terra ferma; ma la sua unità regionale è andata perduta nella nuova sistemazione della Repubblica federale jugoslava, in cui è compresa. La sua fisionomia etnico-linguistica ha mutato d'assai col tempo; alla fine del secolo scorso l'elemento italiano (prevalentemente cittadino), contava probabilmente ancora 75-80 mila unità. Il Trattato di Rapallo (1920) lasciava all'Italia Zara e Lagosta (oltre Cherso e Lussino, compresi nell'Istria); l'accordo del 18 maggio 1941 le riconosceva in più il possesso di tutta la D. mediana e della regione di Cattaro (5242 kmq. con 325 mila ab.); oltre le isole di Veglia e di Arbe, annesse alla provincia di Fiume. Con il diktat di Parigi (11 febbr. 1947) l'intera regione passava invece alla Jugoslavia, compresa Zara, dove la prevalenza dell'elemento italiano era incontrovertibile.

I maggiori centri abitati della D. sono tutti costieri; il più popoloso è oggi Spalato, nella D. media; nessun altro supera i 20.000 ab.

BIBL.: Copiosissima; ci si limita ad una piccola scelta e ad opere recenti; A. Tamaro, *La Vénétie julienne et la Dalmatie*, Roma 1919; G. Dainelli, *La D.*, Firenze 1926; U. Morichini, *Il bacino adriatico e la D.*, Roma 1932; B. Milojević, *Littoral et îles dinariques dans le royaume de Yugoslavia*, Belgrado 1933.
Giuseppe Caraci

II. STORIA. - Fu abitata nell'età dei metalli dagli Illiri, costituiti intorno al III sec. a. C. in due principati (di cui quello dei Dalmati dà il nome al paese) e dai Liburni, che abitavano specialmente le isole; la zona meridionale ebbe molte colonie siracusane e frequenti scambi con l'Apulia. La conquista romana, iniziata alla fine del III sec. a. C., fu piuttosto fortunosa e si concluse il 9 d. C. con la soggezione di tutto il paese e la costituzione dell'Illyricum, in cui fiorirono moltissime città, prima fra tutte Salona. Qui nacque Diocleziano, che nei pressi di Salona costruì il suo grande palazzo.

Caduto l'Impero d'Occidente e tramontato l'effimero regno di Giulio Nepote (476-80), la D., già



(fot. Enit)
DALMAZIA - Le cascate del Cherca - Sebenico.

tutta cristiana, vien compresa nel regno di Odoacre, poi in quello di Teodorico e degli Ostrogoti. Iniziata in Oriente la restaurazione giustinianea, i Bizantini s'insediano saldamente nella regione che gode allora di un periodo di pace e di prosperità, fin verso il 614, quando comincia ad essere funestata dalle irruzioni avaro-slave e sottoposta a frequenti devastazioni. Solo strette zone litoranee, le città di Zara, Traù e Budua, costruite su penisolette, e tutte le isole oppongono valida resistenza agli invasori e conservano il loro carattere latino. Ma verso la fine dell'impero di Eraclio (641) relazioni pacifiche si stabiliscono tra Bizantini e Slavi e allora soltanto la D. può assestarsi politicamente e riorganizzare sotto il pontificato di Giovanni IV (dalmata di nascita) la sua vita religiosa.

Scarse notizie si hanno sulla D. per i secc. VII e VIII: certo è che la regione continua a dipendere dall'esarca di Ravenna, sino a che non forma un « thema », cioè un governo a sé, con a capo uno stratega. Nei primi anni del sec. IX i Franchi tentano d'impadronirsi della regione; ma gli insuccessi riportati inducono Carlo Magno a riconoscere, nella pace dell'812, il governo bizantino. Ma questo va continuamente decadendo, né si trova più in grado di difendere le sue città e province dalle piraterie dei corsari croati e narentani. Allora varie città marittime cominciano a provvedere alle loro necessità e bisogni. Sino dal sec. X sorgono i comuni di Veglia, Arbe, Ossero, Zara, Traù, Spalato, Ragusa e Cattaro, retti da tribuni, priori, consoli e giudici. Il vescovo, eletto dal clero e dal popolo, non ha nelle sue mani il governo temporale, ma esercita una funzione importante nella vita comunale. I monasteri benedettini cassinesi, che si vanno rapidamente propagando nella regione, esercitano anch'essi una notevole influenza sulla popolazione, orientandola sempre più verso Roma. Nello stesso tempo, varie città costiere stringono accordi, contro i comuni nemici, con Venezia, già allora divenuta forte e potente sul mare. Così, proprio alla fine dello stesso secolo, invitato dagli stessi Dalmati, il doge Pietro II Orseolo si pone a capo di una formidabile flotta, sconfigge Croati e Narentani e, dopo aver ricevuto omaggi e promesse di fedeltà, assume il titolo di Duca di D. (1000).

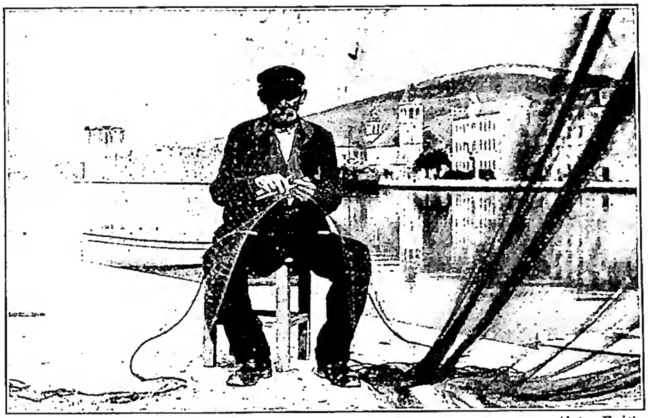
Nel 1060 il legato papale Mainardo, abate di Pomposa, arriva in D. per promulgarvi ed applicarvi le costituzioni del Sinodo pasquale lateranense dell'anno precedente e ne approfitta per restituire alla Chiesa spalatina la giurisdizione sui territori dell'antica D. romana, allora in gran parte tenuti dai Croati. Negli ultimi anni del secolo successivo (1199), essendo papa Innocenzo III, si svolge nella regione un Concilio che si disse appunto di D.: vi prendono parte Giovanni, cappellano del pontefice, e Simone suo diacono, legati della S. Sede, assistiti dall'arcivescovo Diocleo e dai sei vescovi suoi suffraganei; vi si condannano vari abusi lamentati, come le simonia, il matrimonio degli ecclesiastici, la violazione del segreto della confessione ecc., ed è ristabilita in tutta la sua purezza la dottrina cattolica.

In una lotta che dura circa tre secoli, dal XII ai primi del XV, Venezia contende il possesso della D. ai re di Ungheria, e per lungo tempo la regione rimane divisa in due zone d'influenza: la settentrionale, dal Quarnaro a Zaravecchia, per Venezia; la meridionale, da Zaravecchia ad Almissa, per i re magiari. Ma nel 1409 la Repubblica di S. Marco, mediante lo sborso di centomila ducati, ottiene da Ladislao, re di Napoli e di Ungheria, la cessione di tutti i diritti sulla D. che diviene presto la prediletta delle sue province. In questo sec. XV si opera la riorganizzazione amministrativa della regione. Non esiste più il Comune, le città sono governate ciascuna da un nobile veneziano, col titolo di conte o capitano; si affermano ed acquistano importanza l'artigianato e i ceti popolari, organizzati in « università di popolo e di cittadini », progredisce l'agricoltura, si sviluppano le arti e le industrie, sicché anche le piccole città si abbelliscono di magnifici monumenti, come le città dell'altra riva adriatica e di tutta l'Italia.

Ma questa prosperità che coincide con l'epoca del Rinascimento, rimane interrotta e compromessa dalle sette guerre che Venezia deve combattere in D. dal 1468 al 1718, cioè per un periodo di due secoli e mezzo, con intervalli più o meno lunghi tra l'una e l'altra guerra. Con la libertà e l'indipendenza della regione e della città dominante, sono in giuoco le sorti di tutta l'Europa cristiana e i papi naturalmente non assistono indifferenti alla lotta formidabile e largheggiano di aiuti d'ogni genere, a pro dei difensori della fede e della civiltà. Da prima i Turchi hanno la prevalenza e riescono ad occupare qualche tratto della regione; ma, a cominciare dal sec. XVII, le vittorie dalmate-veneziane si susseguono, pressoché ininterrotte, l'una all'altra, sicché il territorio perduto viene non solo recuperato, ma anche sorpassato. Nel 1671, dopo la pace di Candia, la linea Nani delimita il cosiddetto *acquisto vecchio*; nel 1700, dopo la pace di Carlowitz, la linea Grimani, includendo i distretti di Tenin, Signo e Dernis, delimita l'*acquisto nuovo*; in fine, nel 1720, dopo la pace di Passarowitz, la linea Mocenigo, aggiungendo il territorio di Imoschi, delimita l'*acquisto nuovissimo*. Così sono ristabilite in pieno l'unità regionale e l'autorità del « provveditore generale di D. ed Albania ».

Ma pur vittoriose, queste guerre veneto-dalmate-turche turbano profondamente la vita economica della regione e provocano anche forti sconvolgimenti etnici: l'elemento latino va diminuendo, gli Slavi del retroterra sono accolti nelle città, e nell'agro si verifica un continuo flusso e riflusso di profughi croati serbi e morlacchi. Venezia e i Dalmati stessi si adoperano sollecitamente, con tutti i mezzi, per riparare ai danni patiti, specie nelle terre di più recente acquisto; ma non hanno il tempo materiale di condurre a compimento l'opera iniziata, in quanto, sopraggiunta la bufera della Rivoluzione Francese, Venezia stessa è minacciata di estrema rovina. Di fronte al grave pericolo della Dominante,

dodicimila Dalmati passano l'Adriatico per difenderla; ma vano risulta il loro slancio di fedeltà e di attaccamento. Con il trattato di Campoformio (1797) la monarchia austriaca sostituisce Venezia nella D., come nell'Istria e nell'Italia nord-orientale; ma per breve tempo, ché le vittorie napoleoniche riuniscono presto D. e Istria al Regno d'Italia (1806-1809): durante questi pochi anni la D. è governata dal provveditore Vincenzo Dandolo, veneziano, che v'introduce molte migliorie, vi apre nuove strade e nuove scuole e vi pratica una saggia ed illuminata politica sociale ed economica. Nel 1810 la D. viene aggregata alle « Province Illiriche », nelle quali si spegne anche la piccola Repubblica di Ragusa; ma, al principio del 1814, vinto ed abbattuto Napoleone, la regione intera ritorna sotto la soggezione austriaca e da allora non ha più corpo rappresentativo né Stati provinciali, come gli altri antichi domini austriaci: solo alcuni distretti e città conservano pochi dei diritti e dei privilegi già goduti sotto il governo veneziano. Seguono alcuni decenni di politica piatta. Nel biennio fortunoso 1848-49 i Dalmato-Veneti prendono parte attiva alla rivoluzione italiana: Niccolò Tommaseo, di Sebenico, esercita funzione direttiva nel governo e nella difesa di Venezia; legionari dalmati si segnalano per atti di valore nell'assedio di Roma e nella resistenza ad oltranza sulla laguna veneta.



(fot. Enit)

DALMAZIA - Pescatore dell'isola Bua - Traù.

Negli anni seguenti cominciano a delinearsi ben distinti nella regione due movimenti politici, l'un contro l'altro armato, l'autonomista o irredentista italiano e l'annessionista croato-asburgico: il governo di Vienna sta per un po' di tempo a vedere come si mettono le cose; poi, a cominciare dall'ott. 1865 inaugura la sua politica croatofila e comincia a perseguitare sistematicamente i Dalmato-italiani. Nondimeno questi riescono ancora a conservare le loro posizioni alla Dieta, nel Consiglio dell'Impero e nei Consigli comunali sino al 1870, ca. Ma da quest'anno cominciano a perdere terreno e, nonostante gli sforzi eroici di Antonio Bajamonti, capo riconosciuto del movimento nazionale, sono a poco a poco ridotti alla quasi inesistenza politica: infine, nel 1909, un decreto amministrativo ministeriale sopprime, cioè proibisce l'uso della lingua italiana negli uffici dello Stato.

Nel 1914, allo scoppio della prima guerra mondiale, la lotta nazionale si arresta; ma quattro anni dopo, nell'ott. del 1918, si riprende con la vittoria dell'Intesa: il 31 di quello stesso mese, l'on. Ziliotto, presidente del Consiglio comunale di Zara, con un gruppo di popolani armati, prende possesso del Municipio, e il 15 nov. successivo, arriva a Sebenico, e il 19 a Zara, l'ammiraglio Enrico Millo, quale effettivo governatore italiano della zona occupata in base al patto di Londra (Zara e le isole Lagosta e Carra). Più tardi (apr. del 1941), dopo lo smembramento della Jugoslavia, l'Italia occupa alcune altre regioni della D., ma deve poi sgombrarle alla fine della seconda guerra mondiale. Oggi, nella nuova circoscrizione politica amministrativa della Jugoslavia, la D. non esiste, cioè non figura nominativamente. Esistono, invece, i tre banati di Primorje, capoluogo Spalato, Savska, capoluogo Zagabria, Zetska, capoluogo Cettigne.

BIBL.: D. Farlati, *Illyricum sacrum*, 8 voll., Venezia 1751-1819; A. Fortis, *Viaggio in D.*, 2 voll., con tavole e carte, ivi 1774; G. Cattalinich, *Storia della D.*, 3 voll., Zara 1834-35; F. Cusani, *La D., le isole Ionie e la Grecia*, 2 voll., Milano 1846; L. Maschek, *Manuale del Regno di D.*, Zara 1871-75; V. Peri, *I partiti politici in D. Rivelazioni*, in *Rivista europea*, nuova serie, a. 14, vol. 32; S. Mitis, *La D. ai tempi di Lodovico il Grande*, in *Annuario Dalmatico*, 4 (1887); T. Erber, *Storia della D. dal 1797 al 1814*, in *Programma del Ginnasio superiore in Zara*, 29-35 (1886-1892); T. G. Jackson, *Dalmatia, the Quarnaro and Istria*, 3 voll., Oxford 1887; P. Pisani, *La Dalmatie de 1789 à 1815. Episodes des conquêtes napoléoniennes*, Parigi 1893; H. Marczali, *Les rélations de la Dalmatie et de la Hongrie du XIe siècle au XIIIe*, ivi 1899; C. Jirecek, *Die Romanen in den Staaten Dalmatiens während des Mittelalters*, in *Denkschriften der K. Akad. der Wissensch.*, 48-49 (Vienna 1902-1904); G. Gelcich, *Il conte Giovanni Dandolo e il dominio veneziano in D. nei secoli di mezzo*, in *Archeografo triestino*, 30 (1906); V. Brunelli, *Storia della città di Zara dai tempi più remoti sino al 1815*, Venezia 1913 (un volume solo, sino al 1409); V. Gayda, *L'Italia d'oltre confine*, Torino 1914; A. Tamaro, *Le condizioni degli Italiani soggetti all'Austria nella Venezia Giulia e nella D.*, Roma 1915; id., *Italiani e Slavi nell'Adriatico*, ivi 1915; G. Dainelli ed altri, *La D.*, Genova 1915; S. A. Evans, *Les Slaves de l'Adriatique et la route continentale de Constantinople*, Londra 1916; A. Dudan, *La monarchia degli Asburgo*, Roma 1917; A. Venturi ed altri, *La D. monumentale*, Milano 1917; L. Vojnovic, *La Dalmatie, l'Italie et l'unité yougoslave*, Ginevra 1917; C. Maranelli e G. Salvemini, *La questione dell'Adriatico*, Firenze 1918; G. Amendola ed altri, *Il patto di Roma*, Roma 1918; G. D. Belletti, *L'italianità della D.*, Bologna 1919; J. Bulic, *Jugoslavia e Italia*, Spalato 1919; A. Chaboiseau, *Les Serbes Croates Slovènes*, Parigi 1919; Z. Moravec, *L'Italie et les Jugoslaves*, ivi 1919; A. Tamaro, *La Vénétie Julienne et la Dalmatie. Histoire de la Nation italienne sur ses frontières orientales*, II e III, Roma 1919 (con ampia bibl.); S. Ghelli, *La maschera dell'Austria nell'Adriatico orientale*, Prato 1919; A. Giannini, *Libro verde* [sui negoziati diretti tra i governi italiano e jugoslavo per la pace adriatica], Roma 1921; A. Alesani, *La D.*, Zara 1933; A. Consiglio, *D. veneta e romana*, ivi 1941; B. Dudan e A. Teia, *L'italianità della D. negli ordinamenti e statuti cittadini*, Milano 1943; O. Randi, *D. etnica. Incontri e fusioni*, ivi 1943 (con bibl. più specialmente jugoslava).

Ersilio Michel

III. ARCHEOLOGIA. – La vita cristiana della D. mosse da Salona (v.) che la documenta con una ricchezza di monumenti unica fra le città romane provinciali. Primo segno è un oratorio della fine del sec. III; il primo vescovo noto, s. Domnio (o Doimo), fu martirizzato con molti compagni, soldati e civili, sotto Diocleziano. Salona, sede metropolitica dal 414 al 639, dopo le gravi incursioni àvare e slave (le reliquie dei martiri furono portate a Roma), fu sostituita da Spalato, soppressa poi nel 1828. Undici sedi episcopali le erano suffraganee, altre dieci erano suffraganee di Scodra, sostituita poi da Doclea e poi da Antivari. Questa attualmente è sede primaziale per la D., ma il titolo di primate di D. spetta anche al patriarca di Venezia. Vi è poi la sede di Zara, di cui sono suffraganee altre cinque sedi episcopali. La D., da cui la Chiesa ebbe due papi, s. Caio e Giovanni IV, si vanta di aver dato i natali a s. Girolamo, a Stridone. La maggioranza della popolazione è cattolica, gli ortodossi erano ca. il 17% nel 1921. Notevole apporto al numero degli ortodossi ha dato prima l'occupazione austriaca, poi quella jugoslava.

IV. ARTE. – L'architettura, che è preminente contributo della D. all'arte, è fin dall'età romana fervidissima, favorita dalle ottime cave di pietra. Opere di notevole importanza, quasi tutte peraltro poco conservate, appaiono in ogni città; a Salona (anfiteatro, teatro, terme, templi gemelli), ad Aenona, ad Asseria (cinta murale e porta

traianea), a Burnum (pretorio), a Doclea (basilica). Di particolare rilievo il palazzo di Diocleziano, nel quale è nata Spalato, mirabile per l'organica, chiara concezione, la possente e animata architettura pienamente romana, la notevole integrità dei resti. In esso si notano anche aspetti caratteristici della scultura decorativa dalmata, vivamente pittorica e di ispirazione orientale. Anche in D., grazie alle relazioni con l'Attica, coesistono le due tendenze fondamentali della scultura romana. Quanto alle arti minori, da rilevare l'industria vetraria (Aenona, Iàdera).

Salona ha preziosi resti di costruzioni cristiane; notevole la varietà dei tipi basilicali (ad aula rettangolare, a tre navate, a forma di croce, discoperta), i mausolei a due celle ed alti barbacani, i pavimenti musivi, l'eleganza degli arredi marmorei.

L'alto medioevo conserva l'attenzione romana alla pianta centrale in molte piccole chiese di vario aspetto (S.Donato di Zara, Trinità di Spalato, S. Croce a Nona); caratteristica la cupoletta sulla nave centrale di alcune altre (S. Lorenzo di Zara). Nel 1200 e nel 1300, spesso per opera di monaci benedettini, una larga serie di opere in pietra polita, fonde modi pugliesi, lombardi e pisano-lucchesi sia nelle strutture (duomo di Zara) che nelle decorazioni piuttosto fastose. Da rilevare nella scultura alcuni influssi bizantini, o diretti o attraverso Venezia.

Il gotico giunge con l'avvento della Serenissima e ha molti esempi, specie di carattere decorativo, in edifici religiosi e civili. Il Rinascimento, prima acerbo (Palazzo dei Rettori a Ragusa), si fa misurato e saldo specialmente per opera di Giorgio Orsini (duomo di Sebenico), che si era affermato per personali, rigogliose opere giovanili, di Andrea Alessi e Niccolò Fiorentino (cappella Orsini nel duomo di Traù, che riprende la vòlta del tempio di Spalato). Nobili le opere di architettura militare, a cui dette il suo segno anche il Sammicheli (porta di Zara). L'Orsini e Luciano da Laurana portano nella penisola ricchezza e originalità di architettura di primo piano.

L'Orsini, impetuoso ma elegante, dà il segno alla vigorosa scultura del suo tempo (noti Giovanni Dalmata); maestri zaratini vestono di modi toscani la loro pittura; nettamente venete sono le arti minori. È frequente l'apporto dei grandi pittori veneziani del Rinascimento, da rilevare i decisi colori di Andrea da Zara (lo Schiavone), mentre altri pittori riecheggiano grevemente i modi veneziani.

Nel '600 e nel '700 l'attività architettonica è più ridotta; Ragusa è la città più ricca di opere di quest'epoca, in genere di ambiente romano, mentre venete sono ancora la scultura e la pittura. Dopo l'occupazione austriaca mancano opere di rilievo, per quanto attività costruttiva notevole si sia avuta in varie città (Spalato, Zara). Lo scultore Ivan Mestrovich è l'unica grande voce dell'arte moderna, che per la pittura ha dato qualche apprezzato ottocentista. Fra gli uomini illustri in altri campi va ricordato Niccolò Tommaseo. - Vedi tav. LXXVIII.

BIBL.: D. Farlati, *Illyricum sacrum*, 8 voll., Venezia 1751-1819; T. G. Jackson, *Dalmatia, the Quarnaro and Istria*, 3 voll., Oxford 1887; H. Delehaye, *Saints d'Istrie et de Dalmatie*, in *Analecta Bollandiana*, 18 (1899), pp. 369-411; J. Zeiller, *Les origines chrétiennes dans la province romaine de Dalmatie*, Parigi 1906; id., *Quelques détails nouveaux sur l'histoire des origines chrétiennes dans la province romaine de Dalmatie*, in *Bullettino d'archeologia e storia dalmata*, 30 (1908), pp. 172-79; M. C. Jvekovic, *Dalmatiens Architektur und Plastik*, 8 voll., Vienna 1910-12; G. Dainelli, *La D.*, Novara 1918; A. Tamaro, *La Vénétie Julienne et la D.*, 3 voll., Roma 1919 (con ampia bibl.); H. Leclercq, *Dalmatie*, in DACL, IV, coll. 21-111; A. Dudan, *La D. nell'arte italiana*, Milano 1921 (con ampia bibl.); L. Grammatica, *Testo e atlante di geografia ecclesiastica*, Bergamo 1928, pp. 62-64; B. M. Apolloni Ghetti e L. Crema *L'architettura della D.*, Roma 1943; J. Zeiller, *La grande pitié des églises de Dalmatie dans les dernières années du VIe siècle*, in *Revue d'histoire ecclésiastique*, 45 (1949), pp. 458-62; inoltre: *Bullettino di archeologia e storia dalmata* e *Archivio storico per la D.* Mario Mirabella Roberti

DALMAZIO, santo. - Archimandrita del primo monastero di Costantinopoli, m. ca. il 440. Dopo essere stato soldato sotto Teodosio I, si fece monaco nel monastero sotto la guida di Isacco, al quale successe.

S. Cirillo d'Alessandria, mentre a Efeso presiedeva il Concilio (431), gli scrisse una lettera perché a sua volta ne informasse l'Imperatore, il cui delegato, Candidiano, favoriva la causa di Nestorio. Con lo scopo di farla arrivare con sicurezza, Cirillo nascose la lettera, dentro una canna portata da un povero. D., nell'apprendere le difficoltà del Santo, abbandonò il suo monastero, la prima volta dopo 48 anni, e si recò con un corteo di abati e monaci da Teodosio II per perorare la causa di s. Cirillo. Ottenne che l'Imperatore convocasse delegati dei cirilliani e degli antiocheni per conferire con essi a Calcedonia. D. viene festeggiato dai Greci il 3 ag.

BIBL.: *Acta SS. Augusti*, I, ed. Venezia 1730, p. 213 sg.; Mansi, IV, 1427, 1430, 1458. Ignazio Ortiz de Urbina

DAL MONTE, BARTOLOMEO. - Sacerdote bolognese, n. a Bologna il 12 nov. 1726, m. ivi il 26 dic. 1778. Missionario ricercatissimo, celebre in tutta l'Italia.

Predicò più di 300 missioni, ammirato da tutti per il suo fervore, per la sua umiltà, e per la sua grazia nel conversare. Diede alle stampe alcune operette, che poi furono pubblicate anche insieme come segue: *Gesù al cuore del sacerdote secolare e regolare* (in Roma ed in Bologna 1775).

BIBL.: [G. Galloni], *Vita del ven. B. d. M., sacerdote missionario bolognese*, 3 voll., Bologna 1916-19; AAS, 13 (1921), pp. 111-14; Discorso di Benedetto XV, in *Civ. catt.* 1921, I, pp. 262-67. Felice da Mareto

DALTON, JOHN. - Chimico, n. a Eaglestfeld (Cumberland) il 6 sett. 1766, m. a Manchester il 27 luglio 1844. Di famiglia povera si guadagnò la vita dando lezioni come maestro elementare; studiò da sé matematica e fisica; non occupò mai posti pubblici o notevoli: la sua vita è caratterizzata da una grande modestia e viva passione per lo studio; un suo biografo dice che « fu modello di virtù senza ostentazione e di religione senza fanatismo ».

È da considerarsi come il fondatore della moderna teoria atomica su base sperimentale: a lui si deve la legge delle proporzioni multiple (1802-1808; v. CHIMICA) ed alla sua influenza la legge di Proust delle proporzioni costanti (1799-1806). La genesi delle sue idee si deve trovare negli studi del suo amico Henry (1744-1836) sull'influenza della pressione sulla solubilità dei gas nei liquidi. L'opera alla quale egli affidò l'esposizione della sua dottrina è il *New System of chemical philosophy* (3 voll., Manchester 1808, 1810 e 1827); mentre la diffusione, oltre che alla verità e fecondità di essa, si deve al modo eloquente col quale fu divulgata dall'amico T. Thomson (1773-1852).

BIBL.: A. Eymieu, *La part des savants dans les progrès de la science au XIXe siècle*, parte 1ª, Parigi 1920, pp. 189 e 194; M. Giua, *Storia della chimica*, Torino 1946, p. 97. Giulio Provenzal

DALTON, PIANO di. - Nel quadro dell'attivismo (v.) pedagogico occupa un posto notevole il sistema che va sotto il nome di p. di D., ideato da Elena Parkhurst (n. nel 1889) dopo la fine della prima guerra mondiale (1920) e attuato nella cittadina di Dalton, donde il nome. Esso dà, secondo il principio della scuola attiva, la massima libertà allo scolaro e promuove il suo sapere come prodotto autonomo della sua interiorità.

L'idea di « personalizzare » l'insegnamento sorse nella Parkhurst nel 1904, quando le toccò di insegnare in una scuola rurale di 40 scolari di classi differenti; e si rafforzò sempre più in lei quando, più tardi, venne a contatto con il pensiero della Montessori e del Dewey. Nel p. di D. il programma scolastico annuale viene ripartito in dieci compiti (cottimi) definiti, frazionati in un certo numero di unità di lavoro (20 per ogni mese quanti sono effettivamente i giorni di scuola), comprendente ciascuno le varie materie. Lo scolaro si impegna per

iscritto, con un contratto, ad eseguire a scelta uno dei dieci compiti, e non può passare ad uno nuovo, senza prima avere approfondito la materia di quello segnato nel mese. Ciò allo scopo d'impedire che l'alunno trascuri le discipline che meno predilige, con grave danno della sua stessa formazione che deve anche nascere dalla necessità di affrontare e superare gli ostacoli. Quando il piano si applica a tutta la scuola, questa si trasforma allora in laboratori sotto la direzione di un maestro specializzato. I laboratori sono tanti quante sono le materie « daltonizzate » : storia, geografia, filosofia, lingua, matematica, scienze. Ogni laboratorio è ricco di tutto il materiale relativo alla disciplina cui è dedicato : schedari, materiale bibliografico, carte, atlanti, apparecchi, riviste, libri ecc. Lo scolaro vive nel laboratorio e vi svolge liberamente le sue ricerche. Indicazioni relative ai diversi compiti indicano gli esercizi, le ricerche, le letture che lo scolaro deve fare. Quando lo scolaro crede di avere assolto al suo compito (contratto) si presenta al maestro il quale lo sottopone ad un esame nelle unità di lavoro compiute. Il progresso di ciascuno e di tutti viene indicato con dei grafici. Ogni scolaro ha una cartella personale nella quale i maestri vengono segnando linearmente le unità realizzate. Anche il capo del laboratorio ha una tabella in cui vengono rappresentati, con un segno grafico, i programmi degli alunni. Quando più scolari raggiungono uno stesso grado può allora esser quello il momento di impartire una lezione in comune. Nel p. di D., come appare da queste possibilità di una lezione in comune, l'insegnamento collettivo non è abolito; perché mantenuto nella classe stessa fuori dei laboratori, la Parkhurst, che in un primo tempo aveva ridotto al minimo l'insegnamento collettivo, sentì in un secondo momento la necessità di dargli maggiore ampiezza e valore. Nel p. di D. non ci sono promozioni a fine d'anno né pagelle. Il passaggio ad una classe superiore avviene quando lo scolaro dimostra di avere assolto il suo « contratto », cioè quando ha raggiunto quel grado di formazione richiesto per essere ammesso alla classe superiore. E ciò, si capisce, in rispetto di un principio psicologico che la formazione è individuale e non collettiva, e mentre in uno si realizza, in un altro tarda, in un altro si avvia.

Il p. di D. ha avuto una notevole fortuna nei vari paesi del mondo, subendo però le modificazioni richieste dalle varie condizioni dei paesi. Sistemi che si basano sul p. di D. possono essere: quello di J. Mackinder nella scuola di Macborough di Chelsea (Inghilterra), il piano Howard, adottato a Clapton in una scuola secondaria femminile dalla signora O'Brien Harris; in Olanda il *Kennemer Stelsel*, in Germania il piano di Jena di P. Peterson (cf. E. Planchard, *La pédag. scolaire contemporaine*, Tournai-Parigi 1948).

La fortuna del p. di D. è senza dubbio da ricercarsi piuttosto in alcuni suoi elementi che possono dirsi esteriori, quali i laboratori attrezzati di tutto il materiale necessario alla ricerca e allo studio, le lezioni individuali sostituite a quelle di classe, ecc. Però esso mostra un lato insufficente e manchevole quando trascura la scuola come momento sociale, come comunità, riducendola quindi ad un aggregato di scolari, che, staccati gli uni dagli altri, finiscono per soffocare quella stessa personalità che si vorrebbe promuovere, quella individualità che meglio si forma e si affina nel rapporto di scolaro e scolaro e di scolaro e maestro. Un sistema come questo rompe il rapporto educativo e, centrando tutta la scuola nello scolaro, lo isola dal maestro, cioè da quel vivo esempio della cui presenza e autorità il fanciullo avverte sempre il bisogno.

BIBL.: H. Parkhurst, *Education on the D. plan*, Nuova York 1922; J. Dewey, *The D. laboratory plan*, 2ª ed., Nuova York 1924; F. Sainz, *El plan D.*, Madrid 1924; L. V. Wilson, *Educating for responsability the D. laboratory plan in secondary school*, Nuova York 1926; E. Codignola, *Le « scuole nuove » e i loro problemi*, Firenze s. d., pp. 63-66; A. Guisen, *Le plan de D. pour l'individualisation de l'enseignement*, Bruxelles 1930 (con molti elementi bibliografici); D. R. Wigram, *The D. plan in an English public school*, Blandford 1935; S. Hessen, *Fondamenti della pedagogia come filosofia applicata*, Palermo [1937], p. 166 sgg.; G. Hessens, *Arbeitsschule und D. plan*, 2ª ed., Lipsia 1941; F. de Hovre-L.Breckx, *Les maîtres de la pédagogie contemporaines*, Bruges s. d., pp. 86 segg.; 333 sgg.; 436 sgg.; A. I. Lynch, *El trabajo individual según el plan D.*, 2ª ed., Buenos Aires 1941; E. Planchard, *La pédagogie scolaire contemporaine*, Tournai-Parigi 1948, pp. 298-300. Nino Sammartano

DAMÃO : v. GOA, DIOCESI di; INDIA.

DAMARIS (DAMARIDE, Δάμαρις, var. Δάμαλις). - Donna convertita dalla predicazione di s. Paolo in Atene (*Act.* 17, 34).

Δάμαρις, come nome di donna, non si trova fuori del Nuovo Testamento; si trova invece in iscrizioni latine, *Damalis* (*Thesaurus Linguae Latinae, Onomasticon*, III, Lipsia 1918, p. 23), che risponde a Δάμαλις. Questo, come nome comune, significa « giovenca ». La presenza di D. nella riunione dell'Areopago ha fatto pensare che fosse donna di condotta equivoca, poiché il costume ateniese, a differenza di quello macedone, escludeva le donne onorate da tali pubbliche assemblee. Ma la severità di questa norma s'era mitigata non poco sotto l'influsso della cultura ellenistica.

D'altra parte, a prendere rigorosamente il testo degli *Atti*, non è detto che D. siasi convertita in seguito al discorso di Paolo all'Areopago. Se, come sembra, *Act.* 17, 34 si riferisce a tutto il soggiorno ateniese (*Act.* 17, 16-34), per dare il risultato della predicazione di Paolo ad Atene, D. potrebbe anche appartenere ai « tementi Dio », incontrati dall'Apostolo nella sinagoga (17, 17), o, comunque, avere ascoltato Paolo altrove che all'Areopago. Nessun fondamento per dire che essa fosse moglie di Dionisio, come ha pensato il Crisostomo (*De sacerdotio*, IV, 7: PG 48, 669). La forma usata dagli *Atti* non suggerisce alcun rapporto tra i due.

I Greci la commemorano il 4 ott.

BIBL.: A. C. Headlam, s. v. in *Dict. of the Bible*, I, 545; Anon., s. v. in *Dict. Enc. de la Bible*, I, p. 266; E. Jacquier, *Les Actes des Apôtres*, Parigi 1926, p. 540 sg.

Teodorico da Castel San Pietro

DAMASCENO, GIOVANNI, santo : v. GIOVANNI DAMASCENO, santo.

DAMASCENO lo STUDITA. - Predicatore greco del sec. XVI, n. a Salonicco in un anno ignoto, m. nel 1577. Fu esarca nella Piccola Russia sotto Metrofane, patriarca di Costantinopoli (1565-72), vescovo di Lita e Rendina, in fine metropolita di Naupacto e di Arta, ove morì (cf. E. Legrand, *Bibliographie hellénique des XV*ᵉ *et XVI*ᵉ *siècles*, IV, Parigi 1906, p. 165).

La sua opera principale è una raccolta di 36 sermoni, soprattutto ascetici, pubblicata la prima volta nel 1568, sotto il titolo: Βιβλίον καλούμενον Θησαυρός, e ristampata più volte in seguito fino ai giorni nostri, essendo uno dei libri di lettura spirituale dei Greci moderni. Nel terzo sermone enumera i sette Sacramenti, ma dà come sesto l'abito monastico e dimentica la penitenza. Tuttavia nelle recenti edizioni questa è stata sostituita all'abito monastico. D. riconosce la qualifica di Sacramento soltanto alle prime nozze.

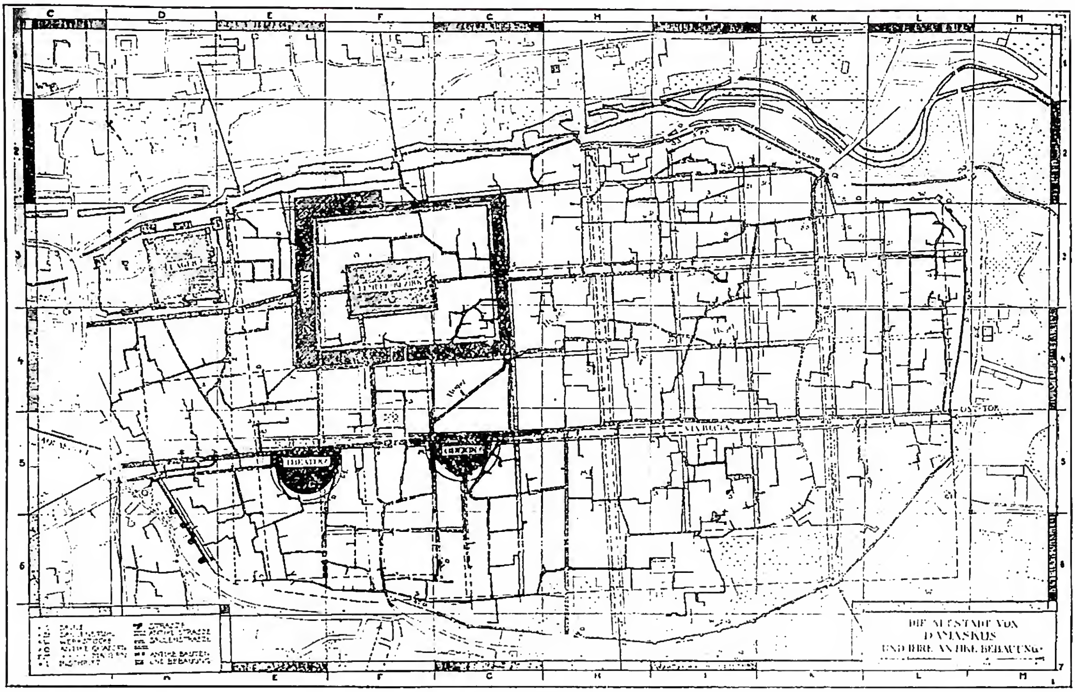
BIBL.: L. Petit, *Damascène le Studite*, in DThC, IV, coll. 27-28. Martino Jugie

DAMASCO : v. STOFFE.

DAMASCO. - Città principale della Siria, dal 1946 capitale della Repubblica siriana indipendente. Conta attualmente 346.000 ab.

I. STORIA. – Il nome è *Ti-mas-qu* o *Di-mas-qu* nel tempio di Karnak *Dimašqi* in un'iscrizione di Salmanassar II (A. Amiaud e V. Scheil, *Les inscriptions de Salmanassar II*, Parigi 1890, p. 6), *Di-ma-aš-qa* o *Di-maš-qa* nelle lettere di el'Amārnah; nell'ebraico biblico è *Dammèśeq*, ma la forma aramaica è *Darmèśeq* in *I Par.* 18, 5 e *II Par.* 16, 2; 24, 23; 28, 5, 23; il talmudico *Darmûsqûs*, *Darmeśeq*; il greco Δαμασκός. In arabo è *Dimašq* o *aš-Šām*.

Secondo la tradizione raccolta da Flavio Giuseppe, D. sarebbe stata fondata da Us (*Gen.* 10, 23), figlio di



(da C. Watzinger e K. Wulzinger, Damaskus, Berlino Lipsia 1921)
DAMASCO - Pianta della città antica e delle sue costruzioni.

Aram (*Antiq. Iud.*, I, 6, 4). Fu conquistata nel sec. XVI a. C. da Tuthmosis III. Abramo inseguì Amraphel e i suoi alleati fino al nord di D.; di D. era il suo intendente Eliezer (*Gen.* 14, 15; 15, 2).

Secondo le lettere 197 e 53 di el-'Amārnah, nella gara che si svolgeva violenta tra l'Egitto e gli Hittiti per esercitare influenza sui paesi intermedi, Ettaqma, principe di Qadeš sull'Oronte e capo hittita, assalì la regione di D. Ma l'Egitto ristabilì la sua influenza. Si accrebbe però la potenza degli Hittiti finché Ramses II vinse la battaglia di Qadeš (1294). D. è inclusa in una lista di Ramses III (1200-1163) tra le città da lui sottomesse. Ma l'indebolimento dell'Egitto si accentuava, come, d'altra parte, avveniva per gli Hittiti. In conseguenza di ciò, D. poteva godere una certa indipendenza. David sottomise l'Aram (v.) di D.; però sotto il regno di Salomone D., per opera di Razon, ridiventò indipendente (*II Sam.* 8, 5-9; *I Reg.* 11, 23-26). Asa, re di Giuda, chiese e ottenne di stringere alleanza contro Baasa (v.), re d'Israele, con Benadad, figlio di Tabremon, figlio di Hezion (nei Settanta: Εσρῶμ), che incorporò allora le province settentrionali d'Israele al suo regno damasceno (*I Reg.* 15, 18-20), ed ebbe un quartiere in Samaria (*I Reg.* 20, 34). Benadad II (*Adad-idri* dei testi cuneiformi), sconfitto da Achab re d'Israele, restituì le provincie che suo padre aveva tolto a Bassa e concesse un quartiere o emporio a D. (*I Reg.* 20).

Salmanassar II (860-825) riprende la campagna contro D. che suo padre Aššur-nāṣir-apli aveva iniziato e trova coalizzate contro di lui parecchie forze tra cui Adad-idri o Benadad, re di D., e Achab, re d'Israele. Queste forze sono enumerate sul monolito di Salmanassar II; dal quale risulta (linea 96 sgg.) che la vittoria arrise agli Assiri. Sciolta la coalizzazione, Achab con Iosaphat, re di Giuda, attaccò il re di D. Benadad, a Ramoth di Galaad, ma ebbe la peggio (*I Reg.* 22). Benadad però rimase soccombente nella campagna di Salmanassar II contro la Siria avvenuta nell'849, e le cui vicende sono narrate sull'obelisco di Nimrūd. Anche nella campagna dell'846, Salmanassar II inflisse al re di D. e ai suoi alleati una disastrosa disfatta. Durante il regno di Ioram (853-842) Benadad II mosse guerra a Israele, ma, per un miracolo di Eliseo, dovette battere in ritirata. Più tardi cinse d'assedio Samaria, ma anche questa volta un intervento miracoloso lo mise in rotta (*II Reg.* 6 e 7). Il cambiamento di dinastia a D. effettuato da Hazael (*II Reg.* 8, 7-15) è attestato da iscrizioni di Salmanassar II e da un'iscrizione scolpita sopra una lamina d'avorio. Contro Hazael, Ioram d'Israele e Ochozia di Giuda mossero guerra, ma furono sconfitti (*II Reg.* 8, 28.29). Hazael nell'842 e 839 sostenne l'urto di due spedizioni degli Assiri, che seminarono terrore e devastazioni.

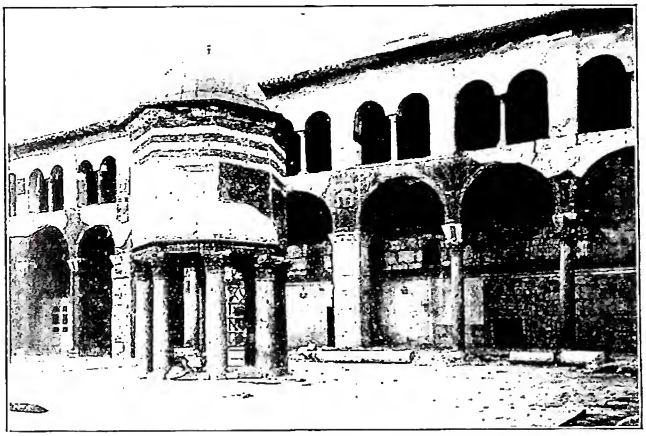
Sotto Iehu d'Israele, Hazael attaccò il regno d'Israele su tutte le frontiere (*II Reg.* 10, 32 sg.), ed attaccò il regno di Guida sotto Ioas, il quale, per propiziarselo, gli mandò tutti i tesori da lui e dagli avi accumulati nel Tempio e nella reggia (*II Reg.* 12, 17 sg.). Cessate le campagne degli Assiri contro la Siria, Zakir, che aveva organizzato il regno di Ḥamāh, fu attaccato da Benadad III, figlio di Hazael, e dai suoi alleati, i quali furono battuti. Allora Ioas, figlio di Ioachaz d'Israele, riprese da D. le città che Hazael aveva tolto a suo padre (*II Reg.* 13, 25). Verso la fine del sec. IX a. C. l'assiro Adad-nirāri III sconfisse Mari re di D. e lo rese vassallo.

Più tardi, Ieroboam II d'Israele (785-745) tolse altre terre a D. (*II Reg.* 14, 24-28). Rasin (ebr. *Rĕṣîn*), re di D. si allea con Phacee (Peqaḥ), re d'Israele, ca. il 734 e muove guerra a Achaz (v.) di Giuda, che chiede aiuto a Theglathphalasar III. Costui devasta D. e ne deporta i cittadini (*II Reg.* 16, 5-9).

Sotto i Persiani, D. era una delle più illustri città della Siria, come attesta Strabone (XVI); Dario, prima della battaglia di Isso (333 a. C.), mandò a D. la sua famiglia e il suo tesoro per metterli al sicuro. Occupata la Siria dai Macedoni, D. fu governata da Parmenione, dopo il quale appartenne ai Seleucidi, che presero però Antiochia come capitale. Antioco XII Dioniso, fratello di Demetrio Eucaro, fu vinto da Areta III, re degli Arabi, il quale nell'85 a. C. divenne re di D. e di tutta la Celesiria (Fl. Giuseppe, *Antiq. Iud.*, XIII, 15, 1-2;

Bell. Iud., I, 4, 7-8). Per i Romani, D. fu conquistata da Metello (*Antiq. Iud.*, XIV, 2, 3; *Bell. Iud.*, I, 6, 2); nel 64 a. C. Pompeo vi ricevette i sontuosi doni degli Egiziani, dei Giudei e dei Siri (*Antiq. Iud.*, XIV, 3, 1) e nel 63 a. C. la Siria fu fatta provincia romana.

I Persiani di Cosroe II occuparono D. nel 614 d. C. e la funestarono con saccheggi e deportazioni. Ma Eraclio, nella campagna del 622-29, la tolse loro. Nel 635 D. cadde una prima volta nelle mani degli Arabi, poi definitivamente nel 638. Incapaci a sostituire i funzionari bizantini, i conquistatori musulmani li lasciarono al loro posto e Manṣūr b. Sarǧūn, nonno di s. Giovanni Damasceno, continuò ad amministrare le finanze. Mu'āwijah I fu governatore di D. dal 638 al 660, anno in cui fu eletto califfo e trasportò la capitale del califfato a D. Sotto al-Walīd I (705-15), si cominciò a togliere i cristiani dalla pubblica amministrazione, e sotto Marwān II D. cessò di essere capitale.



(per cortesia del prof. E. Josi)

DAMASCO - Cortile della Grande Moschea.

Dalla scuola filosofico-teologica di D. uscirono s. Sofronio, s. Andrea di Creta, e, sotto gli Arabi, s. Giovanni Damasceno e il suo grande discepolo Giacomo di Edessa.

Questa scuola influì sulla cultura musulmana e molti cristiani siriani erano nella corte degli Umajjadi. Nella corte degli 'Abbāsidi, che avevano quasi sterminato gli Umajjadi e disperso perfino le ossa di tutti i loro morti, ai Siriani subentrarono i Persiani. La rivolta di un umajjade (809-13), che occupò D. e gran parte della Siria, non ebbe successo. Aḥmad b. Ṭūlūn occupò la Siria nell'868 e morì nell'884. La sua dinastia si estinse nel 905. Dopo di essa s'installa a D. la dinastia degli Ihšīdidi (935-69). A costoro succedettero i Fāṭimiti d'Egitto, che restarono in D. fino al 1075, quando l'emiro turco Atsiz la conquistò per i Selǧūqidi. I Crociati assediarono D. nel 1148 per 5 giorni, ma senza successo. Nel 1154 Nūr ad-dīn s'insediò a D. senza incontrare resistenza. Vi istituì scuole e moschee e ne fece un baluardo contro i Crociati. Dopo la sua morte (1174), Saladino (Ṣalāḥ ad-dīn), fondatore della dinastia ajjūbita, il quale amministrava l'Egitto, occupò anche D. Il mongolo cristiano Kitboghā prese quindi per breve tempo D., che nel 1260 gli venne tolta da Bajbars, che iniziò la serie dei Mamelucchi, i quali, per prevenire il ritorno dei Crociati, devastarono le città costiere. I Mamelucchi divisero il paese in dodici regni o *nijābah* (vicariati), dei quali D. era il centro. Il mongolo Tamerlano (1400-1401) occupò D.; dopo averla depredata, e aver deportato a Samarcanda la maggior parte della popolazione, specie gli artigiani, vi appiccò il fuoco e l'abbandonò.

In mezzo a tanti turbamenti, non mancò in D. l'attività intellettuale. Vi fiorirono Abū 'l-Fidā' (m. 1331), Šams ad-dīn ad-Dimašqī (1327), Ṣafadī (1296), Ṣāliḥ b. Jaḥjā (1436), ecc.

Gli Ottomani occuparono D. nel 1516. I territori della Siria furono allora divisi in *pāšālik* o *vilājet*, suddivisi in sangiaccati. Dal 1832 al 1840 D. fu sotto il dominio egiziano. Avvenuto nel 1860 il massacro dei cristiani e verificatosi l'intervento europeo, la Siria fu nel 1864 divisa in due *vilājet*, suddivisi in *mutaṣarrifāt* o prefetture, e queste in *qā'immaqāmāt* o sottoprefetture. Dopo la prima guerra mondiale, D. fu sotto mandato francese.

BIBL.: J. L. Porter, *Five years in Damascus*, 2 voll., Londra 1855; E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, III, 4ª ed., Lipsia 1909, p. 117 sgg.; P. Dhorme, *Les pays bibliques et l'Assyrie*, Parigi 1911, pp. 15-21; C. Watzinger e K. Wulzinger, *Damascus. Die antike Stadt*, Berlino e Lipsia 1921 (tratta del tempio pagano); R. Dussaud, *Le temple de Jupiter Damascénien*, in *Syria*, 3 (1922), p. 219 sgg.; id., *Topographie historique de la Syrie*, Parigi 1927, passim; H. Lammens, *La Syrie, précis historique*, Beyrouth 1922, passim; P. Sfair, *D. nei suoi più insigni monumenti*, Roma 1935; J. Nasrallah, *Les souvenirs chrétiens de Damas. Souvenirs de st Paul*, Harissa (Libano) 1944, con ampia bibl. e indicazione di fonti.

Pietro Sfair

II. ARCHEOLOGIA. – Le memorie e i monumenti cristiani di D., per quanto concerne l'epoca degli Apostoli, sono in relazione con le vicende della conversione di s. Paolo e della sua fuga dalla città (*Act.* 9, 3-25). È ancor oggi visibile nel suo tracciato la «Via diritta» (ῥύμη εὐθεῖα, *vicus rectus*, in arabo *Darb al-mustaqīm*), che attraversava da oriente ad occidente la città, in conformità al piano regolatore romano di divisione a scacchiera. Rimangono avanzi notevoli del doppio colonnato che la fiancheggiava, come in casi analoghi a Palmira e a Gerasa. Lungo questa strada era la casa di Giuda, forse un albergo, dove Saulo fu condotto dopo la folgorazione. Le ubicazioni, che la tradizione erudita stabilisce per detta casa nella parte occidentale della strada e per quella di Anania, in cui Saulo fu guarito e ricevette il Battesimo, alla periferia nord-orientale della città, non sono suffragate da prove dirette. Queste mancano anche nei riguardi della torre delle mura, donde sarebbe avvenuta la fuga dell'Apostolo, nel settore sud-orientale della cerchia, e nei riguardi della supposta tomba di S. Giorgio, il soldato martirizzato per aver favorito la fuga, situata di fronte alla torre stessa.

Evidenti testimonianze archeologiche, anche epigrafiche, si hanno invece per la chiesa di S. Giovanni Battista, situata nella parte settentrionale della città e in cui si conservava la reliquia del capo del Santo; l'edificio era stato in età romana il santuario di Giove Damasceno, dalla pianta di tipo prettamente orientale, costituita da due recinti rettangolari, di cui il maggiore delimitava un vasto piazzale e il minore racchiudeva l'ara dei sacrifici e la cella; fu trasformato in chiesa sotto Teodosio I (379-95); secondo un'iscrizione ora perduta e ritenuta falsa de H. Dussaud, sarebbe stata restaurata da Arcadio (395-408). Alla fine del sec. IV si ebbe una prima trasformazione del tempio in chiesa a tre navate, di tipo basilicale, costruita sulla lunghezza del muro meridionale del recinto piccolo, la cui porta a tre vani divenne uno degli ingressi. Si ha poi una definitiva sistemazione nel sec. V con un transetto che divide l'interno in due parti e determina la chiusura di due vani della porta meridionale. Questa porta era dedicata alla S.ma Trinità, come risulta dalle due iscrizioni greche superstiti scolpite sul primo e secondo vano, tratte dai *Salmi* ed esaltanti il Padre ed il Figlio. Interessante è il frammento di colonna di granito, trovato a ca. 380 m. dalla porta orientale

(fot. Pont. comm. arch. crist.)

DAMASO I, PAPA - Ritratto di papa Damaso. Medaglione della serie dei papi (sec. IX) della basilica di S. Paolo - Roma.

della moschea, con un'iscrizione greca che stabilisce i limiti del diritto di asilo, già privilegio degli antichi templi pagani. La dedica della Basilica al Battista risale probabilmente al sec. V, ma il Dussaud la ritiene tardiva e di poco anteriore alla conquista musulmana. Nel 705 la basilica fu trasformata in moschea dal califfo al-Walīd I. Notevoli sono i musaici parietali, sicuramente opera di artisti bizantini dell'epoca.

BIBL.: L. Jalabert, *Damas*, in DACL, IV, 1, coll. 119-45; C. Watzinger e K. Wulzinger, *Damaskus. Die antike Stadt*, Berlino-Lipsia 1921; R. Dussaud, *Le temple de Jupiter Damascénien*, in *Syria*, 3 (1922), 219 sgg.; id., *Topographie historique de la Syrie*, Parigi 1927, passim; R. Mouterde, s. v. in *Enc. Ital.*, XII (1931), p. 268; P. Sfair, *D. nei suoi più insigni monumenti*, Roma 1935, G. Ricciotti, *Paolo Apostolo*, ivi 1946 (v. indice).
Luigi Maria Catteruccia

III. I MARTIRI DI D. – Un gruppo di otto Francescani e tre Maroniti secolari, uccisi per la fede a D. la notte tra il 9 e il 10 luglio 1860. Quando i Drusi maomettani, sollevati contro i cristiani, percorsero la città, facendo stragi spietate, essi si rinchiusero nel loro convento, sbarrando le porte, fidandosi della solidità delle mura. Ma un traditore fece passare i persecutori per una porticina, alla quale nessuno aveva pensato. Nell'alternativa di aderire a Maometto o perdere la vita, tutti preferirono la morte.

I loro nomi sono: Emmanuele Ruiz, superiore; i padri: Carmelo Volta, Engelberto Kolland, Nicanore Ascanio, Pietro Soler, Nicola Alberca; i fratelli laici: Francesco Pinazo, Giangiacomo Fernandez; i tre Maroniti secolari, rimasti con loro, che erano fratelli: Francesco, Abd-elmooti, Raffaele Massabki. Furono beatificati da Pio XI il 10 ott. 1926. Festa il 10 luglio.

BIBL.: AAS, 18 (1926), pp. 411-15, 448-450; P. Paoli, *I bb. Emm. Ruiz e i suoi sette compagni dell'Ordine dei Frati Minori, martiri a D.*, Roma 1926; card. C. Salotti, *L'eroismo di tre martiri maroniti, Francesco, Mooti e Raffaele Massabki*, ivi 1926.
Celestino Testore

IV. D. dei MARONITI. – La serie dei vescovi maroniti comincia nel 1527. Nel 1848 l'arcivescovato fu ripristinato. L'arcivescovo di D. risiede ad 'Ašqūt nel Libano. I fedeli, che costituiscono il gruppo più numeroso dei cristiani, sono 32.000; le chiese sono 80; le parrocchie 57; i sacerdoti 107; le case religiose 22; le scuole e gli istituti 38, oltre a diverse confraternite.

V. D. DEI MELKITI. – Secondo una tradizione, la quale non è facile a controllarsi, Anania sarebbe stato il primo vescovo di D. Risulta certa l'esistenza di una sede vescovile almeno dagli inizi del sec. IV. D. fu patria del patriarca Sofronio di Gerusalemme, di s. Andrea di Creta e di s. Giovanni Damasceno. Conquistata dagli Arabi nel 635, conobbe persecuzioni contro i cristiani e la distruzione delle chiese nel 962.

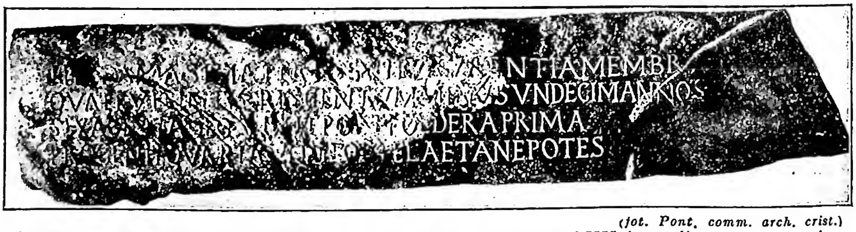
Nel sec. XVI i patriarchi dissidenti di Antiochia vennero ad abitare a D., divenuta centro politico della Siria dopo la conquista turca. I patriarchi melkiti cattolici risiedono a D. dal 1834, benché spesso abitino anche in Egitto. Vi sono a D. 8000 fedeli, 13 parrocchie, 15 scuole ed istituti e diverse opere religiose.

VI. D. DEI SIRI. – V'è a D. un vescovo siro cattolico dal 1633. Oggi i fedeli sono 2900, distribuiti in 5 parrocchie ed istruiti in 4 scuole.

BIBL.: C. Karalevsky, *Histoire des patriarcats melkites*, III, Roma 1911, pp. 307-309; *Annuario Pontificio*, Città del Vaticano 1949.
Guglielmo de Vries

DAMASO I, PAPA, santo. - Regnante dal 366 al 384, n. probabilmente a Roma, dove suo padre, Antonio, fece tutta la carriera ecclesiastica (*exceptor*, lettore, diacono e vescovo) nella propria casa, ridotta poi da D. a chiesa titolare e sede degli archivi papali. Seguì presto la carriera del padre ed era diacono quando sulla fine del 355 Liberio fu rapito alla sua sede. Accostatosi prima all'antipapa Felice, ritornò poi nel 358 a Liberio, che servì sino alla morte (24 sett. 366), preceduta di poco da quella di Felice.

La maggioranza si dichiarò, ora, per D., ma la minoranza dei rigoristi antifeliciani gli oppose il diacono Ursino. Ne successero contese sanguinose per le vie e per le chiese, nelle quali D. finì già nel 366 di avere il sopravvento e l'autorità civile dalla sua. A poco a poco furono tolte agli ursiniani le loro chiese, furono espulsi da Roma, dalla diocesi suburbicaria e persino (i capi) dall'Italia. La loro tattica era sempre quella di citare D. davanti all'autorità civile per i fatti di sangue del 366, di protestare davanti all'Imperatore la loro innocenza e perfetta cattolicità. Così ci fu a loro riguardo una



(fot. Pont. comm. arch. crist.)

DAMASO I, PAPA - Epitaffio della Madre di D., ritrovato nel cubicolo dei XII Apostoli, posto a settentrione di S. Callisto. Frammento del marmo originale e calco antico ritrovato sul lato di un blocco di marmo. La madre si chiamava Lorenza, visse 92 anni di cui sessanta di vedovanza e vide la quarta generazione.

(per cortesia di d. Mario Marchi)

Damaso I, papa - Carme damasiano in caratteri filocaliani in onore di s. Agnese (solo l'angolo superiore sinistro è stato rifatto) - Roma, basilica di S. Agnese.

perpetua alternativa di severità e indulgenza, noie e pericoli continui per D.

Sono da notare soprattutto tre momenti. Nel 368 D. riesce a far cacciare i rivali dall'ultima basilica da loro tenuta, S. Agnese fuori le mura, anzi a 20 miglia lontano da Roma (a quel tempo si deve riferire il verso *Epigrammata*, 42,4, *pro reditu cleri Christo prestante triumphans*). Nel 373 l'abile intervento di Evagrio, l'amico di s. Gerolamo, riuscì a salvarlo *iam paene factionis laqueis irretitum* (Gerolamo, *Epist.*, 1,15). Si ebbe allora l'importante rescritto di Valentiniano che riservava le cause degli ecclesiastici all'imperatore stesso e al Papa. Nel 377-78 Ursino per mezzo del dotto giudeo convertito Isacco riesce ad imbastire contro D. un grande processo, probabilmente *de vi* (*turpissimae calumniae* dice l'imperatore) D. dovette allora fare un voto a s. Felice di Nola, famoso vindice della verità calunniata, onde poi assolto (e relegato anche Isacco in un angolo della Spagna) lo ringraziava *te duce servatus mortis quod vincula rupi, hostibus extinctis fuerant qui falsa locuti* (*Epigr.* 59). Poco dopo il Concilio di Roma del 380 protestava contro l'imperatore per questi continui ricatti. Finalmente ancora nel 381 le mene dell'eunuco Pascasio emissario di Ursino esiliato a Colonia riuscirono a creare seri imbarazzi al Pontefice; da ciò le proteste (che sembrano aver ottenuto questa volta pieno effetto) del Concilio di Aquileia presso l'imperatore Graziano.

Con simili tribolazioni in casa (aggiunte a quelle causategli dai sempre attivi luciferiani, novazianisti e donatisti di Roma) D. non poté occuparsi degli interessi generali della Chiesa quanto si sarebbe da lui desiderato. Fece tuttavia moltissimo. Egli è il primo papa che ogni anno, il giorno della sua elezione (30 sett.), pare radunasse a concilio attorno a sé i vescovi dell'Italia suburbicaria. In tali concili prese molte deliberazioni interessanti la Chiesa universale. Se del nascente priscillianismo di Spagna e degli espressi reclami di Priscilliano stesso non volle purtroppo occuparsi, contentandosi di vaghe raccomandazioni di moderazione al Concilio di Saragozza del 380, rispose esaurientemente alle consultazioni dei vescovi di Gallia in una lettera (del 374 ca.) che si può dire la prima decretale, istituì con Acolio il vicariato papale di Tessalonica per l'Illirico orientale, procedette in vari sinodi contro gli ultimi vescovi ariani occidentali (specialmente illirici) appoggiando in ciò l'azione più energica di Ambrogio, accolse in Roma, dal 373 al 378, Pietro profugo dalla sua sede di Alessandria, fu buon assertore del primato papale, tanto che Teodosio richiamando l'impero d'Oriente al cattolicesimo dava a quei vescovi per norma la fede seguita da D. di Roma e Pietro di Alessandria. Perciò si può con i codici far risalire a D. (forse al Concilio romano del 382) i primi tre capi del cosidetto *Decretum Gelasianum* (v. gelasiano decreto) con il loro canone scritturale e l'energica affermazione del primato papale.

Ma l'Oriente avrebbe soprattutto avuto bisogno di un suo deciso ed illuminato interessamento contro gli ariani protetti da Valente, il nascente apollinarismo e per regolare la successione antiochena e quella di Costantinopoli. Ciò era pure nei desideri di Atanasio e più ancora di Basilio, ma non fu fatto che a piccoli saggi e come per forza, e per lo più poco felicemente. D. e gli Occidentali (Ambrogio in specie) erano troppo compromessi con la minoranza antiochena di Paolino, Marcello d'Ancira e la sua chiesuola, Apollinare e Vitale; la stretta unione con Alessandria li portò persino a dare qualche appoggio a Massimo il Cinico intruso a Costantinopoli e a volere ignorare il Nazianzeno. Quella mezza indolenza e quel continuo controvento disgustava l'animo di s. Basilio, che si lasciò andare contro D. a parole molto amare, come di un uomo orgoglioso e spietato. Bisogna però dire che il Concilio romano del 377 spiccò la condanna delle dottrine, se non delle persone, e nel 381 la lettera di Tessalonica stigmatizzava l'attentato di Massimo il Cinico. Non è quindi meraviglia che D. restasse praticamente estraneo al Concilio di Costantinopoli del 381 (Ecumenico II) e poco meno al parallelo occidentale di Aquileia, che fu opera di Ambrogio. Il Concilio che si riunì a Roma nella metà del 382 avrebbe dovuto essere ecumenico e comporre di comune accordo ciò che si era fatto ad Aquileia e a Costantinopoli, ma non riuscì che alla ratifica dell'elezione di Nettario.

A questo Concilio venne pure da Costantinopoli s. Girolamo, già noto a D. per lettera specialmente per le sue cognizioni scritturali. D. se lo tenne caro fin che visse, come segretario e consulente biblico. Per suo incarico compì una prima revisione del *Salterio* e quella del Nuovo Testamento. A sentire Girolamo sarebbe anche stato designato naturalmente a succedergli, se non era l'opposizione degli ecclesiastici, irritati dalla critica acerba dei loro costumi e gelosi dei suoi successi apostolici nel campo femminile.

D. è il papa delle prime decretali e anche il primo scrittore che illustrasse la cattedra di S. Pietro. S. Girolamo ne ricorda vari *brevia opuscola* in esametri ed un trattatello *De virginitate versu prosaque*, lodandone l'*elegans in versibus componendis ingenium* (*De viris inlustribus*, 103 ed *Epist.*, 22, 22). Così sarà stato, ma tali non risultano le molte composizioncelle poetiche che di lui restano, povere di cose, di stile, d'ispirazione e persino di fraseggiare, preziose ad ogni modo per il loro interesse archeologico ed agiografico. Difatti sono in generale elogi metrici in onore di martiri romani, fatti per essere incisi in lastre di marmo sulla loro tomba per mano del celebre calligrafo Furio Dionisio Filocalo (v.), amico personale del Pontefice. Altre ricordano lavori compiuti nei cimiteri alle tombe dei martiri o nelle basi-

liche romane, un buon gruppo ha notevole interesse autobiografico. Grazie ad esse D. è il primo papa di cui conosciamo alquanto della vita anteriore al papato.

Non fu invece il primo ad occuparsi di edilizia ecclesiastica, ma superò facilmente tutti i predecessori. Con ciò si è meritato la riconoscenza imperitura degli archeologi, che se lo sono scelto a protettore. Oltre la basilica di S. Lorenzo in D. fabbricò egli quella suburbana dei SS. Marco e Marcelliano, in cui fu sepolto con la madre e la sorella; costruì ed ornò la basilica degli Apostoli sull'Appia e in quasi tutte le catacombe fece rilevanti lavori per ornare i sepolcri dei martiri e facilitarne la visita e la venerazione. Con ciò egli pagava il suo tributo ad un tempo in cui si sviluppava esuberante il culto dei martiri; supporre tutta quell'attività dei secondi fini (fondazione del primato giurisdizionale, placare l'ostilità dei Romani) è semplicemente antistorico.

Il D. apocrifo rischia di superare quello genuino. Numerosi sono i carmi a lui falsamente ascritti, numerosi i pezzi accolti nelle *False Decretali*, specialmente dello pseudo Isidoro. Da notare a parte la corrispondenza con s. Girolamo per il *Lib. Pont.* (v.; poiché anche quest'opera fu presto attribuita a D.), e l'altra per la versione del *Salterio*, nella quale si fa risalire a D. l'uso occidentale di salmodiare nelle chiese, concludendo i salmi con il *Gloria Patri*, leggenda che si trova già accolta nel *Lib. Pont.*

BIBL.: Le fonti sono, oltre gli storici, specialmente Teodoreto, gli scritti di D. stesso, *Epigrammata Damasiana*, ed. a cura di A. Ferrua, Città del Vaticano 1942, e per gli atti Jaffé-Wattenbach, 232 sgg. (secondo l'ed. del Merenda : PL 13); sullo scisma ursiniano i documenti della *Collectio Avellana*, 1 sgg. (ed. O. Günther, in CSEL, XXXV); in generale la vita del *Lib. Pont.* e gli altri *Testimonia* premessi agli *Epigrammata* citati. Sulla vita giovanile, famiglia e patria v. *Epigrammata*, 10, 11 e 57; O. Marucchi, *Il pontificato del papa D. e la storia della sua famiglia secondo le recenti scoperte archeologiche*, Roma 1905, sa di romanzo; più audaci che originali sono pure i vari studi di J. Wittig. In generale J. Langen, *Geschichte der römischen Kirche bis zum Pontifikate Leo's I*, Bonn 1881, p. 459 sgg.; M. Rade, *Damasus, Bischof von Rom. Ein Beitrag zur Geschichte des römischen Primats*, Tubinga 1881; L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Eglise*, II, Parigi 1907 passim e specie cap. 13; P. Batiffol, *Le siège apostolique*, ivi 1924, p. 1 sgg.; Fr. X. Seppelt, *Der Aufstieg des Papsttums*, Lipsia 1931, pp. 118-37; E. Caspar, *Geschichte des Papsttums*, I, Tubinga 1930, p. 196 sgg. La cronologia non solo della vita primitiva ma anche di quasi tutti gli atti pubblici di D. è molto controversa.
Antonio Ferrua

DAMASO II, PAPA. - Alla morte di Clemente II, il 9 ott. 1047, Benedetto IX ritornò a Roma riuscendo a rioccupare la sede apostolica con l'aiuto del marchese Bonifacio di Toscana. Ciò però dispiacque ai Romani che mandarono un'ambasciata all'imperatore Enrico III per chiedergli un nuovo papa. L'imperatore scelse Poppone, vescovo di Bressanone, ed incaricò il marchese Bonifacio di accompagnarlo a Roma. Ma essendosi costui rifiutato, Poppone ritornò presso Enrico III, che, deciso a farsi obbedire, lo rimandò in Italia con una lettera minacciosa per il marchese di Toscana. Questi finalmente obbedì : le sue truppe cacciarono Benedetto IX da Roma dove il nuovo Papa fu riconosciuto il 17 luglio 1048 col nome di D. II. Egli morì 23 giorni dopo a Palestrina, il 9 ag. del 1048, e fu sepolto in S. Lorenzo fuori le mura.

BIBL.: L. Duchesne, *Les premiers temps de l'Etat pontifical*, 3ª ed., Parigi 1911, p. 387; F. Gregorovius, *Storia della città di Roma nel medio evo*, nuova ed., VI, Roma 1940, pp. 123-26.
Pietro Goggi

DAMASUS MAGISTER. - Celebre canonista italiano, che insegnò nello Studio di Bologna, nei primi anni del sec. XIII. Erroneamente taluni autori lo dissero boemo di patria.

Oltre a una *Summa Decretalium*, composta tra il 1210 e il 1215, scrisse 278 *Quaestiones*, molto interessanti e pratiche, spesso consultate, e *Brocarda*, o collezione di conclusioni canoniche, desunte dalle fonti e dagli scrittori di diritto canonico. Non mancarono studiosi che negarono a D. la paternità dell'una o dell'altra delle riferite opere, ma l'identità di pensiero e noti argomenti esterni hanno rivendicato gli scritti a questo autore.

BIBL.: I. F. Schulte, *Geschichte der Quellen und Literatur des can. Rechts*, I, Stoccarda 1875, p. 194 sgg.; H. Kantorowicz, *D.*, in *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kan. Abt.*, 47 (1927), pp. 332-40; S. Kuttner, *Repertorium*, I, Città del Vaticano 1937, p. 394; A. van Hove, *Prolegomena*, 2ª ed., Malines-Roma 1945, pp. 429, 441, 444-45, 447, 450.
Alberto Scola

D'AMATO, GIUSEPPE. - Barnabita, n. a Napoli il 18 sett. 1758, m. a Monlhà (Maumalach) nell'aprile 1832. Missionario, dal 1783, nei regni di Ava e di Pegù, in Birmania; conoscitore perfetto della lingua *pali* e degli usi birmani, si prodigò fra gli indigeni da medico e da chirurgo.

Andò perduta una sua *Raccolta di 300 piante e fiori*... ecc., in 4 voll. in-f. (2 di testo e 2 di tavv. dipinte da lui stesso) insieme a manoscritti di morale e di scienze. Un suo ricco museo zoologico passò al capitano Burney, suo amico.

BIBL.: L. Gallo, *Storia del Cristianesimo nell'Impero Birmano*, III, Monza 1862, pp. 141-48; M. Cristalli, *Il p. G. D'A.*, in *I Barnabiti*, Roma 1933, pp. 255-58, 300-304; G. Boffito, *Scrittori Barnabiti*, I, Firenze 1934, pp. 28-29.
Virginio M. Colciago

DAME CATECHISTICHE. - Sorsero nel Portorico nel 1870 ad opera della signorina Dolores Rodriguez Sopeña y Ortega, la quale, trasferitasi poi a Madrid, associò all'opera alcune signore e signorine che organizzarono centri di apostolato catechistico detti « le dottrine » approvate dall'arcivescovo di Toledo nel 1901. Ricevettero l'approvazione definitiva della S. Sede nel 1942.

L'istituto, che consta di catechiste per l'insegnamento e di coadiutrici per i lavori domestici, ha oggi 400 religiose in 26 case.

BIBL.: A. Stradelli, *Le DD. CC.*, Roma 1918, p. 42.
Giulio Mandelli

DAME DELLA CARITÀ. - Associazione di carità, fondata da s. Vincenzo de' Paoli (1581-1660) a Châtillon-les-Dombes (Bresse) nell'ag. 1617. Il nome originario era Confraternita della Carità e le associate si chiamavano « serve dei poveri malati » o « sorelle della Carità », che si cambiò in « D. della C. », quando l'associazione fu introdotta anche nelle città (prima associazione a Parigi, parrocchia del S.mo Salvatore, 1629). Dall'assistenza ai poveri malati a domicilio, i più abbandonati nel sec. XVII, le D. hanno esteso la loro opera a soccorrere ogni genere di miseria, studiandosi di arrivare, attraverso l'aiuto materiale, al sollievo spirituale e morale del povero. Per fondazione l'associazione è a base parrocchiale e diocesana; ma giuridicamente dipende dal superiore generale della Congregazione della Missione che ne è il direttore generale. Al consiglio centrale fanno capo i consigli nazionali, che dirigono l'attività dell'associazione nei vari paesi.

Ogni associazione ha una propria presidente (priora), una segretaria, una cassiera, delle consigliere e un certo numero di D. visitatrici e contribuenti. Le risorse dell'opera son date dalle quote annuali delle associate, dalle questue, vendite ed altre iniziative. Una sezione giovanile (Damine o Allieve della Carità o Luisine) accoglie « le giovani che vogliono addestrarsi, con un tirocinio di pietà e di operosità, alla carità organizzata secondo i principi del Vangelo e le istruzioni di s. Vincenzo ». L'associazione conta ca. 400.000 socie sparse nei cinque continenti.

BIBL.: P. Coste, *S. Vincent de Paul et les Dames de la Charité*, Parigi 1917; G. Goyau, *Les Dames de la Charité de monsieur Vincent*, ivi 1918; *Statuto-regolamento delle D. della C.*, Roma 1938.
Annibale Bugnini

DAME DELL'ISTRUZIONE CRISTIANA DI LIEGI. - Gli inizi di questo istituto rimontano a mons. M. De Broglie, vescovo di Gand, che riunì (1815) in pio sodalizio alcune signore e signorine desiderose di istruire ed educare cristianamente giovinette. Dopo la sua morte, i vicari generali l'approvarono il 6 ag. 1823, dandogli il nome che tuttora ha e stabilendolo nell'antica abbazia cistercense di Dooreselle (Gand). Il 10 ag. 1827 fu approvato dalla S. Sede; le costituzioni furono adattate al CIC nel 1930. Attualmente le suore sono ca. 600 in 14 case.

BIBL.: *Archivio della S. Congr. dei Religiosi*; M. Heimbucher, *Die Orden und Kongregationen der Katholischen Kirche*, II, 3ª ed., Paderborn 1933, p. 509. Giulio Mandelli

DAME DI NAZARETH. - Istituto religioso femminile fondato a Montléan nel 1821 dalla duchessa B. A. de la Rochefoucauld-Doudeauville per la educazione ed istruzione religiosa della gioventù, che ebbe definitiva forma e consistenza ad opera di Elisa Rollat. Approvato nel 1835 dal vescovo di Châlons, fu confermato definitivamente dalla S. Sede nel 1896.

Attualmente conta 51 case con 350 religiose.

BIBL.: *Archivio della S. Congr. dei Religiosi*; Anon., *Notice de la Société religieuse des Dames de Nazareth*, Anas 1861; M. Heimbucher, *Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche*, II, 3ª ed., Paderborn 1933, p. 518. Giulio Mandelli

DAME DI SAN LUIGI. - Congregazione femminile a voti semplici sorta a Strasburgo nel 1842, per opera della signorina Luisa Haufmann, come ramo femminile dell'istituto di S. Luigi o Ludovico, che l'abate Luigi M. Bautain iniziò nel 1832, dopo la sua conversione al cattolicesimo, e che Gregorio XVI approvò il 17 luglio 1844. Nel 1869 il vescovo di Meaux approvava le costituzioni delle D. di S. L., dedite alla educazione delle giovinette e alla visita dei malati. Attualmente le suore professe sono ca. 70, con casa generalizia a Meaux.

BIBL.: *Archivio della S. Congr. dei Religiosi*; M. Heimbucher, *Die Orden und Kongregationen der Katholischen Kirche*, II, 3ª ed., Paderborn 1933, p. 532. Giulio Mandelli

DÀMIA (Δαμία). - Dea greca venerata insieme ad Auxesìa. Avevano culto ad Egina, a Trezene, dove in loro onore era celebrata le festa dei *Lithobólia*, e ad Epidauro, dove l'oracolo di Delfi aveva ordinato di innalzare loro statue di legno d'olivo.

In Italia D. aveva culto ad Agylla, in Etruria (agoni ginnici ed ippici, ordinati dall'oracolo delfico), a Taranto e a Roma, dove era identificata con la *Bona Dea* e riceveva un sacrificio (*damium*) offerto da una speciale sacerdotessa (*damiatrix*).

BIBL.: Kern, s. v. in Pauly-Wissowa, IV, II, col. 2054; M. Nilsson, *Griechische Feste*, Lipsia 1906, p. 413 sgg.
Luisa Banti

DAMIANI, PIETRO, santo: v. PIETRO DAMIANI, santo.

DAMIANITI. - Setta dei secc. VI-VII, così chiamata dal patriarca monofisita di Alessandria, Damiano (578-604), che si ispirava al monofisismo severiano. L'errore che gli si rimproverava e che causò uno scisma tra i monofisiti di Egitto e quelli di Antiochia, si riferisce alla Trinità.

Damiano faceva già la distinzione che faranno più tardi i nostri scolastici latini tra il *conceptus in* ed il *conceptus ad* per definire la persona divina. Egli insegnava che questa, presa come persona, è costituita dalla proprietà ipostatica, che è quanto dire la relazione opposta, il *conceptus ad* di Gaetano. Unita alla natura divina, con la quale si identifica del resto nella realtà, la proprietà ipostatica diviene la persona concreta, che è Dio. Dio Padre è la relazione di paternità con la natura divina. Dio Figlio è la relazione di filiazione con la medesima natura divina. Nulla che non sia ortodosso in tutto questo.

Lo spirito polemico, unito a questioni personali, confuse ogni cosa. Si disputava sulle parole; ma attraverso la logomachia copti e siri finirono senza dubbio per intendersi, ed al Sinodo d'Alessandria del 616 suggellarono l'unione.

I d. furono anche chiamati « tetraditi » poiché Damiano mostrava di voler introdurre nella Trinità una quarta ipostasi, dicendo che ogni persona partecipava all'essenza comune della divinità.

BIBL.: M. Jugie, *Theologia dogmatica Orientalium dissidentium*, V, Parigi 1935, pp. 456 e 592-604. Martino Jugie

DAMIANO, santo, martire: v. COSMA e DAMIANO, santi, martiri.

DAMIANO da BERGAMO. - Al secolo Zambelli D., frate intarsiatore n. a Bergamo fra il 1490 e il 1500, m. a Bologna il 30 ag. 1549.

Vengono indicati come sua opera giovanile gli stalli del coro della chiesa bergamasca di S. Bartolomeo, ma in origine in quella di S. Domenico, di disegno ancora schiettamente quattrocentesco tanto da giustificare la convinzione che esso risalga al Bramantino ed allo Zenale. Divenuto frate (1528), lavorò a Bologna nella chiesa dei Domenicani gli stalli del coro e alcune tarsie oggi nella sagrestia della Chiesa, bellissime. Nel 1546 era a Genova dove eseguiva per il Duomo tre tarsie una delle quali è firmata e datata.

Artista molto conosciuto ed ammirato ai suoi tempi, seppe accoppiare ad una rara perizia artigiana un gusto particolare per le graduate armonie cromatiche derivanti nei suoi intarsi dal variare dei toni delle venature lignee.

BIBL.: A. Morassi, *Zambelli D.*, in *Enc. Ital.*, XXXV, p. 874.
Emilio Lavagnino

DAMOUS-EL-KARITA: v. CARTAGINE.

DAN. - 1. Quinto figlio di Giacobbe e primo di Bala, l'ancella di Rachele (*Gen.* 30, 6; 35, 25). Alla sua nascita Rachele, giocando sul termine *dan* « giudicò », esclama: « Il Signore mi ha fatto giustizia ». La Bibbia non ne narra nulla. Suoi discendenti (*Gen.* 46, 23) furono i Husim. Fu l'eponimo della tribù.

2. Tribù, che contava, presso il Sinai, 62.700 uomini atti alla armi (*Num.* 1, 38 sg.), superata solo da Giuda che ne contava 74.600. Poco però si sviluppò: nella pianura di Moab i Daniti atti alle armi erano 64.400 (*Num.* 26, 42 sg.). Si accampavano a nord del tabernacolo con Aser e Nephthali; nel viaggio per il deserto tenevano l'ultimo posto (*Num.* 2, 25; 10, 25). Nella divisione del territorio palestinese ebbe un esiguo territorio tra le tribù di Giuda, Beniamin ed Ephraim. Nell'impossibilità di assegnare i confini, in *Ios.* 19, 41-46 si indicano le città toccate a D., come Sara, Esthaol, Hirsemes (= Bethsames), Aialon, Acron, Elthece (ricordata in un'iscrizione di Sennacherib), Giaffa (v.), Lidda. Il territorio trovavasi nella pianura di *Šĕphēlāh*, tra Giaffa, Lidda e il *Šārôn*, al di sopra di Giaffa, e si estendeva fino ai contrafforti delle montagne: zona celebrata per la fertilità, di cui gli stessi nomi di luogo dicono qualcosa; anche la diversità del suolo viene indicata dalla toponomastica: *šĕphēlāh* = « paesi bassi »; *gibbĕthôn* = « altezza ». Gli Amorriti (v.) cacciarono i Daniti dalla pianura ai monti (*Iudc.* 1, 34 sg.): fu quindi precario il possesso del litorale marittimo, ove s'insediarono i Filistei (v.). Strettezza di confini spinse i Daniti a cercare altrove una sede. Cinque emissari furono inviati da loro in cerca di nuovi territori, ove poter più facilmente spaziare (*Iudc.* 18). Arrivati all'estremo nord della Palestina, prescelsero la zona di Lais (oggi Tell el-Qādī), presso le fonti del Giordano,

atta allo scopo per la ricchezza e l'isolamento. Seicento armati, con le famiglie, occuparono il nuovo territorio. Asportarono dal santuario di Micha (v.) l'*ephôdh* e i *tĕrāphîm*, e persuasero il levita bethlemita che lo serviva a seguirli. Conquistata Lais, che chiamarono D., vi impiantarono il santuario, che fu in seguito riprovato perché separatistico e idolatrico.

La storia del santuario di D. è importante perché ci mostra quali erano le idee del popolo, esposto alle influenze cananee, sui modi di esercitare il culto. L'antico culto di Micha in Ephraim non era idolatrico, ma il suo modo di procedere è riprovato (*Iudc.* 17, 6), perché contrario alla legislazione mosaica (*Ex.* 20, 4; *Deut.* 12, 14; *Lev.* 17, 8 sg.). Il santuario di D. continuò ad essere frequentato dai Daniti mentre il culto nazionale d'Israele aveva per centro l'arca d'Israele in Silo. Nel sec. X, alla divisione d'Israele dal regno di Giuda, Ieroboam I istallò a D. uno dei suoi vitelli aurei, facendone il secondo santuario ufficiale d'Israele e favorendo così il sincretismo religioso.

La formola « da D. a Bersabea » indica i limiti estremi della Palestina (*Iudc.* 20, 1; *I Sam.* 3, 20; *II Sam.* 3, 10; 17, 11; 24, 2.15; *I Reg.* 4, 25; *I Par.* 21, 2; *II Par.* 12,35; 27, 37). La tribù è omessa nelle genealogie di *I Par.* 2-12 : sembra che fosse estinta dopo l'emigrazione della maggior parte dei suoi componenti per Lais. In *Apoc.* 7,5-18 manca D. nel computo dei « segnati ». I Daniti si distinsero per l'audacia (*Gen.* 49, 16-18) e la potenza bellica (*Deut.* 33, 22), che si espressero nelle gesta di Sansone (v.).

BIBL.: L. Desnoyers, *Histoire du peuple hébreu des Juges à la captivité*, I, Parigi 1922, pp. 118-23; G. Ricciotti, *Storia d'Israele*, I, Torino 1932, pp. 310-13; A. Fernandez, *El santuario de D.*, in *Miscellanea Biblica*, I, Roma 1934, pp. 117-44; F.-M. Abel, *Géographie de la Palestine*, II, Parigi 1938, p. 52 sg. Vincenzo M. Jacono

DANA, James Dwight. - N. in Utica (Nuova York) il 12 febbr. 1813, m. a N. Haven (Connecticut) il 14 apr. 1895. Professore di geologia e di storia naturale presso l'Università di Yale dal 1855 al 1892 e membro dell'*Académie des Sciences* (1873).

Sua opera fondamentale è il *System of mineralogy* (Nuova York 1837), le cui successive edizioni furono curate dal figlio e successore Edward Salisbury (1849-1935), ove è contenuta la classificazione dei minerali oggi universalmente in uso. A proposito della creazione e della Bibbia, egli scrive nel suo *Manual of geology* (Nuova York 1876, p. 770) : « Fra i due libri del sublime autore non ci può essere antilogia reale : sono entrambi rivelazioni fatte da lui all'uomo. Il primo narra delle mirabili opere divine che risalgono al passato più remoto e toccano il colmo nella comparsa dell'uomo. L'altro insegna i rapporti dell'uomo col suo Fattore e parla di opere ancor più meravigliose per l'avvenire eterno ».

BIBL.: C. D. Kneller, *Il cristianesimo e i naturalisti moderni*, Brescia 1906, p. 377; P. Groth, *Entwicklungsgeschichte der mineralogischen Wissenschaften*, Berlino 1926; E. Onorato, s. v. in *Enc. Ital.*, XII (1931), p. 280. Mario Fornaseri

D'ANCONA, Alessandro. - Critico e giornalista israelita, n. a Pisa il 20 febbr. 1835, m. a Firenze il 9 nov. 1914.

Iniziò con il Carducci il metodo storico nello studio della letteratura. Opere principali : *Poesia popolare italiana* (1878); *Sacre rappresentazioni* (1872); *Origini del teatro d'Italia* (1877); *Studi sulla letteratura italiana dei primi secoli*; il *Carteggio di Michele Amari* (1896-1907); *Federico Confalonieri* (1898); *Ricordi storici* (1902); *Memorie e documenti*; *pagine sparse di letteratura e di storia*. Giornalista, collaborò al *Genio*, allo *Spettatore italiano*, alla *Nuova antologia*, alla *Rassegna settimanale*, fondò e diresse *La Nazione*. La sua produzione, frutto di soda filologia e dotata di grande lucidità espositiva, è talvolta orientata in senso antiecclesiastico.

BIBL.: *Bibliografia degli scritti di A. D'A.*, Firenze 1915; G. Mazzoni, *A. D'A.*, in *Atti Acc. della Crusca*, anno accad. 1914-15, pp. 31-45; « *In memoriam* », *A. D'A.*, Firenze 1915; G. Sforza, *Commemorazione di A. D'A.*, in *Memorie Acc. di scienze di Torino*, 65 (1916), pp. 1-68; R. Zagaria, *Intorno ad A. D'A.*, Andria 1924; G. Gentile, *Ricordi di A. d'A.*, in *Memorie ital. e problemi della filosofia e della vita*, Firenze 1937, pp. 183-204; B. Croce, *La letteratura della nuova Italia*, III, Bari 1947, p. 384. *

DANDINI, Girolamo. - N. a Cesena verso il 1550, entrato nella Compagnia di Gesù a Roma il 17 ag. 1569, m. a Forlì il 29 nov. 1634. Dal giugno 1596 all'ag. 1597 fece con il p. Fabio Bruno la visita apostolica dei Maroniti del Monte Libano; oltre al suo scopo informativo, la visita doveva regolare l'invio di alunni al Collegio maronita di Roma (cf. le istruzioni pubblicate da A. Rabbath, *Documents pour servir à l'histoire du christianisme en Orient*, I, Parigi 1910, pp. 170-73). Il D. riunì pure due sinodi di vescovi maroniti.

Il libro nel quale intreccia i ricordi del viaggio, la descrizione del paese, il racconto e gli atti della visita, uscì postumo (1656) a Cesena : *Missione apostolica al Patriarca e Maroniti del Monte Libano del p. G. D., da Cesena, e sua pellegrinazione a Gerusalemme*. La traduzione francese, Parigi 1675 (varie ristampe), è dell'oratoriano R. Simon. Tornato dal Levante, il p. disimpegnò varie cariche di responsabilità (in Polonia, Francia ed Italia). Lasciò due altre opere : *De corpore animato* (Parigi 1601); *Ethica sacra, hoc est de virtutibus et vitiis*, Cesena 1651 (Anversa 1676).

BIBL.: Sommervogel, II, coll. 1789-91. Edmondo Lamalle

DANDINO, Girolamo. - Cardinale, n. a Cesena verso il 1509, m. a Roma il 4 dic. 1559; entrò nella cancelleria papale sotto Paolo III, fu vescovo di Caserta il 14 nov. 1544, trasferito ad Imola il 17 maggio 1549, non cessò di appartenere alla Curia e fu incaricato di missioni diplomatiche in Francia nel 1541, nel maggio 1543, nel 1546-47, nel 1548, e presso l'imperatore nel 1545 a proposito dell'apertura del Concilio. Giulio III lo conservò a capo della segreteria; lo inviò nell'apr. 1551 presso Carlo V per le differenze con Ottavio Farnese e per il Concilio; il 20 nov. 1551 lo creò cardinale e poi con l'autorità di legato, nell'apr. 1553, lo inviò a Bruxelles presso la corte imperiale. Sotto Paolo IV, come tutti i diplomatici di Paolo III, fu tenuto in disparte.

BIBL.: Pastor, V e VI, passim. Pio Paschini

D'ANDREA, Girolamo. - Cardinale, n. a Napoli il 12 apr. 1812, m. a Roma il 14 maggio 1868. Essendo già stato, tra l'altro, delegato straordinario per l'Umbria (1849), ricevette la porpora da Pio IX il 15 marzo 1852. Di sentimenti liberaleggianti, avversò, specie dopo il 1860, la politica intransigente del Vaticano verso il regno d'Italia. Per questo e per la negata sanzione, quale prefetto della Congregazione dell'Indice, alla condanna di un'opera di F. Liverani, partì all'improvviso da Roma (1864), rifugiandosi a Napoli. Privato del piatto cardinalizio, ebbe anche la sospensione dalle sue funzioni episcopali (1866). Tornato a Roma (1867), ottenne il perdono insieme alla reintegrazione nel suo ufficio e nei suoi diritti, ma visse gli ultimi suoi giorni tra la diffidenza generale.

BIBL.: *Esposizione dei fatti relativi al card. D'A. dal maggio all'ott. dell'a. 1866* [s. n. t.]; C. Passaglia, *La causa del card. G. D'A. esposta e difesa*, Torino 1867; Anon., *Esposizione storico-giuridica della vertenza del card. G. D'A.*, Italia 1867; G. Bozzelli-Manieri, *Il « casus belli » di un cardinale*, L'Aquila 1913. Niccolò Del Re

DANEL (*Dān'ēl*). - Personaggio orientale, menzionato in *Ez.* 14, 14-20, per dimostrare l'inesorabilità del giudizio di Dio contro una terra infedele nonostante una ipotetica presenza di Noè, D. e Giobbe, cioè dei più grandi giusti (e quindi interces-

sori) della terra; poi in *Ez.* 28, 3 per commisurare la pretesa onniscenza divina del *nāghîdh* (« principe ») di Tiro Ithobaal III.

Dai due passi si deduce che D. doveva essere un personaggio storico, padre di figli e figlie, vissuto dopo Noè, ma prima di Giobbe, probabilmente al tempo dei patriarchi, famoso fra i Fenici ed i popoli del vicino Oriente, non ebreo, dotato di virtù tali da non sfigurare in confronto a quelle di Noè e di Giobbe, e di una sapienza divenuta proverbiale.

Una tradizione molto antica giudaico-cristiana lo confuse con il profeta Daniele per la somiglianza del nome (i Masoreti in *Ez.* 14, 14-20 e 28,3 propongono *Dānî'ēl* invece di *Dān'ēl* del testo attuale) e della sapienza e per l'ignoranza di altri D. famosi dell'antichità.

La leggenda ugaritica di D. (o di Aqhat), riesumata a Rās Šamrah, descrive un personaggio di nome Dnl detto Mt Rpe e Ġzr Mt Hrnmj nell'atto di amministrare la giustizia : « Ecco qui Dnl Mt - Rpe / Ecco là Ġzr Mt - Hrnmj ! / Egli si alza (poi) si siede davanti alla porta, / sotto gli alberi magnifici che (sono) presso dell'aia, / e là giudica il processo della vedova e stabilisce il diritto dell'orfanello » (I D 19b - 25 a).

In II D 6, 45 la dea ʿAnat lo designa : « Il più sapiente (o la sapienza) degli uomini ». La sapienza, la rettitudine di questo D. e la sua notorietà tra i Fenici indussero Dussaud, Albright, Virolleaud ecc. ad identificarlo con il D. di Ezechiele. C. Barton invece avvicina D. a Zabulon capostipite degli Zabuloniti; Dhorme a Dan capostipite dei Daniti; H. Stocks fa discendere il D. di *Ezechiele*, quello del libro canonico di *Daniele* e degli apocrifi di *Enoch* e dei *Giubilei* da un'unica tradizione. I razionalisti considerano Daniele profeta una derivazione letteraria da D., divenuto già leggendario in *Ezechiele*. Le ipotesi di Barton, di Dhorme, di H. Stocks e dei razionalisti non hanno solido fondamento. Si può (o si deve) escludere l'indentificazione di D. con il profeta Daniele. Tra il D. di *Ezechiele* e quello ugaritico esistono evidenti somiglianze, però, non possedendo una versione sicura della leggenda ugaritica di D. e difettando di altri dati di controllo, non sembra prudente per ora concludere con tutta sicurezza all'identificazione dei due personaggi. *Ezechiele* quindi rimane l'unica fonte sicura intorno a D.

BIBL.: T. H. Gaster, *The Story of Aqhat*, in *Studi e materiali di storia delle religioni*, 12 (1936, III-IV), pp. 126-49; 12 (1937, I-II), pp. 5-56; 14 (1938, III-IV), pp. 212-15; R. Dussaud, *Les découvertes de Ras Shamra et l'Ancien Testament*, Parigi 1937; U. Cassuto, *La leggenda fenicia di Daniel e Aqhat*, in *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei*, 6ª serie, 14 (1938), pp. 264-68; A. C. F. Schaeffer, *Ugaritica. Mission de Ras Shamra*, III, Parigi 1939; G. Furlani, *La religione dei Fenici*, in P. Tacchi Venturi, *Storia delle religioni*, II, Torino 1939, pp. 111-12; G. A. Barton, *D., a pre-israelite hero of Galilee*, in *Journal of Biblical Literature*, 60 (1941), pp. 213-25; id., in *Mémorial Lagrange*, Parigi 1940, pp. 29-37; H. Stoks, *D., die südbabylonische und die nordpalästinisch-phönikische Überlieferung*, in *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 97 (1943), pp. 125-49; B. Mariani, *D. « il patriarca sapiente » nella Bibbia, nella tradizione, nella leggenda* (*Spicilegium Pont. Athenaei Antoniani*, 3), Roma 1945; H. L. Ginsberg, *The north-canaanite myth of Anath and Aqhat*, in *Bulletin of the American Society of Oriental Research*, 97 (1945), pp. 3-10; 98 (1945), pp. 15-23; R. De Langhe, *Les textes de Ras Shamra-Ugarit et leurs rapports avec le milieu biblique de l'Ancien Testament*, Gembloux-Parigi 1945; J. Obermann, *How Daniel was blessed with a son. An incubation scene in ugaritic* (*Suppl. to the Journal of American Oriental Society*, 6), Baltimore 1946. Bonaventura Mariani

D'ANGELO, Sosio. - Canonista, n. a Mondragone (Caserta) il 22 febbr. 1887, m. a Roma il 22 luglio 1930.

Attese dapprima alla cura di anime, poi a Roma, dove aveva conseguita la laurea *in utroque iure*, svolse apprezzata attività nelle S. Congregazioni e nella facoltà giuridica di S. Apollinare, promuovendo anche, con altri professori, la fondazione della rivista *Apollinaris*. Oltre a vari notevoli studi pubblicati in periodici, sono da ricordare tra le sue opere : *Ius Pandectarum* (Roma 1923); *Ius Digestorum* (I, ivi 1927; II, Torino 1928).

BIBL.: A. Larraona, *In memoriam*, in *Apollinaris*, 3 (1930), p. 495 sgg. Alberto Scola

D'ANGENNES, Alessandro : v. ANGENNES, ALESSANDRO d'.

DANIEL Antoine : v. CANADO AMERICANI, martiri.

DANIEL, Charles. - Gesuita, scrittore, n. a Beauvais il 31 dic. 1818; m. a Parigi il 1 genn. 1893. Fondò nel 1857, con il concorso del p. Ivan Gagarin, il periodico *Etudes de théologie et d'histoire* e lo diresse fino al 1870, quando ne fu impedito dalla vista indebolita.

Oltre ai molti articoli forniti alla rivista, sono degni di menzione anche : *Des études classiques dans la société chrétienne* (Parigi 1853) in difesa degli studi classici contro le esagerate asserzioni dell'abate G. Gaume; *Histoire de la b. Marguér. Marie et des origines de la dévotion au S. Coeur* (ivi 1865); *Les jésuites instituteurs de la jeunesse française au XVIIe et XVIIIe siècle* (ivi 1880). Una raccolta di suoi scritti importanti, preceduta da una biografia, fu pubblicata col titolo : *Questions actuelles : Religion, Philosophie, Histoire, Art et Littérature* (ivi 1895).

BIBL.: Sommervogel, IX, coll. 166-70; R. de Scoraille, *Le p. C. D.*, in *Etudes*, 58 (1893, 1), pp. 5-7; J. Burnichon, *La Comp. de Jésus en France*, II, Parigi 1916, p. 411; III, ivi 1919, p. 77 sg. Celestino Testore

DANIEL, Gabriel. - Gesuita storiografo e polemista, n. a Rouen l'8 febbr. 1649; m. a Parigi il 23 giugno 1728. Dopo un periodo di insegnamento fu, nel 1683, nominato storiografo reale da Luigi XIV.

Frutto del suo incarico fu l'*Histoire de France, depuis l'établissement de la Monarchie Française dans les Gaules*, comparso a Parigi (in 1 vol. nel 1696; che per ulteriori aggiunte si trasformò in 3 nel 1713; in 7 nel 1721; in 10 nel 1729). La migliore edizione è quella in 17 voll., curata e condotta fino al tempo di Luigi XIII e XIV dal p. H. Griffet (Parigi 1755-60). L'opera, naturalmente sorpassata dagli studi posteriori, non ha tuttavia ancor perduto il suo valore. Un riassunto in 8 voll. apparve nel 1724, tradotto in varie lingue (in it., Venezia 1737). Ancora fondamentale l'*Histoire de la milice française* (Parigi 1721). Arguto e vivace spirito di polemista dimostrò nella confutazione delle teorie di Descartes : *Voyage du monde de Descartes* (ivi 1690); nel ribattere le calunnie delle *Provinciali* di Pascal: *Entretiens de Cléandre et d'Eudoxe sur les lettres au provincial* (Rouen 1694) che ebbe parecchie edizioni, suscitò recriminazioni e fu messo all'Indice nel 1701. Altri scritti polemici : *Recueil de divers ouvrages philosophiques, historiques, apologétiques et de critique* (ivi 1724).

BIBL.: H. Griffet, *Avertissement*, all'inizio dell'edizione della *Histoire de France* del 1775-60; Sommervogel, II, coll. 1795-1815; IX, coll. 170-71; Hurter, IV, coll. 1076-77, 1081-82, 1182; J. Brucker, s. v. in DThC, IV, coll. 104-105. Celestino Testore

DANIELE. - Profeta, che ha dato il suo nome a un libro sacro del Vecchio Testamento.

SOMMARIO : I. Il profeta. - II. Il libro. - III. Problemi critici. - IV. Origine del libro. - V. Le parti deuterocanoniche. - VI. Profezia e apocalisse. - VII. Iconografia. - VIII. Apocrifo di D.

I. Il profeta. – D. apparteneva alla tribù di Giuda (*Dan.* 1, 6) e, nella deportazione del 605 a. C., fu condotto a Babilonia (1, 1), ove fu scelto con altri giovani a prestar servizio presso il re neobabilonese, sotto il nome di Baltassar, previa una opportuna preparazione. Al periodo della gioventù si riferisce il fatto di Susanna (cap. 13 Volg.). Non si sa quando abbia lasciato la corte, con cui appare saltuariamente in relazione per la fama di profeta. Si conoscono episodi della sua vita e profezie datate tra gli anni di Nabuchodonosor II (605-562) e il 3° anno di Ciro (539-529). Tradizioni non controllabili segnalano la sua tomba in Susa.

(fot. Pont. comm. arch. crist.)
DANIELE - D. tra i leoni. Affresco nel cimitero dei Giordani (2ª metà del sec. III).

II. Il libro. – Contiene la narrazione di sei fatti (capp. 1-6), più o meno miracolosi, e quattro visioni profetiche (capp. 7-12). Narrazioni stilisticamente simili a quelle dei capp. 1-6 contengono i racconti di Susanna e di Bel e il dragone, numerati nella Volgata come capp. 13 e 14.

I capp. 1-12 sono scritti parte in ebraico (1, 1-2, 4*a*; 8, 1-12, 13) e parte in aramaico (2, 4*b*-7, 28) e costituiscono il libro « protocanonico »; i capp. 13 e 14 e un complesso di elementi narrativi e lirico-religiosi, connessi con il racconto del cap. 3 (ivi inseriti come vv. 24-90), sono tramandati solo in greco e sono chiamati parti « deuterocanoniche ».

L'analisi del libro offre il primo mezzo per esaminare le questioni che intorno a questo materiale narrativo e profetico si addensano.

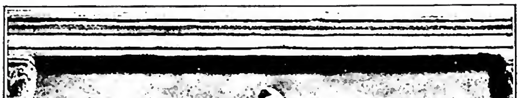
I racconti (capp. 1-6) rispondono al fine di mostrare come la potenza e superiorità del Dio d'Israele di fronte alle divinità pagane si fosse manifestata al tempo dell'esilio. La speciale sapienza goduta da D. e messa in azione nei racconti successivi fu conferita al profeta e ai compagni per la fedele osservanza della legge di Jahweh (cap. 1). I cinque episodi seguenti (capp. 2-6) terminano con il solenne riconoscimento del Dio d'Israele da parte dei re babilonesi : D. spiega il sogno di Nabuchodonosor sulla statua di materiali diversi, infranta da un masso che cade dal monte, come simbolo di quattro imperi mondiali, che cedono all'avvento del regno messianico (cap. 2); egli ed i compagni escono illesi dal fuoco, in cui sono stati gettati per non aver voluto adorare un idolo (cap. 3); Nabuchodonosor guarisce da una malattia mentale che l'ha colpito, conformemente alla predizione di D., ricavata dalla spiegazione di un sogno dello stesso re (cap. 4); D. spiega al re Baltassar (v.) le parole che una mano misteriosa ha scritto su una parete durante un banchetto, come preannunzio dell'imminente fine del regno e morte del re (cap. 5); D. esce indenne dalla « fossa » dei leoni, in cui è stato gettato per aver pregato il suo Dio, nonostante la proibizione (cap. 6).

La 2ª parte (capp. 7-12) contiene quattro grandi visioni, il cui oggetto comune è l'annunzio di un momento avvenire, in cui deve avverarsi un trapasso da male a bene, dopo la vittoria su un complesso di forze avverse, che determineranno una lotta estrema. Il momento negativo, già figurato nella statua del cap. 2, è sviluppato accanto all'aspetto positivo di vittoria nella visione dei quattro mostri marini, che significano quattro regni mondiali, e della figura umana (« come un Figlio d'Uomo »: 7,13), che fonda un nuovo regno universale ed eterno (cap. 7); particolari aspetti del momento negativo sono poi ripresi nelle visioni del caprone e del montone (cap. 8), in quella dell'angelo Gabriele che reca al profeta il vaticinio delle 70 settimane (cap. 9) e in quella degli avvenimenti che trascorreranno dalla fine dell'impero persiano fino al termine della persecuzione del « popolo dei santi » e alla morte del persecutore (capp. 10-12), con un cenno finale al momento positivo (cap. 12).

III. Problemi critici. – Questo esposto già mostra la salda unità che lega le varie parti del libro, in forza del pensiero che tutto lo pervade e sorregge : il costituirsi del regno universale di Dio, che in qualche modo ha un precedente storico nel riconoscimento di Jahweh da parte dei pagani dell'antico Oriente (capp. 1-6), ma che nelle visioni (capp. 7-12) è profetizzato minutamente e messo in stretto rapporto con la storia da poco trascorsa o ancora in via di sviluppo. Più precise osservazioni di particolari stilistici e ideologici confermano questa impressione del carattere fortemente unitario del libro, che è il primo indizio anche dell'unità d'autore.

Però i dieci episodi di cui il libro consta si presentano singolarmente come unità a sé stanti, per la forma generale sempre compiuta (osservare le formole d'introduzione e chiusa), per leggere vicendevoli incoerenze interne e minute particolarità di ognuno, sia nei racconti che nelle profezie (p. es., lo schema visionistico dei regni universali). Un'ulteriore complicazione porta il fatto, accennato sopra, dell'alternanza delle lingue ebraica e aramaica.

Si ammette oggi da tutti che i singoli episodi siano stati scritti originariamente come unità indipendenti, riunite in un secondo tempo in collezioni minori, da cui in



(fot. Alinari)
DANIELE - D. tra i leoni. Lato di sarcofago del sec. V. Ravenna, Museo.

seguito fu messo insieme il libro. Il modo in cui ciò avvenne è connesso con i problemi dell'origine del libro e delle sue vicende, che spiegano anche l'alternanza linguistica.

IV. Origine del libro. – Di questo problema la critica delle varie tendenze propone soluzioni diverse.

Un tempo non solo si ammetteva incondizionatamente l'autenticità danielica dei vaticini (cf. già *Mt.* 24, 15), ma si riportava volentieri tutto il libro a D. stesso, che l'avrebbe scritto da vecchio (fine del sec. VI a. C.): valeva a conferma l'esattezza delle informazioni su persone (per i problemi relativi ai re Baltassar e Dario il Medo [v.] e cose babilonesi).

Oggi un concetto così rigido dell'autenticità del libro non è più in vigore: si osserva il notevole differenziamento dell'elocuzione ebraica da quella di Ezechiele (esilio babilonese) e l'uso di voci greche nell'aramaico del cap. 3, uso non pensabile in territorio semitico anteriormente all'invasione di Alessandro il Macedone.

Il razionalismo, in genere, scende notevolmente oltre quest'epoca fino agli anni dell'oppressione esercitata da Antioco Epifane (175-164 a. C.) contro l'indipendenza civile e religiosa dei Giudei, in cui un pio israelita, utilizzando tradizioni già diffuse su fatti della vita e visioni di un « profeta » D., avrebbe steso il libro (protocanonico), per incoraggiare la resistenza dei connazionali perseguitati e confortarli, mostrando come fosse imminente l'avverarsi di antiche profezie che avevano preannunziato la persecuzione stessa, la sua crescente intensità e rapida soluzione con la fine del persecutore. Si osserva che in tutte le visioni, dopo una descrizione, talvolta precisa, di uno stato d'angustia (=persecuzione), si prospetti a un certo punto l'annunzio, anch'esso più o meno velato, della fine del male e inizio del bene a scadenza fissata in dati numerici (7,25; 8,14; 9, 24-27; 12, 7.11.12). In coerenza con ciò la critica radicale modifica profondamente i dati espliciti o impliciti della tradizione sulla persona del profeta (di cui non ritiene del tutto dimostrabile la storicità), sulla storia del libro, sul significato religioso delle profezie.

La scienza critico-esegetica conservatrice, con un'analisi assai più approfondita del libro e delle testimonianze esterne, respinge come superficiali queste conclusioni. Studi di vari autori protestanti (Holscher, Haller, Noth) e cattolici (Junker) hanno intanto dimostrato l'esistenza sicura nei racconti e nelle visioni di elementi arcaici, di varia ampiezza, che l'« autore » utilizzò rielaborandoli e incorporandoli in un'opera organica che è il libro attuale. Se questi elementi derivavano da resoconti di visioni e profezie, oltre forse a memorie in prima persona e in lingua ebraica risalenti all'esilio, nulla vieta che essi siano riconosciuti come opera di D. L'« autore » successivo non avrebbe fatto che divulgare in forma nuova i vecchi racconti e le visioni.

Gli episodi furono raccolti dapprima in collezioni minori, tuttora riconoscibili (comunemente si segnalano quella dei racconti, capp. 1-6, e quella delle visioni, capp. 7-12, effettivamente ordinate in serie cronologiche indipendenti), che formarono poi il libro, capp. 1-12. In queste vicende può trovare spiegazione l'alternanza linguistica: p. es., supponendo che il redattore (o autore) raccogliesse in aramaico i racconti dei capp. 2-6; accrescesse successivamente la raccolta con la visione del cap. 7 (usando ancora l'aramaico), poi con quelle dei capp. 8, 9, 10-12 (conservando l'originario ebraico); infine premettesse a tutta la raccolta il cap. 1 in ebraico (traducendo anche i vv. 1-4^a del cap. 2, in modo che l'aramaico avesse inizio in 2, 4^b, ove cominciano a parlare i maghi caldei).

A fissare la data di questo lavoro al sec. II a. C. la critica fu mossa specialmente dallo scopo consolatorio che essa credette di riconoscere nel libro. Ma se questo scopo è ammissibile fino a un certo punto per i capp. 7-12, non lo è affatto per i capp. 1-6, da cui gli altri non sono separabili: i re Nabuchodonosor (capp. 1-4) e Baltassar

(per cortesia del prof. E. Josi)

Daniele - D. tra i leoni. Musaico del sec. V - Sfax, museo.

(cap. 5) non sono degli « antisemiti », finiscono con il riconoscere Jahweh, onorano D. e i suoi compagni; Dario il Medo (cap. 6) ha un esplicito atteggiamento di simpatia verso D. che « ha pregato il suo Dio ».

Alcuni studiosi cattolici, sia per il complesso (Junker), sia per parti singole (p. es., per il cap. 9: Szydelski), ammisero una stesura definitiva da materiali più antichi verso l'età di Antioco IV, ma comunemente si pensa che fissando la data a ca. il 300 a. C., quando veniva composto il libro delle *Cronache* (il cui ebraico è ben comparabile con quello di D.) e il giudaismo andava raccogliendo il suo patrimonio letterario, storico e profetico, si darebbe la più soddisfacente giustificazione a tutti i problemi che riguardano questo libro.

La precisione di alcune profezie, specialmente del cap. 11, è certamente singolare: ma non è da escludersi che il testo abbia assunto la forma attuale in seguito a ritocchi (v. dario il medo), per cui anche le profezie furono rivedute e ampliate in base al loro adempimento.

V. Le parti deuterocanoniche. – Sono per lo più giudicate ulteriori fioriture di scritti intorno al nome del grande profeta, avvenute quando il libro protocanonico era già compiuto. Sicura è sia la loro origine semitica, sia l'appartenenza fin dall'antichità al canone giudaico-alessandrino e a quello cattolico delle Scritture ispirate.

VI. Profezia e apocalisse. – Notevoli particolarità di impostazione letteraria e ideologica tengono distinto *Dan.* da tutti gli altri libri profetici e lo accostano invece a un gruppo di altri scritti, estranei al canone, del genere « apocalittico »; tra queste particolarità: il gusto per complicate visioni, l'interesse per argomenti escatologici, un vasto impiego di espressioni tendenti a velare il pensiero e a creare un'atmosfera misteriosa, simboli, numeri, ecc. L'applicazione al caso di *Dan.* oggi è da molti ammessa; ma notevoli riserve sono imposte dal fatto che lo « stile » di questo libro non ha quelle esagerazioni che sono proprie del genere letterario delle « Apocalissi ».

La incomparabile superiorità di D. sugli apocalittici appare specialmente dall'altezza del suo pensiero. D. predice una futura affermazione di forze associate del

bene, come frutto di lotte vittoriose sulle forze del male, che pure descrive nel loro aspetto storico di entità organizzate (« regni »). Elementi disparati che costituiscono i due aspetti preannunziati nell'avvenire, male e bene, hanno fatto riconoscere all'esegesi che tre sono le lotte e vittorie da lui vaticinate: la liberazione maccabaica con la fine dell'oppressore Antioco IV, la fondazione del regno eterno ed universale messianico e la vittoriosa affermazione finale del regno di Dio contro l'Anticristo, con la risurrezione dei morti e la trionfale assegnazione del castigo e del premio eterno.

Bibl.: Commenti cattolici: s. Girolamo, in PL 25, 491 sgg.; P. Riessler, *Das Buch Daniel*, Vienna 1902; J. Goettsberger, *Das Buch Daniel*, Bonn 1928; J. Linder, *Commentarius in librum Danielis*, Parigi 1939; G. Rinaldi, *D.*, Torino 1947. Non cattolici: G. Behrmann, *Das Buch Daniel*, Gottinga 1894; S. R. Driver, *The Book of Daniel*, Cambridge 1900; J. A. Montgomery, *A critical and exegetical commentary on the book of Daniel*, Nuova York 1927; A. Bentzen, *Daniel*, Tubinga 1937. Studi particolari: G. Hölscher, *Die Entstehung des Buches Daniel*, in *Theol. Stud. und Krit.*, 92 (1919-20), pp. 113-38; M. Haller, *Das Alter von Dan. 7*, *ibid.*, 93 (1920-21), pp. 83-97; M. Noth, *Zur Komposition des Buches Dan.*, *ibid.*, 98-99 (1926), pp. 143-63; H. Junker, *Unters. über liter. und exeg. Probleme des Buches Dan.*, Bonn 1932; S. Szydelski, *De recto sensu vaticinii Dan. 70 hebd.*, in *Collectanea Theol.*, 18 (1938), pp. 59-114. Giovanni Rinaldi

VII. Iconografia. – Il profeta D. appare fin dalle prime rappresentazioni dell'arte cimiteriale nudo fra i due leoni, secondo l'interpretazione di *Dan.* 14, 30-31. Talora è raffigurato nella fossa e, più di rado, mentre abbatte l'idolo, con chiaro riferimento al valore profetico del gesto. Nell'iconografia danielica è, infatti, assai evidente il riposto significato simbolico dell'accostamento del martirio del profeta a quello del Redentore.

Il tema di D. fra i leoni entra nel repertorio iconografico dei primissimi pittori cristiani: lo si trova allora in molti affreschi delle catacombe, dal cimitero di Domitilla alla cripta di Lucina, alla vigna Cassia a Siracusa; nelle sculture dei sarcofagi, nei vetri istoriati, in piccole lucerne di terracotta e in molte altre suppellettili funerarie, assai copiose dopo il sec. iii. La stessa scena si ripete in un potente rilievo bizantino, assegnato al sec. vi sulla facciata della chiesa dei SS. Giovanni e Paolo a Venezia e in un frammento di ambone marmoreo, del sec. ix, nel chiostro del duomo di Novara.

La grande teca eburnea del Museo Cristiano di Brescia, del sec. iv, che riprende motivi dei sarcofagi di Roma, presenta invece la scena di D. nella fossa con Habacuc che gli porge il cibo; la stessa connessione dei due episodi, con l'allusione all'Eucaristia, si ritrova in una scultura della prima metà del sec. xii sulla porta posteriore della chiesa di S. Fedele a Como.

Con il decadere dell'uso delle rappresentazioni bibliche, le storie di D. furono poche volte oggetto di interesse per gli artisti rinascimentali e moderni. Ma nel novero dei profeti, spesso raffigurati dal Cinquecento in giù nei pennacchi delle cupole, negli interspazi delle finestre ecc., a scopo di decorazione delle parti architettoniche, non mancò mai D., anche se la trattazione si limitò alla sola figura del profeta in atto di leggere o scrivere i sacri testi. Se ne veda l'esempio mirabile di Michelangelo nella vòlta della Cappella Sistina.

Bibl.: E. Le Blant, *Notices sur quelques représentations antiques de D. dans la fosse aux lions*, in *Mélanges de la Société antiq.*, 1874, pp. 67-78; Wilpert, *Pitture*, passim; id., *Sarcofagi*, passim; P. Toesca, *Il Medioevo*, Torino 1927 (v. indice). Giovanni Carandente

VIII. Apocrifo di D. – Libro attribuito a D. sotto vari titoli (profezie, visioni, interpretazioni di D.), attestato a partire dal sec. viii d. C. Sostanzialmente, nelle diverse forme, rifà la serie dinastica dei re di Costantinopoli, imitando il libro sacro di D.

Degli originali, in greco, fu edita un' « apocalisse di D. », opera di Metodio di Patara, nei *Monumenta SS.PP.*, I, Basilea 1569, pp. 93-99. Vari manoscritti boheirici del D. canonico ne conservano una versione copta (G. Baldelli, *Daniel coptomemphiticus*, Pisa 1849, pp. 103-12); i manoscritti della versione armena l'aggiungono al testo canonico, con il titolo « settima visione di D. » (G. Kalemkiar, *Die siebente Vision Daniels*, in *Wiener Zeitschr. f. die Kunde d. Morgenl.*, 6 [1892], pp. 109-36).

Un'altra « apocalisse di D. », di forma diversa, pubblicò E. Klostermann, *Die Apokalypse des Propheten Daniel*, in *Analecta zur Septuaginta*, Lipsia 1895, pp. 113-20.

Bibl.: C. Tischendorff, *Apocalypses apocryphae*, Lipsia 1866; E. Klostermann, *Zur Apokalypse Daniels*, in *Zeitschr. f. altt. Wiss.*, 15 (1895), pp. 47-50; F. Macler, *L'apocalypse arabe de Daniel*, Parigi 1904. Francesco Spadafora

DANIELE, santo. - Stilita del sec. v. Si è bene informati delle vicende di questo anacoreta, il primo a introdurre in Bisanzio l'uso delle colonne di penitenza, da una *Vita* contemporanea, la quale, malgrado il suo carattere taumaturgico e leggendario, comune all'agiografia orientale, collima ottimamente con le date e con i fatti storici del tempo. D. nacque a Meratha (Samosata in Siria) il 409, e fanciullo di 12 anni abbracciò la vita monastica. Conobbe il primo stilita s. Simeone e ne fu ammiratore; arrivò a Costantinopoli e abitò dapprima come solitario in un antico tempio pagano, poi montò sulla prima colonna (ne ebbe tre) l'a. 460, e in questo genere di vita, ammirato dal popolo, dai vescovi e dagli imperatori, perseverò fino alla morte, nel 493.

Tra i fatti della *Vita* di D. il caso più interessante per gli usi ecclesiastici di quell'epoca viene dato dalla sua ordinazione sacerdotale a distanza, e perfino contro l'umile riluttanza del Santo, eseguita dal vescovo Gennadio per volontà di Leone I imperatore.

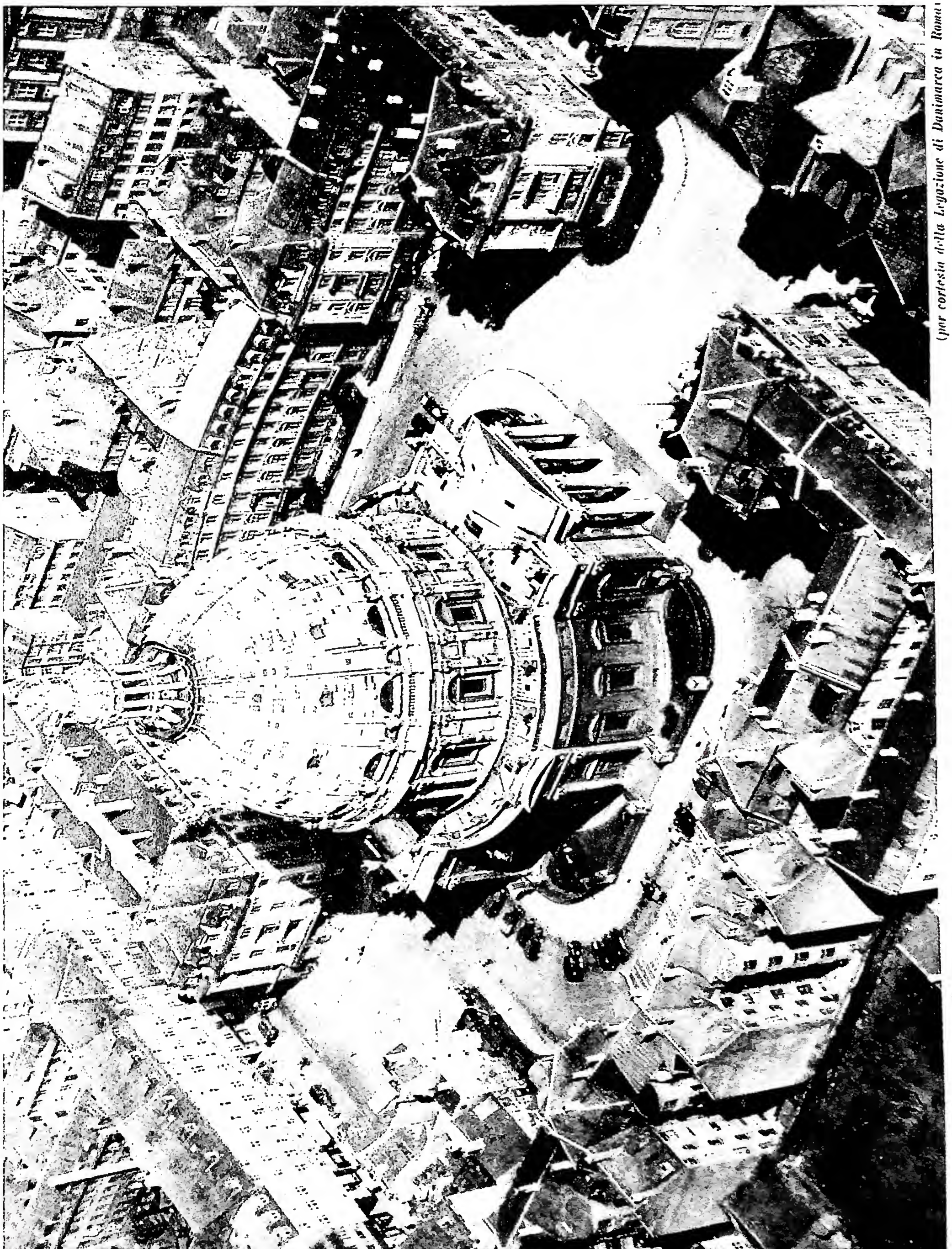
Bibl.: H. Delehaye, *Vita s. Danielis Stylitae*, in *Analecta Bolland.*, 32 (1913), pp. 121-229; id., *Les saints stylites*, Bruxelles-Parigi 1923, con l'ed. critica della *Vita* antica; E. Dawes-N. Baynes, *Three Byzantine saints*, Oxford [1948], pp. 1-87. Emanuele Candal

DANIELE. - Abate in Scete, vissuto nel sec. vi e m. dopo Giustiniano (565). Nei testi che ci restano sulla vita di D. è difficile distinguere i fatti storici dai leggendari. I seguenti potrebbero sembrare storici. Ancor giovane si fece monaco nello Scete (*Wādi en-Naṭrūn*). Fu fatto schiavo dai nomadi, ma poi poté ritornare in Scete. Fattasi una gran fama, abbandonò Scete e pose la sua dimora nel Delta presso il villaggio di Zambok (cf. E. Amélineau, *La géographie d'Egypte à l'époque copte*, Parigi 1893, p. 476), dove costruì un piccolo monastero; ivi morì e fu sepolto. È molto venerato dai Copti e dagli Abissini (Sinassario arabo, 8 del mese di basceno e Sinassario etiopico, 8 del mese di Gĕnbōt).

I testi che ci sono restati sulla vita di D. sono i seguenti: il testo greco, originale, edito da L. Clugnet *Vie et récits de l'abbé Daniel* (in *Revue de l'Orient chrétien*, 5 [1900], pp. 50, 254-370); il testo siriaco edito da F. Nau (*ibid.*, p. 391); quello copto da I. Guidi (*ibid.*, p. 553 e 6 [1901], p. 51); quello arabo, ancora inedito (cf. G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, Città del Vaticano 1944, p. 403); quello etiopico edito da L. Goldschmit e E. Pereira (*Vita do Abba Daniel*, Lisbona 1897) e corretto da I. Guidi *Vie de l'abbé Daniel* (in *Revue de l'Orient chrétien*, 6 [1901], p. 54).

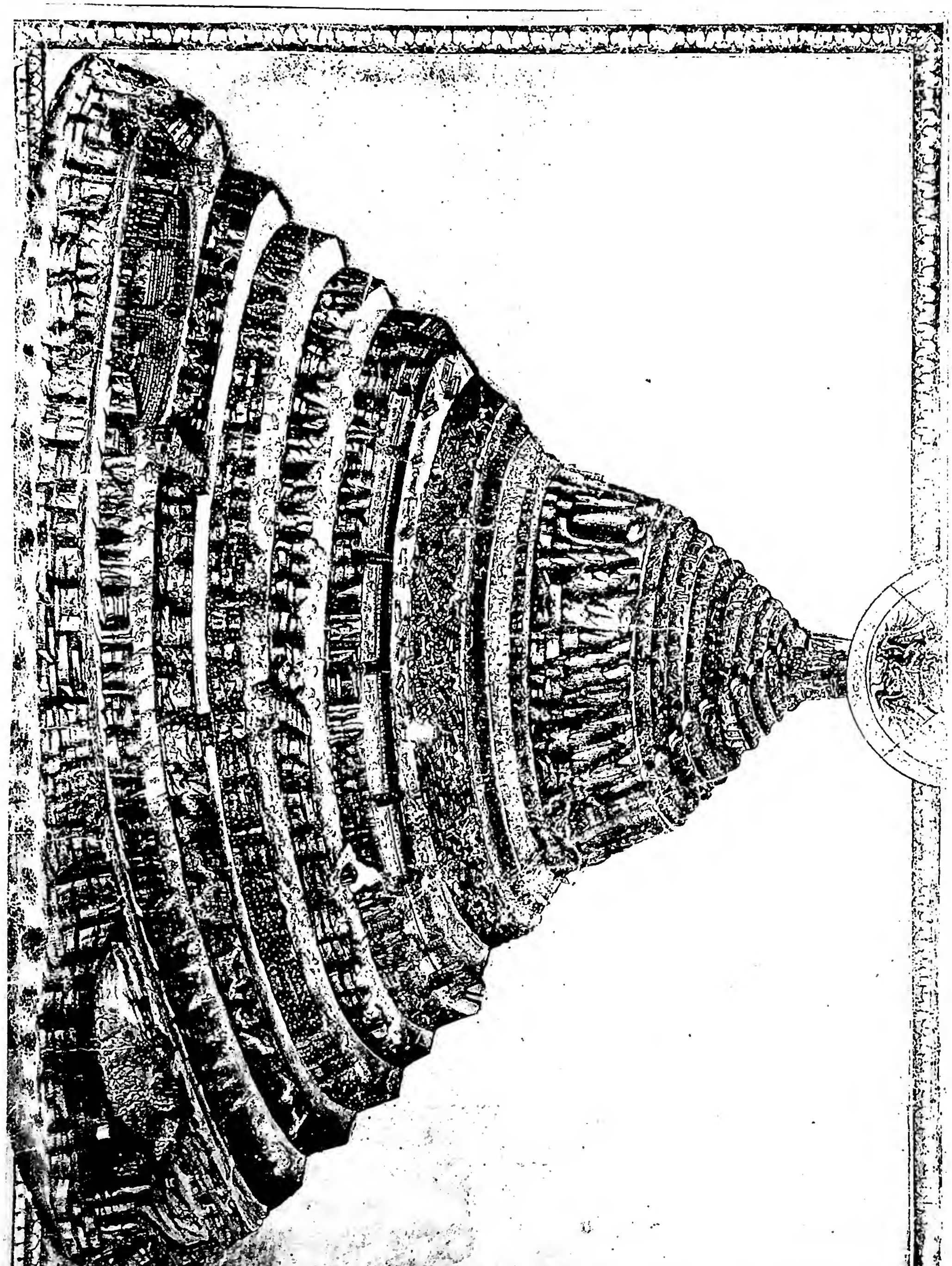
Bibl.: Oltre le note premesse dai vari editori alle edizioni suddette, cf. P. van Cauwenbergh, *Etude sur les moines d'Egypte depuis le Concile de Chalcédoine jusqu'à l'invasion arabe (641)*, Parigi-Lovanio 1914, pp. 10-29, 84-85; L. T. White, *The monasters of Wâdi en-Natrûn*, Nuova York 1922, pp. 241-48. Saverio Pericoli Ridolfini

DANIELE e compagni, santi. - Francescani, martirizzati in Ceuta nel Marocco il 19 ott. 1227. I loro nomi sono D., Agnello, Samuele, Donnulo,



(per cortesia della Legazione di Danimarca in Roma)

CHIESA DETTA "DI MARMO„ riedificata nel 1894 da F. Meldahl - Copenaghen.



(fot. Biblioteca Vaticana)

SPACCATO DELL' INFERNO

Disegno acquerellato di Sandro Botticelli - Biblioteca Vaticana, Cod. Regin. lat. 1896.

Leone e Niccolò. Secondo il Wadding, D., ministro provinciale di Calabria, era oriundo di Belvedere nella stessa regione, s. Niccolò di Sassoferrato, e s. Donnulo di Montalcini. Degli altri si ignora la provenienza. Nei primi mesi del 1227 partirono per il Marocco, e sbarcarono a Ceuta, stabilendosi dapprima nei sobborghi della città. Ai primi di ott. entrarono in città a predicarvi il Vangelo. Tratti in arresto, il 10 ott., dopo vari processi e tentativi per farli apostatare, confessatisi e animatisi reciprocamente, furono decapitati. La festa si celebra lo stesso giorno.

Bibl.: *Acta SS. Octobris*, VI, ed. Parigi 1868, pp. 384-92; *Chronica XXIV Generalium Ordinis Minorum*, in *Analecta Franc.*, III, Quaracchi 1897, pp. 32 sg., 613-16; D. Zangari, *I sette frati minori di s. Francesco d'Assisi martirizzati a Ceuta nel Marocco*, Napoli 1926; Wadding, *Annales*, II, p. 29 sgg.; F. Russo, *Le fonti della passione dei ss. Martiri di Ceuta*, in *Miscell. Franc.*, 34 (1934), pp. 113-17, e 350-56. Alberto Ghinato

DANIELE da Samarate. - Missionario cappuccino, al secolo Felice Rossini, n. l'11 giugno 1876, entrò fra i Cappuccini lombardi nel 1891, partì per la missione dell'Alto Brasile nel 1898. Si distinse in modo particolare nella direzione della colonia di S. Antonio do Prata. Nella cura degli infermi contrasse la lebbra. Dopo inutili tentativi di guarigione in Italia, volle far ritorno nella missione, per rinchiudersi nel 1914 nel lebbrosario di Tocunduba (Parà), dedicandosi all'assistenza spirituale dei malati. Questa carità eroica, nella quale perdurò fino alla morte (19 maggio 1924) gli meritò il titolo di « apostolo dei lebbrosi ».

Bibl.: *Annali Francescani*, 55 (1924), pp. 161-80, 441-83; Ezechia da Iseo, *P. D. da S.*, 2ª ed., Milano 1938.
Ilarino da Milano

DANIELE da Volterra (Daniele Ricciarelli). - Pittore e scultore, n. a Volterra ca. il 1509, m. a Roma il 4 apr. 1566. La sua prima educazione pittorica, attestataci dal Vasari e soprattutto dal giovanile dipinto della *Giustizia* (Volterra, pinacoteca), avvenne alla scuola del Sodoma e del Peruzzi. Recatosi giovanissimo a Roma fu scolaro di Pierin del Vaga e suo aiuto nella cappella del Crocifisso in S. Marcello, la cui decorazione condusse a termine.

(*fot. Alinari*)
Daniele da Volterra - *L'Assunta*. Affresco nella Cappella della Rovere nella Chiesa della Trinità de' Monti. L'ultima figura a destra, in atto d'indicare l'Assunta, è Michelangelo - Roma.

A contatto con l'ambiente artistico romano, sentì profondamente l'influsso di Michelangelo pur accogliendo nella sua arte motivi ed accenti raffaelleschi, come è possibile riscontrare nel bellissimo fregio con le *Storie di Fabio Massimo* (Roma, palazzo Massimo) ineguale di tono e pieno ancora di ricordi del Sodoma e del Beccafumi. Tra il 1541 e il '46, D. da V. affresca con *Storie della Croce* la cappella Orsini nella chiesa della Trinità dei Monti in Roma: non ne resta oggi che una *Deposizione* – assai male conservata – nella quale l'arte di D. da V. raggiunge la sua più alta espressione nell'ambito di una intelligente e profonda aderenza spirituale e formale al mondo di Michelangelo. Eseguì nella stessa chiesa un'*Assunta* (unico dipinto di sua mano nella decorazione della cappella Della Rovere interamente condotta da scolari), opera meno sentita e macchinosa. La tavoletta degli Uffizi con la *Strage degli Innocenti* da lui firmata, se nel digradare dei piani e nel rigoroso bilanciarsi delle masse fa pensare piuttosto a Raffaello, nella potenza scultorea dei singoli gruppi è sempre profondamente michelangiolesca. Per ordine di Paolo IV, D. da V. rivestì i nudi nel *Giudizio universale* di Michelangelo onde fu detto « Braghettone ». Michelangiolesco anche come scultore, le uniche opere di scultura che di lui ci restino sono il vigoroso busto in bronzo del Buonarroti e le eleganti decorazioni in stucco della sala Regia in Vaticano.

Bibl.: G. Vasari, *Vite dei più eccellenti pittori, scultori, et architetti*, ed. Milanesi, VII, Firenze 1881, pp. 35 sg., 49 sgg.; L. Lanzi, *Storia pittorica dell'Italia*, II, Bassano 1796, p. 103; Venturi, IX, 6, p. 249 sgg.; H. Voss, *Die Malerei der Spätrenaissance in Rom und Florenz*, I, Berlino 1920, pp. 120 sg.; M. L. Mez, *D. da V.*, in *Bollettino d'arte*, 27 (1933), p. 459 sgg.; W. Stechow, *Ricciarelli, D. da V.*, in Thieme-Becker, XXVIII, p. 257 sgg. (con ampia bibliografia).
Luigi Grassi

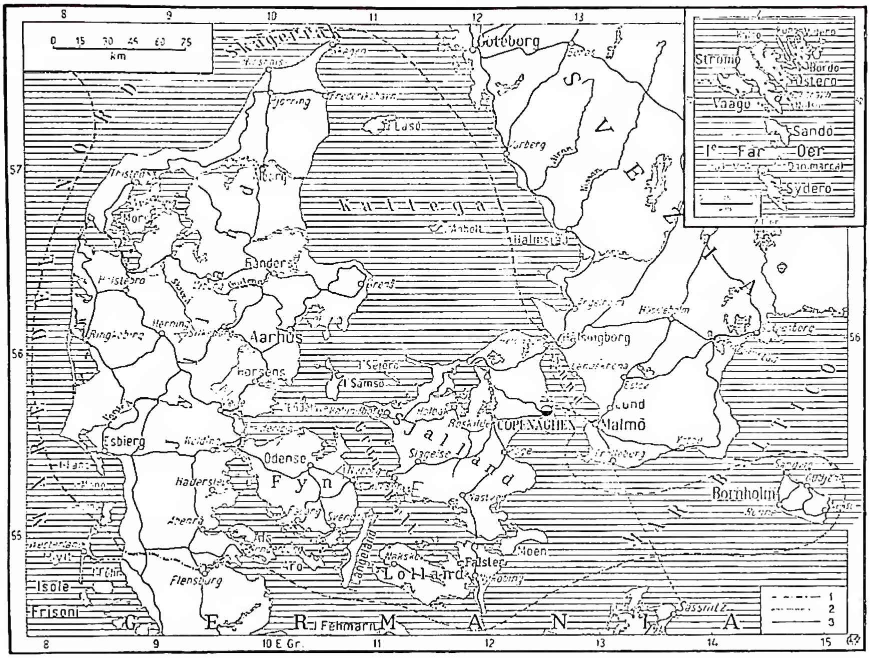
DANILEVSKIJ, Nikolaj Jakovlevic. - Scrittore politico russo, n. a Mosca il 10 dic. 1822, m. a Tiflis il 19 nov. 1885, famoso soprattutto per un suo libro *La Russia e l'Europa* (Pietroburgo 1871) nel quale, forse non a torto, si volle vedere espresso, da un uomo che non ricopriva cariche politiche, un pensiero gradito ai dirigenti della politica estera russa.

Fautore di un ideale panslavo, egli sognava una grande federazione dei popoli slavi, racchiudente pure la Grecia e la Romania, con la Russia a capo e Costantinopoli per capitale. Minore importanza ha un suo lavoro intitolato *Il darwinismo* (ivi 1885). La figura del D. è stata rievocata frequentemente in epoca recente per taluni spunti del suo pensiero che sembrano adombrare orientamenti attuali della politica estera dell'U.R.S.S.

Bibl.: N. Miljukov, *Iz istorii russkoj intelligencii* (*Dalla storia dell'« intelligenza » russa*), Pietroburgo 1902; E. Lo Gatto, *Storia della Russia*, Firenze 1946, pp. 615-16; W. Giusti, *Il panslavismo*, ivi 1946. Wolf Giusti

DANIMARCA. - Stato dell'Europa settentrionale, costituito da una parte continentale, la penisola dello Jutland, saldata alla Germania, e da un arcipelago di ca. 500 isole.

I. Geografia. – Nel paese, tutto pianeggiante o appena ondulato (altezza massima 172 m.), le isole e le regioni orientali dello Jutland, caratterizzate dalla fertilità delle fini argille glaciali che le ammantano, contrastano con il settore aperto verso il Mare del Nord, dove dominano sterili lande sabbiose. Il clima è temperato



Danimarca - 1) Confini di Stato; 2) Confini di circoscrizione ecclesiastica; 3) Ferrovie.

marittimo, ma con evidenti riflessi continentali (inverni assai rigidi ed estati calde) e scarse precipitazioni. Mancano corsi d'acqua notevoli.

L'economia della D. è fondata su di un'agricoltura specializzata (orzo, avena, frumento, patate, foraggio), ed un allevamento (bovini, suini, animali da cortile) destinato alla esportazione di prodotti (burro, formaggio, carne, lardo, salumi ed uova) richiesti dai mercati vicini (Inghilterra, Germania, Svezia, Norvegia, ecc.). Con questi la D. mantiene un commercio attivissimo, che le garantisce le materie prime di cui manca e che sono necessarie alle sue industrie.

La popolazione, assai più densa nelle isole, conta 4,2 milioni di ab., etnicamente molto omogenei (96,5% Danesi), e per la quasi totalità (98,8%) protestanti. Tre sole città superano i 100 mila ab. La capitale, Copenaghen, nell'isola di Själland (oltre 1 milione di ab.), è uno dei più attivi porti dell'Europa settentrionale; Aarhus (110 mila ab.), la città più importante ed il principale porto dello Jutland. Frederiksberg (115 mila ab.) rientra nell'agglomerato urbano di Copenaghen.

La D. è una monarchia costituzionale ereditaria con rappresentanza bicamerale, eletta a suffragio universale esteso anche alle donne. Possesso danese è la Groenlandia. Fär Öer, arcipelago di 22 isole con 29.000 ab., era un tempo governato da un prefetto danese. Dal 30 marzo 1948 si reggono in forma autonoma.

Bibl.: D. Bruun, *Danmark, Land og Folk*, Copenaghen 1919-24; J. P. Trap. *Kongeriget Danmark*, ivi 1920-30; T. Norling, *Danmark. Geografi*, ivi 1922; C. Holland, *Denmark, a modern Guide to the Land and its People*, Londra 1927; A. Nielsen, *Dänische Wirtschaftsgeschichte*, Jena 1933; M. Edelberg, *Denmark in Word and Picture*, Copenaghen 1935; A. Rothery, *Le Danemark dans le monde*, Parigi 1938; P. Palmer, *Denmark*, Londra 1945; Minist. des affaires étrang. et Départm. des statistiques, *Le Danemark* (annuale). Giuseppe Caraci

II. Storia civile ed ecclesiastica. – Il cristianesimo penetrò relativamente tardi in D. La Chiesa cattolica vi toccò il suo fastigio nell'alto medioevo. La riforma luterana con un atto di violenza politica le preparò nel 1536 una rapida fine. La legge sulla libertà di culto del 1849 creò le condizioni d'una silenziosa e lenta ripresa.

1. *La Chiesa nel medioevo (826-1536)*. – I primi tentativi di evangelizzazione della D. furono fatti da s. Willibrordo di Utrecht (710) e da Ebbo arcivescovo di Reims (822), ma il merito di aver posto le basi dell'opera missionaria che doveva conquistare il paese, spetta a s. Ansgario, che, venutovi nell'826, fondò le prime due chiese di Hedeby nello Slesvig e di Ribe. La sua opera fu continuata, sebbene con poco successo, dagli arcivescovi di Amburgo-Brema, e fu solo dopo la conversione del re Harald Blaatad (960) che la missione poté progredire. Nel 948 erano stati intanto istituiti i tre vescovati di Slevig, Ribe e Aarhus nel Jylland: nel 965 seguì l'istituzione di quello di Odense nell'isola Fyn. Sotto Knud il Grande (1018-35), il cui dominio si estendeva anche all'Inghilterra e alla Norvegia, la vita religiosa prese un potente sviluppo, aiutata dall'opera missionaria di monaci anglosassoni. Così nel 1022 venne istituito il vescovato di Roskilde nello Själland. Sotto Svend Estridsen (1047-74) e l'arcivescovo Adalberto l'organizzazione della Chiesa poté dirsi compiuta. Nel 1048 sorsero nella Svcania (Svezia) i vescovati di Lund e Dalby (riunito a Lund nel 1060), nel 1065 quelli di Viborg e di Vestervig (trasferito più tardi a Borlum). Nel 1104 gli otto vescovati vennero staccati dalla dipendenza metropolitana di Amburgo-Brema e costituiti in provincia autonoma sotto l'arcivescovato di Lund. Sotto il re Valdemaro II, il Vincitore (1202-41), la D., nell'intima collaborazione della Chiesa e dello Stato, giunse al più alto grado del suo sviluppo politico e culturale.

L'arcivescovo Anders Sunnesøn (1221-23) si distingue nella letteratura, Saxo Grammaticus nella storia, Gunners di Vibory (1222-51) nel diritto (v. sotto). Studenti danesi frequentano in gran numero le Università di Parigi, Bologna, Padova; e gli scritti logici di un Simone, di un Martino, di un Boethius, d'un Giovanni de Dacia acquistano fama nel campo della scolastica. Nel solo sec. XII vennero costruite ca. 2000 chiese in muratura, e a quel secolo e al seguente risalgono tutte le cattedrali romaniche e gotiche del paese. Durante questo periodo i rapporti culturali con la Francia sono ampi e profondi. Questo moto d'ascesa s'arresta nell'età seguente e decade. Gli anni dal 1241 al 1340 sono contrassegnati dall'interna dissoluzione delle forze della Chiesa e dello Stato, agitati da violente discordie e dalla lotta dei due poteri. Essa toccò il suo culmine durante il

vescovato del coraggioso difensore dei diritti della Chiesa, l'arcivescovo Jakob Erlandson (1254-74), e sotto il suo successore Jens Grand. Fu solo con l'avvento di re Valdemaro Atterdag (1340-75) che la situazione poté dirsi superata. La figlia di questi, la saggia e pia regina Margherita (1375-1412) riunì con l'unione detta di Kalmar (1397) i tre regni del nord, e creò le condizioni al rifiorire della Chiesa. Nel 1523 la Svezia sotto la guida di Gustavo Vasa si rese indipendente, mentre la Norvegia rimase unita alla D. fino al 1814. Nel 1479 Cristiano I fondò, con l'approvazione del Papa, l'Università di Copenaghen. Durante questo periodo la vita religiosa, malgrado non poche difficoltà esterne, ebbe una nuova, per quanto breve fioritura nella letteratura e nell'arte. La D. aveva nel medioevo ca. 24 monasteri di Benedettini, 15 di Cistercensi, 7 di Premostratensi, 26 di Domenicani, 30 di Francescani, 11 di Carmelitani, 9 di Agostiniani, 2 conventi di Brigidine. Tra i santi danesi meritano speciale menzione: il re Knud (m. nel 1086), il duca Knud (m. nel 1131), Kjeld di Viborg (m. nel 1150) e l'abate Guglielmo (m. nel 1203).

Danimarca - Cartina storica ecclesiastica della D.

2. *Dalla riforma del 1536 alla legge del 1849.* – Sotto il regno di Federico I (1523-33) la riforma tedesca cominciò a diffondersi anche in D., acquistandovi sempre più larga influenza. Nel 1527 i luterani ottennero la parità con i cattolici. Il moto di riforma cattolico guidato dal provinciale dei Carmelitani, Paolo Helgesen, non ebbe la forza di contenere la rivoluzione politico-religiosa. Nel 1536 re Cristiano III con un colpo di Stato proclamò il luteranesimo religione nazionale: i vescovi vennero arrestati, i beni della Chiesa confiscati e i monasteri aboliti. Il riformatore tedesco G. Bugenhagen ordinò i primi vescovi protestanti, e la successione apostolica venne interrotta.

Nell'età seguente il cattolicesimo venne interamente sradicato con una serie di misure violente. La « legge danese » del 1683 proibì sotto pena di morte ai preti cattolici di soggiornare nel paese; contro il passaggio alla religione cattolica venne comminato l'esilio e la confisca dei beni. Solo agli ambasciatori stranieri e al loro personale, ai cattolici stranieri e al loro personale era concesso l'esercizio privato del loro culto. I cattolici stranieri ottennero limitata libertà di culto nella città libera di Fredericia. Sorsero così stazioni missionarie in Copenaghen e in Fredericia, e la loro cura fu tenuta dai Gesuiti. Istituito il vicariato apostolico delle Missioni del nord, esso venne esteso nel 1678 anche alla D. sotto il vescovo danese Niels Stensen, che nel 1667 era passato in Firenze alla fede cattolica.

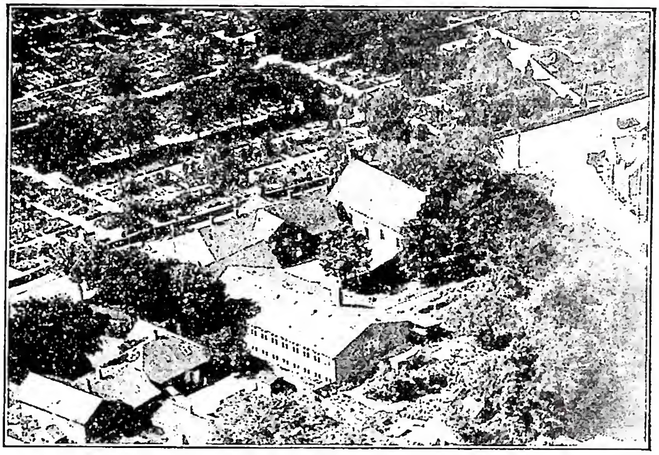
3. *L'età moderna.* – La legge del 1849 diede ai cattolici intera libertà di culto. Il 7 ag. 1868 venne istituita in D. una prefettura apostolica sotto H. Gruder. Sotto il suo successore, il vescovo Giovanni von Euch, e precisamente il 15 marzo 1892, la prefettura venne trasformata in vicariato apostolico, e da allora la giovane missione prese sviluppo.

Alla morte di von Euch, nel 1922, la D. contava 29 comunità cattoliche, con 19.750 fedeli. Nel 1849 erano non più di 500. Al von Euch successe il vescovo Giuseppe Brems, premostratense, e tra il 1922 e il 1938 vennero costruite ca. 30 tra chiese e cappelle. Nel 1931 venne ripresa la missione nelle Fär Öer, mentre in Islanda venne istituita, nel 1923, una prefettura apostolica. Dal 1938 il vicariato di D. è tenuto dal vescovo G. Teodoro Suhr, benedettino danese, che, malgrado le difficoltà della guerra, riuscì a mantenere immutata la posizione raggiunta dalla Chiesa. Nel 1942 il vicariato aveva alle sue dipendenze: 37 parrocchie, di cui 9 in Copenaghen, 30 scuole cattoliche e 19 ospedali. Delle parrocchie, 14 erano tenute da clero secolare, e 23 da Ordini religiosi. La Chiesa contava 22.000 anime, di cui 7000 nella capitale. Si calcola che le conversioni procedano con una media di 150-200 l'anno. Le comunità sono quindi in gran parte costituite da convertiti. A. Otto

III. Letteratura – Accenni ad un popolo danese, nettamente differenziato dalle altre popolazioni germaniche e scandinave, si trovano sin dal sec. iv, ma nessun'opera di questo periodo sussiste nella sua forma originale. Iscrizioni runiche contengono echi di canti orali in onore di dèi e di eroi, e qualche saggio di questi ultimi rimane nella traduzione latina di Saxo Grammaticus.

I primi documenti letterari, per lo più in latino, risentono degli influssi del cristianesimo, introdotto in D. verso il 1000. Depositaria della cultura sarà, per diversi secoli, la Chiesa, che immette la D. nella cultura europea.

Tra le opere di edificazione religiosa in latino è da ricordare l'*Hexaemeron* di Anderz Sunnesøn, racconto della creazione del mondo e «summa» della dottrina cristiana del tempo; in danese si hanno alcune leggende di santi (v. la vita di s. Knud), preghiere, salmi (famoso *Den signede Dag*) ed inni alla Vergine.



(*per cortesia del p. P. Langsted, redentorista*)
Danimarca - Veduta aerea dell'attuale stazione missionaria dei pp. Redentoristi con chiesa e scuola - Naestved.

Interesse letterario e storico offrono le raccolte di leggi composte nel sec. xiii: la scienza del diritto tocca il suo vertice nel codice dello Jutland (*Jyske Low*) redatto dal vescovo Gunners di Vibory. A sacerdoti sono in gran parte dovuti dizionari latino-danesi e opere di divulgazione. La storiografia, in origine cronaca di chiostri (tranne la *Cronaca di Roskilde*, che va dall'826 al 940) vanta all'inizio del sec. xiii un'opera fondamentale per la conoscenza della più antica storia danese (dal mitico re Dan al 1185 ca.) nelle *Gesta Danorum* dell'ecclesiastico Saxo Grammaticus.

Con l'affermarsi del cristianesimo la nobiltà danese, entrata nell'orbita internazionale del mondo cavalleresco, partecipa alle Crociate, conosce, almeno nella poesia, l'amor cortese e si compiace di racconti cavallereschi e di romanze di origine francese (*Eufemia Viserne*).

Più originali, nella intonazione e nel contenuto, le numerose canzoni a ballo (*Folkeviserne*) ugualmente sorte nel mondo dell'aristocrazia e tramandate oralmente per secoli in ogni strato della popolazione; raccolte e pubblicate per la prima volta da Anders Sørensen Vedel nel 1591, formeranno materia di ispirazione per i poeti romantici danesi. Interessante notare che esse sono legate, nella melodia, al ritmo del canto gregoriano.

L'influenza della Chiesa sulla cultura si indebolisce con l'Umanesimo e con il Rinascimento, quando gli studi biblici intrapresi dai laici ed una nuova indifferenza di fronte all'autorità ecclesiastica preparano anche in D. un terreno favorevole alla Riforma, che nel 1536 è un fatto compiuto: ai testi cattolici subentra una nuova letteratura religiosa di intonazione protestante di origine tedesca, ben presto tradotta e assimilata. Ultima voce del cattolicesimo danese è quella del carmelitano Poul Helgesen, accanito difensore della Chiesa di Roma, pur tra censure alla corruzione di alcuni suoi membri.

Da parte protestante si ricordano, oltre gli scritti di teologia di Niels Hemmingsen, le due raccolte di salmi di Hans Tausen e di Claus Mortensen, e la cosiddetta Bibbia di Cristiano III, opera per la maggior parte dell'umanista Christian Pedersen, fondamentale per la storia della lingua danese. Infatti, come in Germania, così anche in D. il moltiplicarsi di traduzioni e di scritti religiosi nei primi anni della Riforma molto contribuì allo sviluppo della lingua. Valido alleato del nuovo assetto religioso fu il teatro, allora agli inizi: basti menzionare i drammi biblici di Hieronymus Justesen Ranch (m. nel 1603).

Tra gli storiografi, meno legati al rigido criterio cronologico dei predecessori, si segnalano Anders Sørensen Vedel e Arild Huitfeldt, autore di una cronaca del regno di D. (*Dammarks Riges Krønike*).

Dopo l'invenzione della stampa, grande diffusione ebbero tra il popolo avventurose storie (traduzione per la maggior parte di *Volksbücher* tedeschi) su Carlomagno, Oggeri il danese ed altri eroi popolari.

Il '600 rappresenta per la D. il secolo della erudizione: la poesia tace quasi del tutto; sovrani dominano: l'ortodossia protestante, il più rigido formalismo religioso e gli studi scientifici, svincolatisi ormai dalla teologia e dalla superstizione.

Sia negli scritti scientifici che in quelli storici continua a dominare la lingua latina: in latino viene pubblicata da Erik Pontoppidan la prima grammatica della lingua danese (1658). Unico vero poeta il vescovo Thomas Kingo (1634-1703) i cui salmi, pieni di forza pur nell'esuberante forma barocca, si cantano ancora nelle chiese protestanti danesi. Dimenticate sono invece le altre opere poetiche del secolo, di un freddo gusto classicheggiante o di un falso tono pastorale alla francese. In versi alessandrini è il primo giornale danese (*Den danske Mercurius*, 1666-77). Al di fuori del mondo della scienza e della letteratura sono le vivaci memorie di prigionia (*Jammers Minde*) di Leonora Christina Ulfeldt l'infelice figlia di Cristiano IV.

Nel '700 più forte si fa in D. l'influsso del *grand siècle* francese. La figura più notevole del secolo è quella di A. Holberg (1684-1754) norvegese di nascita, danese per educazione, cosmopolita sia per la sua formazione spirituale illuministica e settecentesca che per la sua diretta conoscenza dell'Europa contemporanea. Con lui, la D. ha finalmente uno scrittore di significato europeo. Se i suoi scritti storici, filosofici e satirici in prosa e in versi sono oggi noti solo agli studiosi, le sue commedie (*Den politiske Kandestøfer* [«Il calderaio politicante»], *Jean de France*, *Jeppe paa Bjerget* ed *Erasmus Montanus*) vengono tutt'ora rappresentate con successo in Scandinavia; esse associano una rozza e rapida *vis comica* di tono popolaresco a un freddo e raffinato razionalismo di tono aristocratico. L'illuminismo settecentesco di Holberg è tutto nel suo romanzo satirico in latino *Nicolai Klimii iter subterraneum*, ispirato alle *Lettere persiane* di C. L. di Montesquieu e ai *Viaggi di Gulliver* di J. Swift.

Come il '600, anche il '700 non è un secolo favorevole alla poesia: si ricordano i salmi di intonazione pietistica di H. A. Brorson (1694-1764) rielaborati in gran parte dal tedesco, e le fresche composizioni poetiche di Ambrosius Stub (1705-58).

Il periodo di pace e di benessere che va dal 1720 al 1801 favorisce il consolidarsi di una borghesia colta, attenta lettrice di giornali e di riviste (diffu-

sissimo *Den danske Spectator*), interessata ad opere di divulgazione scientifica ed a riforme sociali, più che alla poesia ed alle speculazioni del pensiero, vagamente deista in religione. In un paese che pacificamente ricercava il suo equilibrio sociale, le ideologie della Rivoluzione Francese non potevano trovare che scarsa eco; unica voce favorevole è quella del liberale P. A. Heiberg (1758-1841), autore anche di note canzoni conviviali.

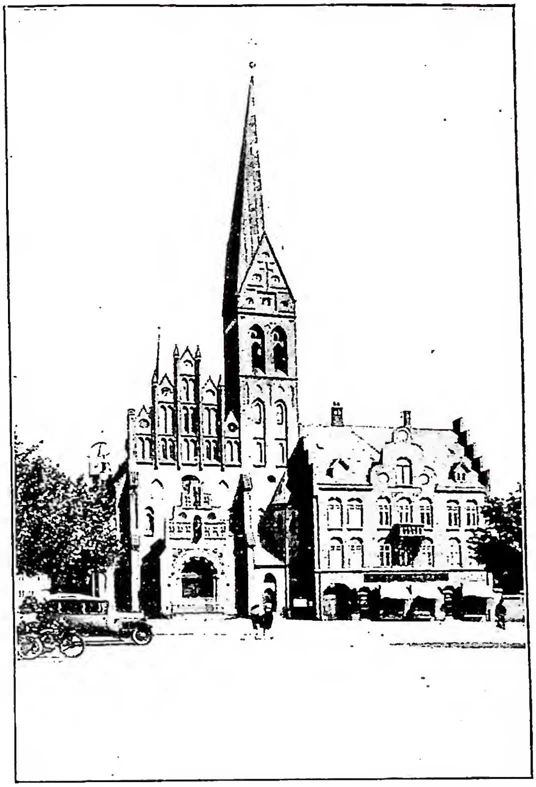
Non pochi giovani tuttavia, insoddisfatti dell'ottimismo illuministico, soffocati dalla rigida ortodossia della Chiesa di Stato ed entusiasmati dalla lettura di Klopstock, di Young e di Ossian, fecero propria la reazione alla letteratura ed al teatro francesi iniziatasi in Germania. Le regole del dramma classicistico furono scalzate soprattutto dalla parodia *Kærlighed uden strømper* « Amore senza calze » di J. Wessel (1742-85), norvegese di nascita e morto giovane dopo una vita irrequieta e disordinata, il quale, con J. Ewald (1743-81), poeta sentimentale e drammaturgo di ispirazione « nordica », anticipa il romanticismo danese, che prevarrà nel secolo seguente, nonostante l'opposizione di K. L. Rahbek.

Figura di transizione tra classicismo e romanticismo è J. E. Baggesen (1764-1826), che concilia il gusto settecentesco con la nuova tendenza al sentimento e all'entusiasmo. Della sua numerosa produzione, sia in lingua danese che tedesca e comprendente poesie liriche ed epiche, epistole in versi, descrizioni di viaggio e polemiche letterarie, varrà ricordare specialmente *Labyrinthen* (1792-93). Attirato e respinto nello stesso tempo dal romanticismo, si oppone ad esso in una feroce e sfortunata polemica di 6 anni contro A. Oehlenschläger (1779-1850), l'iniziatore ed il principale rappresentante del romanticismo danese. Lettore appassionato di Goethe, di Schiller, di Klopstock e di J. Ewald, egli fu convertito alle idee romantiche nel 1802, dopo un colloquio con il norvegese H. Steffens. Nella sua opera si ravvisano la tendenza principale del romanticismo danese ad evadere dalla realtà, sia nel tempo (verso le antichità nordiche: *Guldhornene*; drammi e racconti ispirati all'Edda, o il medioevo: ballate, romanze, drammi), sia nello spazio (verso l'oriente: *Aladdin*; o l'Italia: *Correggio*). Con *Jesu Christi gentagne Liv iden aarlige Natur* riporta il cristianesimo dal mondo del razionalismo a quello della poesia, mentre in *Sct. Hansaften Spil* rappresenta magistralmente un idillio romantico nella cornice della Copenaghen contemporanea.

È questa l'età dell'oro per la letteratura danese in cui operano A. W. Schack Staffeld (1769-1826) tedesco di origine ma danese per elezione, D. S. Ingemann (1789-1862) autore di tristi elegie, di lunghi romanzi storici e di delicati salmi pervasi di amore per la natura, e Carsten Hauch (1790-1872) scienziato e poeta.

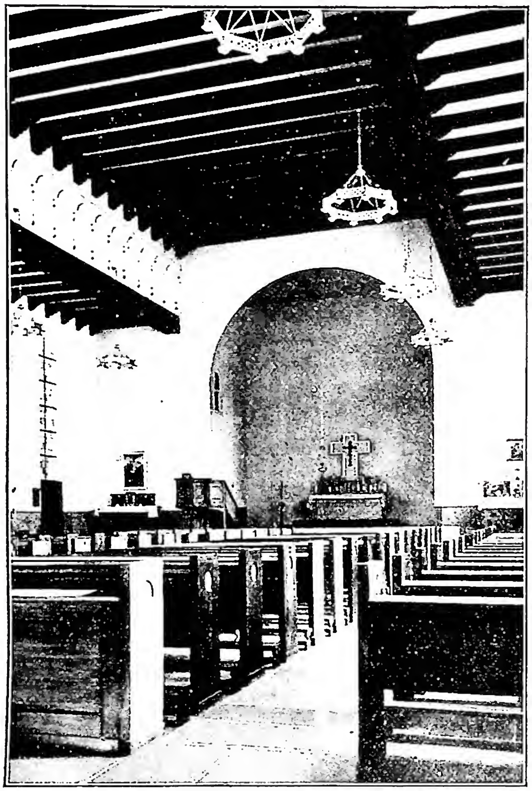
La figura più significativa del secolo è però forse quella di N. F. S. Grundtvig (1783-1872), risvegliatore della coscienza popolare danese nel campo nazionale e religioso, anima dello scandinavismo, annunciatore di un « cristianesimo lieto », autore di salmi ispirati e di poderose opere storiche. Alle scuole superiori per il popolo, da lui ideate e subito diffusesi anche in Svezia ed in Norvegia, è in gran parte dovuto l'alto livello di educazione politica e sociale dei popoli scandinavi.

Verso il 1824 la letteratura danese giunge ad una nuova svolta: lo stabilizzarsi della situazione politica ed economica suscita un nuovo interesse per la realtà, sopisce il desiderio di evasione. Poul Møller (1794-1838) dichiara menzogna ogni poesia che non venga dalla vita, e S. S. Blicher (1782-1838) non cerca per i suoi racconti romantici altra cornice che quella dello Jutland natale. La forma, trascurata dai primi romantici a vantaggio del contenuto, viene rimessa ora in valore specialmente per opera di J. L. Heiberg (1791-1860) banditore del verbo hegeliano, sottile critico letterario e autore di *vaudevilles* e di poetiche fantasie. L'aumentato interesse per la forma non pregiudica la ispirazione poetica di C. Vinter (1796-1876) e di E. Aarestrup (1800-56), fondamentalmente romantiche. Nella poesia di L. Bødtcher (1793-1874) l'Italia non è più evasione della fantasia, ma dolce ricordo di una esperienza vissuta.



(per cortesia del p. P. Langsted, redentorista)
DANIMARCA - Facciata della chiesa di S. Albano (sec. XX) - Odense.

Ultimo dei romantici H. C. Andersen (1805-75), conosciuto in tutto il mondo per le sue fiabe solo apparentemente candide ed infantili. Lontanissimo dal mondo della fiaba, S. Kierkegaard (1813-55) viveva intanto la sua esperienza religiosa intesa alla ricerca di un cristianesimo che non fosse solo dottrina, ma essenza stessa della vita; ma la sua feroce e acuta polemica contro l'hegelianesimo di Heiberg e la lieta religione di Grundtvig rimase senza eco. Per Kierkegaard tre sono gli stadi della vita umana sulla via di Dio: uno estetico, uno etico ed uno religioso: per Paludan Müller (1809-76) invece, l'autore di *Adam Homo*, poderoso e ambizioso romanzo di tipo faustiano, il momento che conta è quello etico. Lontana da ogni speculazione filosofica, ma aderente alla realtà quotidiana, è l'opera di



(per cortesia del p. P. Langsted, redentorista)
DANIMARCA - Interno della chiesa di S. Anna (sec. XX). Copenaghen.

M. A. Goldschmidt (1819-87), giornalista fortunato, autore di racconti di argomento ebraico e di lunghi romanzi. Segue un periodo non particolarmente favorevole alla letteratura; delle sorgenti tendenze liberali e scandinaviste si ha un'eco specialmente nella poesia dei giovani. Da ricordare i quadri di vita studentesca di C. Ploug (1813-94) e di J. C. Hostrup (1818-92). Rimasta per qualche decennio al margine della vita europea, la D., duramente risvegliata dai suoi sogni scandinavistici dalla sconfitta del '64 e dalla perdita dello Schleswig-Holstein, si inserisce nuovamente nella corrente del pensiero europeo da quando, nel 1871, G. Brandes (1842-1927) si fa banditore delle ultime conquiste del positivismo europeo nel campo estetico e letterario. Troppo individualista per fondare una scuola, Brandes esercita tuttavia una grandissima influenza su tutta la gioventù danese. Alle idee da lui professate si ispirano, almeno inizialmente, J. P. Jacobsen (1847-85) e H. Drachmann (1846-1908), autore il primo di racconti e romanzi naturalistici (*Mogens, Niels Lyhne* e *Maria Grubbe*), fecondo poeta lirico il secondo, cantore specialmente del mare e della donna. La loro sensibilità per la forma esercitò una grande influenza sulla lingua. Ma l'ottimismo e la fede nel progresso degli scrittori naturalistici cede presto – anche per ragioni politiche – alla stanchezza e alla delusione, e gli scrittori delle nuove generazioni si limitano spesso a constatare e a descrivere i lati negativi della vita, senza fiducia o speranza di poter ovviare ad essi: H. Pontoppidan (1857-1943) presenta così in lunghi romanzi la D. del suo tempo, amaramente consapevole della sua posizione di genio mancato. Minore amarezza nella decadente rassegnazione di H. Bang (1857-1912), il più grande romanziere impressionista danese. In opposizione sia al naturalismo che al minuto realismo degli impressionisti sorge anche in D. alla fine del secolo una corrente simbolista che trova il suo mezzo naturale di comunicazione in una poesia di tono mistico e astratto, di non sempre facile comprensione. Il maggior rappresentante di questa corrente è J. Jørgensen (n. nel 1866): la sua lirica, preziosa e melodica, molto influenzata dal simbolismo francese, è quasi sconosciuta tra noi; molto note sono invece le sue ricostruzioni agiografiche, in cui l'amore della verità storica convive con un profondo afflato poetico (Vita di s. Francesco, di s. Caterina da Siena, di s. Brigida): grande è stata l'influenza da lui esercitata dopo la sua conversione al cattolicesimo (1886) sui circoli cattolici scandinavi. Lontani da una definita fede religiosa sono invece gli altri poeti del circolo simbolista (Viggo Stuckenberg, Sophus Claussen). Lontanissimo dalla realtà, Helge Rode effonde intanto sentimenti e stati d'animo in liriche venate di panteismo. Negli anni immediatamente precedenti la prima guerra mondiale, problemi e interessi sociali divengono nuovamente attuali nel mondo della letteratura, specialmente per opera di autori di più umile origine. Si afferma in questi anni J. Jensen, scrittore fecondo e fortunato, ricco di fantasia e di senso linguistico, interprete del suo tempo e insieme evocatore delle glorie della « rinascenza nordica » in poderosi cicli di romanzi. Problemi sociali ed etici sono sempre presenti in J. Knudsen (1858-1930), H. Kidde (1878-1918), J. Skjoldborg (1861-1936) e J. Aakjaer (1866-1930) imitatore di S. S. Blicher. Dichiarato sostenitore del comunismo sin dai suoi inizi è stato M. Andersen Nexø, autore del fortunato romanzo *Ditte Menneskebarn.*

Scarsi gli echi, nella neutrale D., della guerra del 1914-'18: nel dopo guerra, nel campo della lirica più che nella prosa si distingue Valdemar Rørdam per raccolte di poesie (1918) nelle quali è profuso il senso della natura. Contro la civiltà materialistica che comincia a diffondersi, si eleva l'idealismo di J. Paludan; Tom Kristensen è invece il rappresentante del pessimismo corrosivo del tempo. Kaj Munk (1898-1944), pastore protestante e drammaturgo sincero ed efficace, caduto per mano tedesca si rese noto negli anni dell'occupazione nazista e dopo la liberazione, sia come scrittore sia come eroe della resistenza. Tra i suoi drammi è notevole *Ordet* (Il Verbo) inteso a dimostrare l'attualità del miracolo nel mondo moderno.

BIBL.: Carl S. Petersen e W. Andersen, *Illustreret dansk Litteraturhistorie*, ivi 1925 sgg; J. Burgdahl, *Dansk Digting fra den industr. Revolution til vore Dage* (*La poesia danese dal periodo della rivoluzione industriale fino ai giorni nostri*), Copenaghen 1920.
Alda Manghi

IV. ORDINAMENTO SCOLASTICO. – L'istruzione è ispirata alle dottrine di M. Montessori, F. G. Fröbel, N. F. S. Grundvig e H. Ravuholt. La frequenza è obbligatoria dai 7 ai 14 anni, ma può essere prolungata fino al 15° anno di età. Particolare importanza, non solo educativa, ma pure politica hanno assunto le altre scuole popolari ideate da Grundvig che ne fondò la prima a Rödding nel 1844, e sono diventate i centri del movimento cooperativo danese con lo scopo di coltivare lo spirito di autogoverno e di solidarietà cristiana. Per incrementare questo movimento è

stata fondata da Ravuholt l'Alta scuola cooperativa a Middelfart nel 1932. L'intero sistema scolastico è diviso in giardini d'infanzia di primo grado che seguono l'insegnamento della Montessori; in giardini d'infanzia di secondo grado che seguono l'insegnamento di Fröbel; in scuole popolari di campagna, divise in scuola preparatoria triennale e in scuola primaria quadriennale; in scuole popolari cittadine che comprendono le scuole elementari quadriennali e le scuole primarie triennali. Il sistema scolastico comprende inoltre le scuole complementari divise in giovanili serali, giovanili professionali agrarie, e in scuole popolari superiori, alle quali è annesso un internato della durata di 5 mesi per ragazzi e di 3 mesi per ragazze. Lo scopo di questo tipo di scuole è di formare il carattere e la personalità, e di provvedere all'insegnamento cristiano e nazionale dei giovani oltre i 18 anni di età. Il doposcuola obbligatorio che segue lo stesso indirizzo educativo della scuola superiore popolare è destinato agli scolari al di sotto dei 18 anni. La istruzione media comprende la scuola media quadriennale. Ad essa si aggiunge la scuola reale della durata di un anno o la scuola ginnasiale della durata di 3 anni che può seguire l'indirizzo scientifico o il moderno o il classico. L'istruzione superiore viene impartita nella Università di Copenaghen fondata nel 1479, nella Università di Aarhus fondata nel 1928, nel Politecnico di Copenaghen fondato nel 1829. Fra gli istituti superiori sono da citare inoltre: Alti Studi di veterinaria, Scuola di agricoltura, Istituto di ginnastica, Reale Accademia di musica, Reale Accademia delle belle arti, Reale Accademia di navigazione. - Vedi tav. LXXIX.

BIBL.: H. Ravuholt, *The Danish Cooperative Movement*, Copenaghen 1947. Miroslav Štumpf

DANISI, IGNAZIO (IGNAZIO DELLA CROCE). - Teologo agostiniano, n. a. Castellaneta (Taranto) nel 1717, m. a Napoli il 29 genn. 1784. Definitore e restauratore dell'Ordine, fondò l'Accademia Aletina (illustrata dal Muratori, Metastasio, Mazzocchi) per difendere ed esaltare l'Immacolata Concezione. Fu professore di dogmatica all'Università di Napoli.

Pubblicò varie opere oratorie e teologiche, tra cui: *Dissertazione sullo schiaffo e il pannolino che si usa nella Confermazione* (ivi 1758); *Revelatae religionis vindiciae* (Napoli 1773); *De veritate religionis christianae* (ivi 1776); *De Deo Gratiae auctore* (ivi 1782). Ha il merito di aver vigorosamente affermato i criteri oggettivi (miracolo e profezia) della Rivelazione divina contro il naturalismo e il deismo del sec. XVIII.

BIBL.: Lorenzo da S. Michele, *Elogio funebre di p. I.*, Napoli 1784; D. Capasso, *Vita p. Ignatii a Cruce*, ivi 1784; E. Barba, *La dottrina apologetica del p. I. D. della Croce*, Roma 1944 (a pp. 3-20 la più recente biografia). Antonio Piolanti

D'ANNIBALE, GIUSEPPE. - Cardinale, tra i maggiori moralisti del secolo scorso, n. a Borbona (L'Aquila) il 22 sett. 1815, m. ivi il 17 luglio 1892. Compì gli studi nel seminario di Rieti, e, ordinato sacerdote nel 1839, fu inviato come coadiutore del parroco al paese natio dove, salvo una breve parentesi di insegnamento di teologia dogmatica nel seminario, rimase fino al 1851, quando tornò in seminario professore di teologia morale. Vicario capitolare (1866-1872), indi vicario generale (1872-81), fu eletto vescovo titolare di Caristo il 1° ag. 1882, e lasciò Rieti per assumere nell'Urbe l'uffizio di canonista della S. Penitenzieria. Consultore (25 apr. 1883) e poi assessore (14 marzo 1884) del S. Uffizio e canonico di S. Pietro, fu nel 1889 creato cardinale e poco dopo (maggio del 1889) nominato prefetto della S. Congregazione delle Indulgenze.

Ingegno sottile e profondo, stampò a Rieti il suo primo lavoro *In const. « Apostolicae Sedis » commentarii* (1873) che fu una rivelazione per l'erudizione e l'esattezza della dottrina, non che per la concisione dell'espressione, dote caratteristica del D'A. L'opera « di poca mole e di gravissimo peso » (*Civ. Catt.*, 8ª serie, 1873, III, p. 584) ebbe altre edizioni (1874, 1880) vivente l'autore e parecchie postume. Furono pure stampate le sue dotte conferenze al clero reatino degli anni 1878, 1879, 1880. Ma la sua opera « principale » è la *Summula theologiae moralis*, intorno alla quale lavorò 20 anni, ricopiando il manoscritto per 12 volte senza esserne tuttavia contento, quando la diede alle stampe: I (Rieti 1874), II (ivi 1875), III (ivi 1876).

La 3ª ed. fu dedicata a Leone XIII nel suo anno giubilare e all'ultima (Roma 1908) fu anche aggiunto un *Supplementum* (ivi 1909) per opera di D. Mannaioli, vescovo di Montefiascone e già professore di teologia morale nel seminario romano. Purtroppo è mancato a tutt'oggi chi abbia saputo adattare il libro al nuovo CIC ed ai nuovi codici di diritto civile.

L'importanza dell'opera del D'A. è data soprattutto dall'aver egli portato negli studi di morale e di diritto canonico la poderosa formazione civilista, che aveva iniziata sotto la guida di un maestro autentico, D. Carlo Latini di Rieti, ed aveva perfezionato nel dibattito per i beni paterni, maturandola poi in 30 anni di cattedra. Quattro doti il Ballerini riscontrava nell'opera del D'A., recensendola in occasione della 1ª ed. su *La Civiltà Cattolica*: ordine (favorito dal suo metodo sintetico, che va dal generale al particolare, dai principi alle conclusioni), precisione, brevità, chiarezza. Nelle sentenze rotali emesse dal 1909 ad oggi non c'è forse teologo o canonista più citato e tranne alcune posizioni oggi abbandonate (il suo *systema possessionis*, la liceità dell'embriotomia, ecc.) egli è tuttora uno dei maestri più studiati e seguiti nel campo della teologia morale.

BIBL.: P. De Sanctis, *Biografia del card. G. D'A.*, Roma 1898; T. Ortolan, *Annibale, Giuseppe d'*, in DThC, III, coll. 390-393; S. Romani, *Il card. D'A. moralista e giurista del sec. XIX*, in *Rassegna di morale e diritto*, 1 (1935), pp. 456-75. Pietro Palazzini

DANNO. - Indica, in genere, ogni diminuzione dell'essere e dei beni sia materiali che spirituali (fama, ecc.). Si estende quindi anche alle cose immateriali, quantunque trovi la sua applicazione più vasta e più frequente nel campo delle cose materiali. Per tale motivo spesso viene definito come « diminuzione patrimoniale ». Può avvenire sia come perdita di beni che già si posseggono (*damnum emergens*), sia come mancato acquisto di beni che non si posseggono ancora, ma che altrimenti si sarebbero acquistati (*lucrum cessans*). Non si identifica quindi con il furto, quantunque talvolta (p. es., nella formolazione del settimo comandamento del Decalogo) con quest'ultimo termine si intenda ogni forma di d. L'entità di esso risulta dalla differenza fra ciò che si ha e ciò che si avrebbe se l'evento dannoso non si fosse verificato.

Dal punto di vista morale e giuridico è di grandissima importanza la distinzione fra d. giusto e d. ingiusto e fra d. imputabile ad agente libero e d. non imputabile ad agente libero. Infatti solo il d. ingiusto causato da un agente libero obbliga questi alla restituzione (v. però a questo riguardo RESTITUZIONE).

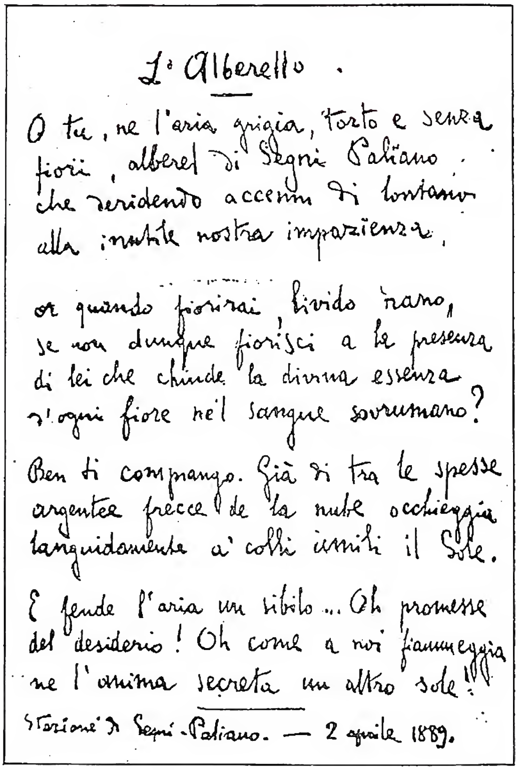
Particolare interesse ha destato per lungo tempo nel diritto italiano la questione del risarcimento dei d. morali, ossia del patema d'animo e del dolore ingiustamente causati. La questione è stata decisa nel 1930 per il d. cagionato da reati e nel 1942 per il d. cagionato da altre cause. Infatti l'art. 185 del Codice penale italiano del 1930 dice: « Ogni reato che abbia cagionato un d. patrimoniale o non patrimoniale obbliga al risarcimento il colpevole e le persone che a norma delle leggi civili debbono rispondere per il fatto di lui »; e l'art. 2059 del Codice civile del 1942: « Il d. non patrimoniale deve essere risarcito solo nei casi determinati dalla legge ». È stata così abbandonata su questo punto la corrispondenza fra i due campi vivacemente sostenuta da parecchi giuristi.

Bibl.: Per la parte generale, v. la bibl. delle voci giustizia e restituzione. Cf. inoltre: per il periodo del diritto comune: Edenus Brochardus, *Tractatus de damnorum culpa casuque fortuito factorum, itemque infectorum praestatione*, Strasburgo 1646; Fr. (A) Siggenhausen, *Disputatio de damno iniuria dato*, Ingolstadt 1649. Per quanto riguarda il diritto italiano, la bibl. in *Enc. Ital.*, App. I, p. 497. In ogni trattato di teologia morale si tratta della *damnificatio iniusta*, sebbene diversa sia a volte la collocazione. Cf. tra l'altro: Th. A. Iorio, *Theologia moralis*, 6ª ed., II, Napoli 1939, nn. 709, 780, 898-99, pp. 431, 474, 548-549; D. Schilling, *Theologia moralis*, II, Rottenburg 1940, pp. 520-22, n. 447; B. H. Merkelbach, *Summa theologiae moralis*, 5ª ed., II, Parigi 1947, nn. 288-308, 336, 516, 578, pp. 291-312, 338-39, 535, 609. G. Battista Guzzetti

D'ANNUNZIO, Gabriele. - Poeta, n. a Pescara il 12 marzo 1863, m. a Gardone (Lago di Garda) il 1° marzo 1938.

La sua vita ebbe spesso una risonanza che ne oltrepassava l'intrinseca forza, e talvolta la stessa volontà: schivo, in qualche occasione, del vano clamore che gli ondeggiava intorno. Ma, sia che sollecitasse con gesti ora preziosi, ora audaci, la curiosità della gente, sia che a maggiore gloria si ricingesse di solitudine, egli diventò presto, sin dalla prima giovinezza, e restò sino alla morte, il promotore, più che l'indice, di un costume (estetismo edonizzante). Fra panegirici e sdegni, gli poté essere talvolta rimproverato quel che fu non tanto di lui quanto del suo tempo cui soggiaceva nel tormento di accumulare in sé ogni esperienza.

Difficile scegliere nella sua opera poetica quello che più gli appartiene: ogni vicenda della letteratura dell'ultimo Ottocento l'ebbe partecipe, dalla poesia « barbara » carducciana, in cui fece le prime prove, all'intimismo dei tardi crepuscolari che pur rinnegava la violenza della sua gesta poetica, dal naturalismo del secondo Ottocento europeo al decadentismo, dal vitalismo americano di Whitman ai trascendentali processi di Dostojevskij; ed ogni voce ascoltava da qualunque zona del tempo o dello spazio gli giungesse. Né è comprensibile la letteratura moderna senza tenerlo presente, in tutte le direzioni dove i contemporanei si muovono, dall'epopea mondana di Marcel Proust all'immaginismo di Sergej Esenin, da R. M. Rilke a T. S. Eliot, dal teatro di Lorca al romanzo di Morgan.


L'Alberello.

O tu, ne l'aria grigia, torto e senza
fiori, alberel di Segni Paliano
che ridendo accenni di lontano
alla inutile nostra impazienza,

or quando fiorirai, livido nano,
se non dunque fiorisci a la presenza
di lei che chiude la divina essenza
d'ogni fiore nel sangue sovrumano?

Ben ti compiango. Già di tra le spesse
argentee frecce de la nube occhieggia
languidamente a' colli umili il Sole.

E fende l'aria un sibilo... Oh promesse
del desiderio! Oh come a noi fiammeggia
ne l'anima secreta un altro sole!!!

Stazione di Segni-Paliano. — 2 aprile 1889.

(*da L'Urbe, marzo 1938, p. 7*)
D'Annunzio, Gabriele - Autografo de « L'alberello », Sonetto scritto alla stazione di Segni-Paliano (2 apr. 1889).

La cronaca biografica può essere sommariamente circoscritta in alcuni luoghi d'elezione; e occorrerà tener presente che i dati esterni dei luoghi e degli anni in chi volle essere artefice della propria « vita inimitabile », valgono meno, che la trasfigurazione cui sottopose le sue memorie. V'è un periodo d'infanzia e di fanciullezza, fra Pescara e il collegio Cicognini, a Prato di Toscana, visitato poi sempre dai ricordi; un periodo romano, dal 1881, con lunghe dimore a Napoli e in terra d'Abruzzi; un periodo fiorentino, dal 1897; poi, dal 1910, l'« esilio » in Francia, la guerra, la « gesta » fiumana (una linea che alterna estetismo e contemplazione della morte, tenta un'offerta di dolore alle sofferenze di un popolo in armi, e declina nella grande avventura della parola politica); e dal 1921 Gardone, fino alla morte. Se della sua vita fece la sostanza per una celebrazione poetica, più pronta fu l'efficacia che esercitò sul costume, e dal costume passando alla vita politica, fu il primo che s'avviò per la direzione battuta poi dalle dittature popolari, quasi imponendo con la violenza di una suggestione artistica il colloquio della moltitudine con l'« unico »: soluzione promossa dall'anarchismo di Stirner e dal superominismo di Nietzsche, ma esemplata da lui, che l'aveva meditata, in prose di romanzo (*Le Vergini delle rocce*) e in figure di teatro (*La gloria*): opere che, per la verità della poesia, contenevano limiti e presagi che il costume politico doveva audacemente varcare. Ma seppe anche procedere oltre l'estetismo edonizzante e la vanagloria politica dell'egocentrismo: tentando un'offerta di sé che, dove non si risolveva in autolatria, insisteva in una macerazione quasi ascetica (dalla *Contemplazione della Morte* [1912] alle *Cento e cento pagine del libro segreto di G. d'A. tentato di morire* [1935]): il vertice di questa parabola è nella poesia del *Notturno* (1916: edito nel 1921): la vita che, risolta in parola si cercava nell'ombra e, alla luce, si dissolveva in polvere. Ma egli scriveva « non a confessione, ma a rivelazione di se medesimo »: e come cercava le esperienze ascetiche e frequentava i luoghi dei mistici non già per incamminarsi verso la loro meta, ma per arricchire il proprio senso umano, così anche nel tentarsi in profondo evitava ogni metanoia risolutiva, e di uscir dal cerchio di un panteismo che di continuo ricorreva nella sua opera di « imaginifico ».

L'opera rimarrà proiezione di questa parabola: da *Canto novo* e *Terra vergine* (1882), che raccolgono con le esperienze carducciane, esasperate in un senso panico e ingenuamente barbarico della terra, l'attenzione del naturalismo alle forme della vita primitiva, smemorata negli impulsi primordiali, al *Piacere* (1889) che è il documento più immediato del suo edonismo; dall'*Isotteo* e *La chimera* (1889) al *Poema paradisiaco* (1893); dai romanzi (*L'innocente*, 1892; *Il trionfo della morte*, 1893; *Le vergini delle rocce*, 1893; *Il fuoco*, 1900; *Forse che sì, forse che no*, 1910) ai drammi (*Sogno di un mattino di primavera*, 1897; *Sogno di un tramonto d'autunno*, 1898; *La città morta*, 1898; *La Gioconda*, 1899; *Francesca da Rimini*, 1901; *La figlia di Iorio*, 1903; *La fiaccola sotto il moggio*, 1905; *Più che l'amore*, 1906; *La*

nave, 1908; *Fedra*, 1909; *Le martyre de st Sébastien*, 1911; *La Pisanelle ou la mort parfumée*, 1903; e *Le chèvrefeuille*, 1913); e si riassume nei suoi aspetti più intensi e in una compiutezza formale più direttamente ottenuta nelle *Laudi del cielo del mare della terra e degli eroi* (*Laus vitae*, *Elettra*, *Alcyone*, 1903; e *Merope*, 1912). E l'aver tanto scritto a chiarezza di sé, la presenza stessa dei suoi miti nelle parole dei contemporanei, l'ingenuità del suo destino, accettato e scontato, non impediscono, anzi accrescono la fermezza del giudizio di condanna che lui stesso, quasi inconsapevolmente, pronunzia su di sé, disperdendosi « senza fede e senza tema... polvere, non ombra ».

Bibl.: *Opera omnia*, ed. nazionale in 49 voll., Milano 1927-1937. Guide bibl.: R. Forcella, *D'A.*, 4 voll., Roma-Firenze 1926-37; G. De Medici, *Bibl. di G. D'A.*, Roma 1929; J. G. Fucilla e J. M. Carrière, *D'A. abroad. A bibliographical essay*, Nuova York 1935-37; E. Falqui, *Bibl. dannunziana*, Firenze 1941. Biografie e studi: B. Croce, *G. D'A.*, in *La lett. della nuova Italia*, 3ª ed., IV, Bari 1929, pp. 7-70; A. Sodini, *Ariel armato*, 3ª ed., Milano 1931; G. A. Borgese, *G. D'A.*, 2ª ed., ivi 1932; C. Antona Traversi, *Vita di G. D'A.*, 2 voll., Firenze 1934; T. Antongini, *La vita segreta di G. D'A.*, Milano 1938; C. Bo, *Ombra, non polvere*, in *Otto studi*, Firenze 1939; P. Bargellini, *D'A.*, in *Ritratto virile*, Brescia 1939, pp. 199-227; B. Croce, *L'ultimo D'A.*, in *La lett. della nuova Italia*, VI, Bari 1940, pp. 249-63; A. Gargiulo, *G. D'A.*, 2ª ed., Firenze 1941; G. Nicodemi, *Testimonianze per la vita inimitabile di G. D'A.*, Milano 1943.

Mario Apollonio

Il D'A. e la Chiesa. – La produzione letteraria del D'A., tanto lontana, nel suo contenuto, dalla ideologia e dall'etica cristiana, sia per la visione così immanentistica della vita, che la ispira, e sia per la prassi che proclama e difende, è stata condannata dalla Chiesa (cf. *Index libror. prohibit.*: decr. 8 maggio 1911: *Omnes fabulae amatoriae. Omnia opera dramatica. Prose scelte*; decr. 27 giugno 1928: *Reliqua opera* (tragedie, commedie, misteri, romanzi, novelle, poesie) *fidei et morum offensiva*; decr. 3 luglio 1935: *A. Cocles, Cento e cento.... pagine del libro segreto*; decr. 21 genn. 1939: *Solus ad solam*).

Il porsi sulle orme del superuomo del Nietzsche, al di là e al di sopra del bene e del male, facendo dello spirito umano come un dio autonomo e tirannico, che si risolve, in fondo, nell'istinto (cf. *Cento e cento... pagine del libro segreto*, pp. 325, 351-52); l'indulgere alla rappresentazione della immoralità, anche la più sfrontata, con affermazione di errori spesso empi e blasfemi (cf. AAS, 27 [1935], p. 304), non possono che recare danni gravissimi alla formazione ed educazione spirituale e morale delle anime. Si trovano nelle opere del D'A. episodi e figure e riti sacri; ma sono assunti a pretesto creativo e si risolvono talora in profanazione e bestemmia; e non fanno, comunque, dimenticare quel reprimere diuturno, a « denti serrati », per paura di perdersi, qualche affioramento di preghiera a Cristo il « bellissimo nemico » (cf. *Contemplazione della morte*, Roma 1939, p. 76). Cf. G. Busnelli, *Sulla tomba di G. D'A.*, in *Civ. Catt.*, 1938, II, pp. 193-209.

Celestino Testore

DANTE, Alighieri. - Il più grande poeta del cattolicesimo.

Sommario: I. L'uomo. - II. Le opere minori. - III. La Commedia.

I. L'uomo.

N. a Firenze tra il maggio e il giugno del 1265 da Alighiero di Bellincione e da madonna Bella. La famiglia, quando egli venne alla luce, non godeva dell'agiatezza di un tempo; ma era di antica nobiltà e gli permise di gloriarsi disceso dai Romani fondatori della città e di collocare fra gli splendori di Marte il trisavolo, in cui massimamente si compiacque specchiarsi, Cacciaguida degli Elisei, per la sua devozione alla Chiesa e all'Impero creato cavaliere (è dub-

(fot. Enc. Catt.)

Dante - Ritratto. Miniatura toscana del sec. xv. (Biblioteca Vaticana, cod. Urb. lat. 683, f. 38v.

bio se da Corrado III di Svevia o da Corrado il Salico) e morto crociato.

Essendo ancora fanciullo (l'anno preciso lo ignoriamo) rimase orfano della madre. Il padre, sposata in seconde nozze monna Lapa di Chiarissimo Cialuffi, gli dette presto un fratello, Francesco, che gli si mostrò sempre benevolo e lo aiutò, come poté, avanti e dopo l'esilio e, pare, due sorelle. Della tenerezza dell'una è caro ricordo nella *Vita Nuova*. Dove e quando abbia appresi i primi elementi, se e quali scuole di retorica abbia frequentate, è più facile congetturare che sapere. L'ipotesi più probabile è che sia stato istruito dai Francescani del convento di S. Croce. La notizia del da Buti che « Dante fu frate minore, ma non vi fece professione, nel tempo della sua fanciullezza » (*Inf.*, XVI; *Purg.*, XXX) ha la sua conferma, indiretta, nel misticismo della *Vita Nuova*, e, diretta, nella scena della corda nel XVI dell'*Inf.*, la quale non sembra comporti altra spiegazione.

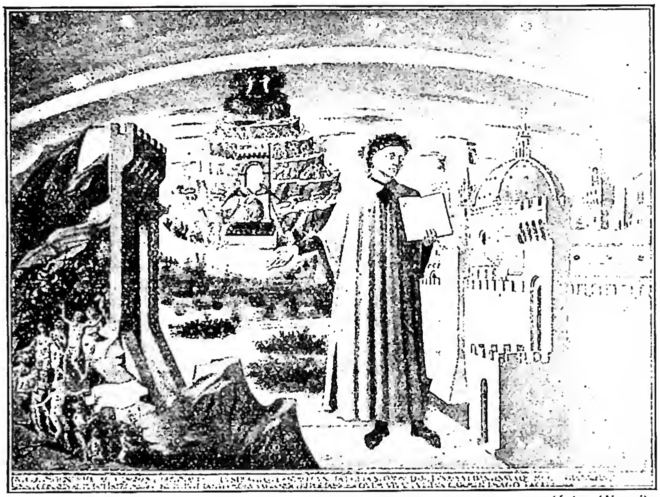
Era quasi alla fine del suo nono anno, quando s'incontrò la prima volta con una giovinetta fiorentina di nome Beatrice, che solo con l'apparirgli lo fece suo per sempre, divenendo la « gloriosa donna de la sua mente ». Critici molto sottili ritengono si tratti di una pura e semplice idea. Da una lettura spassionata della *Vita Nuova* si ricava che non c'è motivo di negar fede agli antichi, i quali ci tramandarono essere Beatrice di D. la Bice, figliuola di Folco Portinari, andata poi sposa a Simone de' Bardi e morta giovanissima l'8 giugno 1290. Il dolore del poeta fu grande, e ne piangeva ancora tre anni dopo, allorché nell'ag. 1293 (*Conv.*, II, II) gli si offerse alla vista « una gentile donna giovane e bella molto », la quale con la pietà di cui pareva piena e con il fascino de' suoi occhi gli fece a poco a poco dimenticare la « gentilissima ». Avrebbe voluto resisterle, ma

non poté e finì con l'innamorarsene credendola fornita di virtù che non aveva. L'inganno durò piuttosto a lungo; ma alla fine il poeta se n'avvide e, sebbene con pena, se ne liberò.

Qualcosa di simile gli deve essere accaduto nello studio della filosofia. Per consolarsi in qualche modo della perdita di Beatrice, in quel medesimo agosto che la « gentile » pareva volesse con la sua pietà confortarlo, egli si mise a leggere il *De consolatione* di Boezio e il *De amicitia* di Cicerone. Sulle prime gli era duro entrare nella loro sentenza, ma, superate le difficoltà che suscita l'approfondimento dei concetti filosofici, vi trovò sollievo e diletto. La filosofia parve appagargli ogni desiderio e vi si gittò con foga. Senonché col tempo si dovette convincere che la scienza non gli atteneva tutte le promesse ed era essa pure una illusione; onde tornò all'antico amore.

In seguito, o che così sia stato veramente, o che a D. nel ricostruire le fasi principali del suo pensiero sia piaciuto di farle coincidere e immedesimarle con i due suoi più grandi amori, certo è che il culto di Beatrice, nel suo primo periodo tutto sogni visioni e rapimenti, ci trasferisce in una atmosfera puramente mistica, e dura quanto l'adolescenza, fino a 25 anni; quello della « gentile », allorché maestro e signore della sua mente è Aristotele, comincia varcata da poco la soglia della giovinezza e dura, secondo la *Vita Nuova*, solo « alquanti dì », secondo il *Convivio* (II, II), fin quasi al 1307. In lui amori e studi significano presso a poco la stessa cosa (*Conv.*, II, xv, 10).

Sarebbe tuttavia un errore foggiarsi un D. interamente perduto, al tempo della *Vita Nuova*, dietro un vago fantasticare, e al tempo del *Convivio* esclusivamente inteso alla filosofia. Egli è un mistico che un piede sulla terra ferma lo tiene sempre, e un pensatore che tende appassionatamente all'azione; perciò con gli studi può coltivare insieme le virtù del valore e della cortesia, che poi rimpiangerà esulate da Firenze e dall'Italia. Né la sua indole riservata e alquanto schiva lo avrà distolto dall'interessarsi agli avvenimenti d'una repubblica inquieta e faziosa come la fiorentina. Qualora non ce ne facessero testimonianza gli scritti, lo dimostrerebbe l'aver combattuto l'11 giugno 1289 a Campaldino nella schiera dei feditori a cui toccava cominciare l'assalto, e l'essere stato presente pochi mesi dopo alla resa del castello di Caprona (*Purg.*, V; *Inf.*, XXI e XXII). Del resto egli stesso confessa d'esser « trasmutabile per tutte guise » (*Par.*, V, 99), d'aver cioè una mente pronta a ogni richiamo, e di tal natura da non posare se non giunge alla soluzione dei suoi problemi (*Purg.*, XVII, 51). Per vedere più addentro nella filosofia e appagar meglio il prepotente bisogno di conoscere, prende a frequentare le scuole dei religiosi, quasi certamente dei Domenicani di S. Maria Novella, e assiste alle dispute dei filosofanti, fra i quali saranno stati di sicuro Brunetto Latini, uomo mondano, e l'amico Guido Cavalcanti, averroista ed epicureo. Nessuna meraviglia che la loro famigliarità, il nuovo indirizzo dato al suo pensiero e, soprattutto, il temperamento piuttosto caldo lo abbiano via via allontanato dal sentiero di prima e fatto incontrare in compagnie non sempre lodevoli. Ma anche qui sarà bene non esagerare la gravità del suo traviamento. D. sarà vissuto come tanti altri che non credono, godendosela, di andar contro le loro convinzioni religiose, o di macchiare il proprio buon nome; e, come a tanti, gli sarà accaduto che, dato sfogo ai sensi, la delicatezza della coscienza e il ritorno graduale alle antiche pratiche gli abbiano fatto giudicare le proprie colpe con severità forse eccessiva. Una vita affatto viziosa mal si concilia con quel poco che pur sappiamo. Non si può precisare quando, ma press'a poco durante quello che si chiama periodo dell'errore, egli sposa Gemma di Manetto Donati; ne ha tre figli, Pietro, Jacopo e Antonia, e forse quattro, qualora s'abbia a riconoscere per suo quel Giovanni, *Filius Dantis Alagherii de Florentia*, rivelatoci nel 1921 da un documento lucchese; si dedica alla filosofia; compone canzoni in lode della « donna gentile », e si prepara a partecipare all'amministrazione del Comune.



(*fot. Alinari*)

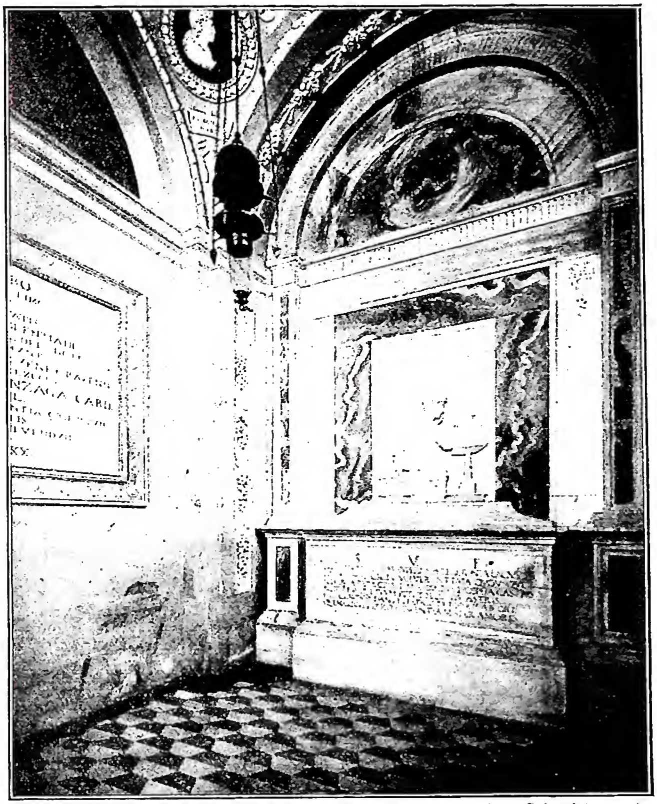
DANTE - D. che mostra alla città di Firenze l'Inferno, il Purgatorio e il Paradiso illustrati nella Divina Commedia. Affresco di Domenico di Michelino (sec. XV) - Firenze, Chiesa di S. Maria del Fiore.

Si è parlato di una crisi della sua fede e di una setta, di cui sarebbe stato anche a capo; ma le prove non sono mai venute fuori. D. è uno degli uomini più sinceri che si conoscano. I suoi errori non li nasconde a nessuno; è stato un po' troppo sensibile alle attrattive femminili e ha esaltato oltre i limiti la potenza della ragione, credendola capace di saziargli ogni sete. In tutta la sua opera non una parola, non una frase che valga a incrinarne la cristallina ortodossia. L'enciclica di papa Benedetto XV, *In praeclara* del 30 apr. 1921 (AAS, 13 [1921], pp. 209-217), in occasione del sesto centenario della morte del poeta, lo colloca definitivamente fra le glorie più grandi della Chiesa. In che e in qual misura D. abbia peccato lo fanno intendere, sotto l'aspetto dei costumi, la tenzone con Forese, e, sotto quello intellettuale, il *Convivio* e la *Commedia*.

I profondi rivolgimenti sociali prodotti in Firenze dagli Ordinamenti di giustizia del 1293, le condizioni stesse della famiglia, nobile ma senza presidio di larghe e forti consorterie, e il suo innato bisogno di azione, unito al desiderio di giovare con l'in-

gegno al bene della città, lo spinsero a profittare della facoltà, il 6 luglio 1295 concessa ai Grandi, d'esser chiamati agli uffici, purché fossero iscritti a una delle arti, anche se non la esercitavano; e, come cultore di filosofia naturale, dette il suo nome a quella dei medici e speziali. Nei vari consigli a cui fu eletto, se ne contano circa sei, le consulte della repubblica ce lo mostrano ben presto occupato in questioni molto diverse da quelle che erano state in cima de' suoi pensieri. Nondimeno, a dispetto del laconismo dei notari, aggravato dalla mancanza dei verbali dal luglio 1298 al febbr. 1301, più cose appaiono chiare: la costante rettitudine, la fiducia riposta in lui dai reggitori e l'amore alla libertà e indipendenza del Comune, insidiate, allora, dalle mire ambiziose di papa Bonifazio. Ma l'essersi mantenuto fedele ai suoi principi, se gli fruttò qualche soddisfazione, non gli portò fortuna. Nel bimestre dal 15 giugno al 15 ag. 1300, in uno cioè dei momenti più difficili e tempestosi della storia fiorentina, fu dei priori. Ma troppi e troppo potenti erano i nemici interni ed esterni, dai quali il reggimento dei Bianchi era combattuto. La Curia di Roma aveva bensì mandato paciaro il card. Matteo d'Acquasparta, apparentemente per accomunare gli uffici, ma in realtà per favorire il partito di Corso Donati; e la Signoria, non avendo agito con la necessaria risolutezza, fu non molto dopo travolta dai Neri. Quando, nella speranza di sventare le macchinazioni degli avversari, l'ott. del 1301, D. con altri due ambasciatori giunse a Roma a perorare la causa della libertà di Firenze, dovette presto accorgersi che ormai era tardi. Il Papa, d'intesa con i Neri, aveva già chiamato in Italia, perché venisse, anche lui, a metter pace, ossia a far sì che Firenze si affidasse al suo governo, Carlo di Valois, il quale il 1° nov. entrò nella città dove subito dopo cominciarono le proscrizioni e le vendette, innanzi a tutti, contro coloro che più erano in vista. Si può ritenere quasi certo che, quando il 27 genn. 1302 fu emanata contro D. la sentenza di bando, egli era sulla via del ritorno. Alla pari degli altri lo accusavano di baratteria, di guadagni illeciti e di opposizione al Papa e al Valois. Naturalmente, né si presentò a scolparsi, né pagò i 5000 fiorini piccoli a cui lo avevano condannato. Sarebbe stato un mettersi nelle mani dei nemici e riconoscere la verità delle accuse. Per cui il 10 marzo, insieme con altri 15, fu condannato, ove fosse caduto in potere del Comune, a essere bruciato vivo: *igne comburatur sic quod moriatur*. Per sua e nostra ventura non vi cadde.

Gli esiliati da principio si illusero di rientrare in patria con la forza delle armi. E D. fu con loro. Con quali intendimenti si argomenta dall'epistola al card. da Prato, senza dubbio sua, dove, fra l'altro, scrivendo a nome dell'Università dei Bianchi: «Noi – dice – altro non abbiamo voluto, non vogliamo e non vorremo che la pace e la libertà del popolo fiorentino». Ma le trattative con il messo pontificio fallirono e i fuorusciti, perché qualcuno su cui riversar tutta la colpa ci deve esser sempre, si rivoltarono unanimi contro di lui. A quali eccessi siano arrivati e come egli se ne sia difeso, il poeta non dice. Consta bensì che essi, dopo non molto, avendo tentato anche una volta la sorte delle armi, nell'impresa cosiddetta della Lastra, il 20 luglio 1304 furono sconfitti e si sbandarono. D., che si era già staccato da quella «compagnia malvagia e scempia» (*Par.*, XVII, 46-69), rimase più che mai solo a considerare con tristezza le vie dolorose che gli si paravano innanzi; ma per quale si sia messo, ci sfugge. Sappiamo da lui stesso che il suo primo rifugio fu la corte degli Scaligeri di Verona; ma quando vi sia approdato, «come legno sanza vela e sanza governo..., portato dal vento secco che vapora la dolorosa povertade», non c'è modo di appurarlo. E neppure è facile stabilire se ci sia rimasto a lungo. Menandovisi una vita per gli ospiti non troppo dignitosa, né conveniente a' suoi studi, è lecito credere ne sia venuto via relativamente presto.


(fot. Gab. fot. naz.)
DANTE - Tomba di D. - Ravenna.

Con la notizia d'un'epistola che cominciava *Popule meus, quid feci tibi?*, dettata dalla speranza d'essere richiamato spontaneamente, ci resta il sospiro fermato nel *Convivio* (I, III) di riposare quando che sia nel seno «de la bellissima e famosissima figlia di Roma... l'animo stancato e terminare lo tempo» che gli era dato, a cui fa eco ben più dolorosa il

grido del *De Vulgari Eloquentia* che ormai « il mondo gli è patria come ai pesci il mare » (I, VI).

Nel 1306 lo troviamo accolto ospitalmente per qualche tempo nella corte dei Malaspina in Lunigiana. Poi le sue tracce si perdono. Può anche darsi sia andato a Parigi e « nel vico de li strami » abbia ascoltato qualcuno dei maestri di quello Studio famoso.

La sua persona si rifà presente e viva in seguito alla voce della discesa in Italia di Arrigo VII di Lussemburgo, eletto re dei Romani il 29 nov. 1308. L'annunzio che questi veniva per liberare la penisola dagli odi interni e renderla di nuovo il giardino dell'Impero, esalta l'animo del nostro poeta e gli fa dimenticare ogni ingiuria. La fiducia nelle idee per le quali ha combattuto e pianto si ridesta più viva che mai; sicché, quando quegli finalmente, nell'estate del 1310, passa le Alpi, D. corre a baciargli il piede, forse a Asti, forse a Milano, e poi, come d'istinto, si reca in Toscana. Non pensa già più in quale stato, per cupidigia di dominio, ha trovato le parti quasi tutte per le quali è andato, come pellegrino, mostrando le piaghe della fortuna; e scrive l'epistola « ai re, ai senatori di Roma, principi, duchi, marchesi e popoli » d'Italia, lui, *humilis ytalus Dantes Alagherii Florentinus et exul immeritus*, invitandoli alla pace. In cambio di guardarsi attorno, si guardava dentro e scriveva come gli dettava, in uno stile biblico, la speranza di veder tornare sulla terra la giustizia; ma s'illudeva. Si era sul finire del 1310.

Viceversa, i Neri di Firenze non lasciarono nulla d'intentato perché l'impresa dello straniero fallisse. Potenti di danaro e accorti, gli rivoltarono contro buona parte dei signori e delle città. E D. a scrivere una lettera piena di sdegno, fiera e minacciosa contro gli insensati che per la loro superbia ardivano ribellarsi ai disegni divini. Inutilmente. Il suo Arrigo perde tempo in Lombardia per debellare la resistenza di Cremona e di Brescia; e D. daccapo, il 17 apr. 1311, si volge direttamente a lui per ammonirlo che la causa principale dell'opposizione era Firenze.

Le ragioni che mandarono a vuoto il tentativo di Arrigo VII son note. Dopo lunghi indugi alla fine va a Roma e, non senza gravi contrasti, è consacrato imperatore. Poi nel sett. del 1312 muove contro Firenze. Ma D. « non vi volle essere... con tutto che confortatore fosse stato alla venuta di Arrigo » (L. Bruni, *Vita*). Il quale, levato il campo e tornatosene a Pisa, poco appresso, il 24 ag. 1313, quasi improvvisamente muore a Buonconvento. Sogni e speranze, entusiasmi e timori, tutto crolla in un punto. D. è di nuovo solo in una notte senza stelle. Nondimeno, quando il dolore cominciò a dargli qualche tregua e si poté raccogliere a meditare sull'accaduto, la fede nella idea più cara e più sua risorse intera. I fatti l'avevano dimostrata fallace; ma, per lui, essa era certa e immortale. Arrigo non aveva condotto a termine il magnanimo disegno. Sarebbe venuto un altro, il Veltro, e lo avrebbe attuato. Da questa ferma convinzione nacque la *Commedia*.

Dov'era quando cominciò : « Nel mezzo del cammin di nostra vita »? Si ritiene quasi certo che, giungendo a Ravenna, la città per eccellenza imperiale e chiesastica, dove il suo spirito sembra tuttavia alitare, egli avesse composto già l'*Inferno* e parte del *Purgatorio*. L'episodio di Francesca autorizzerebbe veramente a supporre sia stato scritto per gratitudine alla cortese accoglienza di Guido Novello da Polenta, e quindi che Ravenna sia essa la patria del « poema sacro ». A ogni modo, fu l'ultimo rifugio. Stando là, circondato dalla venerazione e dall'affetto di discepoli devoti, sulla fine del 1319 ebbe l'invito da un maestro di latino dello Studio di Bologna, Giovanni del Virgilio, a metter da parte il volgare e cantar nella lingua di Roma qualcuno degli avvenimenti contemporanei, onde esser coronato. Rispose con una ecloga latina e che preferiva quella corona riceverla invece che a Bologna nel suo « bel San Giovanni ». Nel genn. 1320 fu a Verona a tenere, nella chiesetta di S. Elena, il discorso intitolato *Questio de aqua et terra*. Di ritorno da un'ambasceria a Venezia, ammalò gravemente, e da una di quelle case ravegnane, piene di silenzio, l'anima di lui si mosse, a 56 anni, la notte del 13 al 14 sett. 1321, per andar « a vedere la gloria della sua donna », rimirando nella faccia di Colui *qui est per omnia saecula benedictus*.

Alla sua salma furono resi onori solenni; la sua morte fu pianta da molti dei rimatori del tempo, e la sua tomba è visitata in devoto pellegrinaggio da genti d'ogni paese e ogni lingua che hanno il culto dei valori eterni dello spirito.

Ma ciò che D. sognò e volle, ossia la sua vita più vera, meglio si rivela dalle sue opere; a partire da quella che per il contenuto viene prima fra le minori.

II. Le opere minori.

I. La « Vita nuova ». – È un piccolo libro misto di prose e di rime che raccontando l'amore del poeta per Beatrice, donna vera e non simbolo, mandata in terra a dar segno di una novella età che comincia, ci dà a colori lievi e sfumati un profilo della sua anima dalla fine del suo anno nono al tempo in cui, attraverso visioni e rapimenti, gioie e dolori, errori e ravvedimenti, è condotto al concepimento della *Commedia*, a cui fa da preludio.

Con il tono solenne dei primi capitoli già ci fa intendere che si tratta di un amore singolarissimo. Poi la narrazione scende a fatti piccoli e poco significanti, con i quali il poeta cerca giustificarsi delle sue più o meno innocenti infedeltà. Fa eccezione il cap. 11, che descrive stupito gli effetti del saluto di Beatrice. Ma è una parentesi; ché subito torna al racconto dei casi ai quali va incontro per la leggerezza con cui s'era dato a vagheggiare prima una e poi un'altra donna, dette dello schermo, in quanto dietro esse si studiava di celare l'oggetto vero del suo amore. Beatrice se ne sdegna e gli nega il saluto, né glielo rende, sebbene lui ne rimanga vivamente accorato, si umilii, chieda scusa e pianga. Invano; tanto che, pur continuando ad amarla, non sapeva più che si fare. Nel punto che tutto pareva finito, l'incontro fortuito con alcune compagne di lei, curiose di conoscere il suo cuore, gli scopre inaspettatamente il fine a cui quind'innanzi deve mirare col suo canto. È una delle pagine più fresche e deliziose del libretto : egli deve prendere per materia del suo parlare « sempre mai quello » che riesca a lode della « gentilissima ». La coscienza gli dice d'esser nato per celebrarla.

Felice di rispondere alla chiamata, D. per amore così nuovo trae fuori le « nuove rime » cominciando « Donne ch'avete intelletto d'amore », d'una cosa scontento, di non valere a celebrar degnamente le virtù della sua donna, a ridir l'amore che costei porta negli occhi, « per che si fa gentil ciò ch'ella mira »; e quel che pare « quando un poco sorride ». Ma il padre di Beatrice muore, e alle rime della ammirazione estatica succedono quelle del dolore : non belle, a dir vero. La vena del canto torna a fluire nella canzone « Donna pietosa e di novella etade », in cui

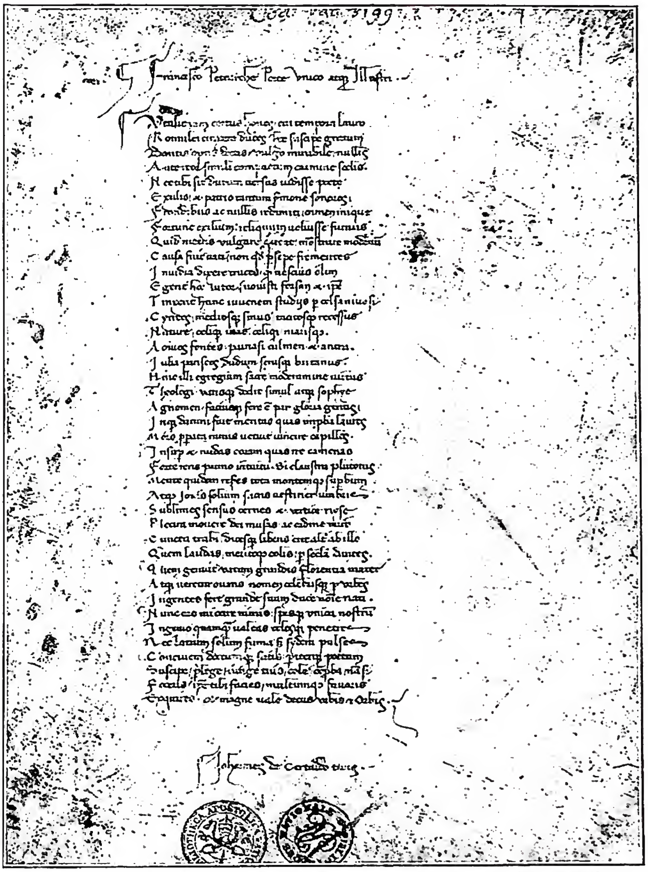
a una visione di morte ne tien dietro un'altra di gloria, dove si vede l'anima di Beatrice salire al cielo, circondata, come l'Assunta, da una schiera di angeli osannanti.

Spira intorno alla « gentilissima » un'aura di mistero, che dona significati reconditi agli avvenimenti più semplici. Essa ha perfino una precorritrice nella donna amata da Guido Calvalcanti, la quale in un giorno memorabile passa per via ad annunziare il riapparire di Beatrice. Al fonte battesimale quella aveva ricevuto il nome di Giovanna, da quel Giovanni che « precedette la verace luce, dicendo: *Ego vox clamantis in deserto: parate viam Domini*, ma era da' suoi cittadini chiamata Primavera per la sua grande bellezza, credevano loro »: in realtà, avverte il poeta, « perché prima verrà » il giorno che Beatrice gli si mostrerà di nuovo. È forse il momento più gioioso del suo amore. L'omaggio che la « gentilissima » riceve passando per via « vestita d' umilitade », l'ammirazione che suscita, le espressioni che l'accompagnano poi che passata era, riempiono il poeta di letizia e di stupore insieme, da cui nasce il sonetto famoso « Tanto gentile e tanto onesta pare » e l'altro « Vede perfettamente onne salute »; e sarebbe nata la canzone « Sì lungamente m'ha tenuto Amore », se dopo averne composta una stanza, al « Signor de la giustizia... non fosse piaciuto chiamare questa gentilissima a gloriare sotto la insegna di quella regina benedetta Virgo Maria ».

Ci si aspetterebbe che il poeta ci comunicasse l'amarezza del suo dolore con qualcuna di quelle frasi di cui possedeva il segreto. Passa invece a ricercare con sottili ragionamenti per qual motivo il numero nove avesse avuto luogo così cospicuo nella vita e nella morte di lei, tanto da costituire il motivo principale: « A dare a intendere – conclude – ch'ella era uno nove, cioè uno miracolo, la cui radice... è solamente la mirabile Trinitade ». Era quanto gli premeva maggiormente di far conoscere ai suoi lettori, che così avrebbero inteso il mistero di quella creatura di cielo, venuta a far segno che la salute non era lontana.

Assodato questo, che una vita nuova cominciava, D. ripiglia il racconto e scrive la canzone « Li occhi dolenti », da cui il grido della sua anima ci viene qua e là, a riprese. Le prose ci fanno intendere meglio la profondità della sua afflizione, la quale fu tanta che tre anni non valsero a mitigarla.

Al principio del quarto entra in iscena una « donna gentile », dotata d'una particolare seduzione. Come accade a chi soffre, la pietà di costei lo richiama al pianto; e lui, per non mostrare la sua vile vita, si allontana. Ma quella con la compassione che mostra a ogni incontro finisce col vincerlo. Il poeta avverte che un sentimento nuovo nasce in lui (« Gentil pensero che parla di vui »); e gli si sarebbe di certo dedicato intero, se un giorno, improvvisamente, nell'ora di nona, non gli fosse riapparsa Beatrice, della stessa età che la vide la prima volta e con le stesse vestimenta sanguigne. D. si limita a chiamar forte la visione avuta in quel punto; ma non descrive l'atteggiamento di Beatrice, né ci fa sapere se questa gli abbia rivolte parole di rimprovero. Dice che solo al rivederla si pente amaramente della fiducia riposta alcun tempo nella « gentile », piange, bestemmia la vanità dei suoi occhi e si rende con tutta l'anima alla « gentilissima », diventata « spirital bellezza grande ». Il periodo del suo secondo amore, stando al « libello », è così chiuso per sempre, e i sospiri che dinanzi gli straziavano il petto, ora salgono a ricercare la sua angiola « oltre la spera che più larga gira », nell'empireo, per contemplarne la gloria. È giunto dov'è destino che d'ora innanzi miri costantemente.



(fot. Enc. Catt.)

DANTE - Divina Commedia (sec. XIV). Esemplare inviato con dedica dal Boccaccio al Petrarca - Biblioteca Vaticana, Cod. Vat. lat. 3199.

La *Vita Nuova* è un racconto d'amore che non ha il somigliante in nessuna letteratura, e per il modo con cui quel sentimento nasce, vive, si purifica, si eleva e riesce al suo fine, e per il senso di mistero che l'accompagna. Pure è umanissimo e scopre con sufficente chiarezza la nota che domina la vita e l'opera di D. Considerata al di fuori, la passione di lui per Beatrice sembra fatta di fantasie, sognate in un'atmosfera diversa dalla nostra; in se stessa, non ve ne ha altra di pari potenza. S'impossessa dell'anima del poeta, prima che questi sia fuor di puerizia, e non la lascia più, nemmeno quand'egli sembra perdersi dietro le piccole infedeltà della prima giovinezza o quella, tanto più pericolosa, della « donna gentile ». Egli è che l'amore di D. si identifica con lo spirito che nel libro della sua memoria gli scrisse la rubrica: *Incipit vita nova*: è sua legge e sua beatitudine l'ascendere sempre più alto, « verso l'ultima salute ». Il motto che lo definisce se l'è fatto dire da Virgilio sulla costa dell'antipurgatorio: « Nessun tuo passo caggia » (IV, 37). In cambio di cercarvi significati nascosti, si prenda alla lettera, e si

vedrà che essa mira a preparare la *Commedia*, dicendo di Beatrice ch'era una donna miracolo, dal cui amore fu dominato fin dalla fanciullezza e condotto, nonostante le sue infedeltà, per mezzo di rivelazioni, visioni e avvenimenti straordinari ad acquistar coscienza dell'èra nuova che si preparava, come della missione assegnatagli di annunziarla.

II. Il « Convivio ». – Ma se dalla *Vita Nuova* si passa a leggere il *Convivio*, scritto in continuazione e chiarimento di quella, si rimane sorpresi. Narrava nell'ultimo capitolo del « libello » di studiare quanto poteva per prepararsi a recitar le lodi della « gentilissima »; e studia, sì, molto, fino ad affaticar troppo la vista, ma per celebrare quella donna « gentile », che credevamo lontana ormai dal suo cuore. Le contraddizioni tra la *Vita Nuova* e il *Convivio*, numerose e gravi, son sembrate fino a oggi insanabili; ma da un'analisi attenta delle due opere risulta evidente che la prima la conosciamo soltanto nella forma che D. le diede, quando, superata la sua crisi filosofica, la riprese e l'accomodò perché servisse, come serve, di introduzione alla *Commedia*. È un'ipotesi ardita; ma chi riflette senza prevenzioni sul cap. 2 del secondo libro conviviale, non può non notare che vi si parla di una *Vita Nuova*, in cui l'amore alla « gentile » ha uno svolgimento affatto diverso da quello che ci è stato tramandato nei capp. 35-38 della redazione che si possiede. In nessun luogo dell' « amoroso libello » è affermato, come nel trattato filosofico, che la « gentile » fosse di maggior virtù e quindi migliore amica di Beatrice; o che egli, senza più esitare, avesse consentito all'amore di lei, o tanto meno che questo fosse perfetto, come al contrario ci assicura il *Convivio* nell'atto stesso di rimandarci alla testimonianza della *Vita Nuova*. Sicché del rifacimento di questa ci è testimone D. in persona; ed è del tutto vano invocare la tradizione manoscritta che non c'è, per oppugnare quella del *Convivio* che c'è, e rimove ogni dubbio. Ciò posto, è facile capire, che, quando D. prende a scrivere il suo trattato filosofico, la trasformazione di Beatrice in simbolo della verità rivelata, poiché in esso si dichiara ripetutamente che quello della « gentile » simboleggia la filosofia, è bell'e compiuta; e la battaglia fra i due amori si converte in battaglia fra due indirizzi filosofici; fra il misticismo che informa la *Vita Nuova*, e l'aristotelismo che domina nel *Convivio*.

Al ricordo del primo amore aveva dedicato un piccolo libro in 42 capitoli: alla gloria del secondo consacrerà un ampio trattato in 15 lunghi libri, composto esso pure di prose e di 44 canzoni « sì d'amor come di vertù materiate ». La mole diversa del monumento è indice della diversa stima che allora faceva dell'una e dell'altra.

A somiglianza della *Vita Nuova*, che esordisce con la parola in cui si nasconde il suo ultimo significato (« Nove fiate già », ecc.), il trattato si apre con una sentenza di Aristotele, del filosofo per antonomasia, alla cui dottrina e autorità non si stanca mai di rimettersi: « tutti li uomini naturalmente desiderano di sapere ». Ma visto che molti per ragioni varie rimangono « ne la umana fame », è atto di misericordia il cercar di appagarla. Ma anche un altro motivo lo spinge. « Movemi – ripiglia – timore d'infamia e movemi desiderio di dottrina dare » (I, II). Teme che le canzoni da commentare non lo abbiano fatto apparire eccessivamente proclive ad amore, e ne vuol dichiarare il senso verace, dimostrando che non spasimava per una pargoletta bella e fiera, bensì per la sapienza che è guida suprema della vita morale e civile. Parlerà anche di sé, a volte, ma costretto da necessità; e si servirà del volgare, secondo la opinione corrente, che un tempo fu pure sua, abile solo a dire d'amore. Egli farà vedere, con l'esempio, quanto sia invece « l'agevolezza de le sue sillabe, le proprietadi de le sue costruzioni e le soavi orazioni che di lui si fanno » (I, X), per concludere che esso è « luce nuova, sole nuovo, lo quale sorgerà dove l'usato (il latino) tramonterà » (I, XIII). Ragiona della lingua materna con lo stesso affetto che d'una persona grandemente amata.

Scelte 14 canzoni, che gli offriranno la materia ai rimanenti 14 libri, si pone alacremente all'opera. Gli argomenti alle digressioni del secondo libro glieli suggerisce la canzone « Voi che 'ntendendo », dov'è rappresentata la lotta tra la memoria di Beatrice e l'amore verso la « gentile ». Diceva nel commiato che forse pochi ne avrebbero inteso bene il significato; ma il commento chiarisce ogni cosa. La « gentile » è la filosofia; la « gentilissima » colei in grazia della quale saliva spesso ai piedi del Signore degli angeli, e là « contemplava lo regno dei beati » (II, VII). L'una lo contentava con le visioni, l'altra con le dimostrazioni e persuasioni. L'esito si poteva prevedere. In una mente come la sua avida di sapere, prevalse la « gentile ».

Per le questioni che si fanno intorno alle allegorie della *Commedia*, merita un cenno speciale la dichiarazione del poeta che tra i sensi diversi delle scritture « lo litterale dee andare innanzi, sì come quello nella cui sentenza gli altri sono inchiusi, e sanza lo quale sarebbe impossibile ed inrazionale intendere a li altri e massimamente a lo allegorico » (II, I).

Il terzo libro commenta la canzone « Amor che ne la mente mi ragiona », scritta sicuramente quando lo studio della filosofia, essendo diventato una vera e propria passione, gliela dipingeva qual « figlia di Dio, regina di tutto, nobilissima e bellissima » (II, XII). Chi la possiede non ha altro da desiderare, perché è somma cosa e dà all'anima l'ultima perfezione a cui si possa aspirare; è « piena di dolcezza, ornata di onestade, mirabile di savere, gloriosa di libertade » (II, XV). Riguardando negli occhi della « gentile », ossia nelle dimostrazioni della filosofia, e nel suo riso, nelle sue persuasioni, « si sente quel piacere altissimo di beatitudine, lo quale è massimo bene in Paradiso » (III, XV). « In questo sguardo solamente l'umana perfezione s'acquista, cioè la perfezione de la ragione, de la quale sì come di principalissima parte, tutta la nostra essenza depende; e tutte l'altre nostre operazioni (sentire, nutrire e tutto) sono per quella sola, e questa è per sé e non per altri; sì che, perfetta sia questa, perfetta è quella, tanto cioè che l'uomo, in quanto ello è uomo, vede terminato ogni desiderio e così è beato » (III, XV). Dove sono andate a finire le lodi agli occhi e al riso di Beatrice? Torneranno, nella *Commedia*; ma intanto la bellezza di lei di fronte a quella della « gentile » è scomparsa. Era nella natura delle cose che il nuovo amore fosse avversario dell'antico, lo cacciasse di seggio e lo distruggesse. Ai rapimenti mistici il poeta ha anteposto le dimostrazioni della ragione ragionante, « specchio sanza macula de la maestà di Dio » (III, XV).

Tuttavia nel quarto libro l'ammirazione comincia ad attenuarsi. Ci sono problemi, egli riconosce, che la filosofia non risolve; la beatitudine che dona non è più così perfetta; e a menare « a la somma beatitudine, la quale qui non si puote avere », è via direttissima anche la vita attiva (IV, XXII). I limiti della ragione, sempre del resto ammessi, gli si fanno sentire più chiari e l'entusiasmo comincia a sbollire. Il pensiero del poeta insomma dà segni non dubbi di un mutamento. Non andrà molto che porrà da parte la sua enciclopedia filosofica per non tornarci sopra mai più. Ma l'averla è per noi gran fortuna. Oltre a spiegarci tanti particolari della *Commedia*, ci aiuta a seguire da vicino lo sviluppo del suo pensiero, ci fa assistere al lavorio ansioso e sottile della sua mente non mai sazia di sapere e ci offre pagine vive e commosse, come quelle in cui tocca dell'esilio, dell'amore alla lingua italiana e dei suoi studi. Nella *Vita Nuova* gode di ascendere dietro le ispirazioni che gli manda la sua « angiola giovanissima »; nel *Convivio*, mediante gl'insegnamenti della filosofia, « li cui raggi fanno ne li fiori rinfronzire e fruttificare la verace nobilitade », si arma di « virtude e conoscenza » (è un binomio che torna molto spesso e in forma solenne nell'episodio di Ulisse), a fin di poter « gridare a la gente che per mal cammino andavano, a ciò che per diritto

calle si drizzassero». Una importanza di prim'ordine bisogna attribuire ai capp. 4 e 5 dell'ultimo libro. Parlano della missione di Roma nel mondo, e sono bastevoli da soli ad aprire il senso intimo del «poema sacro». Con ogni probabilità il *Convivio* fu scritto tra la fine del 1304 e il 1307.

III. Rime. – De' suoi amori D. parla anche nelle rime che di sui manoscritti sono state raccolte dagli studiosi, ma non formano un proprio e vero canzoniere; ché, preso interamente dal poema, D. non si è curato di riordinarle in un volume. Vi saranno state ammesse tutte e solo le rime genuine? È lecito temere ne siano rimaste fuori o relegate fra le dubbie alcune che invece gli appartengono; senza dire che altre, di cui fa menzione lui medesimo, sono andate perdute. Comunque, così come si hanno, si possono distinguere in amorose, dottrinali, di corrispondenza ed extravaganti. Di notevole valore artistico, poche.

Ritessere per mezzo delle prime la storia degli amori di D. sarebbe arrischiato; ma si può cercar di coglierne i vari motivi d'ispirazione. Orbene, chi non voglia sostenere che al nostro poeta è capitato bensì d'innamorarsi di parecchie donne, ma ciascuna fornita egualmente delle stesse doti fisiche e morali della rivale, deve convenire che in quasi tutte le rime amorose s'ha da fare con una «c'ha picciol tempo», è «giovinetta e bella», ha capelli biondi e crespi, alletta con la pietà, innamora con la malia dei suoi occhi; ma poi muta stile, diventa insensibile e crudele, si fa dura come una pietra e non s'accorge, per essere forse una «pargoletta», di condurlo a morte.

Le rime riconfermano quanto si legge nella *Vita Nuova* e nel *Convivio*. Dopo Beatrice il poeta ha amato lungamente e con vera passione, e qui sta la loro importanza, la «donna gentile giovane e bella molto», che lo riguardava assai pietosamente, ma, nota D., «quanto alla vista», così che «tutta la pietà parea in lei accolta»; ma parea soltanto (*Vita Nuova*, XXXV). È una conseguenza alla quale implicitamente aderiscono quanti, leggendo il *Convivio*, son portati a pensare che le canzoni, per cui temeva l'infamia di aver seguita una passione così violenta, devono di necessità riguardare la donna del suo secondo amore. Non erano, naturalmente, quelle commentate nel secondo e terzo libro, composte dopo che la pietosa era stata tirata a significare la filosofia, ma le altre, quali «Io sento sì d'amor», «Al poco giorno», «E' m'incresce di me», «Amor, da che convien», non escluse le cosiddette «pietrose» e la più nota fra queste: «Così nel mio parlar», il cui ardore sensuale è innegabile. D'un amore diverso ci parla la canzone «Tre donne intorno al cor», dove risuona forse per la prima volta l'accento stesso della *Commedia*.

(fot. Enc. Catt.)

Dante - Inizio della prima Cantica, manoscritto del sec. xiv. Biblioteca Vaticana, Cod. Vat. lat. 3199, f. 1r.

Alle rime di corrispondenza appartengono i sonetti della tenzone con Forese Donati. L'impressione che se ne riceve non è piacevole, nonostante i tentativi fatti per attenuarla. Dato pure che scherzassero, chi nello scherzo scende a certe ingiurie dà prova d'essersi alquanto incanagliato. Sincero com'è, D. lo confessa aperto nell'incontro con l'amico di un tempo nella cornice dei golosi. Dopo quindici anni e più, ancora gli era grave il ricordo di quel genere di vita, menata nel periodo dell'errore e del traviamento.

Le rime dottrinali dimostrano che il poeta aveva da un pezzo superato il pregiudizio che in volgare si dovesse dire soltanto d'amore; ma sono ragionamenti in versi sulla nobiltà, la leggiadria, la liberalità, raramente avvivati da qualche bella immagine.

Più attenzione meritano forse le stravaganti, in quanto ci scoprono certi aspetti dell' amore per Beatrice che nella *Vita Nuova* sarebbero fuori di posto («La dispietata mente», «Lo doloroso amor»), o ci rivelano sentimenti che gli sfiorano la fantasia e non risorgono più.

IV. «De vulgari eloquentia». – Fin dai primi passi D. ha sentito il bisogno di chiarire a se stesso le leggi che governano l'arte della parola. Un saggio se n'ha nel cap. 25 della *Vita Nuova*; e già nel cap. 5 del primo libro conviviale si legge il proponimento di comporre un trattato sull'arte di dire in volgare. Non ne viene che si sia messo subito all'opera. Sembra scritto in uno stato d'animo assai mutato da quello del *Convivio*. La speranza d'esser invitato a tornare in patria è quasi svanita, per cui non si fa riguardo d'usar frasi capaci di rinfocolar a suo danno gli odii dei cittadini; la filosofia non gli

suscita nessun particolare entusiasmo; il sentimento religioso è più presente. Se non che l'allusione a un marchese Giovanni come ancora vivente ed operante, marchese dagli studiosi comunemente ravvisato nel signor di Monferrato, morto nel genn. del 1305, ci lascia incerti intorno alla data della composizione.

Sul concetto che in italiano si può esprimere ogni pensiero, nessun dubbio più; riconosce anzi che il volgare è la nostra vera e naturale loquela. Spiega la diversità delle lingue con la confusione seguita alla costruzione della torre di Babele e con la dispersione dei popoli. Distingue quelli venuti in Europa in tre principali: popoli in lingua d'*oc*, d'*oil* e di *sì*, derivati dallo stesso ceppo, ma via via differenziantisi nello spazio e nel tempo in lingue e dialetti diversi. Accostandosi sempre più al suo fine, che è di stabilire quale fra le molte parlate d'Italia si debba usare da chi intenda far opera d'arte, comincia con l'escludere i dialetti di Roma, della Marca Anconitana, Spoleto, Milano, Aquileia, dell'Istria e della Sardegna. Esamina poi quelli che si parlano a destra e a sinistra dell'Appennino e non ne rinviene alcuno meritevole d'essere dichiarato illustre, cardinale, aulico, cortigiano, e ne argomenta che esso *in qualibet redolet civitate nec cubat in ulla* (I, XVI); e quindi non è proprio di questa o quella regione, ma *totius Italiae*.

Nel secondo libro, notato che il volgare illustre si conviene ai cantori di armi o di amore o di virtù, e che tra le forme metriche diverse la canzone è la più alta, passa a ragionare di tre stili: del tragico, che è il più nobile e vuole il volgare aulico, del comico, che ora si serve del volgare medio e ora dell'umile, e dell'elegiaco, che si serve solo dell'umile. Si occupa dei versi da adoperare nei vari componimenti e poi viene a trattare della canzone, delle stanze, della rima e del numero delle sillabe. Ma qui l'opera che pare si dovesse svolgere in quattro libri rimane interrotta. D. ha finito soltanto gli scritti che più direttamente hanno attinenza con la *Commedia*, con la quale sapeva di dar ciò che di più grande gli aveva ispirato il suo genio.

Pure non è piccola gloria l'aver tentato di penetrare nella natura delle lingue e del loro variare; l'aver veduto il rapporto tra le diversità dei luoghi e quella dei dialetti, attraverso lo studio del volgare l'aver intuita l'unità morale d'Italia, dandole a capo Roma. Il *De vulgari eloquentia* ci fa inoltre toccar con mano la cura minuta e scrupolosa data dal poeta all'arte dello scrivere, che per lui fu un vero sacerdozio, e ci mostra con quanto studio ha cercato lo strumento più atto all'espressione del suo pensiero. La passione delle altezze la sente in tutte le sue forme.

V. « DE MONARCHIA ». – Il trattato politico ci prepara alla *Commedia* non meno direttamente della *Vita Nuova*, con l'esposizione chiara e precisa di quella che si suol chiamare la sua utopia, e che è tale, se si bada agli uomini quali sono, e, nel suo ultimo significato, non è più, se a quali dovrebbero essere. Le meditazioni assidue sulle condizioni religiose morali e civili della sua età gli avevano dimostrato che il male, di cui tutti soffrivano, derivava dalla cupidigia, ossia dalla smodata bramosia dei beni mondani ricercati con più affanno, come le ricchezze i piaceri la potenza la fama la grandezza. Per essa l'uno si avventava contro l'altro, e non scorgeva più la grande felicità che c'è a formare una famiglia sola, a riconoscersi figli di un padre solo che è Dio. Bisognava liberarsi da tanto male.

Il primo e più notevole frutto delle sue riflessioni si raccoglie nei capp. 4 e 5 dell'ultimo libro del *Convivio* dove le linee maestre del suo pensiero politico sono già nettamente tirate. L'idea dell'Impero e della sua funzione è bell'e matura. Egli sa già dove sia « lo fondamento radicale de la imperiale maestade », e a quali necessità rispondano la famiglia, le vicinanze, le città e i regni; ma sa pure come l'anima umana « in terminata possessione di terra non si queti, ma sempre desideri gloria d'acquistare »; e ne deduce che a toglier via i motivi di discordia e guerre sempre rinascenti, « conviene di necessitade tutta la terra e quanto all'umana generazione a possedere è dato, essere Monarchia, cioè uno solo principato e uno principe avere; lo quale, tutto possedendo e più desiderare non possendo, li regi tenga contenti ne li termini de li regni, sí che pace intra loro sia, ne la quale si posino le cittadi, e in questa posa le vicinanze s'amino, in questo amore le cose prendano ogni loro bisogno, lo quale preso, l'uomo viva felicemente, che è quello perché esso è nato ». L'idea dell'Impero tiene già un alto luogo nel suo pensiero e lo esalta.

L'occasione di svolgerla si può ritenere quasi con certezza l'abbia avuta al tempo dell'impresa di Arrigo. In quei tali che, vestiti delle penne del corvo, si dànno vanto d'essere le pecorelle bianche del gregge di Dio e sono invece i figli dell'empietà che, per compiere i loro misfatti, prostituiscono la madre, la Chiesa, scacciano di casa i fratelli e non vogliono aprire le porte al giudice, all'imperatore (III, III), è facile ravvisare i Neri di Firenze, dei quali Benedetto XI nella lettera del 21 giugno 1304 esprimendo lo stesso concetto: « Chi crederebbe, scriveva, che costoro, anche mentre vanno contro la Chiesa, vogliono essere riputati i figli di lei? ». L'ardore che emana da ogni pagina, lo studio di assalire l'avversario in ognuna delle sue fortezze e non lasciargli via di scampo, la qualità delle prove, non sempre persuasive per noi, ma rispondenti ai modi di ragionare di quell'età, tutto dà chiaramente a vedere che il *Monarchia* lo ha scritto quando combatteva la sua più fiera battaglia.

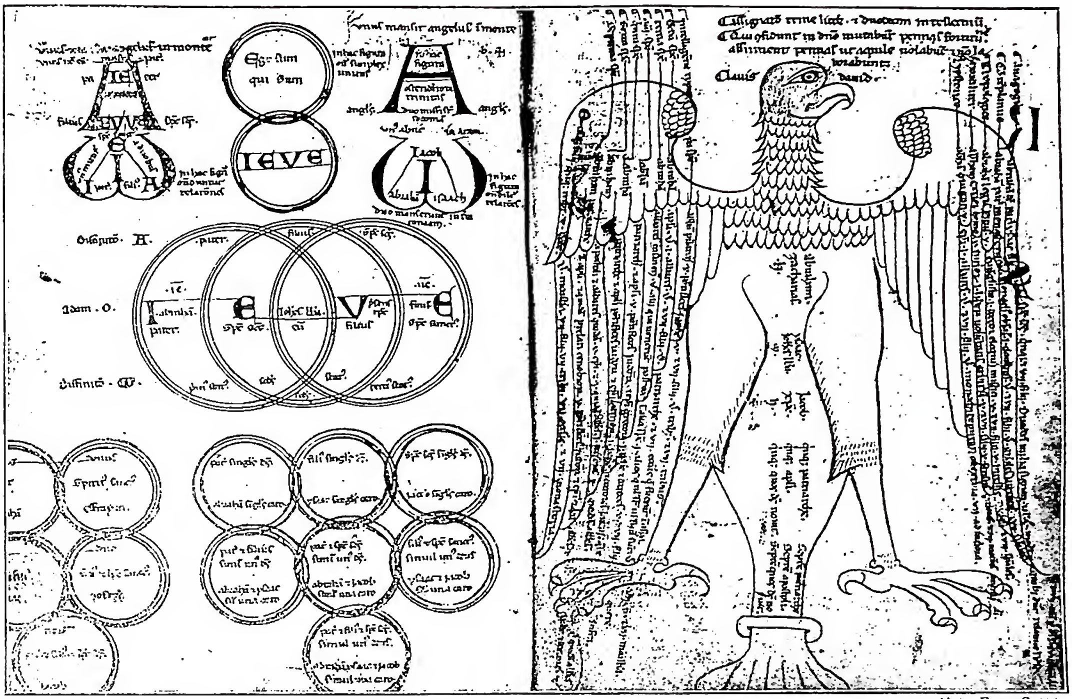
Se l'uomo, è questo il principio da cui muove, in tanto è uomo in quanto ragiona, ne deriva che la sua ultima perfezione consisterà nell'attuazione piena dell'intelletto possibile, alla quale non si giunge se il mondo non vive in pace; e la pace non si ha che sotto un unico monarca. Perché il genere umano risponda al fine per il quale è stato creato, deve dunque formare un'unica famiglia, somigliare al cielo, che è mosso con un unico movimento, e a Dio che è uno. Al bisogno di giustizia può soddisfare soltanto il monarca, come quegli che, possedendo tutto e non avendo nulla da desiderare, è libero dalla lue della cupidigia ond'è infestata l'*humana civilitas*. Solo sotto il monarca è concesso vivere in libertà, perché solo allora la volontà è diritta e sana.

Nel secondo libro dichiara come e perché il diritto di reggere il mondo sia stato da Dio conferito a Roma. Gli argomenti risentono naturalmente della forma di sillogizzare di quell'età, sottile, dialettica, battagliera. Molti derivano dall'*Eneide*, che, non c'è da meravigliarsene, diventa una delle fonti più ricche del pensiero dantesco. Ma la prova forse più originale gliela presta la considerazione che se in Cristo doveva patire tutto l'uman genere, la sentenza doveva venire da chi aveva giurisdizione legittima su tutta la terra.

Il libro più significativo del sistema di D. è il terzo, in servizio del quale si può dire siano fatti gli altri due. La quistione dell'indipendenza dell'autorità civile dalla pontificia nella contesa tra Filippo il Bello e Bonifacio VIII era risorta a dividere gli animi di uno stesso popolo e di una stessa città. D. esordisce dichiarando che dirà il vero, accada quel che vuol accadere; e posti chiaramente i termini del problema, passa senz'altro a confutare le prove recate così dai sostenitori dell'autorità pontificia *supra reges et regna*, come da quanti sono figli del demonio (la stoccata va ai fiorentini) e dai decretalisti. E tutte le demolisce con logica implacabile e talvolta sofistica. L'autorità dell'Impero deriva direttamente da Dio, il quale avendo fatto l'uomo in modo che per sua natura tende a due felicità, la temporale e l'eterna, ha preposto ad esso l'imperatore, che lo guidi alla prima mediante gli ammaestramenti filosofici, e il papa alla seconda per mezzo delle verità rivelate. È giusto tuttavia, essendo la felicità di questa vita ordinata all'altra, che quegli usi verso questo la riverenza del figliolo maggiore verso il padre. Con la qual concessione, poiché riverenza non è

(Ripr. Pizzi) (fot. Gall. musei Vaticani)

PROFILO DI DANTE ALIGHIERI.
Particolare dell'affresco di Raffaello raffigurante il Parnaso nella stanza della Segnatura (1509-11) - Vaticano.



(fot. Enc. Catt.)

DANTE - I tre cerchi della Trinità e l'Aquila secondo Gioacchino da Fiore (cod. Vat. lat. 3822 - sec. XIII). La 1ª fig. è spiegata nella *Expositio in Apocalypsim* (biblioteca Antoniana di Padova, ff. 33-38). Ne derivano la descrizione della Trinità (*Par.*, XXXIII) e l'idea che con I nella lingua d'Adamo s'indicasse la Divinità (*Par.*, XXVI, 123 e sgg.). Dalla 2ª figura, che nel cod. Reggiano risulta più chiaramente da un mazzo di gigli rovesciato, deriva la descrizione dell'Aquila (*Par.*, XVIII-XX).

suggezione, ma rispetto dell'altrui dignità, il poeta è tanto lontano dall'idea di derogare in parte alcuna al suo concetto, che termina tranquillamente il trattato riaffermando che l'imperatore è stato posto al governo del mondo *ab illo solo... qui est omnium spiritualium et temporalium gubernator*.

Dal *Convivio* al *Monarchia* l'atteggiamento del poeta è assai mutato. Il trattato filosofico ignora il papa e non conosce altra autorità che quella dell'imperatore e della ragione; il politico all'autorità pontificia dà il primo posto *inter pares* con l'imperiale.

VI. Epistole. – Se ne possiedono soltanto 12; ché quella a Cangrande è da ritenere spuria. Tutte importanti, ma non tutte nella stessa misura; preziosissime le tre scritte per l'impresa di Arrigo, l'altra, tra il giugno e il luglio del 1314, ai cardinali d'Italia, adunati in Conclave, e quella all'amico fiorentino, con il grido magnanimo: «Non è questa, o padre, la via di tornare alla Patria» che è quasi sicuramente del 1315, quando D. già sapeva di aver diritto a un ritorno glorioso.

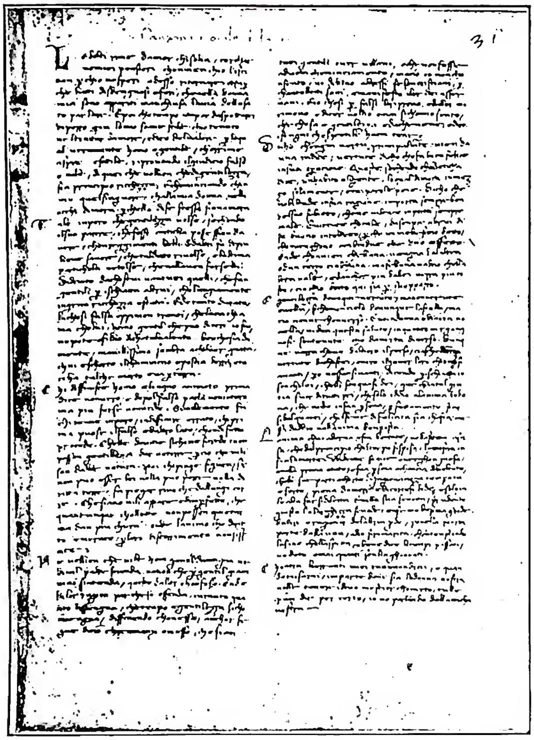
VII. Ecloghe. – Verso la fine del 1319, quando *Inferno* e *Purgatorio* erano già noti, D. ricevette da Giovanni del Virgilio, maestro di latinità allo Studio di Bologna, un'ecloga che lo esortava a mettere da parte il volgare e cantare in latino qualcuno dei temi che lui stesso gli suggeriva. L'avrebbe potuto così presentare ai Ginnasi con le tempie coronate d'alloro. D. rispose in esametri latini, che dimostrano la sua familiarità con la lingua dei dotti, ma non accolse l'invito. Il del Virgilio replicò con altra ecloga; ma D. non si mosse. In Bologna c'era l'antro di Polifemo, viveva cioè e aveva ufficio di comando uno, forse Fulcieri da Calboli, che nel *Purgatorio* uccide, come fiera avvezza alle stragi, i lupi della triste selva ch'era diventata Firenze, e nella risposta è descritto *assuetum rictus humano sanguine tingui*.

VIII. «Quaestio de aqua et terra». – Il 19 genn. 1320, con l'autorizzazione del vescovo, D. discusse a Verona nella chiesetta di S. Elena la quistione, allora viva, se il livello delle acque sia più alto di quelli della terra emersa, o quarta abitabile. Ai cinque argomenti più meritevoli d'attenzione contrapposе cinque dimostrazioni per provare il contrario. Si è dubitato non sia opera sua, ma l'ordine, la chiarezza e, specialmente, certi modi di sentire e di esprimersi propri di lui, ci assicurano che gli appartiene.

III. La Commedia.

I. Genesi e data di composizione. – Alla piena intelligenza del poema nulla val meglio che studiarne la genesi. Ora i canti dello Stige, se si confrontino con le epistole V, VI e VII, dimostrano ineluttabilmente che l'ispirazione delle scene così drammatiche, a cui quelli ci fanno assistere, D. l'ha tratta dagli avvenimenti cui dette luogo la resistenza dei fiorentini ad Arrigo; e quindi che la composizione della *Commedia* va rimandata a dopo il 1313. La stessa situazione, gli stessi particolari, fin le stesse immagini; tanto che al lume di quell'epistole tutto nei canti VIII, IX e X si spiega e riman chiaro, anche i versi dal poeta chiamati «strani»; senza, rinascono la leggenda dei primi sette canti scritti avanti l'esilio e, con tante altre, le discussioni sull'incomprensibilità del contegno crudele e vendicativo del poeta contro l'Argenti.

In uno stato d'animo affine a quello in cui la *Commedia* fu concepita, D. s'era trovato un'altra volta a causa della lentezza con cui il suo novello Mosè conduceva la campagna. Preso dal ben fondato timore che gli indugi non facessero fallire l'impresa, con le parole del Precursore: *Tu es*, gli chiedeva, *qui venturus es, an alium expectamus?* La certezza che la restaurazione dell'Impero e il conseguente risorgimento dalla universale miseria era immancabile, gli suggeriva già che, qualora Arrigo non fosse stato



(fot. Enc. Catt.)
DANTE - Trattato IV, canzone III del *Convivio*. Manoscritto del sec. XIV - Biblioteca Vaticana, Cod. Barb. lat. 4086, 31r.

lui l'aspettato, ebbene, a eseguire i disegni divini sarebbe venuto un altro di sicuro.

Il medesimo ripete in una situazione senza confronto più grave: all'improvvisa scomparsa del lussemburghese. Il mondo in cui aveva riposto tutte le sue speranze era caduto infranto d'un colpo, le tenebre avevano sopraffatta la luce, sulla verità aveva trionfato l'errore, sulla giustizia l'iniquità. Sognare che presto si sarebbe risorti dalle rovine, anche a lui per alcun tempo sarà parsa follia. Nondimeno, quando il dolore gli concedette di far le sue considerazioni sull'accaduto, la fede in ciò che sempre aveva invocato, aspettato vagheggiato, rivisse più salda di prima; per cui, fatto tacere ogni dubbio, si levò in mezzo alle genti a profetare vicino l'avvento del liberatore. Si augurava che il venturo, diversamente dal suo Arrigo, fosse rapido nell'azione, come conviene a un portatore dell'aquila, sempre fulminea nelle sue imprese, e glielo raccomandò con il nome, chiamandolo il Veltro.

Che la società umana si dovesse reggere sopra le due guide, come il veglio di Creta sopra i due piedi, era per lui una di quelle convinzioni delle quali non si discute. Credeva fermamente d'averla letta nel libro « du' non si muta mai bianco né bruno », e supporre che non si sarebbe avverato quanto è nei disegni della Provvidenza, non era possibile.

Con questa fede inconcussa nell'animo tornò agli anni del suo primo amore, non mai del tutto cadutigli di mente e, riandando quei tanti segni misteriosi venuti ad accentuarne i momenti più sacri, si conferma nell'idea che « l'angiola giovanissima » era stata mandata ad annunziare l'età nuova, di cui egli sarebbe stato il vate. Ora capisce perché una mano invisibile gli aveva scritto al principio del libro della sua memoria la rubrica: *Incipit vita nova*; e si spiega come mai avesse avuto la rivelazione che un giorno sarebbe sceso all'inferno e avrebbe detto ai malnati di aver veduta la speranza degli angeli e dei dannati (*Vita Nuova*, XIX, 8); ora intende a qual fine gli fosse stato conceduto di gustare la beatitudine del suo saluto (*ibid.*, XI), di ammirare l'ascendere di quell'anima benedetta al cielo (*ibid.*, XXIII, 26) e di salire con lo spirito pellegrino fin sull'empireo a contemplarne la gloria (*Oltre la spera*, *ibid.*, XLI, 10). Il senso riposto delle visioni di allora gli si manifesta intero soltanto ora.

Allorché scriveva « l'amoroso libello », non prevedeva che Beatrice lo avrebbe ricondotto a sé e per sempre. Perché il racconto rispondesse a verità, conveniva riprenderlo, modificarlo e continuarlo. E lo riprese, spezzando la narrazione al punto che « la gentilissima » col riapparirgli aveva spezzato il suo secondo amore e s'era di nuovo impossessata della sua mente. Dopo si diede anima e corpo all'opera a cui Dio lo aveva destinato. Da questa convinzione e da una sete di giustizia senza pari nasce la *Commedia*.

II. L'INFERNO. – Su quali fondamenta sarebbe sorto l'immenso edificio lo sapeva già. L'idea che il diritto cammino fosse stato smarrito da tutti gli s'era affacciata anche altre volte (*Conv.*, IV, 1); ma in seguito all'inganno del Guasco (*Par.*, XVII, 82) nessuno poteva più dubitare che il male, onde il mondo era stato daccapo distrutto, aveva la sua radice nella cupidigia tornata a corrompere la terra dal giorno della donazione di Costantino. Senza volerlo, dividendo l'Impero, questi aveva « con bestemmia di fatto » scerpata e derubata la seconda volta la pianta del paradiso terrestre (*Purg.*, XXXIII, 52 sgg.; *Par.*, XX, 55-60); e « la frode ond'ogni coscienza è morsa » era naturalmente rientrata negli uomini.

E siccome alle medesime cause seguono i medesimi effetti, ecco che la terra si è convertita in una « selva fonda », irta di « triboli e spine » (*Gen.* 3, 18), come quella dove fu esiliato il nostro progenitore. E come allora « ne' termini suoi » la creatura umana era stata insufficente a rilevarsi, così ora. L'inferno ha dilatate le sue fauci (*Is.* 5, 14) e spediti nel mondo i suoi satelliti; di maniera che, anche se uno faccia il passo « che non lasciò già mai persona viva » ed esca dalla selva, non perciò è in grado di salire alla cima del monte dove l'uomo è felice. Glielo impediscono le potenze del male, che rimanendo uno, assume forme via via più gravi, e lo combatte ora sotto l'aspetto di *lonza* (incontinenza), ora di *leone* (violenza) e, finalmente, di *lupa* (frode), la fiera invincibile che non lascia passar nessuno « per la sua via » e tanto fa che l'uccide. Non rimane che confidare nel soccorso del cielo e invocarlo: il potente, fornito della virtù di liberare la terra dalla lupa verrà senza dubbio. D. n'è certo, come della verità dei principi primi della ragione. Invero Maria ha infranto già il « duro giudicio » che pesava sugli uomini, ottenendo che il mondo sia un'altra volta redento dalla nuova colpa originale.

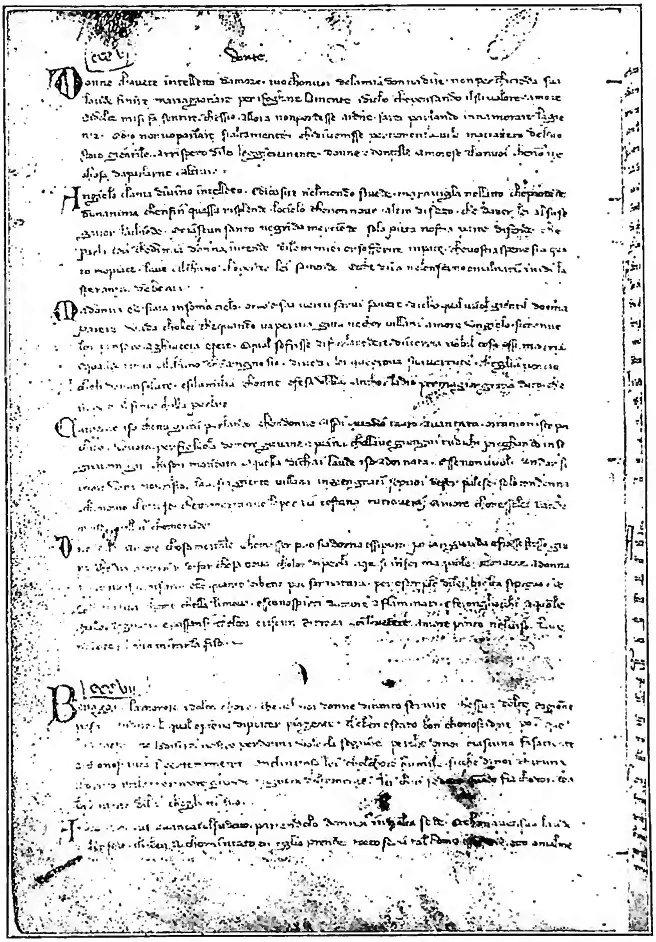
Intorno al modo che sarebbe stato tenuto, era impossibile ingannarsi: data la immutabilità dei decreti divini, la nuova liberazione dalla colpa umana si sarebbe di certo modellata sull'« alto e magnifico processo » dell'antica. Allora operarono « congiuntissime » le tre Persone divine (*Conv.*, IV, v, 3); ora ope-

rano unite le tre donne di paradiso, specchio delle tre virtù per eccellenza divine. E come allora Dio ordinò due popoli, quello della *pietà*, di cui fece ministra la Chiesa, e quello della *giustizia*, di cui fece ministro l'Impero; così alla liberazione d'ora, ottenuta da Maria (*Inf.*, II, 93-96), concorrono la *pietà*, impersonata in Beatrice, e la *giustizia*, impersonata in Lucia.

Perché non si equivocasse sull'ufficio proprio di costei, essa nell'antipurgatorio scende com'aquila, ha nel nome la stessa radice del minor luminare (*lucna*), ed elegge suo rappresentante Virgilio, amico del silenzio e fioco. Ragione e fede, verità umana e divina, croce e aquila, Chiesa e Impero, tutte insieme le potenze del bene debelleranno quelle del male e la lupa sarà ricacciata nell'inferno.

Non basta. Come Paolo ed Enea andarono a secolo immortale, quegli per conforto della fede, questi per apparecchiar Roma e l'Impero, così ora, per decreto divino «in pro del mondo che mal vive», va D. a ripigliar la missione dell' uno e dell'altro, essendo le due istituzioni, rimedi del peccato, ambedue cadute. È un fine al quale il poeta s'era sentito chiamare sin dal tempo del *Convivio*, e vi s'era anche applicato, ma con mezzi inadeguati (*Conv.*, IV, 1, 9).

Perché si sappia che ora muove da altri principi e va con l'aiuto di ben altre virtù, egli prima finge di essersi arreso presto e volentieri all'invito di Virgilio, nella supposizione che questi, come riteneva durante l'amore alla donna gentile, possedesse quanto bisognava a salvarlo dalla lupa, la «laida morte» a cui si correva e dalla quale liberava, allora, la filosofia. Ma ora il suo pensiero è mutato; sì che, lungo il cammino per la spiaggia deserta, assalito dal dubbio che la sua non sia una follia «disvuol ciò che volle», e consuma l'impresa a cui s'era così prontamente risoluto. Torna nel suo proposito soltanto dopo aver saputo che Virgilio viene a lui mandato dalle tre donne benedette. Accingersi a una così solenne missione senza una grazia specialissima dell'alto, sarebbe stato un voler volare senza ali. Andrà dunque, ma per merito di una *donna gentile*, ben diversa da quella in cui aveva errato, e assistito da un'altra veramente *pietosa* (*Inf.*, II, 94, 133). Poi, quando la mirabile visione sarà cessata, egli la ridirà fedelmente agli uomini, e questi vi apprenderanno ciò senza cui ogni scienza diventa vana: in che consiste il male, in che il bene, e come dall'uno si possa, da vivi, risorgere e tornare all'altro; non secondo il suo, ma secondo il giudizio eterno e immutabile.

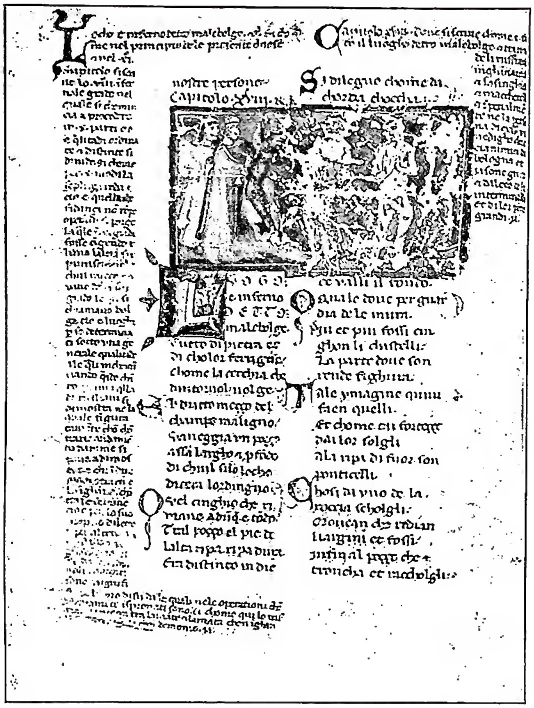


(*fot. Biblioteca Vaticana*)

DANTE - La *Vita Nuova*, § XIX, canzone I. Manoscritto del sec. XIV. Biblioteca Vaticana, Cod. Vat. lat. 3793, f. 99v.

Nei primi due canti è una pagina autobiografica in cui le linee fondamentali del gran disegno sono tirate. Servirsi, però, di un'architettura che apparisse frutto della sua fantasia, non poteva: il «poema sacro» non avrebbe prodotto se non la commozione che dà la bellezza; e doveva indurre gli uomini a riconoscere il loro errore e ripigliare il retto cammino. Il principio ordinatore di quei mondi bisognava scaturisse da un concetto rigoroso della legge data da Dio agli uomini per conseguire la felicità temporale e l'eterna, alle quali aspirano. Dal modo con cui il comandamento divino sarà stato osservato o vilipeso dipenderà la qualità dei premi e delle pene.

Per non errare in una materia di tanta importanza il consiglio più sicuro era di attenersi all'insegnamento delle sacre carte, le quali affermano che il male è entrato negli uomini con Adamo per non aver sofferto di rimanere sottomesso alla legge, con cui Dio aveva posto un freno alla sua volontà. Sedotto dalla cupidigia, violò l'interdetto e divenne empio ed ingiusto (*Par.*, VII). Ora poiché dalla sua derivarono tutte le colpe, queste saranno naturalmente figlie dell'empietà e dell'ingiustizia, com'è ripetuto nell'epistola ai cardinali d'Italia: *Cupiditatem unusquisque sibi duxit in uxorem quemadmodum et vos, quae nunquam pietatis et equitatis, ut caritas, sed semper impietatis et iniquitatis est genetrix* (*Ep.*, XI, 14). Da questo semplice concetto del bene che nasce dal diritto amore, e del male, che è amor torto, ossia cupidigia,



(*fot. Alinari*)

DANTE - *Inf.*, XVIII, 1-21. Codice Palatino 313 (sec. XIV) con chiose di Jacopo di Dante - Firenze, Biblioteca Nazionale.

e dà luogo a due specie principali di peccati, ha tolto non solo l'immagine della lupa che s'ammoglia a molti animali, ma anche l'asse, intorno a cui ha girato il suo pensiero morale civile e religioso, e quindi i tre regni dello spirito (*Par.*, XV, 1-3). Ed ecco come.

Nell'inferno ci sono cerchi digradanti a guisa degli scaglioni di un immenso anfiteatro, dei quali Virgilio parla esaurientemente nel canto XI; e cerchi quasi pianeggianti a guisa di grandi campagne, come l'antinferno che comprende il vestibolo e il limbo, la regione stigia costituita dal quinto e sesto cerchio, e il Cocito, intorno ai quali il maestro ha poco da dire. Ciascuno di questi ultimi, mediante un passo di morte, è costantemente distinto in due zone: la prima per le anime che han peccato contro la giustizia; la seconda per quelle contro la pietà.

Perché non sfuggisse la relazione in cui queste tre regioni infernali sono fra loro, nel vestibolo, stendentesi intorno a una « livida palude » (III, 98), ci fa incontrare in un dannato, quello del « gran rifiuto », che egli riconosce, sebbene brutto di sangue e di lagrime, ma del quale sdegna di dire il nome; nella palude stigia in un altro, Filippo Argenti, con il volto similmente lordo di lagrime e di sangue, il quale non vorrebbe essere riconosciuto, e il cui nome è invece gridato in tutto il cerchio; e nello stagno di Cocito – prima di scendervi finge di veder « molte alte torri », che gli ricordano quelle dello Stige, poi, sceso, trova anime cui vinse l'ira (XXXII, 51), come nel quinto cerchio (VII, 116) – finalmente inciampa in Bocca degli Abati, che vorrebbe rimaner celato, ma incontra la stessa sorte di Filippo Argenti (XXXII, 106); senza dire che il dialogo tra lui e il poeta si svolge quasi alla stessa maniera di quello con il « fiorentino spirito bizzarro ». È, questo dei paralleli, un accorgimento usato da D. in tutto il poema per mettere in rapporto le varie parti onde si compone.

Ora, che i traditori della Caina e dell'Antenora abbiano violato la giustizia, su cui riposa la famiglia e la patria, nessuno vorrà dubitare; ma che giustizia hanno offesa gli orgogliosi dello Stige e i vilissimi del vestibolo? Altro mezzo di saperlo non pare ci sia, se non scoprendo la dottrina nascosta « sotto il velame de li versi strani » (IX, 63). È forse il luogo meno inteso della *Commedia*; ma poiché questa è pensata così che, chiarita una parte di maggior impegno, come i canti VIII, IX e X dell'*Inferno*, rimane chiarita in tutto il resto, se ne tenterà la spiegazione, nella speranza di metter nelle mani degli studiosi il filo conduttore per orientarsi nell'interpretazione delle allegorie. Eliminate le difficoltà che, al parere di tanti, queste presentano, ciascuno potrà meglio da sé gustare la bellezza dell'opera; ché di esposizioni della *Commedia* se ne hanno più che non bisogni.

Fino allo Stige il cammino dei poeti è stato per il regno della lonza, e perciò non difficile a superare; ma arrivati che sono alle sponde del quinto cerchio, le cose accennano a metter male. È chiaro che l'inferno è alle vedette e si prepara a resistenza più fiera. Ci avviciniamo all'inferno del leone e della lupa. Ai « cenni di castella », dati sulla cima delle torri, più rapido d'una saetta, accorre il navicellaio Flegias con attitudine risolutamente ostile. Se non che Virgilio gli fa ringoiar la rabbia e lo costringe a riceverli nella sua barca. Mentre corrono « la morta gora » sulle cui rive, giovi notarlo, son cani e porci (VIII, 42, 50), come su quelle dell'Arno (*Purg.*, XIV, 43, 52), uno di quei furiosi si prova a tuffar D. « in quella broda », ma Virgilio, pronto, lo respinge nel brago; e poi, in un impeto di commozione, abbraccia e bacia l'alunno sdegnoso, esclamando: « Benedetta colei, che in te s'incinse ».

L'espressione sembra fatta apposta per richiamarci al saluto delle donne ebree a Gesù: *Beatus venter qui te portavit* (*Lc.* 11, 27); tanto che qualcuno se n'è perfino scandalizzato. E non a torto, se il poeta, così schivo a parlare di sé e dei suoi, avesse inteso veramente benedir a madonna Bella, sua madre.

Per fortuna D. ha provveduto da sé a fornircene la spiegazione, nell'episodio di ser Brunetto. Come le « bestie fiesolane », che devono fare strame di sé medesime, hanno il loro preciso riscontro con l'Argenti che « in sé medesimo si volvea co' denti », così il letame fiorentino lo ha nel brago della palude, e la pianta da non toccare, perché in essa rivive « la sementa santa » di Roma, nel poeta in persona. Dopo le epistole V, VI e VII non sarebbe dovuto riuscire difficile nel « povero grande matto » dello Stige veder raffigurati i fiorentini Neri, avversi all'idea imperiale, e in D. il fiorentino serbatosi fedele alla madre Roma.

Il ricordo di aver corso pericolo di cadere sotto le branche dei fiorentini Neri, che lo avevano condannato a esser arso vivo, il poeta lo ha affidato, e in una forma più suggestiva, a un altro episodio, a quello dell'inseguimento dei diavoli nella bolgia dei barattieri, concepito in modo che il lettore, lo voglia o no, nell'immagine di Virgilio veda trasparire quella di una madre nel punto che, desta all'improvviso, vede le fiamme ardere vicino e, senza indugiare un istante, abbraccia « il figlio e fugge e non s'arresta ». Rappresentatevi il maestro che, recatosi D. sul petto – « come suo figlio », si badi bene, « non come compagno » – sdrucciola supino giù per la ripa della sesta bolgia, e converrete che rende la figura di una madre, grave del suo portato.

Non si sa né quando né dove D. sia stato a un punto d'esser preso dai suoi nemici; ma si può esser certi che egli ha attribuita la sua salvezza all'intervento della sua madre ideale, pensosa di conservare al mondo il santo seme di Roma. È una notizia da aggiungere alla sua biografia, ma qui interessa soprattutto avvertire che, qualora dal discorso di ser Brunetto non risultasse evidente come nel gesto folle di Filippo Argenti sia da vedere un tentativo di affogare in quel pantano l'assertore dell'idea imperiale, e negli orgogliosi dello Stige i fiorentini, accecati dal fumo della cupidigia e sollevati contro Arrigo VII, l'analisi delle scene seguenti ci menerebbe alla stessa conclusione.

In virtù della legge impostasi, che fra le parti del poema deve correre perfetta armonia, finito di descrivere il regno della lonza, che va fino alle mura di Dite, era naturale che il poeta passasse a svolgere i motivi

dell'assalto del leone e della lupa. In cambio di chiedere tutto alla sua fantasia, ha preferito servirsi degli elementi, offertigli dall'accanita resistenza di Firenze all'Imperatore, adattandoli ai suoi fini. Leggendo, a nessuno viene in mente che, oltre a colorire il suo disegno d'arte, egli potesse pensare ad altro. E riviveva le ore più agitate e angosciose della sua vita. Ogni frase si può commentare con le corrispondenti delle Epistole.

Quei più di mille diavoli, accorsi sulla porta di Dite a impedirgli il passo, somigliano ai fiorentini, *quasi stantes in limine carceris et miserantem quempiam, ne forte vos liberet captivatos.... propulsantes* (*Ep.*, VI, 21); come il giorno in cui rimandarono con parole « superbe e disoneste » gli ambasciatori del lussemburghese, dicendo « che mai per niuno signore i fiorentini inchinarono le corna » (D. Compagni, XXXV, 111). Cosa abbian risposto i diavoli a Virgilio non lo sappiamo. È noto solo che D. al vederlo con « gli occhi a la terra e le ciglia » rase d'ogni baldanza, vorrebbe senz'altro tornare indietro, come quando, assalito dalla lupa, chinò « a ruinar le ciglia » (*Par.*, XXXII, 138). Ma il buon duca, che poco prima non aveva potuto nascondere il suo turbamento, ha la visione di un grande che scende l'erta, e lo rianima con l'annunzio del vicino arrivo del Messo. Sulle « maligne piaggie » della palude fa quel medesimo che sulla « piaggia deserta » del prologo : – Verrà chi ricaccerà questa fiera nell'inferno dell'invidia donde prima è sbucata – diceva allora, e : – Verrà chi aprirà questa porta – dice ora. Ma il possente tarda, e Virgilio torna a dubitare (*Ep.*, VII, 7). Quand'ecco tre furie, personificazione dei tre mali puniti nei tre ultimi cerchi, apparire sulla cima rovente della torre. Sono il *satellitium saevi tyranni* (*Ep.*, VII, 10), cui Arrigo avrebbe dovuto disperdere. I poeti mostrano di non temerle. Allora quelle gridano : « Venga Medusa ». A tal minaccia Virgilio ordina immediatamente a D. di chiudere gli occhi, lo volta indietro e, non contento che quegli se li sia tappati con le proprie mani, glieli chiude con le sue. Rappresentava il pericolo più grave a cui il poeta un tempo era andato incontro (*Purg.*, XXXIII, 67 sgg.). Ma l'amatore appassionato della « donna gentile » questa volta rinuncia deliberatamente a vedere, non cede alla tentazione di fissare lo sguardo in quella testa staccata dal busto, simbolo evidente del pensiero diviso dal suo principio; muore cioè alla superbia dell'intelletto; ed ecco che l'aspettato viene, simile a un vento (e *vento di Soave* è detto anche Enrico VI imperatore; *Par.*, III, 19), « impetuoso per li avversi ardori » (*Hac obice*, scriveva ai fiorentini, *iusti regi adventus inflammabitur amplius*: *Ep.*, VI, 13), « che fier la selva » (*l'itala silva*: *De Vulgar. Eloq.*, XV, 1), e senza che nessuno possa resistergli (*quid vallo sepsisse, quid propugnaculis et pinnis urbem armasse iuvabit, cum advolaverit aquila in auro terribilis?*, *Ep.*, VI, 12), « li rami schianta abbatte e porta fuori » (*Non etenim ad arbores extirpandas valet ipsa ramorum incisio quin iterum multiplicius virulenter ramificent, quousque radices incolumes fuerint*; *Ep.*, VII, 21), « fa fuggir le fiere » (soprattutto la lupa che gli impediva il cammino, come sulla porta di Dite i diavoli, figli autentici di lei) « e li pastori » (quelli, probabilmente, che s. Pietro vede per tutti i paschi « in vesta di pastor lupi rapaci » : *Par.*, XXVII, 55).

È la prima grandiosa variazione a cui D. ci faccia assistere del motivo posto nei vv. 88-111 del prologo, e rappresenta la vittoria della giustizia dell'Impero sopra tutte le forze del male congiurate insieme. Siamo al canto IX della prima cantica, ossia al canto che porta il numero del miracolo. Perché il cielo intervenisse, Virgilio aveva esortato l'alunno a non disperare, anzi a confortare e cibare lo spirito « di speranza buona » (VIII, 106); e questi, invece di confidare nella ragione, richiama al cuore la sua eroica speranza, e vince (*Par.*, XXV, 52). In premio di questa sua fede nell'immancabile adempimento del disegno divino gli è concesso di intravedere il prossimo avverarsi del suo grande sogno. Il Messo del cielo che apre la porta di Dite e disperde i lupi fieramente schierati contro i due fedeli assertori dell'idea imperiale, a similitudine dei fiorentini levati in armi contro Arrigo, e li ricaccia là onde li aveva dipartiti l'invidia, ossia in

(*fot. Alinari*)

DANTE - *Inf.*, I, 1-45. Codice miniato del sec. XIV detto « Codice Tempi » - Firenze, Biblioteca Laurenziana.

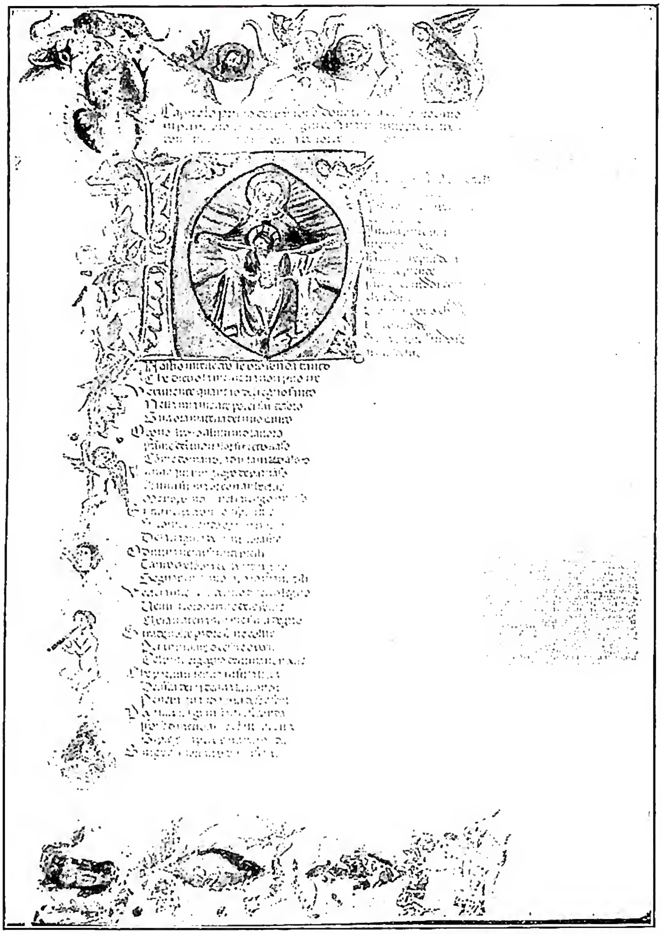
Malebolge – fuor delle quali diavoli veri o propri non s'incontrano – adempie preciso alla missione del Veltro; è la conferma del costui vicino avvento.

Quel giorno, che cosa sarebbe accaduto di Firenze, se si fosse ostinata nella sua ribellione? *Videbitis aedificia vestra... tam ariete ruere, quam igne cremari* (*Ep.*, VI, 75), ammoniva il poeta. Entrano difatti nella « città del foco » che arde tutta, ed è pure un sepolcreto, di mezzo al quale suona una voce, alta, solenne, quella di Farinata, a ricordare che gli odii son durati troppo a lungo, con grave danno delle parti. Ogni tomba racchiude i seguaci di una determinata eresia, e sono tante. Città più « partite » (VI, 61) sarebbe impossibile immaginarle. Se fra le tante sètte ereticali del suo tempo D. ne rammenta due solamente, si spiega. Richiamando l'attenzione sugli epicurei e sui monofisiti, impediti ugualmente per le loro dottrine di concepire la virtù teologale della speranza, supponeva si capisse che senza questa, consistente in « un attender certo de la gloria futura » (*Par.*, XXV, 67), quella porta non si apre. Appunto perché privi di essa gli eretici sono in un « cieco carcere » (X, 58); e « nel primo cinghio del carcere cieco » (*Purg.*, XXII, 103) sono gli abitatori del Limbo, per non aver avuto fede. Dopo il passo dell'Acheronte i senza fede; dopo quello dello Stige, accompagnato anch'esso da un terremoto (IX, 66), i senza speranza. Sospesi gli uni e sospesi parimenti gli altri, non pur per i coperchi delle tombe (IX, 121), ma sotto ogni riguardo. La sospensione segna il ritmo del X canto.

Dal poco che si è detto e dal molto che si potrebbe aggiungere si raccoglie con certezza che nella regione dello Stige, avanti la porta chiusa di Dite, sono gli incontinenti d'irascibile, che si avventano, come cani rabbiosi, contro i fedeli dell'Impero; dentro, ma un poco più bassi, i mancanti di speranza. Analogamente, in un piano leggermente inclinato verso il centro, nel cerchio ultimo, si trova lo stagno di Cocito, distinto in due parti principali da un passo di morte, invisibile allo sguardo, e nondimeno più spaventoso di tutti (XXXIII, 127). Tradire, come

frate Alberigo, e ruinare isso fatto laggiù sono una cosa. Il viso supino del dannato, caratteristico degl'invidiosi, il ricordo della « frutta del mal orto », il suo insistere che gli aprano gli occhi – anche il serpe aveva promesso a Eva che i loro occhi si sarebbero aperti : *aperientur oculi vestri* (*Gen.* 3, 5) – il nome della zona, tolto da quel Tolomeo che tradì Pompeo, tutto fa intendere ch'egli violò la legge universale dell'*humana civilitas*, la quale ordina si segga a un'unica mensa, che dev'essere d'amore (*Purg.*, XIII, 27). Commise una colpa altrettanto grave, quanto quella di Giuda, ed è andato soggetto alla stessa pena : « E fu allora, dopo quel boccone, che Satana s'impossessò di lui » (*Io.* 13, 27). Perciò, « nel fondo d'ogni reo » s'incontrano, nelle due prime circuizioni, peccatori contro la giustizia che è fondamento della famiglia e della patria; nelle due ultime coloro che violarono la giustizia divina che si attua nell'Impero, e la carità su cui si fonda la Chiesa: virtù ambedue necessarie, ambedue divine, ambedue derivate eguali dal medesimo fonte (*Monarchia*, I, XI, 14). E allora, se nella regione pianeggiante dell'antinferno dopo il passo di Acheronte sono i senza fede, qual virtù si dirà che hanno disconosciuta i vilissimi, vissuti simili a bestie *quibus non est intellectus*, e quindi del tutto privi delle virtù, da cui nascono le altre, le umane e le divine ? Gli estremi si toccano. È chiaro infatti che essi non conobbero né giustizia, né pietà; ed è naturale che siano sdegnati nel tempo stesso dalla misericordia e dalla giustizia (III, 50). Sono infatti invidiosi «d'ogni altra sorte», anche della peggiore di tutte.

Un semplice sguardo ai cerchi digradanti in anfiteatro dirà che dal secondo, dei lussuriosi, al quinto, degli iracondi e accidiosi, sono peccatori contro la virtù umana della temperanza; nel settimo, dell'ira mala o matta bestialità, contro la fortezza; nell'ottavo, dei fraudolenti, contro la giustizia. Si obietterà che mancano coloro che non ebbero prudenza, la virtù che vede il presente il passato e il futuro ed è guida delle altre (*Purg.*, XXIX, 130). Ma appunto perché tale, i più autentici negatori di essa convien cercarli fra gli « sciaurati » del vestibolo, gittati a correre, né morti né vivi, eternamente invano dietro un'insegna. Considerate la loro condizione, e scoprirete che per essi tanto varrebbe starsene perpetuamente immobili. Son tanto lontani, e pur i più vicini, moralmente, ai traditori della Giudecca, dove D. scorge i vessilli del re dell'inferno, alla cui vista racconta che non rimase vivo e non morì (XXXIV, 1, 25).



(*per cortesia della Biblioteca Ambrosiana*)
DANTE - *Par.*, I, 1-37. Codice C. 198 inf. (1355). Milano, Biblioteca Ambrosiana.

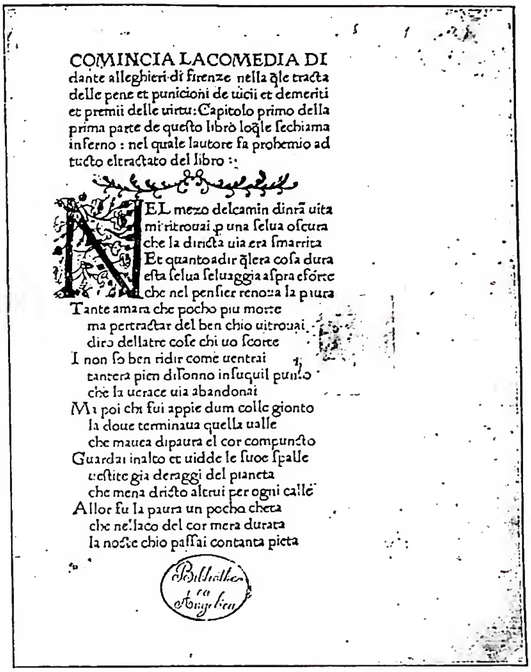
La fantasia di D., inesauribile nel tradurre in immagini i suoi concetti, riesce così, per mezzo di corrispondenze, a creare un poema d'un'unità e varietà mirabile. Fermato, ad es., che il nono cerchio è il « fondo d'ogni reo », la matrice cioè di ogni male, mette in intima relazione le singole zone di esso con le singole parti in cui il baratro si distingue : la Caina con la palude dello Stige, che è a sua volta il fondo dell'inferno dell' incontinenza; l'Antenora con quello della matta bestialità (XXXII, 133); la Tolomea con l'inferno dell' invidia, ossia con Malebolge, e la Giudecca con il cimitero di Dite. La somiglianza fra questi due ultimi stupisce. In Cocito la vita va gradualmente sparendo di mano in mano che si avanza; e il medesimo accade, nella debita proporzione, su nel sesto cerchio, da Farinata a Cavalcante, a papa Anastasio. Nel volto di Cavalcante, che ricade giù supino, trasparisce quello dei traditori della Tolomea incassati nel ghiaccio; papa Anastasio annunzia Giuda, e tutto il sepolcreto dopo il giudizio finale renderà l'immagine della Giudecca, con la differenza, se pure è tale, che gli uni sono in eterno consunti dal fuoco, gli altri dal gelo. Ma questo che si avvera in Cocito e nella « città del foco », si osserva dappertutto. Via via che si scende, il male si aggrava, e da un grado di movimento si passa a una più o meno accentuata immobilità : dalla lonza « leggiera e presta molto », si viene alla lupa che porge gravezza. La legge è scolpita perfino in quell'enorme ammasso di materia che è Dite.

Inoltre, al principio del nono cerchio i due fratelli di Mangona che si cozzano come due becchi; al principio dell'ottavo Venedico che prostituisce la sorella; al principio del settimo Obizzo da Este, spento dal figliastro; al principio del sesto Farinata, che non si commove né punto né poco alla sorte di Guido, suo genero; al principio dell'alto inferno Francesca e Paolo, uccisi da Gianciotto; se non convenga aggiungere che al principio del *Purgatorio* s'incontra la Pia, finita per mano del marito, e al principio del *Paradiso* Piccarda, dal fratello strappata via dal chiostro. La corruzione ha guastato fin l'istituto della famiglia. I peccatori carnali, rammentati da Virgilio nel quinto canto, han tutti offesa la

fede coniugale; poi vien Ciacco, che ha parole così amare sulla città, alla cui azione sembra attribuire la causa prima della sua condanna; seguono gli avari e i prodighi, immagine vivente delle lotte perpetue in cui il mondo si travaglia per l'acquisto degli splendori terreni; e finalmente, nello Stige, gli sprezzatori della giustizia e della pietà. Dalla famiglia alla città all'Impero e alla Chiesa, come nel Cocito.

D. nondimeno è così sicuro che Dio redimerà la terra da tanto male che, trasformata quasi in certezza per mezzo del Messo del cielo la profezia del prossimo avvento del Veltro, arrivato all'inferno dell'ira mala, di cui per la donazione di Costantino siamo tornati a esser figli (*Eph.* 2, 3), fa che Virgilio in quel ruscello dal rossore raccapricciante gli additi la cosa più «notabile» delle vedute fin là. Scaturisce infatti dalle ferite del gran Veglio, simbolo del genere umano, che ora, in seguito alla confusione dei due regimenti, procede zoppo, poggiando sopra il piede destro di terra cotta. Al pari degli altri fiumi è effetto della colpa, e come ogni colpa, mediante il dolore, ha in sé il principio della redenzione; per cui spegne sopra di sé « tutte fiammelle », e apre così una via attraverso quell'incendio universale. Togliete codesta virtù a quelle acque e nessuno più potrà giungere a salvezza. Con i loro vapori adempiono all'ufficio delle ruine, che sono come altrettante brecce aperte per la morte del Cristo nel regno di Satana, perché il male si potesse assalire dentro la sua fortezza e debellare.

Non sembra, ma un'altra prova della redenzione del mondo, e non solo del mondo presente, è nel modo con cui i poeti escono « a riveder le stelle ». Con D. sopra le spalle Virgilio si appiglia alle coste vellute di Lucifero, scende, curvo sotto il peso, fino al grosso delle anche del gran mostro, gira lentamente su se stesso portando il capo dove prima aveva i piedi e prende a salir su « con fatica e con angoscia », fino a che non esce per il fóro


COMINCIA LA COMEDIA DI
dante alleghieri di firenze nella qle tracta
delle pene et punicioni de uicii et demeriti
et premii delle uirtu: Capitolo primo della
prima parte de questo libro loqle sechiama
inferno: nel quale lautore fa prohemio ad
tucto eltractato del libro ::

NEL mezo delcamin dinrã uita
mi ritrouai p una selua oscura
che la diricta uia era smarrita
Et quanto adir qlera cosa dura
esta selua seluaggia aspra eforte
che nel pensier renoua la paura
Tante amara che pocho piu morte
ma pertractar del ben chio uitrouai
diro dellatre cose chi uo scorte
I non so ben ridir come uentrai
tantera pien disonno insuquil puncto
che la uerace uia abandonai
Mi poi chi fui appie dum colle gionto
la doue terminaua quella ualle
che maueа dipaura el cor compuncto
Guardai inalto et uidde le suoe spalle
uestite gia deraggi del pianeta
che mena dricto altrui per ogni calle
Allor fu la paura un pocho cheta
che nellaco del cor mera durata
la nocte chio passai contanta pieta

(fot. Enc. Catt.)

DANTE - *Inf.*, I, 1-21. Ed. di Foligno 1472, correttore Giovanni Andrea de' Bussi da Vigevano - Roma, esemplare della Biblioteca Angelica.

(fot. Biblioteca Vaticana)

DANTE - *Inf.*, III, 130-36. Codice con miniatura di scuola ferrarese del sec. XV - Biblioteca Vaticana, Cod. Urb. lat. 365.

di un sasso e pone D. a sedere sull'orlo di questo. S'è uniformato ai superbi del *Purgatorio* e ha purgato, almeno in parte, la macchia che per effetto della colpa di Adamo ognuno porta in sé nascendo, tanto che le verità della fede gli si cominciano a svelare più aperte. Di qui a poco lo udiremo confessare i misteri principali del cristiano, facendo così, senza saperlo, un passo decisivo verso la sua liberazione.

Sicché nella struttura dell'*Inferno* è la prima prova che il pensiero di D. intorno alle due autorità, ministre delle due virtù necessarie alla vita temporale e all'eterna, risponde in tutto e per tutto alla legge di Dio. Offese contro la giustizia e la pietà nei ripiani del doloroso regno, e negli altri cerchi, che da essi muovono, o sopr'essi portano, le offese contro le virtù che in quelle hanno la loro radice o il loro fondamento.

III. Il Purgatorio. – Per una « natural burella » i poeti salgono su a ritroso di un « ruscelletto » che va ad alimentare il Cocito, e riescono ai piedi della montagna del Purgatorio. Al primo aspetto pare proprio che nell'ordinamento dei peccati il « secondo regno » obbedisca a un criterio diverso; ma la natura del male è una e le colpe, pur variando all'infinito, nascono sempre dalla stessa radice. Anzi nel secondo regno il principio ordinatore apparisce più chiaro.

Il primo personaggio che vi s'incontra è un autentico rappresentante della virtù di Roma, giunta con Catone a tanta perfezione da quasi pareggiare con lo splendore delle quattro virtù cardinali quello delle teologali simboleggiate nel sole (*Purg.*, I, 37); perché quando l'uomo, insegna il *De Monarchia*, vive in *tranquillitate pacis* e attende all'opera più veramente sua, compie *opus fere divinum* (I, IV, 2). Poco appresso ecco apparire un rappresentante dell'autorità spirituale, l'angelo nocchiero che senza né remi né vele porta le anime raccolte sulla foce del Tevere al mondo intravisto da Ulisse – dove cercar la

felicità i Greci lo sapevano (*De Monarchia*, I, 1, 4) –. Siamo appena ai piedi del santo monte che già il poeta ci richiama alla sua idea più cara. Ma siccome la chiarezza non è mai troppa, poco più in là, stando ancora sul « solingo piano » che circonda il purgatorio, da una parte trova anime che per troppo amore alle cose belle di quaggiù, all'arte e alla filosofia, compreso lo stesso Virgilio, tardi pensarono a Dio; dall'altra Manfredi che per troppo amore all'Impero si ribellò alla Chiesa. Varia la trama, ma l'ordito è quello dei cerchi pianeggianti dell'*Inferno*: manco di giustizia e manco di pietà.

Fra la prima e la seconda coppia l'episodio di Casella, uno dei più ammirevoli ed ammirati del poema. Si ritiene comunemente che in esso abbia voluto esprimere la potenza della musica sulla sua anima. Ora la musica c'entra senza dubbio, ma non sola. La seduzione maggiore, su quelli spiriti giunti di fresco alla spiaggia del purgatorio, l'esercita la canzone « Amor che nella mente », il cui contenuto è tutto una lode tanto calda della ragione umana che, udendola, Virgilio si scorda d'ogni altra cosa e porge orecchi e anima a quel canto, come se sentisse dalle radici oscure del suo essere risorgere l'antica aspirazione a tutto conoscere (Virgilio, *Georg.*, II, 490). In quel punto altro non vuole che ascoltare fisso e attento; ché quelle note gli han di nuovo invasa l'anima e fatto dimenticare il fine per cui va per quel cammino. Ma a ridestarlo da quell'incantamento viene il grido di Catone, che lo richiama tosto alla coscienza di sé. Arrossisce, si confonde e nel turbamento interpreta male un gesto naturalissimo di D. E poi: Ti meravigli, gli dice, di questi nostri corpi che non gittano ombra, e tuttavia soffrono tormenti caldi e geli? Ma ci sono, o figlio, misteri molto più grandi che sarebbe pazzia sperar di spiegare: « Matto è chi spera... » (III, 34). E di idea in idea con umiltà sincera passa a far la sua professione di fede nei misteri della Trinità e della Incarnazione. È una delle pagine più belle della *Commedia*; ma per gustarla non basta prenderla come un pezzo di bravura; nasce invece da uno dei bisogni più vivi e profondi di D.: aprire in qualche modo la via alla redenzione del dolce duca. L'idea umanissima che l'informa è preparata da lunga mano e si riaffaccia, in embrione,

PVRGATORIO.

Si chel dilecto lo menarcin suso
pensa che questo di mai nō ragiorna

Io ero ben del suo admonir uso
pur di nō perder tempo si chen quella
materia non parea parlarmi chiuso
Ad noi uenia la creatura bella
bianco uestita & nella facia quale
par tremolando matutina stella
Le braccia aperse & inde aperse l'ale
disse uenite qui son presso a gradi
& ageuolmente omai si sale
A questo annuncio uegon molto radi
o gente humana per uolar su nata
perche a pocho uento cosi cadi?
Menocci oue la roccia era taglata
quiui mi batte l'ale per la fronte
poi mi permisse sicura l'andata.
Come ad man destra per salir lo mōte
doue siede la chiesa che soggioga
la ben guidata sopra rubaconte
Si rompe del montar l'ardita foga
per le scalee che si fero ad etade
ch'era sicura el quaderno & la doga
Cosi s'allenta la ripa che cade
quiui ben rapta dall'alto girone
ma quici & quindi l'altra pietra rade

(*da Mostra delle biblioteche italiane a cura del Ministero p. i., Roma 1934*)

DANTE – *Purg.*, XII, 83-108. Ed. di Venezia 1491 con commento di Cristoforo Landino – Roma, esemplare della biblioteca della casa di Dante.

nelle prime parole di Virgilio a Beatrice (*Inf.*, II, 76-81), palpita nelle linee architettoniche del nobile castello, che ne fanno un purgatorio in miniatura, difeso intorno dalle acque di un fiume, con sette ordini di mura l'uno più elevato dell'altro, con sette porte e con sulla sommità un luogo aperto luminoso e alto, abitato da spiriti magni; ci ferma attoniti alla vista della « fresca verdura », fiorita nella sede dei senza speranza; apparisce fugacemente nella citazione del *Genesi*; forma il sottinteso dell'episodio di Ulisse, rifatto presente per via di contrapposto dall'angelo che viene dalle foci del Tevere; ritorna nella vaga allusione all'uomo che « nacque e visse senza pecca »; ispira l'episodio di Casella che termina in aperta e candida professione di fede, per riaffiorare, al cerchio degli « spiriti lenti », nel sogno della femmina balba che sotto lo sguardo di D. si trasforma in una sirena. Canta costei più dolcemente forse dell'intonatore di canzoni, e dichiara di esser proprio quella che volse « Ulisse dal suo cammin vago », e quindi la tentazione più grande che D. potesse avere. Ma Virgilio, che altrove, anche quando l'alunno era rapito in visione estatica (*Purg.*, XV, 124 sgg.), gli ha letto dentro, ora par che risenta della seduzione di quel canto e non si accorge che la maliarda tenta il suo ultimo assalto, se non quando una « donna santa e presta », Lucia, di cui l'Uticense è un rappresentante, viene a riscuoterlo dalla sua sonnolenza. Una serie di episodi in intima corrispondenza tra loro, e tutti ordinati a quelli del cielo di Giove, dove il poeta finalmente trova una soluzione al dubbio che gli era « digiun cotanto vecchio », e, sgomberato il terreno di ogni inciampo, esorta quanti amano e venerano il dolce padre e si sentono figli di Roma, a far forza al cielo, cui piace di esser vinto « da caldo amore e da viva speranza » (*Par.*, XX, 94-99), rendendosi così al lungo « disio » degli spiriti del Limbo. D. è un divino sognatore che non si contenta siano felici i vivi; egli aspira a redimere quanti, senza loro colpa, sono passati di là privi della fede in Cristo, ma con il culto professato alla giustizia ben meritarono del genere umano.

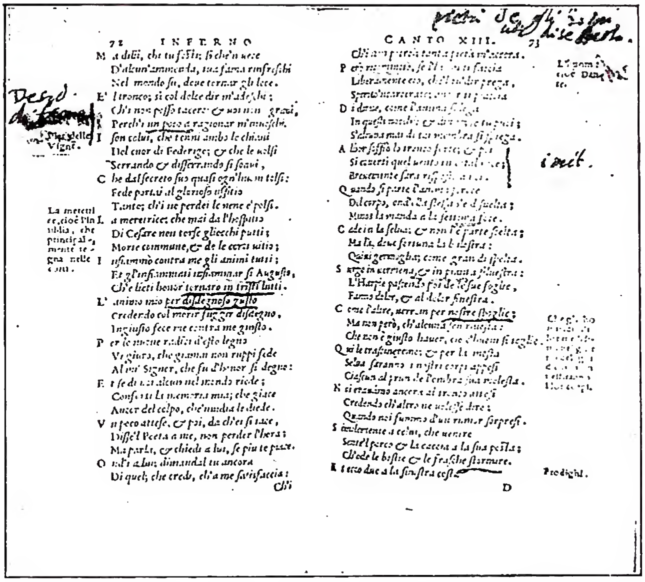
« Spiriti lenti » ha chiamato Catone le anime che si sono lasciate sedurre dal canto di Casella. A ragione.

Han dato chiaramente a capire che risentono ancora le conseguenze del lento amore a vedere e acquistare Dio (*Purg.*, XVII, 130). L'accidia s'incontra sempre nelle piagge. Ma il purgatorio ha una seconda piaggia (III, 35), a cui si sale traverso una fenditura del monte e dove innanzi tutto si trovano accidiosi che, illuminati all'ultima ora dalla Grazia, si pentirono e sono salvi. A quali delle tre fiere avevano ceduto? Senza dubbio alla lonza, che viene « al cominciar de l'erta » e stende il suo dominio fino al quinto cerchio d'inferno, dove i fitti nel limo dello Stige piangono d'essere stati tristi « ne l'aere dolce che dal sol si allegra »: e, a somiglianza di questi, i pigri salvati *in extremis* soffrono ancora della tendenza a fuggir quella luce e stanno immobili all'ombra di un gran sasso. Un poco più su, si vedono venir di traverso le anime dei morti di morte violenta, vittime del leone, il cui regno è nell'inferno dell'ira mala; e più su ancora anime che per cupidigia della propria grandezza trascurarono il loro dovere, e furono vittime della lupa, che è quanto dire del serpe « che diede ad Eva il cibo amaro ». Tutte le sere infatti, strisciando fra l'erba e i fiori, questo riapparisce ai loro sguardi, perché provino più cocente rimorso della loro colpa.

Ma D. nel seno di quella « picciola vallea », piena di verde, ha una gioia inaspettata. Nel IX dell'*Inf.* ha assistito all'azione del Messo che sbaraglia le porte infernali; qui assiste a una specie di mistero in cui due angeli, *verdi* le vesti e *verdi* le penne, scesi dal grembo di Colei che ha infranto il « duro giudicio », mettono in fuga « la mala striscia » che sedusse Eva e viene tra l'erba e i fiori. È semplicemente assurdo supporre che il serpe rappresenti la tentazione. I due messi del cielo sono senza dubbio figura, l'uno dell'autorità temporale, l'altro della spirituale, e fanno chiaramente intendere che, così operando, l'uno in perfetta concordia con l'altro, la lupa sarà costretta a rintanarsi nell'inferno. In tutta quella rappresentazione non c'è particolare che non si spieghi con il *De Monarchia*. Quello che nei canti paralleli dell'*Inferno* è detto in una forma un po' enigmatica, qui è apertamente dichiarato. Troppo è giusto quindi che, dopo aver letto in quelle scene sotto un velo abbastanza trasparente in che modo il cielo si prepara a redimere la terra dal male che l'ha corrotta, il « sopore della tranquillità » scenda a irrigare le membra del poeta ed egli si addorma sicuro sopra il verde smalto, simbolo della sua eroica speranza. La *Commedia* è lo svolgimento mirabile di un'unica idea. Chi dubitasse ancora del significato da dare all'esclamazione di Virgilio: « Benedetta colei », non ha che da leggere appresso.

Sull'alba D. sogna un'aquila che esce dall'alto e lo rapisce fino alla regione del fuoco. È Lucia, la donna della giustizia divina, quella medesima che per salvarlo s'era servita delle *braccia* di Virgilio (*Inf.*, VIII, 28 sgg.; XXIII, 12 sgg.), e alla porta di Dite per aprirla aveva mandato un Messo. Ora, a fargli vincere il male «che tutto il mondo occupa », interviene lei direttamente; prima si gira intorno a D. (IX, 28), poi lo prende tra le *braccia* e, all'apposto della lupa che « non lascia altrui passar per la sua via », lo agevola « per la sua via », conducendolo fin dove con un volger d'occhi indica al buon duca la porta di S. Pietro, custodita dall'angelo della penitenza. I ministri della giustizia e della pietà operano sempre d'accordo, ma con l'intesa, si direbbe, che, compiuto il suo ufficio, all'appressarsi dell'uno l'altro si ritragga. Lucia ha riaperto la porta di Dite; un rappresentante di Beatrice aprirà quella del purgatorio.

Sulla ripa della prima cornice, che è dei superbi, si offrono all'ammirazione del poeta tre bassorilievi, scolpiti dalla mano di Dio in un unico blocco, « nel marmo stesso », a fare intendere che contengono un pensiero solo attuantesi in tre momenti: l'angelo dell'Annunciazione, l'arca santa che è ricondotta al suo luogo, Traiano che rende giustizia alla vedovella. Nel loro linguaggio dicono quel medesimo che D. riteneva di aver letto nel consiglio eterno: che il mondo fu e sarà redento da una virtù divina mediante l'azione, unita e distinta, in Roma, delle due autorità supreme.



(fot. Enc. Catt.)

DANTE - *Inf.*, XIII, 52-115. Ed. di Giovanni Giolito, Venezia 1555, con postille autografe del Tasso - Roma, esemplare della Biblioteca Angelica.

Se non che proprio all'inizio del vero purgatorio D. par che abbandoni le tre disposizioni aristoteliche per attenersi alla dottrina dei sette vizi capitali, secondo l'ordine più comunemente ricevuto. In realtà non abbandona nulla: solo qualifica le colpe con nomi diversi da quelli usati per l'*Inferno*, dove dal secondo al quinto cerchio son peccatori di lussuria, gola, avarizia e prodigalità, ira e accidia, indicati semplicemente con la denominazione che si legge così nell'autore dell'*Etica*, come nei Padri della Chiesa. E poi? Poi, se si considera, a tacer d'altro, che il settimo cerchio è guardato da un'« ira bestiale » equivalente all'« ira mala » del *Purgatorio* (XVII, 19-21), da non confondere con l'ira dello Stige, derivante da incontinenza dell'appetito irascibile e concupiscibile; che le Malebolge hanno per custode un mostro ritraente per tanti aspetti l'immagine del serpente biblico, simbolo dell'invidia prima, sono scavate in una pietra livida, in tutto simile a quella della cornice degli invidiosi del secondo regno, e rigurgitano, specie le ultime, di peccatori, la cui colpa dipende da quella originale – i ladri si conformarono a Lucifero mutato in serpe per spingere Adamo a rubare della pianta del Paradiso terrestre; Ulisse non osservò la legge del limite; i seminatori di scandalo divisero ciò che deve essere unito; i falsari son colpiti da una peste che non risparmia nessuno, come il peccato di Adamo, senza dire che in mezzo a essi campeggia la figura di uno che, Adamo anche di nome, rimpiange un suo paradiso terrestre per sempre perduto – e finalmente che attorno e in mezzo all'ultimo pozzo sono gli stessi superbi che nella prima cornice (i giganti e Lucifero); non ci vorrà molto a persuadersi che D. non ha fatto i nomi dei tre vizi capitali puniti nei tre ultimi cerchi, ma ha provveduto a darci gli elementi

per riconoscere che in essi sono stipati i peccatori, da quei tre vizi spinti a delinquere. Sarebbe irriverente supporre così che il poeta, dopo aver relegato nel limbo i mancanti di fede, si sia dimenticato di dar luogo ai mancanti di speranza e carità, come che abbia lasciati fuori del baratro i peccatori di ira, di invidia e di superbia, figlie primogenite del male.

L'ordinamento morale dell'*Inferno* è un capolavoro di pensiero e di sentimento; e la lezione dell'XI canto, dato il fine a cui il poeta mirava, oltreché opportuna, rivela, se letta con l'anima del poeta, un calore insospettato. Ma per vederlo in primo luogo convien riflettere che, se per classificare i peccati D. si serve del linguaggio della sua etica, non è men vero che, scendendo giù nei rimanenti cerchi, ricorre a tutti i mezzi che l'arte gli suggerisce, perché il lettore, vedendo in essi trasparire i segni a cui riconoscere che quei nomi (« matta bestialità, frode in chi non si fida e frode in chi si fida ») sono rispettivamente effetti dell'ira mala, dell'invidia e della superbia, renda la debita lode ai nostri padri che sulla scienza del bene e del male avevano meditato a lungo e aperta splendidamente la via alla verità cristiana. In secondo luogo avvertire l'ansia con cui aspetta che Virgilio gli definisca su quali colpe si stende l'ira divina, per raccogliere elementi che lo aiutino a risolvere l'angoscioso problema intorno alla sorte dei pagani giusti. Finalmente osservare che, incalzando il maestro a spiegargli come mai l'usura sia violenza contro Dio, lo mena senza volerlo a fare appello al principio del *Genesi*, a compiere cioè la sua scienza come una verità di quella fede, verso la quale era orientato e sempre meglio si orienterà lungo il cammino per l'inferno e il purgatorio. Arrivato infatti alla cornice dell'accidia, il savio duca riprende la trattazione sull'argomento e la compie con la teoria intorno all'amore, a cui si riduce « ogni buon operare e il suo contraro »; per cui salito più su, nel settimo girone del santo monte, dirà da sé di sentirsi « presso più a Dio » (XXVII, 24). Veniva di naturale conseguenza dal concetto che la nuova civiltà è un portato dell'antica. L'episodio di Stazio nasce da questo stesso motivo. « Per te poeta fui, per te cristiano », esclama il cantore della *Tebaide* vòlto al cantore della *Eneide*. Dopo Dio, il lume a convertirsi gli venne da Virgilio; e all'opera, apparecchiata già, si aggiunse la Grazia. Si spiega così per qual ragione Stazio chieda con premura affettuosa dei compagni del nobile castello, anche quando altro pensiero non dovrebbe occuparlo, se non della beatitudine dove sta per ascendere. Sono due mondi che, intimamente uniti fra loro, si cercano e forse un giorno si ricongiungeranno.

Ma tutto il secondo regno, nella sua struttura, è una splendida variazione di uno dei pensieri più lungamente meditati da D.: pensiero che riaffiora a ogni balzo, ora nell'invito dell'angelo a salire più alto, non a uno solo, ma ad ambedue i poeti, sebbene uno di essi venga soltanto con le virtù di Roma pagana; ora negli esempi da contemplare; ora in Stazio, che è un secondo Virgilio fatto cristiano, il quale sorge da una pena durata secoli e secoli e, accompagnandosi ai nostri pellegrini, fornisce loro la spiegazione di un fenomeno intorno al quale il mantovano non aveva veduto mai chiaro l'indizio della liberazione (*Inf.* XII, 31-45; XXI, 106-14; XXIII, 127 sgg.); e ora in Matelda che viene dall'oriente cantando salmi, e pregata da D. conferma a pieno la filosofia naturale di Stazio e poi, di pari passo con i tre venuti dall'occidente, lei sulla sponda destra e questi sulla sinistra,

(*per cortesia del dott. B. Degenhart*)
DANTE - Silografia illustrante il I canto dell'*Inferno*. Ed. di B. Stagnino, Venezia 1512.

risalgono la corrente del Lete e assistono a una grandiosa rappresentazione sacra, distribuita in tre atti. Nel primo, che s'inizia con l'incontro di D. con Matelda, il processo tenuto da Dio nella redenzione dell'umanità dalla colpa originale; nel secondo la rinnovata violazione dell'interdetto, e l'annuncio del risorgimento nel terzo. Matelda personifica indiscutibilmente la sapienza del Vecchio Testamento, ispirata al popolo eletto a preparare l'avvento della verità rivelata e quindi della pietà, e i tre poeti le tre età principali in cui si è svolta la civiltà occidentale guidata da Roma; la pagana con Virgilio, che si avvia a diventar cristiana, e tale diventa, in un secondo momento, con Stazio, per infine rivivere intera e piena d'avvenire in D. che, conciliandole, porta nel petto l'uomo nuovo, cittadino della città che è il « loco santo » dell'uno e dell'altro « sole ».

IV. Il Paradiso. – La libertà di cui il poeta ha goduto nel collocare il regno dell'eterno dolore nelle viscere tenebrose della terra e quello della purgazione nella montagna più alta, che da un mare immenso, piena di luce, di silenzio e di pace, si slancia verso la regione del fuoco, gli è venuta a mancare per la sede dei beati. Tutto l'obbligava quasi a riporla nei cieli, come ha fatto; ma senza per ciò alterare il suo disegno; anzi facendo servire a questo il numero, l'ordine e le influenze dei pianeti, in maniera che quanto nelle cantiche precedenti era detto in

figura, per la fusione quasi perfetta del senso morale nel letterale, trova nel *Paradiso* la sua spiegazione.

Nel vestibolo dell'*Inferno* le anime dei vilissimi, simili in tutto a bestie, e privi quindi delle facoltà per cui l'uomo è uomo; nella luna (che, secondo Benvenuto, *inclinat mulieres sua influentia ad virginitatem* e ha qua e là difetto di luce), anime di suore, che scelsero bene la via da seguire, ma non ebbero la forza di percorrerla fino in fondo. Cedettero infatti alla violenza altrui e mostrarono così di non posseder intera quella volontà che in quelli mancò affatto (IV, 76 sgg.).

La glorificazione dell'Impero cominciata nel limbo con la rassegna degli spiriti magni, che ne prepararono l'avvento, trova il suo compimento nel cielo di Mercurio (significativo, al parere dello stesso commentatore, di lode, di fama, di povertà e cose simili), nell'inno da Giustiniano inalzato all'aquila di Roma e a Romeo, « persona umile e pellegrina », ma degna per il suo amore alla giustizia di godere dello stesso grado di beatitudine. Ma poiché nel limbo per alquanti secoli furono relegati i patriarchi ebrei, che prepararono l'avvento della pietà; ecco che avanti di uscire da quel cielo Beatrice esalta « l'alto e magnifico processo », tenuto da Dio per mezzo dell'Incarnazione e morte del Figlio. Un canto all'aquila e un canto alla Croce, i segni in virtù dei quali fummo redenti dalle colpe d'origine.

Avvicinandosi al cerchio dei lussuriosi D. avverte il mugghiare d'una bufera, che mena in giro gli spiriti « con la sua rapina »; e, salito al cielo di Venere, vede spiriti « muoversi in giro più o men correnti », parla di venti che soffiano veloci e poi, come nell'episodio di Francesca, un poco si tacciono, e ci presenta una serie di anime, che in vita troppo si lasciarono andare alla passione spirata da quell'astro, ma se ne liberarono a tempo e volsero a Dio tutto il loro amore. Trovare in paradiso talune di esse convien confessare che un poco ci sorprende. Quando però alla fine del canto si legge riconfermata la profezia della prossima liberazione di Roma « dall'adultero », allora, tornando con la memoria al IX dell'*Inferno*, in cui il Messo del cielo ricaccia i diavoli in Malebolge, e al IX del *Purgatorio*, dove Lucia, tolto D. fra le braccia, lo agevola « per la sua via », s'intende che con quei nomi il poeta voleva dire: il male non ha abissi da cui Dio non possa redimerci; come quegli schiavi della carne ora godono del « valor che ordinò e provvide » (IX, 105), così gli uomini potranno tosto godere dell'ordine nuovo che il Venturo stabilirà nel mondo.

Nel cielo di Venere si appunta il cono d'ombra del nostro pianeta; e dal terzo cielo in su entriamo e c'inebriamo in un oceano di luce, nel sole, costellato di spiriti « vivi e vincenti » la bianchezza dei suoi raggi. Sono di coloro ai quali fu supremamente dolce appagare la sete « che mai non sazia » alla fonte della sapienza divina. « Lo refrigerio de l'eterna ploia » che li bea e il linguaggio di cui spesso e volentieri fanno uso (X, 88, 96, 111; XI, 124 sgg.; XII, 84; XIII, 39) dicono con sufficente chiarezza che il poeta li pensa in contrapposto con i golosi del « cerchio de la piova », eterna e maledetta. Ma chi non tiene fisso l'occhio alle cose terrene e lo leva « a l'eterne ruote », rendendosi all'esortazione del poeta (X, 7-27), non si redime solo da « la dannosa colpa de la gola ». Invero le anime che non rimasero nell'umana fame, ma si cibarono « del pan de li angeli », parlando recitano le lodi di s. Francesco, lo sposo di madonna Povertà, felice di non possedere nulla di ciò per cui il mondo si affanna; poi quelle di s. Domenico, « che ne li sterpi eretici percosse », a difesa della Fede, con cui aveva compite « le sponsalizie » al fonte battesimale; dimostrano quanto fosse meritevole di corona regale Salomone, che chiese senno « acciò che re sufficiente fosse », mentre in terra molti si tengono « gran regi », che andranno a dilaniarsi nel brago dello Stige; e infine si sentono rapire da un'onda più potente di gioia all'udir lo stesso Salomone invocar il giorno in cui « la carne gloriosa e santa fia rivestita ». Toccano insomma di tutti i motivi principali, offerti alla meditazione del lettore dal cerchio di Ciacco, dove la prima volta si fa parola della resurrezione, a quello degli eretici condannati nel sesto.

Ma i canti del sole invitano a notare anche altro: questo, innanzi tutto, che il centro, intorno a cui danzano le tre corone di sapienti, è Beatrice, la verità rivelata, ma anche il poeta (XII, 20): non, certo, perchè credesse di fare una cosa sola con la sua donna, bensì per farci capire che lui aveva finito con l'interamente conformarsele, era un riflesso di lei, al pari dei beati che la vagheggiano. La prima ghirlanda riceve il suo carattere dall'Aquinate, e rappresenta l'opera dalla Scuola compiuta a favore della sapienza, sole di verità che splende e arde più del sole naturale. A conseguire un fine così alto né due, né tre, per quanto grandi d'ingegno, sarebbero bastati: s'è richiesto il concorso di molti che sotto aspetti diversi, secondo un particolare indirizzo hanno illustrato il vero, concordi nel tener sempre fisso lo sguardo al « fonte ond'ogni ver deriva » (IV, 116). Mirarono alla stessa meta: meritano d'esser celebrati insieme (XI, 42; X, 133). Ma varie son le vie da battere. La seconda corona infatti prende il suo tono dal Dottor Serafico. Al buon frate Tommaso piacque filosofare e teologizzare dietro le orme di Aristotele; a Bonaventura dietro quelle di Agostino. La bella schiera dei sapienti di cui sta a capo, abbracciando l'altra nel suo giro, e compiendolo nel medesimo tempo, segno è che si volge più veloce, vede più addentro nell'essenza divina e ama di più (XXIV, 18; XXVIII, 100). Al metodo degli scolastici ora D. preferisce quello dei mistici, a cui Beatrice lo aveva iniziato giovinetto e al quale è definitivamente tornato. Ma ciò non significa che fra le due gloriose ruote ci sia discordanza. L'una inserisce nell'altra i suoi raggi (XIII, 16), fanno lo stesso tripudio e si fiammeggiano « luce con luce gaudiose e blande ». Da vivi a volte dissentirono e si combatterono; ora non rammentano nemmeno le dispute sostenute. Il culto verace della sapienza le ha inalzate in una sfera, dov'è perfetta armonia, in grazia della quale conoscono che anche nell'errore si cela una parte di vero, e il dissidio fra la carne e lo spirito, a primo aspetto insuperabile, si può considerare anch'esso superato nelle parole, così piene di desiderio, intorno alla resurrezione (XIV, 43 sgg.); quand'ecco all'intorno

> *...di chiarezza pari,*
> *nascere un lustro sopra quel che v'era,*
> *a guisa d'orizzonte che rischiari* (XIV, 67 sgg.).

Di là dalle due prime ghirlande all'improvviso D. ne vede brillare una terza di tanto fulgore che ne rimane abbagliato. Chi sono? « Oh vero sfavillar del Santo Spiro », esclama il poeta, ma senza fare il nome di nessuno. Sapienti, dunque, che la loro ispirazione l'attinsero, o la devono attingere, dall'eterno Amore. Sicché dopo gli scolastici e i mistici egli auspica al mondo una schiera di filosofi e di teologi, che risolvano le verità da quelli conquistate in una verità superiore. Altro senso non è facile attribuire alla immaginazione, che fa da corollario alle figurazioni apparse nel sole, salvo non si preferisca passar oltre, come se il poeta, una volta tanto, si fosse voluto levare il gusto di dire, senza dir nulla.

Con un dialettico di tal profondità non c'è più motivo a discutere se le sue dottrine s'abbiano a ritrovare in uno piuttosto che in un altro degli autori da lui studiati, o se nella *Commedia* sia un mistico oppure uno scolastico. Dal poema si ricava l'esortazione indiscutibile di mirare, movendo dalla Rivelazione, alla verità « con occhio chiaro e con affetto puro », di riconoscerla da chiunque ci venga, e di non infierire contro chi, ricercandola, erra. Alla salvezza del mondo coopera così Virgilio, come s. Bernardo.

In Marte, dio della guerra, veniva da sé che D. trovasse gli spiriti di coloro che misero a servizio della pietà quella forza, di cui i dannati del settimo cerchio usarono per far ingiuria al prossimo, a sé e a Dio. Laggiù si entra per una specie di breccia, aperta nel baratro infernale alla morte di croce del Cristo, e durante il tempo che D. impiega a considerare gli effetti dell'ira folle, il maestro gli parla di un ruscello, come della cosa più notabile delle vedute fin là, in quanto solo in virtù dei vapori che esala è possibile liberarsi da quel male. Lassù

ammira stupefatto lampeggiare Cristo in una grande croce, che stende le sue braccia dall'uno all'altro polo del pianeta. Dalle anime che la costellano viene ai suoi orecchi un inno, di cui coglie solo il motivo principale che dice: « Risurgi e vinci ». A chi indirizzano le parole? Al poeta, o agli uomini che vivono schiavi della morte? All'uno e agli altri, ché la *Commedia* la resurrezione l'annunzia a tutti. Di più, nel quinto cielo D. ha la ventura d'incontrarsi con il trisavolo Cacciaguida, che lo conforta a tollerar virilmente i colpi dell'avversa fortuna. Qualcosa di affine aveva udito dalla « buona e cara imagine paterna » di ser Brunetto. Lassù le lodi di Fiorenza antica; laggiù, domandato dello stato presente della sua città, è costretto dall'amarezza a levar la faccia e gridare: « La gente nova e i subiti guadagni ». Il lettore può continuare da sé nei raffronti.

Salgono in Giove, la dolce stella mediatrice di giustizia. Dimostrare che le anime scese in essa sono l'opposto di quelle punite in Malebolge, sarebbe superfluo. Chi ignora la passione di D. per quella virtù e il culto prestato al suo simbolo, l'aquila di Roma, non sorprende che possa sorridere a quella specie di cinematografia inventata per descrivere le successive figurazioni in cui gli spiriti dei giusti si dispongono. La poesia non se ne giova; ma per lui contemplare con i suoi occhi, stampata in oro in mezzo all'argento del pianeta, l'iniziale della sua monarchia che poco appresso, con poco moto, si trasforma nel segno « che fe' i Romani al mondo reverendi », e udirla parlare in maniera che di tante voci ne risulta una voce sola, significava ottener direttamente da Dio il suggello alla idea che era la sua passione. Né a turbargli la gioia sarà insorta la riflessione che si trattava di una fantasia. Con la sua forma, con le sue luci, con le sue mosse l'aquila non faceva che sanzionare la legge con cui Dio governa il mondo: legge eterna, immutabile, reale.

Il problema della salvezza dei pagani giusti aveva le sue radici nelle fibre più delicate del suo cuore; e bisognerebbe esser del tutto privi di sentimento per non partecipare alla commozione con cui formula il suo dubbio e alla trepidazione con cui segue ogni frase, ogni accento del responso dell'aquila. In terrra, egli confessa, non aveva trovato nulla da sodisfare alla sua fame: l'ha portata tutta con sé nel di là, e così mordente che, già al principio del suo viaggio, finito appena di sapere da quali spiriti il limbo sia abitato, prorompe nella invocazione: « Dimmi, maestro mio, dimmi signore », piena d'ansia; e nell'ottava bolgia alla vista della fiamma a due punte, dove sono Ulisse e Diomede, premesso che si sentiva piegare istintivamente verso quella, con un ardore senza pari prega Virgilio « che il priego vaglia mille » preghiere e gli consenta di parlare. Il Laerziade per lui significava tutta la Sapienza greca. Ma il racconto dell'eroe non può che avergli inasprita la sete. Solo l'aquila gli porge una « soave medicina ».

Dal cielo di Giove si sale al « cristallo » di Saturno, che con i suoi influssi dispone alla vita contemplativa, per D. l'ottima di tutte. La bella scala per cui scendono e salgono le anime, non l'ha inventata lui, ma lui ha il merito di avervi scoperto il simbolo luminoso degli spiriti che vengono a incontrarlo. Di amore, com'era inevitabile, parlano tutti i beati; ma nel settimo cielo con più insistenza che altrove (XXI, 45, 67-69, 74, 82; XXII, 52). Fu ed è la lor virtù precipua, quella in cui si risolve ogni comandamento; in evidente contrasto con i traditori di Cocito, i quali non conobbero se non l'odio, e violarono il compendio di tutte le leggi: « Ama Dio e il prossimo tuo come te stesso ». Nel ghiaccio del nono cerchio la ruina più spaventosa di tutte, segno di una morte senza redenzione; e in Saturno un alto grido che questa promette vicina. Facendosi scala del corpo di Lucifero i poeti escono « a riveder le stelle »; e a un cenno di Beatrice in un attimo D. vola su per quella scala ed è nel cielo stellato, ossia nel vestibolo del paradiso più alto.

Gli esami intorno alle tre virtù teologali compiono gli atti di fede, speranza e carità, fatti entrando nel primo, nel sesto e nel nono cerchio infernale, simboleggiati nel suo volgersi a destra; e più cose, per il poeta di capitale importanza, si ricavano dal colloquio con Adamo: che il male ha la sua origine dal trapassare i limiti assegnati alle nostre facoltà; che dal male ci si può e deve redimere mediante il dolore confortato dalla speranza della gloria futura; che è indole dell'uomo di avanzar sempre e crearsi nuovi strumenti al suo progresso, come dimostra il mutar delle lingue (XXVI, 115 sgg.).

A riprova di quanto si è detto si volge un ultimo sguardo alla « candida rosa », dov'è tutto il frutto raccolto dalle influenze celesti, dal buon volere e dalla Grazia. Distinta in due grandi metà, in un seggio del grado più alto siede Maria, da cui comincia l'età della Redenzione, e di fronte a lei il Battista, che chiude la precedente e annunzia la nuova. A destra della « Vergine madre » le anime dei Padri e maestri della Chiesa in cui prevalse il culto della pietà (s. Pietro e s. Giovanni Evangelista); a sinistra le anime dei padri e legislatori dell'*humana civilitas* che soprattutto amarono la giustizia (Adamo, Mosè). Dirimpetto a Maria, a destra del Battista, s. Anna, felice di contemplar sua figlia; a sinistra Lucia-aquila, la ministra della giustizia divina. Sicché il paradiso altro non è che un « impero giustissimo e pio », al cui esempio D. profetizza che presto s'informerà quello degli uomini, figurato nella pianta di Adamo fatta a cono, come la candida rosa, e come, ma rovesciato, è pure l'impero di Dite, dove non sono che empi ed ingiusti. Rimarrebbe da analizzare in che rapporto stiano Dio e Satana; ma è chiaro a tutti che sono in perfetta antitesi.

Qualunque valore si dia all'architettura della *Commedia* rispetto all'arte, certo è che essa è di un'armonia ammirabile, e, con lo sfondo, offre la spiegazione di molte delle innumerevoli scene ond'è composta. Dato il suo assunto, il poeta doveva fare in modo che il lettore quei mondi non li credesse opera umana, ma divina; e questo sarebbe stato possibile solo a patto che gli apparissero improntati dell'ordine, che splende nell'universo. Le difficoltà da superare, già grandi nelle due prime cantiche, nell'ultima sono state grandissime; e l'ha vinte. Il genio architettonico non ha contrastato al poetico.

Contrariamente a quanto si ripete, nel *Paradiso* Beatrice diventa più umana; ha sorrisi, sguardi, parole e atti, quali si riscontrano nelle madri, nelle sorelle e nelle innamorate più pure e più preveggenti e più affettuose. I beati che scesi dall'empireo per venire incontro a D., gli fanno le più liete e amorose accoglienze, ardono di maggiore carità, se scelti ad appagare i suoi desideri o a risolvergli i suoi problemi, nonostante quella fascia di luce che ce li nasconde alla vista, sono poesia che ce li fa sentire vicini. Sono come noi, molto più buoni di noi; e s'interessano tanto vivamente alle sorti dei fratelli lasciati in terra, e pregano con tanto ardore che Dio si affretti a liberarli dalla schiavitù della lupa, che quasi ci commuovono. D. nelle sfere del cielo ha portato tutto se stesso, i suoi sogni, le sue speranze, le sue ire magnanime e le sue delicatissime finezze di sentimento, e ha creato episodi che non sbiadiscono al paragone dei più noti dell'*Inferno* e del *Purgatorio*, come, per citarne qualcuno, quelli di Piccarda, Romeo, s. Francesco, Cacciaguida, s. Bernardo. È vero che talvolta indulge troppo al bisogno di rendersi conto di tutto e raziocinare; ma raro è che metta insieme sillogismi a freddo e non li ravvivi con lampi di schietta poesia.

V. Il poema dell'armonia. – Tutto ben considerato è lecito concludere che separare l'unità estetica del poema sacro dalla sua unità concettuale non conviene, o, a dir meglio, non è possibile. Esso nasce dall'idea più a lungo meditata vagheggiata e idolatrata

del poeta. Perciò, andando « dietro a le poste de le care piante », il poema, giudicato dei più oscuri, diventa chiarissimo; l'interpretazione dei simboli un'operazione quasi matematica per i tanti luoghi paralleli che li determinano; indovinelli ed enigmi si trova che non ci sono, salvo non si pretenda sapere il nome del Veltro che 1300, essendo *nascituro*, non era stato ancora battezzato. Certo stupisce pensare che il poeta abbia creato così grande opera d'arte costringendo l'immaginazione dentro i cancelli d'una struttura, semplice nelle sue linee principali e complicatissima nelle accessorie. Pure l'assunto di tessere la tela del poema in modo che le tre cantiche nell'insieme e nelle parti si rispondessero fra loro, da un luogo rimandando a un altro, da un cerchio infernale a un balzo del purgatorio e da questo a uno dei cieli, se qualche volta lo ha indotto a servirsi di mezzi alquanto materiali e dare in sottigliezze, nella maggior parte dei casi, anziché nuocere alla bellezza, forse le ha giovato; perché la passione, con cui lo ha plasmato in organismo vivente, è impressa egualmente così nelle parti dottrinali come nelle altre. È la medesima che si riscontra nelle opere minori, che lo spinse a salire sempre più alto fino a Dio, e lo trasse in salvo dal pelago alla riva. Crede nei valori supremi dello spirito come noi nel sole. Li pensa, li ama, li vuole, ne vive. È fermamente persuaso che solo in essi gli uomini avranno pace e riposo, e non cessa mai d'additarli al desiderio suo e all'altrui. Nella certezza che prima o poi il regno della pietà e della giustizia verrà immancabilmente, lo aspetta ansioso e talvolta impaziente. Vuol salutarne l'alba. Dopo, il morire non gli sarà grave. Toglíete dal suo petto questa fede e questa speranza, e non lo riconoscerete più. Son tanto vive che non s'accorge della società ormai mutata e messa per un nuovo cammino. Non se ne può accorgere. È convinto che il suo concetto sia saldamente fondato sulle sacre carte e sulla storia, e lo ritiene incrollabile. Non sospetta quanta parte di sé abbia data alla interpretazione dei fatti. L'età dell'Impero, quale lo sognava, era trascorsa da un pezzo, e quella della Chiesa doveva ancora venire. Per un verso gli è accaduto di riporre la sua idea nel passato, per l'altro in un lontano futuro; ma antico e sempre nuovo è il bisogno che abbiamo di giustizia e di Dio. Perciò l'ideale di D. non conosce tramonti; e né la *Commedia*, in cui splende in tutta la sua bellezza. - Vedi tavv. LXXX-LXXXI.

Bibl.: Opere. La migliore ed. delle opere di D. è quella della Società Dantesca Italiana: *Opere di D.*, testo critico a cura di M. Barbi, E. G. Parodi, F. Pellegrini, E. Pistelli, P. Rajna, E. Rostagno, G. Vandelli, Firenze 1921. Da consultare: tutte le opere di D. Alighieri nuovamente rivedute nel testo da E. Moore, Oxford 1894, che ha avuto varie ristampe; la *Divina Commedia* pubblicata da M. Casella, Bologna 1923, e quella riveduta nel testo dallo stesso Vandelli, Firenze 1926. Della *Vita Nuova* si ha l'ed. critica per cura di M. Barbi, ivi 1907 e 1932; quella commentata da A. D'Ancona, Pisa 1884; da G. Melodia, Milano 1905; da T. Casini, rinnovata ed accresciuta di una scelta delle *Rime* per cura di L. Pietrobono, Firenze 1932. Delle *Rime* ora si ha un buon commento per cura di Gianfranco Contini, Torino 1939; e un altro per cure di D. Mattalia, Torino 1943. Meritano tuttavia di essere ricordate la *Vita Nuova e il Canzoniere* di L. Di Benedetto, Torino 1928, e il *Canzoniere* di G. Zonta, ivi 1923. All'ed. critica del *Convivio*, contenuto nelle *Opere di D.*, ha tenuto dietro, in una collezione diretta da M. Barbi, un *Convivio* riveduto nel testo e con ampio commento filologico e filosofico per cura di G. Busnelli e G. Vandelli, I, Firenze 1934, II, ivi 1937, e un saggio: *Le « Convivio » de D., Sa Lettre, son esprit*, per A. Pézard, Parigi 1940. Per il *De Vulgari Eloquentia* si ha l'ed. critica di P. Rajna, Firenze 1896, e quella di A. Marigo, con introduzione, traduzione e ampio commento. Merita di essere tenuto in considerazione il testo del codice Bini della biblioteca dello Stato di Berlino, scoperto e pubblicato da L. Bertalot, Ginevra 1920. Oltre l'ed. critica di *Monarchia* è da vedere il testo dato dallo stesso L. Bertalot, Ginevra 1920; e, per le quistioni a cui dà luogo, A. Solmi, *Il pensiero politico di D.*, Firenze 1922; E. C. Parodi, *L'ideale politico di D.* in *D. e l'Italia*, Roma 1921; F. Ercole, *Il pensiero politico di D.*, 2 voll., Milano 1927-28; F. Battaglia, *Impero Chiesa e Stati particolari di D.*, Bologna 1944. Delle *Epistole* una ed. importante è quella di Paget Toynbee, Oxford 1920, e utile l'ed. con traduzione e commento di A. Monti, Milano 1920. Buone ed. critiche e illustrative delle *Ecloghe* sono quelle di Ph. H. Wichsteed e di G. E. Gardner, e una traduzione diligente con testo e commento l'ha data G. Albini, Firenze 1903. Della *Questio*, oltre l'ed. critica fiorentina del 1921, una con commento è quella di V. Biagi, Modena 1907; e la riproduzione dell'ed. principe del 1508 con versione in cinque lingue, può tornar utile a consultarsi.

Commenti alla *Divina Commedia*. – Per le notizie che forniscono e specialmente per la conoscenza della lingua del tempo si ricorderanno i primi commenti scritti pochi anni dopo la morte del poeta o durante il '300 di Iacopo della Lana, di un Anonimo fiorentino detto *l'Ottimo*, e le chiose di Pietro figlio di D.; più importante di tutti, nei primi 17 canti dell'*Inferno* che compose, è il commento di G. Boccaccio. Notevoli quelli di Benvenuto Rambaldi da Imola, lettore della *Commedia* a Bologna, sopra tutte e tre le cantiche, in latino; Francesco da Buti, espositore di D. a Pisa, e di un altro Anonimo fiorentino all'*Inferno* e a metà del *Purgatorio*. Intorno a essi si veda L. Rocca, *Di alcuni commenti alla Divina Commedia composti nei primi venti anni dopo la morte di D.*, Firenze 1891. Un dotto commento dà nel '400 Cristoforo Landino. Importanti, per chi ami seguire la storia delle interpretazioni del poema, sono quelli di A. Vellutello e B. Daniello nel Cinquecento. Nel Settecento vedono la luce quelli del p. Pompeo Venturi, gesuita, e del p. Baldassarre Lombardi, minore conventuale. Alla intelligenza della poesia di D. reca qualche contributo la difesa di Gaspare Gozzi contro le censure del p. Saverio Bettinelli, ma apre regalmente la via Giambattista Vico con la *Scienza Nuova*. Il sec. XIX abbonda di commenti, che cominciano ad allargare l'interpretazione del poema, a studiare i tempi e tutte le opere di D. Qui basti segnalare il *Discorso sopra il testo della Divina Commedia* di Ugo Foscolo, e tra i commenti quello di Niccolò Tommaseo, Milano 1865; di Brunone Bianchi, Firenze 1890; di Raffaele Andreoli, ivi 1886. Un passo considerevole la critica dantesca lo fece in grazia della *Storia della letteratura italiana* di Francesco De Sanctis e dei saggi famosi intorno agli episodi più belli dell'*Inferno*. Accanto a lui giova ricordare: B. Croce, *La poesia di D.*, Bari 1921; K. Vossler, *Die Göttliche Komödie*, Heidelberg 1925, trad. it., Bari 1927; L. Russo, *Problemi di metodo critico*, ivi 1929. Un'opera intesa a raccogliere e a discutere la tradizione secolare esegetica della *Commedia* si ha nel commento maggiore di G. A. Scartazzini, Lipsia 1874-82. La continua e in parte la migliora: *La D. C. nella figurazione artistica e nel secolare commento*, di G. Biagi, E. Rostagno, G. L. Passerini e, per il *Paradiso*, di U. Cosmo. Per le persone colte e per le scuole si hanno i commenti di T. Casini, il commento minore di G. A. Scartazzini, rifatto interamente da G. Vandelli, e quelli di G. Poletto, F. Torraca, C. Steiner, L. Pietrobono, V. Rossi (continuato da S. Frascino), G. A. Venturi, I. Del Lungo, F. Flamini e A. Pompeati, Carlo Grabher, A. Momigliano, M. Porena, E. Rivalta, Dino Provenzal. Per chi desidera approfondire lo studio del poeta si citano: I. Del Lungo, *D. nei tempi di D.*, Bologna 1888; F. X. Kraus, *D., sein Leben und sein Werk, sein Verhältniss zur Kunst und Politik*, Berlino 1897; F. D'Ovidio, *Dal secolo e dal poema di D.*, Bologna 1898; G. Pascoli, *Minerva oscura*, Livorno 1898; id., *Sotto il velame*, Messina 1900, Bologna 1923; F. D'Ovidio, *Studi sulla Divina Commedia*, Palermo 1901; G. Pascoli, *La mirabile visione*, Messina 1902, Bologna 1913; F. D'Ovidio, *Nuovi studi danteschi*, Milano 1906-1907; G. Pascoli, *Conferenze e studi danteschi*, Bologna 1915; L. Pietrobono, *Il poema sacro*, 2 voll., ivi 1915; M. Barbi, *Studi sul canzoniere di D.*, Firenze 1915; E. G. Parodi, *Poesia e storia della Divina Commedia*, Napoli 1921; G. Gentile, *La filosofia di D.*, in *D. e l'Italia*, Roma 1921; G. Busnelli, *Cosmogonia e antropogenesi secondo D. e le sue fonti*, ivi 1922; L. Valli, *L'allegoria di D. secondo G. Pascoli*, Bologna 1922; id., *Il segreto della Croce e dell'aquila nella Divina Commedia*, ivi 1922; L. Pietrobono, *Dal centro al cerchio*, Torino 1923; F. D'Ovidio, *Nuovo volume di studi danteschi*, Caserta 1926; id., *L'ultimo volume dantesco*, ivi 1926; L. Valli, *I fedeli d'amore*, Roma 1928; B. Nardi, *Saggi di filosofia dantesca*, Milano 1930; N. Zingarelli, *La vita, i tempi e le opere di D.*, ivi 1931; M. Barbi, *Problemi di critica dantesca*, Firenze 1934; L. Valli, *La struttura morale dell'universo dantesco*, Roma 1935; L. Pietrobono, *Saggi danteschi*, ivi 1936; U. Cosmo, *L'ultima ascesa*, Bari 1936; E. Gilson, *D. et la philosophie*, Parigi 1939; M. Barbi, *Nuovi problemi di critica dantesca*, Firenze 1941; id., *Con D. e i suoi interpreti*, ivi 1941; G. Mazzoni, *Almae luces, malae cruces*, Bologna 1941; B. Nardi, *D. e la cultura medievale: Nuovi saggi di filosofia dantesca*, Bari 1942; M. Rossi, *Gusto filosofico e gusto poetico*, ivi 1943; B. Nardi, *Nel mondo di D.*, Roma 1944; U. Cosmo, *Guida a D.*, Torino 1947; E. Cerulli, *Il « Libro della Scala » e la questione*

delle fonti arabo-spagnole della Div. Comm., Città del Vaticano 1949.

Vita. – G. Salvadori, *Sulla vita giovanile di D.*, Roma 1901; A. Solerti, *Le vite di D. ecc. scritte fino al sec. XVII*, Milano 1904; G. Boccaccio, *Trattatello in laude di D.*, nella redazione data da D. Guerri (G. Boccaccio, *Il commento alla Divina Commedia*), Bari 1918; G. L. Passerini, *La vita di D.*, Firenze 1929; U. Cosmo, *Vita di D.*, Bari 1930; L. Fassò, *D. La vita*, ivi 1935; T. Gallarati-Scotti, *Vita di D.*, Milano 1939; M. Barbi, *D. Vita opere e fortuna con due saggi su Francesca e Farinata*, Firenze 1940.

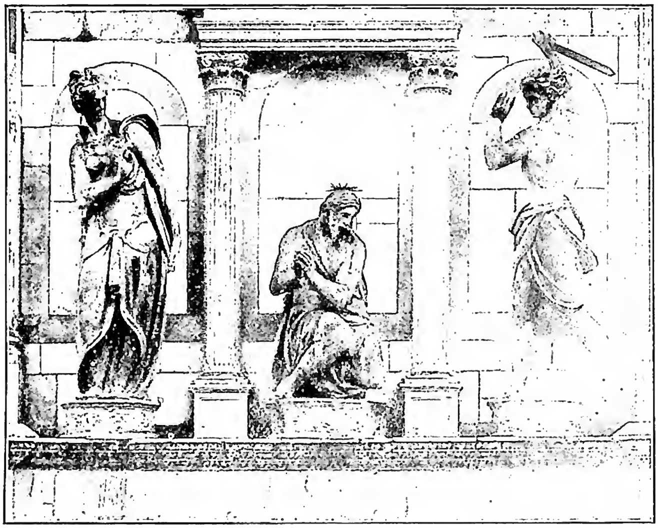
Opere di consultazione. – G. Poletto, *Dizionario dantesco*, 7 voll., e 1 d'appendice, Siena 1885-92; *L'Alighieri*, diretto da F. Pasqualigo, Verona-Venezia 1889-93; *Bullettino della Soc. Dant. it.*, Firenze 1890-1921; G. A. Scartazzini, *Enc. dantesca*, 2 vol., Milano 1896-99; id., *Dantologia*, ivi 1906; M. Barbi, *Studi danteschi*, Firenze 1920 sgg.; *Il giornale dantesco*, diretto da G. L. Passerini e dal 1924 da L. Pietrobono fino al vol. XIII, a cui è successo *L'annuario dantesco*, voll. I-XIII; R. Piattoli, *Codice diplomatico dantesco*, Firenze 1940.

Traduzioni della *Commedia*. – Per quelle anteriori al 1888 cf.: C. De Batines, *Bibl. dantesca*, 3 voll., Prato 1845-48, e le *Giunte e correzioni* alla medesima, pubbl. da G. Biagi, Firenze 1888; delle posteriori a tale data si segnalano, tra le altre: francesi: M. Durand Fardel (Parigi 1895), A. de Margérie (ivi 1900), A. Pératé (ivi 1927); inglesi: C. E. Norton, (Boston 1891-92), T. W. Parsons (ivi 1893), W. Warren Vernon (Londra 1894-97), C. Langdon (Harvard 1918-21), J. Butler Fletcher (Nuova York 1931), L. Lolkert (Princeton 1931, solo *Inf.*), M. Best Anderson (Oxford 1932), L. Binyon (Londra 1933, solo *Inf.*); polacche: E. Porebowicz (Varsavia 1899); rumene: G. Coşbuc (Bucarest 1925-32); spagnole: B. Mitre (Buenos Aires 1894), N. Verdaguer (Barcellona 1921); svedesi: E. Lidforss (Stoccolma 1903), S. C. Bring (ivi e Uppsala 1904-1906), A. Pipping (Helsingfors 1924); tedesche: C. Bertrand (Heidelberg 1887-94), P. Pochammer (Lipsia 1901), L. Zuckermandel (Strasburgo 1914-22), K. Falke (Zurigo 1921), R. Zoozmann (Lipsia, ed. riv., ivi 1921), St. George (Berlino 1925, parziale), R. Schöner (Roma 1929), R. Borchardt (Monaco 1930), Fr. v. Falkenhausen (Lipsia 1937), K. Vossler (Berlino 1942); ungheresi: C. Szász (Budapest 1885-91), M. Babits (ivi 1913-23).

Fortuna di D. all'estero. – Cf.: M. Besso, *La fortuna di D. fuori d'Italia*, Firenze 1912; A. Farinelli, *D. in Spagna, Francia, Inghilterra, Germania*, Torino 1922. Inoltre: per l'America: C. H. Grandgent, *Il contributo americano agli studi danteschi*, in *Giorn. dant.*, 18 (1910), pp. 45-52; T. N. Page, *D. and his influence*, Università di Virginia, 1922; per la Francia: A. Farinelli, *D. e la Francia dall'età media al sec. di Voltaire*, 2 voll., Milano 1908; A. Counson, *Le réveil de D.*, in *Revue de littér. comparée*, 1 (1921), pp. 362-87; *D. Mélanges de critique et d'érudition françaises publiés à l'occasion de VIe centenaire de la mort du poète*, Parigi 1921; per la Germania: G. Gabetti, *D. e la Germania*, nel vol. misc. *D.*, Milano 1921, pp. 281-314; K. Vossler, *D. in Germania*, in *La nuova Italia*, 13 (1942), pp. 121-26; per il Giappone: Jukichi Oga, *Bibl. dant. giapponese*, 2ª ed., Firenze 1930; per l'Inghilterra: P. Toynbee, *D. in english literatur from Chaucer to Cary*, Londra 1909; id., *The Oxford D. Society*, Oxford 1920; id., *Britain's Tribute to D.*, in *Literature and art* (1380-1920), Londra 1921; per l'Olanda: J. L. Cohen, *D. in de Nederlandsche Letterkunde*, Haarlem 1929; per la Polonia: S. P. Koczorowski, *D. w Polsce*, Cracovia 1921; per la Romania: G. Tagliavini, *La fortuna di D. in Romania*, in *L'Italia che scrive*, 4 (1921), pp. 221-222, ed altri sette articoli di autori vari su *La fortuna di D. nel mondo* (v. inoltre bibl. di Gh. Cardaş, in *Mişcarea literară*, 2 [1925], numero unico dedicato a D.); per la Russia e i paesi slavi: E. Lo Gatto, *Sulla fortuna di D. in Russia*, in *Saggi sulla cultura russa*, Napoli 1923; A. Cronia, *D. nella letteratura serbo-croata*, in *L'Europa Orientale*, 1 (1921), p. 4 sgg.; per la Svezia: *L'Italia nella lett. svedese*, Goteburgo 1944; per la Svizzera: *D. in der Schweiz*, Zurigo 1896; per l'Ungheria: G. Kaposy, *Bibl. dant. ungherese*, Budapest 1922. Si veda infine il *Supplemento bibl.* (1921-48) alla citata opera di N. Zingarelli, a cura di A. Vallone, Milano 1948, pp. IX-X.

Luigi Pietrobono

DANTI, Vincenzo. - Scultore e teorico dell'arte, n. a Perugia nel 1530, m. ivi il 26 maggio 1576. Seguace, ma non diretto scolaro di Michelangiolo, appartiene ad una famiglia di artisti e di scienziati perugini, tra i quali il celebre matematico Egnazio suo fratello. Al 1555 risale la statua bronzea del papa Giulio III (Perugia, esterno del Duomo), significativa per il modellato pittorico del volto, ma pesante nel complesso della struttura manieristica.



(fot. Alinari)

Danti, Vincenzo - *Decollazione del Battista*. Gruppo bronzeo sulla porta sud del battistero di Firenze.

A Firenze (dal 1557) lavora per Cosimo I. Nel 1567 pubblica il l. I del *Trattato delle perfette proporzioni* (doveva essere in 15 libri) ove dimostra idee originali, come quella che pone il *disordine* (quale molla di uno sviluppo) a fondamento della proporzione intesa quale armonia di parti. Tra le sculture da ricordare sono: *L'Onore che vince l'Inganno* (ca. 1561; Firenze, Bargello) di evidente ispirazione michelangiolesca; due bassorilievi di valore pittorico complesso per ammaccature e aggetti di piani scultorei; il *Serpente di bronzo* e lo *Sportello di armadiolo*, ambedue al Bargello. Suo capolavoro è indicato il gruppo della *Decollazione del Battista* all'esterno del Battistero fiorentino.

Bibl.: W. Bombe e O. Pollak, s. v. in Thieme-Becker, VIII, pp. 381-82 e 384-87; Venturi, X, II, p. 506 sgg.; J. von Schlosser, *La letteratura artistica*, Firenze 1935, p. 336.

Luigi Grassi

DANZA. - 1. Consiste in un complesso di movimenti ordinati del corpo, e specialmente dei piedi, secondo il tempo musicale segnato dal canto o dagli strumenti. Può essere una rappresentazione artistica, come il balletto, oppure un esercizio popolare.

Presso i popoli primitivi l'uso della d., manifestazione d'ordine fisico riscontrabile, al concorrere di determinati fattori ritmici, è largamente diffuso, variando i motivi determinanti, presso i popoli di natura. Presso i quali gli etnologi distinguono anzitutto d. maschili, femminili e miste; collettive e individuali; occasionali e periodiche. Le quali tutte, ancora, salvo qualche rara eccezione, trovano il loro significato più profondo nella religione (v. primitivi, religione dei). Di solito le d. non sono accompagnate da musica, ma comunque ritmate da rozzi strumenti o da battiti di mani o di dita, da calpestio o da grida gutturali.

Le d. frenetiche degli stregoni di varie tribù dell'Australia e dei dervisci hanno lo scopo di creare una vera e propria *autointossicazione* (che dà l'estasi), nella quale il danzatore raggiunge la capacità di fare cose fuor del normale (ad es. profetare) e una medesima volontà di eccitazione sta alla base di vari tipi di *d. di guerra*: da un lato il desiderio di esaltare il coraggio, dall'altro l'esecuzione

di una specie di combattimento simbolico contro forze soprannaturali supposte avverse. Né diverso è l'intimo significato delle *d. agricole*, dirette a facilitare lo sviluppo e la crescita delle sementi, e delle *d. magiche*, in generale, per le quali, per mimesi, si vuol impetrare qualcosa di necessario (ad es. la pioggia). Nel quadro del fenomeno religioso inteso nel senso più lato si pongono taluni tipi di *d. iniziatiche* (nelle quali si rappresenta la morte e la rinascita rituale dell'iniziando), mentre da questo campo esulano le *d. d'amore* che presiedono fidanzamenti e matrimoni, e che, spesso, hanno lo scopo di esaltare la fecondità della donna. Nella S. Scrittura, la d. ricorre come una manifestazione collettiva di gioia (*Ex.* 15, 20; *Iudc.* 11, 34; *I Sam.* 18, 6), come un atto di festa (*Iudc.* 21, 21) e come un segno di onore a Dio (*Ps.* 67, 26; 149, 3). Nell'episodio del vitello d'oro, gli Ebrei peccano danzando intorno ad esso, e così li trova Mosè (*Ex.* 32, 19). Il passo più noto dell'Antico Testamento sulla d. è quello di David e dell'Arca Santa (*II Sam.* 6, 14). Nel complesso, la d. appare piuttosto un fenomeno spontaneo che non un elemento fisso del rituale.

All'inizio di questo secolo, causa una progressiva rilassatezza di costumi, si introdussero infatti alcuni sistemi di d. originati dai costumi indigeni dei negri dell'America meridionale, nei quali per il vario modo di muovere i piedi e per le varie posizioni delle persone anche le parti inferiori del corpo dei componenti la coppia facilmente si incontrano. Per la diversità di certe movenze nella danza questi balli moderni hanno vari nomi : *one-step, two-steps, turquey-trot, pas de l'ours, tango, spiri, charleston, foxtrot, rumba, carioca, boogie-woogie, samba, raspa*, ecc.

2. Comunque il ballo in sé non è un atto illecito : è una manifestazione e quasi un'esplosione di gioia; il godimento si realizza nel vedere il proprio corpo e l'altrui rispondere con movimenti ritmici, sincronizzanti alle note della musica. La malizia non è intrinseca nel ballo, a meno che non prescriva atti volutamente osceni, ma può essere aggiunta da chi lo attua; favorita da circostanze, spesso, oggi in particolare, perfidamente studiate e combinate da ideatori, compositori ed organizzatori, perché facilitino e rendano

(da V. Leroquais, Les sacramentaires et missels des bibl. publiques de France, Parigi 1924, tav. 94)
DANZA - D. campestre. Messale di Poitiers (sec. XV) - Parigi, Biblioteca Nazionale, ms. Lat. 873, f. 21.

quasi inevitabile il peccato. Le movenze stesse del corpo prescritte sono a volte quasi espressione di commozione ed atti sessuali.

Quando la d. degenera apertamente non è più ballo; è un atto osceno o una serie di atti osceni che come tali vanno valutati. Così si deve, ad es., dire del cosiddetto « ballo angelico », *in quo nuditas est totalis*, e di certi *entr'actes* in cui il ballo è un pretesto. Se ancora conserva l'aspetto di d., il ballo rimane un'occasione di peccato prossima o remota, in dipendenza dalle circostanze soggettive ed oggettive.

Da queste d. solenni si sviluppò fin dal Rinascimento il ballo di salotto, che nei secoli successivi venne sempre più impoverendosi di folklore ed individualizzandosi tra il singolo cavaliere e la singola dama. Dal punto di vista morale poi la grande rivoluzione si ebbe nei secc. XVIII e XIX, sotto l'influsso di un liberalismo attuantesi anche nei costumi : dalla d. in cui il cavaliere toccava solo la mano della dama, si venne all'abbraccio nella parte superiore del corpo della coppia moventesi in continui giri (*danses tournantes*). I balli così attuati presero nomi diversi secondo le varie movenze del corpo: *valzer, polka, galop, mazurka, rédowa, scottish, cancan, cotillon, cake walk*, ecc.

Da allora si nota pure l'interesse dell'autorità ecclesiastica al ballo, come problema morale, nei decreti delle SS. Congregazioni e nelle lettere dei pontefici, come pastori universali e come sovrani del territorio pontificio, senza parlare poi dei provvedimenti pastorali presi dai vescovi.

Veramente non mancano forti richiami contro il ballo anche nella letteratura patristica (s. Pier Crisologo, *Serm.*, 127, 174 : PL 52, 452, 654; s. Ambrogio, *De Elia et ieiunio*, cap. 12; *In Ps.* 40, 24 : PL 14, 711, 1078; s. Gerolamo, *Ep. 70 ad Heliodorum* : PL 22, 601 ecc.) e nella legislazione conciliare dell'età di mezzo. Però quegli scritti rispecchiano una situazione diversa. Mentre i Padri hanno di fronte il ballo quale resto di paganesimo (Arnobio, *Adversus gentes*, cap. 6: PL 5, 1118) e spesso, a testimonianza degli stessi pagani, quale diversivo di oscenità rivoltanti (Ammiano Marcellino, XIV, cap. 5, 6), i concili del medioevo condannano i balli che si facevano nei cimiteri e nelle chiese più che altro *ratione loci.*

Prescindendo dalle circostanze soggettive, che variano secondo il sesso, l'età, l'educazione di ciascuno, e la preoccupazione che si pone nell'osservare le regole della d., le circostanze oggettive che hanno principalmente peso nel giudizio morale, sono le seguenti : *a*) la maggiore licenza delle donne nel vestire; *b*) la maniera di conversare spesso libero e provocante; la facilità ad osare certi atti più o meno libidinosi, specie negli intervalli di riposo; *c*) l'aspetto degli altri ballerini che può essere a volte più provocante che non gli stessi istanti di attiva partecipazione al ballo; *d*) la musica spesso lasciva, come è frequentemente lo *jazz*, a cui non rare volte in origine era congiunto un testo di canto osceno, rievocato dalle note stesse; *e*) l'uso di bevande inebrianti o troppo eccitanti; *f*) il difetto di luce, specialmente in alcuni angoli dedicati al riposo delle coppie, quando poi non si aggiungono improvvise interruzioni di luce previste o predisposte;

g) il ritrovarsi insieme dopo il ballo *solus cum sola* e le susseguenti eccitazioni provocabili nella fantasia.

Queste circostanze in tutto o in parte possono essere più facilmente eliminate nei balli privati che nelle sale pubbliche, dato che nei primi si procede per invito, rimesso ordinariamente a persone, almeno esternamente, oneste.

3. Dire quando il ballo è occasione prossima o remota di peccato, non si può determinare *a priori*, con regole fisse, ma solo ricostruire in base alla esperienza, cioè alla frequenza delle cadute o meno, e secondo queste il confessore deve regolarsi con i penitenti. L'esperienza collettiva dimostra che bene spesso (non sempre s'intende) i balli più moderni, di cui sopra si è fatto cenno, sono un'occasione prossima di peccato. Da ciò le frequenti pastorali dei vescovi contro il ballo, e il forte richiamo di Benedetto XV nella enciclica *Sacra propediem* del 6 genn. 1921, che classificava i balli moderni come «barbari, uno peggiore dell'altro» e degli stessi asseriva «non si potrebbe trovare un mezzo più adatto per togliere ogni resto di pudore» (AAS, 13 [1921], p. 39). Richiamo ripetuto da Pio XI nell'enciclica *Ubi arcano Dei* del 23 dic. 1922 (*ibid.*, 14 [1922], p. 679), ove lamenta la leggerezza della donna «nei vestiti specialmente e nei balli».

In pratica quando il ballo per l'individuo è occasione prossima di peccato, va o evitato, o, se la necessità porta a fare atto di presenza, frequentato, munendosi di tutti i presidi naturali e soprannaturali; quando è occasione remota, la partecipazione è condizionata all'applicazione di determinate cautele che impediscano che l'occasione da remota diventi prossima.

L'uso frequente del ballo e specialmente di quelli del tipo più moderno, è in ogni caso da combattersi, perché promuove la leggerezza di costumi ed ha una influenza deleteria anche nella salute psichica, dato l'eccessivo eccitamento di nervi.

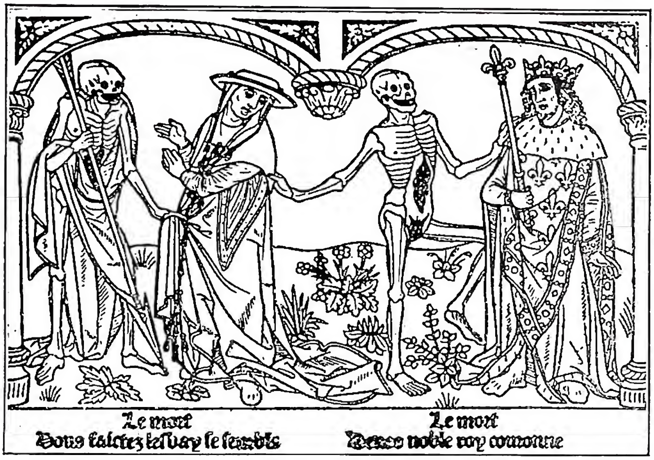
I principi di morale che siamo venuti esponendo valgono per tutti. Quanto ai chierici, nel cap. 140 è proibito non solo di intervenire a d., che sono sconvenienti in se stesse, ma anche a quelle, in cui suonerebbe comunque scandalo la presenza di un ecclesiastico.

Dopo quanto si è detto, supposto ancora che i balli siano in sé onesti, promuoverli anche a scopo di beneficenza è sconveniente al sacerdote ed alle opere cattoliche, e la Chiesa ha cercato di togliere quest'abuso là, dove si era radicato (cf. *Acta et decreta Concilii plenarii Baltimorensis III*, Baltimora 1886, n. 290; S. Congregazione Concistoriale, decreto 31 marzo 1916, in AAS, 9 [1916], pp. 147-48; decreto 10 dic. 1917, *ibid.*, 10 [1917], p. 17).

Bibl.: G. Vuillier, *La danse*, Parigi 1899; B. Oietti, *Choreae*, in *Synopsis rerum mor. et iuris pont.*, 3ª ed., Roma 1912, coll. 750-51; T. Ortolan, *Danse*, in DThC, IV, coll. 107-34; F. Vuillermet, *Les catholiques et les danses nouvelles*, Parigi 1924; J. Kinane, *The organization of dances by the clergy for ecclesiastical purposes*, in *The irish ecclesiastical record*, 36 (1930), pp. 531-532; J. Brys, *De oblectamentis status clericalis decentiae repugnantibus*, in *Coll. Brug.*, 35 (1935), pp. 283-87; L. Goadby, *Dancing in Church*, in *The catholic Digest*, 3 (1939), pp. 31-33; F. Ter Haar, *Casus conscientiae*, I, 2ª ed., Torino 1939, pp. 91-106; C. Jeglot, *La giovane e il piacere* (*I taccuini della giovane*, 4), Torino 1943; A. Sheehan, *Dancing before the Lord*, in *The catholic Digest*, 10 (1946), pp. 22-24; J. Th. Drenovan, *The clerical obligations of canons 138 and 140*, Washington 1948, pp. 165-169.

Pietro Palazzini

DANZA MACABRA. - Il tema si collega con le meditazioni comuni nel XIV e XV sec. sulla caducità dei beni e degli splendori umani e sulla eguaglianza di tutti gli uomini di fronte alla morte.



(*da F. Calot, L. M. Michon, P. Angoulvent, L'art du livre en France des origines à nos jours, Parigi 1931, p. 57*)

Danza macabra - D. m. Silografia da *La danse macabre*, Parigi, Guy Marchand 1485.

Già nel '200 nella letteratura francese era frequente il «paragone dei tre morti e dei tre vivi» d'altronde presto conosciuto anche in Italia come è evidente nei famosi affreschi del camposanto di Pisa, e in quelli donde essi derivano, di cui sono rimasti frammenti in S. Croce a Firenze, attribuiti ad Andrea Orcagna.

Anche l'immagine stessa della morte intesa come uno scheletro era già comune nel sec. XIV. Nello stesso secolo fa in Francia la sua comparsa la strana parola *macabre* in origine *macabré*. «Je fis de macabré la dance» dice il poeta Giovanni Le Fèvre nel 1376. L'etimologia del termine *macabre* è molto discussa, sembra tuttavia certo che essa si colleghi ad un nome proprio; anzi lo si è voluto mettere in relazione con i martiri Maccabei. Ad ogni modo una d. m., cioè una sequenza di scene o quadri ove apparivano in atto di danzare immagini di morti e di vivi, era rappresentata in Francia agli inizi del sec. XV: e il duca di Borgogna fece rappresentare una tale danza nel 1449 nel suo palazzo di Bruges. Da quelle rappresentazioni teatrali deriverebbero non solo le incisioni di Guyot Marchant e di Holbein ma anche la più celebre di tutte le antiche d. m., quella dipinta nel 1424 sul portico del cimitero degli Innocenti a Parigi poi distrutta nel sec. XVII donde a loro volta derivarono le numerose altre d. m. dipinte allora in Francia, tra le quali alcune conservate, quale quella della chiesa di La-Chaise-Dieu che è della seconda metà del sec. XV.

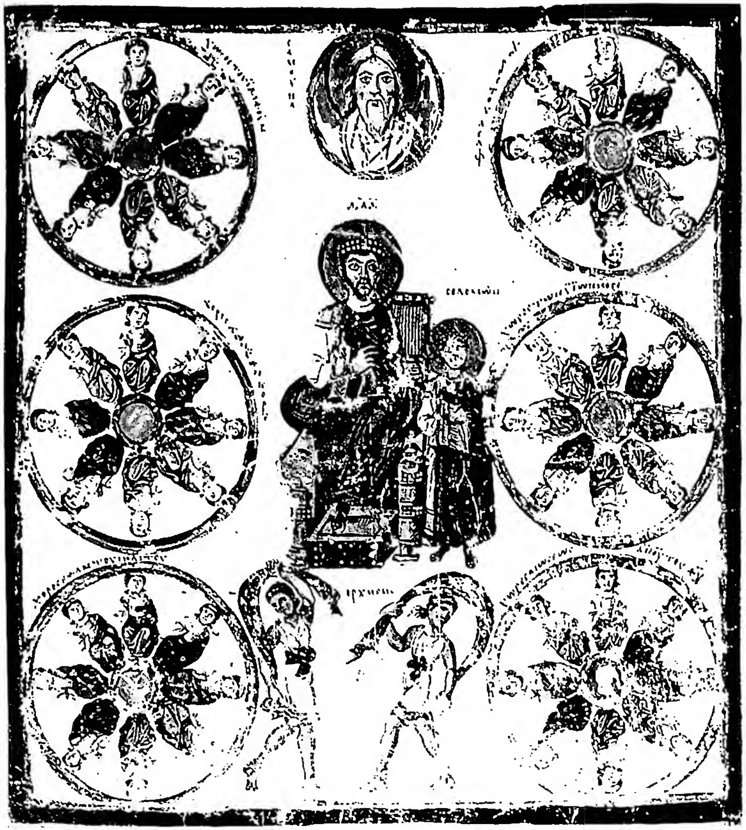
La figurazione venne ripetuta in Germania e negli altri paesi ove ebbero diffusione il gusto e la cultura gotica francesi e apparve anche nell'Italia settentrionale, ove la più interessante è certo quella di Clusone presso Bergamo dipinta nel 1485.

In Italia tuttavia fin dal sec. XIV prevalse il tema del «trionfo della morte» non solo negli affreschi del camposanto di Pisa, più sopra ricordati, ma anche nella pittura riminese del '300; un «trionfo della morte» è raffigurato anche in una tavoletta della pinacoteca di Siena attribuita a Pietro Lorenzetti e in un grande affresco del sec. XV, opera di un pittore educato alle forme dell'arte catalana, già nel cortile del palazzo Sclafani a Palermo ed oggi nel municipio di quella città.

(fot. Gab. fot. naz.)

(fot. Gab. fot. naz.)

A sinistra: RITRATTO DI DANTE, affresco di L. Signorelli (1499-1500). Cappella di S. Brizio - Orvieto, Duomo. *A destra:* TONDO A CHIAROSCURO CON SCENE DEL II CANTO DEL PURGATORIO, di Luca Signorelli (1499-1500). Cappella di S. Brizio - Orvieto, Duomo.



(fot. Biblioteca Vaticana)

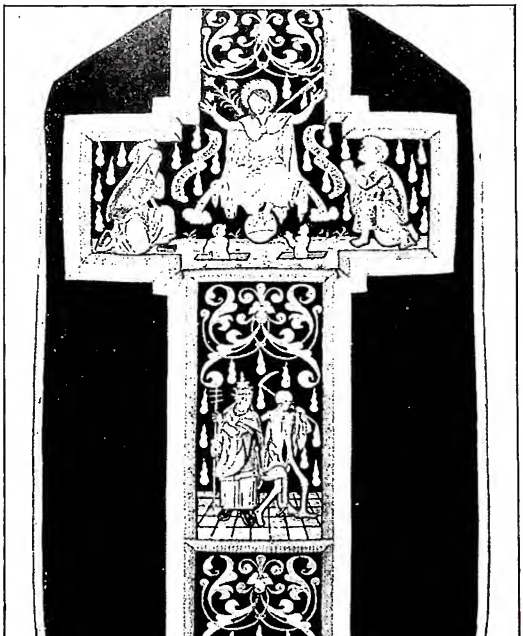
(fot. Biblioteca Vaticana)

A sinistra: DAVID E CORI DI EDITHUM, ASAPH, CORE, ETHAN E MOSÈ. Miniatura della *Topographia* di Cosma Indicopleuste (sec. IX) - Biblioteca Vaticana, cod. Vat. grec. 699, f. 63 v. *A destra:* DAVID FRA LA "SOPHIA" E LA "PROPHETIA". Miniatura del *Salterio* contenuto nel cod. Palat. grec. 381. B, f. 2 r (sec. X) - Biblioteca Vaticana.

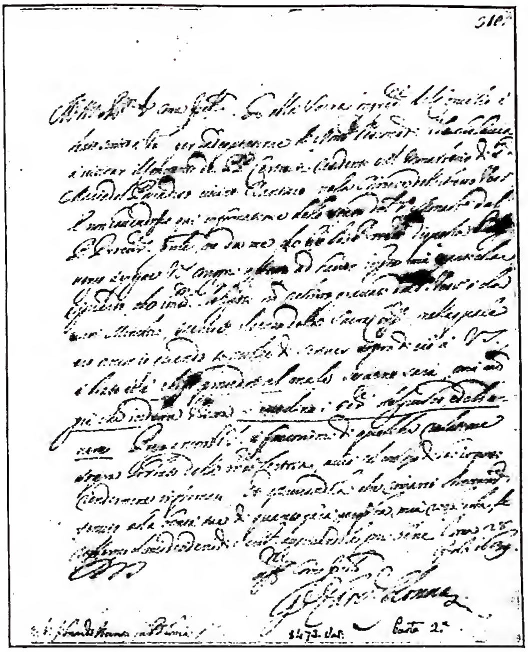
Bibl.: P. Vigo, *Le d. m. in Italia*, 2ª ed., Bergamo 1901; F. Neri, s. v. in *Enc. Ital.*, XII (1931), pp. 369-70; I. Huizinga, *Autunno del medioevo*, Firenze 1940, trad. della 3ª ed. del 1928, pp. 192-96. Emilio Lavagnino

DANZANTI. - Seguaci di una setta fanatica apparsa nella seconda metà del sec. XIV nel Belgio fiammingo e nella Renania. Furono così denominati a motivo delle danze smodate che li caratterizzavano. Numerosi cronisti dell'epoca, tra i quali Radolfo de Rivo (m. nel 1483), ci forniscono notizie molto particolareggiate intorno a questo strano movimento. Sono concordi cotesti scrittori nel segnalare la presenza di tale setta per la prima volta ad Aix-la-Chapelle verso il 1374.

Si trattava di una turba di persone d'ambo i sessi, proveniente dall'alta Germania, la quale, presa da una furiosa mania di ballare, eseguiva danze dappertutto, penetrando perfino nelle chiese e profanando gli altari. Il movimento contagioso si propagò soprattutto nella città di Liegi e nei suoi dintorni, tanto che in breve tempo si poterono contare molte migliaia di d. Il volgo senz'altro attribuì la colpa di tali fenomeni al clero concubinario del luogo, accusandolo di avere malamente somministrato il Battesimo, né mancò qualche fanatico che propose il massacro di tali preti. Un rimedio efficacissimo per guarire queste persone fu trovato applicando ad essi gli esorcismi della Chiesa, preceduti dalla lettura del primo capitolo di s. Giovanni, o mostrando loro l'Ostia consacrata, oppure facendo loro bere acqua benedetta. Combattuto in tale maniera, dopo breve tempo il movimento pressoché scomparve e fenomeni di questo genere divennero sempre più rari. Dapprima questi d. vennero chiamati «d. di s. Giovanni»; a partire dal 1418 invece si chiamarono «d. di s. Vito», perché per poterli guarire dalla loro mania, si introducevano in una cappella dedicata a questo Santo, nelle adiacenze immediate di Saverne.



(*fot. Jules Messiaen*)
Danza macabra - Pianeta in velluto nero con figurazioni della d. m. (sec. XVI) - Mons, chiesa di S. Nicola.



(*fot. Biblioteca Vaticana*)
Danzica - Lettera del card. Girolamo Colonna relativa a questioni riguardanti il monastero cistercense di S. Maria del Paradiso in D. al nunzio apostolico Mario Filonardi (Roma 28 ag. 1639) - Biblioteca Vaticana, cod. Vat. lat. 8473, f. 310.

A torto qualcuno volle classificare questi d. fra le numerose sètte eretiche di quel tempo: nessuna eresia specifica infatti può venire loro imputata. A giudicare dal carattere contagioso delle loro danze, si dovrebbero piuttosto considerarli come malati di isterismo. Molto verosimilmente però alcuni di questi fenomeni rappresentano casi di vera possessione diabolica, perché soprattutto attraverso gli esorcismi i d. ottenevano la guarigione del loro stato anormale.

Bibl.: Radolfo de Rivo, *Gesta Pontificum Leodiensium*, inserito da J. Chapeauville in *Gesta Pontificum Tongrensium, Trajectensium et Leodiensium*, III, Liegi 1616, pp. 19-22; P. Fredericq, *De secten der Geeselaars en der dansers in de Nederlanden*, Bruxelles 1899; G. Bareille, *Danseurs*, in DThC, IV, coll. 134-36. Guglielmo Zannoni

DANZICA (Gdansk, Danzig), diocesi di. - Fondata nel 1925, immediatamente soggetta alla Sede Apostolica. Primo vescovo: Edward O'Rourke. Eugenio III con lettera del 1148 segnando i limiti della diocesi di Włocławek (Wladislavia o Kujavia) menziona in quest'ultima «castrum Gedanum in Pomerania». D. fu sede dell'arcidiaconato di Pomerania nella diocesi di Włocławek fino al 1818. Dal 1818 al 1824 fu sede del vicariato apostolico di Pomerania. Nel 1824, per la bolla *De salute animarum* di Pio VII, l'arcidiaconato di Pomerania fu incorporato alla diocesi di Chelmno (Culma). Dal 1945 è amministrazione apostolica.

Superfice, kmq. 1926; ab. 275.000 dei quali: cattolici 265.000; parrocchie 56; chiese, 85. Sacerdoti diocesani 61; sacerdoti regolari 40, religiose 94; sacerdoti di altre diocesi 46; seminaristi, 17. Case religiose: maschili 8, femminili 18 (1948).

Chiese notevoli: S. Giovanni del 1214; pp. Domenicani del 1226; S. Caterina del 1227-29: di N. S. del 1343-1503: cappella reale fondata dal re polacco Jan Sobieski nel 1681. A D. nacquero: Jan Dantyszek (Dantiscus, 1485-1548), vescovo di Warmia; Jan Heweliusz (1611-87), astronomo. Trovasi a Oliwa l'abbazia dei Cistercensi fondata nel 1173.

D., porto principale alla foce della Vistola (Wisła), apparteneva alla Polonia dal sec. XI. Nel 1308, dopo la strage compiuta dall'Ordine teutonico dei Crociferi, in cui perirono 10.000 ab., la città passò sotto la loro dominazione; tornò alla Polonia dal 1454: dopo il secondo smembramento della Polonia nel 1793, passò alla Prussia. Eretta a stato libero con un piccolo territorio circostante dalla Società delle Nazioni nel 1919-20 e incorporata alla Germania nel 1939, ritornò alla Polonia nel 1945.

BIBL.: M. Balinski i T. Lipiński, *Starożytna Polska*, I, ivi 1844, pp. 675-709; A. Theiner, *Vetera monumenta Poloniae et Lituaniae*, I, Roma 1860, pp. 272-73; J. Długosz, *Opera omnia*, Cracovia 1867, II, p. 485; III, pp. 96, 181, 218, 410, 509, 521; A. Bielowski, *Monumenta Poloniae historica*, II, Leopoli 1872, p. 13; *Slownik Geograficzny Królestwa Polskiego*, II, ivi 1884, pp. 513-32; M. Walicki i J. Starzyński, *Dzieje Sztuki Polskiej*, Varsavia 1936, p. 74; H. de Monfort, *Dantzig port de Pologne*, Parigi 1939, pp. 5-64; M. Pirozynski, *Statystyka Kościola Katolickiego w Polsce*, in *Homo Dei*, Breslavia 1946, pp. 80-82, 464-67, 578-79; *Seminaria Duchowne w Polsce*, ivi 1948, p. 84; X. M. Nowodworski, in *Encyklopedia Kościelna*, IV, 64-65; XX, 396-414; S. Orgelbranda, *Encyklopedia Powszechna*, XI, 772-78; XVI, 859-60. Adamo Macieliński

DA PONTE, Lorenzo. - Letterato, n. a Ceneda (Belluno) nel 1749. Ebreo, fu battezzato dal vescovo Da Ponte, che l'aveva raccolto per carità e di cui assunse il nome. Abbracciò, per calcolo, la carriera ecclesiastica (1773). Per la sua vita dissipata dovette fuggire da Venezia e poi fu espulso dall'Austria, dove era stato poeta di corte e aveva composto per il Mozart i libretti di *Le nozze di Figaro*, *Don Giovanni* e *Così fan tutte*. Da allora andò ramingo in Inghilterra e in America, dove diffuse la cultura italiana. Le sue *Memorie* (1829-30) lo rivelano uno di quegli avventurieri dell'ultimo Settecento, la cui fondamentale genialità fu infirmata dalla carenza di senso morale e dall'irrequietezza della vita. Alcuni *Salmi* religiosi ne denunziano la povertà spirituale. M. riconciliato con la Chiesa a Nuova York nel 1838.

BIBL.: Opere: *Memorie*, a cura di G. Gambarin e F. Niccolini, Bari 1918. Studi: J. L. Russo, *L. Da P.*, Nuova York 1922; U. Liberatore, *L. Da P. scrittore*, in *Profili storici*, Roma 1936 (v. indice). Enzo Navarra

DA PONTE, Luigi: v. PUENTE, LUIS de la.

DAPRÀ, Agapito. - Orientalista francescano, n. il 22 maggio 1653 a Tesero (val di Fiemme, Trento), m. nel nov. del 1687 a Padova. Nel 1680 era a Roma nel collegio missionario di S. Pietro in Montorio per apprendere l'arabo. Non risulta se sia stato mai missionario in Egitto.

Professore di arabo nel seminario vescovile di Padova dal 1682 fino alla morte, pubblicò una grammatica araba *Flores grammaticales arabici idiomatis...* (Padova 1687), che per essere molto utile ai missionari fu ristampata da Propaganda. Nella parte 2ª, di 70 pp., ha *Rudimenta grammaticae Persicae*.

BIBL.: P. L. Rosat, in *Contributi alla storia dei frati Minori della provincia di Trento*, Trento 1926, p. 258 sgg.; A. Kleinhans, *Historia studii linguae Arabicae...*, Quaracchi 1930, pp. 206-208. Bonaventura Mariani

DARBITI (Plymouth Brethren). - Setta protestante, sorta in Irlanda tra il 1827 e 1829 e diffusasi in Inghilterra. I suoi aderenti (tra cui A. N. Groves, fondatore della missione di Bagdad, Mr. Parnell [Lord Cogleton] e J. Nelson Darby [v.], che diede alla setta nome e impulso) si riunivano privatamente per « spezzare il pane » e pregare. Dal loro centro inglese di Plymouth si dissero anche *plimuttisti*.

Si proposero di rimediare ai mali della Chiesa anglicana col ritorno alla semplicità della Chiesa primitiva, senza vescovi, senza liturgia, senza confessioni di fede. Tra le loro dottrine spicca quella dell'assoluta sicurezza dell'eterna salvezza, sotto obbligo però di fare buone opere, come pegno della perseveranza finale. I ministri sono designati dai fedeli senza cerimonia speciale. Preferiscono celebrare il culto in case e sale private. L'Eucaristia o « la frazione del pane » è un semplice ricordo di Nostro Signore. Le numerose missioni dei d. hanno organizzazioni differenti dalle altre missioni protestanti e, per sottrarsi a qualsiasi controllo, respingono l'appoggio di società od organizzazioni estranee. Vi è tuttavia una società detta « Christian Missions in Many Lands » (C.M.M.L.), formata dai d., la quale riceve le relazioni dei missionari e le pubblica su alcune riviste con notizie sui paesi e sulle missioni, dove lavorano; ne manifesta i bisogni, raccoglie tutte le elemosine e i doni che spedisce ai missionari senza punto intromettersi negli affari loro. I plimuttisti o d. americani pubblicano la rivista *Voice from the Vineyard* e gli inglesi gli *Echoes of Service*. In quest'ultima si trovano abbondanti notizie delle loro missioni in Italia (sui plimuttisti o d. italiani v. GUICCIARDINI, PIERO).

BIBL.: *The Principles of Christians called « Open Brethren »*, Glasgow 1913; *United States Department of Commerce, Religious Bodies*, Washington 1926; T. S. Weitch, *The Story of the Brethren Movement*, Londra 1934; C. Crivelli, *I protestanti in Italia*, II, Isola del Liri 1938, pp. 139-47. Camillo Crivelli

DARBOY, Georges. - Arcivescovo di Parigi, n. il 16 genn. 1813 a Fayls-Billot (Haute-Marne), m. il 24 maggio 1871 a Parigi.

Ordinato sacerdote nel dic. del 1836, fu nominato vicario della parrocchia di Notre-Dame a S. Dizier. Insegnò poi teologia al grande seminario di Langres e pubblicò una traduzione delle opere di Dionigi l'Areopagita, con una interessante introduzione. Si trasferì nell'autunno del 1845 a Parigi ove divenne elemosiniere del collegio di Enrico IV. Ucciso l'arcivescovo di Parigi mons. Affre nel giugno del 1848, il suo successore mons. Sibour nel 1854 lo nominò vicario generale onorario di Parigi e gli affidò la suprema direzione religiosa di tutti gli istituti d'educazione della diocesi. Per lui il D. redasse una relazione sulle condizioni della diocesi di Parigi da presentarsi a Pio IX nel 1854 che fu poi pubblicata con aggiunte: *Statistique religieuse du diocèse de Paris, mémoire sur l'état présent du diocèse* (Parigi 1856). Eletto vicario capitolare dopo l'assassinio del Sibour, rimase vicario sotto il successore di lui, il card. Morlot; ed alla morte di questo nel 1863 fu nominato arcivescovo di Parigi.

Pubblicata nel 1863 la *Vie de Jésus* del Renan, il D. nella pastorale di Quaresima del 1864 ne confutò gli errori. Offuscarono i grandi meriti pastorali del D. i sentimenti gallicani, per cui pretese di poter esercitare i diritti episcopali sui religiosi esenti, meritandosi il rimprovero di Pio IX nel 1865, cui presentò le sue scuse. Nel Concilio Vaticano del 1870 stette insieme col Dupanloup nel gruppo degli antinfallibilisti e con essi lasciò Roma alla vigilia della definizione; si sottomise però il 2 marzo 1871. Arrestato durante la Comune, il 4 apr., come ostaggio, venne fucilato nella prigione della Grande-Roquette.

Fra le opere sono da segnalare: *Les femmes de la Bible*, 2 voll., Parigi 1846, 8ª ed., ivi 1876; *Les saintes femmes*, ivi 1847; *S. Thomas Becket*, 2 voll., ivi 1858; *Oeuvres pastorales*, 2 voll., ivi 1876.

BIBL.: J. Guillermin, *Vie de mgr. D.*, Parigi 1888; J. A. Foulon, *Histoire de la vie et des oeuvres de mgr D.*, ivi 1889; A. Largent, s. v. in DThC, IV, coll. 141-44. Silvio Furlani

DARBY, John Nelson. - Uno dei principali fondatori della setta dei darbiti (v. DARBITI) o fratelli di Plymouth, n. a Londra il 18 nov. 1800, m. a Bournemouth il 29 apr. 1882. Studiò giurisprudenza a Dubli-

no, ma poco dopo si dedicò al ministero pastorale nella Chiesa anglicana. Avendo cominciato a dubitare sull'autorità di questa Chiesa, alcuni anni dopo l'abbandonò e si riunì in Dublino con un gruppo di persone delle sue idee. Nel 1830 si trasferì a Plymouth dove era già vigoroso un altro gruppo somigliante.

Per propagare la nuova setta visitò la Svizzera dove si trattenne due anni (1838-40) fondandovi le Congregazioni plimuttiste di Vaud, Ginevra e Berna. Ritornato a Plymouth scelse questa città come centro della sua attività: visitò la Germania, la Francia, e per sei volte fu negli Stati Uniti; nel 1871 si trova in Italia e nel 1875 nella Nuova Zelanda. Fu scrittore instancabile, come lo dimostrano i 32 volumi delle sue opere. Scrisse non solo in difesa delle sue dottrine e sulla S. Scrittura, ma anche contro i wesleiani, i puseisti, contro l'apologia di Newman e compose vari inni e canti religiosi, ecc. La sua idea principale era che la sua setta, senza intralci di organizzazione ecclesiastica, con la sola Bibbia ma guidata da Dio, riunirebbe tutte le altre. Il suo carattere intransigente però gli alienò alcuni dei suoi collaboratori (G. Müller, S. P. Tregelles, A. N. Groves) e perciò la setta dei darbiti è tra quelle che hanno avuto più scissioni.

(*fot. Fides*)

DAR-ES-SALAAM - Veduta del porto.

BIBL.: W. Blair Neatly, *A History of the Plymouth Brethren*, Londra 1901 (*per totum*); Th. Schaff-Herzog, s. v. in *Encyclopedia*, III, Nuova York e Londra 1909, pp. 356-57; T. S. Veitch, *The Story of the Brethren Movement*, Londra s. d., p. 43 sgg.; Anon., *The Principles of Christians called « Open Brethren »*, Glasgow 1913, p. 89 sgg. Camillo Crivelli

DAR-ES-SALAAM (arabo *Dār-es- Salām*), VICARIATO APOSTOLICO di. - Questa missione africana (Tanganica) fu creata come prefettura apostolica il 16 nov. 1887 con territorio distaccato da Zanzibar (v.), fu denominata Zanzibar meridionale e affidata ai Benedettini tedeschi di S. Ottilia: il 10 ag. 1906 essa fu elevata a vicariato apostolico col nome attuale.

Nella insurrezione degli indigeni del 1905, oltre il vescovo, furono massacrati un padre, 4 fratelli e 4 suore. Nel 1913 se ne staccò al sud la nuova prefettura apostolica di Lindi, attuale abbazia *nullius* di Peramiho (v.). In seguito alla guerra 1914-'18, i missionari tedeschi furono rimpatriati, e nel 1921 il vicariato fu affidato ai pp. Cappuccini svizzeri, che lo conservano e dirigono tuttora. Nel 1921 la parte orientale formò la nuova prefettura apostolica di Iringa (v.), passata ai padri della Consolata. La missione ha una superfice di 130.000 kmq. ed una popolazione di mezzo milione di ab., dei quali più di 340.000 musulmani, 110.000 pagani, 3400 protestanti. I cattolici sono 30.009 e i catecumeni 6476. I missionari sono (1948) 51, i fratelli 43 e le suore 54; essi sono coadiuvati da 244 catechisti e 203 maestri, le scuole primarie (60) sono frequentate da 6322 ragazzi, l'unica scuola media da 100 studenti, le altre scuole (6) educano ca. 700 alunni. Vi sono pure orfanotrofi, asili per vecchi e lebbrosi.

BIBL.: O. Hock, *Il vicariato ap. di D.-es-S. (Africa Orientale) amministrato dai Cappuccini della provincia svizzera*, in *Rivista illustrata della esposizione missionaria vaticana*, 2 (1925), pp. 425-32; C. Wehrmeister, *Die Benediktiner-Missionäre von St. Ottilien*, St. Ottilien 1938, pp. 47-77; GM, p. 232; Arch. di Prop. Fide, *Prospectus status missionis*, pos. prot. n. 4415/48. Giovanni B. Tragella

DARESTE, CAMILLE. - Medico e naturalista francese, n. a Parigi nel 1822, m. ivi nel 1899.

Diresse il laboratorio di teratologia alla « Ecole des hautes études » di Parigi.

Fu fra i pochi che, riconosciuto il carattere ipotetico dell'evoluzionismo, aupicò esperimenti che risolvessero la questione. Spirito induttivo, scrisse: « Non è con l'accumulo di ipotesi più o meno verisimili, alimento di discussioni interminabili e sterili, che si riuscirà a determinare l'origine delle forme della vita. Se il problema ci è accessibile, se non supera la portata dell'intelligenza umana, l'esperimento solo può fornire elementi di soluzione ».

BIBL.: Opere: *Recherches sur la production artificielle des monstruosités*, Parigi 1877; *Troisième notice sur les travaux scientifiques de C. D.*, ivi 1879-85. Luigi Scremin

DARIA, santa, martire: v. CRISANTO e DARIA, santi, martiri.

DARIÉN, VICARIATO APOSTOLICO di. - La missione di D. è situata nella parte sud-orientale del Panama e comprende tutta la zona meno civilizzata del paese. L'evangelizzazione fu iniziata nei primi anni del sec. XVI da alcuni domenicani ai quali in seguito si aggiunsero i Cappuccini ed i Gesuiti che dovettero poi ritirarsi per le ostilità degli Indi ed il favore dato ai protestanti dalle autorità civili. Alla fine del sec. XVIII, cessata la persecuzione ritornarono gli Agostiniani. Il vicariato apostolico fu eretto il 29 nov. 1925 per smembramento dell'arcidiocesi di Panama ed affidato ai Figli del Cuore Immacolato di Maria (Claretiani).

Approssimativamente si può calcolare che la popolazione ammonti a 113.000 ab. sparsi su un territorio che si estende per kmq. 28.010. I cattolici sono 64.000, i protestanti 20.500, i pagani 22.000, gli ebrei, maomettani e dissidenti orientali 6500. Il personale missionario è composto da 25 sacerdoti claretiani, 13 fratelli laici e 56 suore. Il vicariato è diviso in due distretti, 6 parrocchie, 3 stazioni primarie, 46 stazioni secondarie. Vi sono 22 chiese e 24 cappelle. Le scuole cattoliche sono così ripartite: 18 elementari, con 2280 alunni; 2 medie con 125 alunni, 2 superiori con 960 alunni. Tra le opere di assistenza si contano 1 ospedale, 1 orfanotrofio, 1 lebbrosario e 1 asilo. Vi si stampano 2 riviste: *El faro* e *Buen Pastor* con una tiratura di 1000 copie ciascuna.

BIBL.: AAS, 18 (1926), p. 311; Archivio di Prop. Fide, *Lettera della Segreteria di Stato*, pos. prot. n. 3712/25; id., *Relatio quinquennalis*, Città del Vaticano 1947, pos. prot. n. 2604/47; id., *Prospectus status missionis* 1948, pos. prot. n. 3108/48; MC, pp. 96-97. Antonio Mazza

D'ARIENZIO, NICOLA. - Musicista, n. a Napoli il 22 dic. 1842, m. ivi il 25 apr. 1915.

Dal 1875 al 1904 insegnò al conservatorio di S. Pietro a Maiella. Compose numerose opere e musica orchestrale, oltre uno *Stabat Mater* a 5 voci con coro e archi, che ha parti molto interessanti; un *Miserere* a 5 voci; *Cristo sulla Croce*, per soli coro e orchestra. Scrisse opere didattiche fra cui l'*Introduzione del sistema tetracordale nella musica moderna* (Milano 1878), nonché studi e saggi

(*da M. Dieulafoy, L'art antique de la Perse, Parigi 1885*)
DARIO - D. uccide il mostro. Bassorilievo del palazzo di D. a Persepoli.

su Gesualdo da Venosa, Salvator Rosa, l'opera comica, il melodramma italiano e la musica in Napoli.

BIBL.: A. della Corte: *Un maestro: N. d'A.*, in *Riv. music. ital.*, 22 (1915), pp. 327-41. Anna Maria Gentili

DARIO. - Nome di tre re persiani, appartenenti ad un ramo cadetto degli Achemenidi (v.).

D. I. – Re di Persia dal 522 al 485 a.C., dopo Ciro e Cambise, figlio d'Istaspe. Consolidò l'Impero con riforme interne, di cui la più importante fu la divisione dell'intero dominio, specialmente a scopo fiscale, in 20 circoscrizioni, civilmente e militarmente autonome (« satrapie »). Per assicurarsi le frontiere con nuove conquiste, specialmente in Occidente, fece la spedizione contro gli Sciti (516-515), praticamente nulla per la sfuggevolezza del nemico; fu autore poi di varie azioni per domare rivolte nella Ionia (499 e 494) e della prima guerra greco-persiana (492-90), terminata nel disastro di Maratona.

Nel secondo anno del suo regno i Giudei rimpatriati, mossi dalle esortazioni dei profeti Aggeo e Zaccaria, intrapresero la ricostruzione del Tempio di Gerusalemme: le difficoltà sorte contro l'impresa, a motivo dell'ostilità dei samaritani, furono superate in seguito al rinvenimento del decreto di Ciro, che consentiva ai Giudei di ricostruire il loro Tempio (*Esd.* 6, 3 sgg.). Anche D. si pronunziò in senso favorevole alla prosecuzione dei lavori e fece anzi inviare un suo contributo, sia per la costruzione in corso, sia per il culto (*Esd.* 6, 8-10).

D. II NOTO (424-405 a. C.). – Figlio illegittimo (Νόθος) di Arteserse I (465-424), a cui successe sul trono di Persia, dopo i fratelli Serse II (424: 1 mese) e Sogdiano (6 mesi). Uomo debole, lasciò arbitra degli affari del regno l'ambiziosissima e intrigante moglie Parisatide che lavorò specialmente allo scopo di far giungere al trono il figlio minore Ciro.

Sono datati da anni del regno di D. II i più importanti dei papiri della guarnigione giudaica, per conto della Persia, stanziata a Elefantina (v.) e la metà circa delle tavolette cuneiformi, in cui è documentata l'attività della grande casa commerciale dei Giudei « figli di Murašû », con sede a Nippur.

D. III CODOMANO (335-330). – Ultimo re di Persia, sul cui trono era stato messo dal potente eunuco Bagoas. Pare che non fosse privo di capacità: ma le mutate condizioni storiche resero inefficaci i suoi tentativi di difendere contro l'aggressione di Alessandro il Macedone il vecchio impero, che in una rapida serie di sconfitte fu sottomesso. D. III fu ucciso dal suo satrapo Besso, mentre l'esercito invasore dilagava nel cuore della Persia. Nella Bibbia è menzionato appunto come ultimo « re dei Persiani e dei Medi » (*I Mach.* 1,1).

BIBL.: R. Kittel, *Geschichte des Volkes Israel*, III, II, Stoccarda 1929, pp. 299-329, 442-50, 488-92, 663-67. Giovanni Rinaldi

DARIO il MEDO. - Personaggio menzionato nel libro di *Daniele* (v.) come re di Babilonia tra la fine della dinastia neobabilonese, nella persona di Baldassarre (*Dan.* 6, 1), e l'avvento di Ciro il Persiano (cf. 6, 29). La notizia di un regno medo, intermediario tra quello babilonese e la conquista persiana, è in contrasto sia con i dati dei documenti orientali, sia con la raffigurazione che degl'imperi pagani dell'Oriente fa il libro di *Daniele*, in cui Medi e Persiani formano una sola entità storica. È probabile perciò che la menzione del fittizio personaggio sia dovuta al ritocco di un rimaneggiatore, il quale pensava a Dario I (v.) d'Istaspe (organizzatore dell'Impero persiano con il sistema delle satrapie, come in *Dan.* 6, 2 è detto di D. il M.), ma attribuendogli la posizione cronologica di Ciro, il vero successore dell'ultimo re neobabilonese.

BIBL.: H. H. Rowley, *Darius the Mede and the four World Empires in the Book of Daniel*, Cardiff 1935. Giovanni Rinaldi

D'ARPINO, CAVALIERE: v. CESARI, GIUSEPPE.

DARRAS, JOSEPH-EPIPHANE. - Storico, n. a Troyes nel 1825, m. a Parigi l'8 nov. 1878. Studiò a Troyes, dove fu ordinato sacerdote ed ottenne un posto di insegnante, a cui però dovette rinunziare per un panegirico del vescovo di Troyes, Stefano Antonio de Boulogne, che al Concilio dei vescovi francesi (1811) non aveva aderito alle proposte di Napoleone ed era stato incarcerato.

D. trovò allora accoglienza presso la famiglia Bauffremont, con la quale trascorse tutta la vita, completamente dedito agli studi.

I principali lavori, difettosi sotto l'aspetto critico, sono: una traduzione della *Storia del Concilio Tridentino* del Pallavicino (1848); *Histoire générale de l'Eglise* (1854); *Histoire de st Denis l'Aréopagite, premier évêque de Paris* (1863); *Histoire de Notre Seigneur Jésus-Christ* (1864); *Grande vie des saints* (1873-75), 25 voll. in collaborazione con Collin; *Histoire de l'Eglise depuis la création*, di cui, lui vivente, furono pubblicati i primi 25 voll. che arri-

vano fino al sec. XII (1875-77). L'opera fu continuata da J. Bareille che la portò fino al pontificato di Clemente VIII (voll. XXVI-XXVII, 1879-84) e terminata da J. Fèvre con Leone XIII (voll. XXVIII-XLIV più due di indici; 1884-1907).

Bibl.: J. P. Kirsch., s. v. in *Cath. Enc.*, IV, 636.
Gabriella de Stefano

D'ARSONVAL, Arsène. - Medico, fisiologo e fisico francese, n. a Laporcherie (Haute Vienne) l'8 giugno 1851, m. ivi il 3 dic. 1940.

Iniziato alla fisiologia dal Bernard, fu preparatore di questi e del Brown-Sequard e insegnò fisiologia al Collegio di Francia. Studiò e introdusse in terapia le correnti ad alta frequenza («darsonvalisation»). Prendono nome da lui il galvanometro a quadro rettangolare, un calorimetro a compensazione, e alcuni altri strumenti di uso corrente in elettrofisiologia. I Francesi lo considerano fondatore della fisica biologica.

Il D'A. sembra esser stato un agnostico: considerava lo «spirito scientifico» e lo «spirito religioso» come due variabili indipendenti che potevan coesistere ma senza interferenze.

Bibl.: Opere: *Exposé de titres et travaux scientifiques*, Parigi 1888 (in collaborazione con E. J. Marey e altri); *Traité de physique biologique*, ivi 1901-1903. Studi: L. Chauvois, *D'A., soixante-cinq ans à travers la science*, Parigi 1937; L. Delhoume, *De Cl. Bernard à d'A.*, ivi 1939.
Luigi Scremin

(fot. Alinari)

Dario III - Battaglia di Issa tra D. e Alessandro Magno. Particolare della figura di D. sul carro di guerra. Musaico proveniente da Pompei - Napoli, museo Nazionale.

DARWIN, diocesi di. - Comprende tutto il Northern Territory, che è in gran parte deserto ed è abitato da molti degli aborigeni restanti in tutta l'Australia.

Prima si chiamava diocesi di Victoria o Port Victoria, eretta il 27 maggio 1847 con territorio distaccato dall'arcidiocesi di Sydney, della quale restò suffraganea fino al 10 maggio 1887, in cui fu dichiarata suffraganea dell'arcidiocesi di Adelaide.

Il primo vescovo benedettino, mons. Salvado, non entrò mai in sede perché la città di Victoria prima del suo arrivo era stata evacuata dagli europei a causa della malaria. Nel 1882 i Gesuiti tedeschi aprirono la missione per gli aborigeni. Dimessosi mons. Salvado, che restò a Nuova Norcia, il suo vicario generale, il gesuita p. Steele, fu nominato amministratore interinale della diocesi, a cui il 10 ag. 1888 fu aggiunto anche il nome di Palmerston, dal nome del nuovo capoluogo. In seguito al ritiro dei Gesuiti la diocesi passò sotto l'amministrazione del vescovo di Geraldton fino al 1906, quando Propaganda affidò la cura degli aborigeni alla Congregazione dei Missionari del S. Cuore. Il 29 marzo 1938 ebbe il nome attuale e le furono attribuite alcune isole. Il suo territorio è di ca. 1.000.000 di kmq. ed ha una popolazione di ca. 50.000 ab., di cui 1600 cattolici indigeni e 1500 esteri e 900 di razza mista. I protestanti sono 5000, i pagani 40.000. Vi sono 12 padri australiani, 8 fratelli, e 36 suore che lavorano in 8 distretti, 4 parrocchie, 6 stazioni primarie e 4 secondarie. Nelle 8 scuole elementari si educano 700 alunni. Non mancano opere di carità e di azione cattolica.

Durante la guerra ha subito danni a causa del forzato allontanamento della popolazione.

Bibl.: GM, pp. 325-26; MC, pp. 97-98; Arch. di Prop. Fide, *Prospectus status missionis*, pos. prot. n. 3556/48; AAS, 30 (1938), pp. 331-32.
Saverio Paventi

DARWIN, Charles Robert. - Naturalista e teorico della biologia inglese, n. a Shrewsbury il 12 febbr. 1809, m. a Down il 19 apr. 1882.

Un viaggio, che durò dal 1831 al 1836, decise della carriera del D., al quale alcuni fenomeni, osservati specialmente nell'America del sud, suggerirono il primo nucleo della teoria; ritornato, redasse il giornale di viaggio, che ora è noto come *Viaggio di un naturalista attorno al mondo* (Londra 1839-45), e elaborò le sue note di zoologia e di storia naturale.

Nel 1842 si stabilì a Down nel Kent, dove attese a comporre una serie di opere fra le quali si segnalano le *Osservazioni geologiche*, con la celebre teoria sull'origine degli atolli, e il lavoro sui cirripedi. Mentre raccoglieva i materiali sulla variazione degli animali e delle piante allo stato domestico, ricevette un lavoro manoscritto di Wallace sulla tendenza della specie a formare varietà e sulla «selezione naturale», nel quale questo naturalista arrivava a conclusioni analoghe a quelle che egli aveva alcuni anni prima comunicate agli amici, ma non pubblicate. Wallace sottoponeva il suo saggio al giudizio del Lyell e del D., e questi, colpito dalla «sorprendente coincidenza» (16 giugno 1858), acconsentì che nel luglio del 1858 Lyell e Hooker presentassero alla Linnean Society i due riassunti, quello del suo saggio inedito del 1842, ora ricordato, e quello che Wallace gli aveva allora inviato dalla Malesia. L'anno dopo (Londra 1859) vide la luce *l'Origine della specie per selezione naturale*, opera che ebbe 6 edizioni in Inghilterra fino alla morte dell'autore, e che fece di lui il più popolare naturalista dell'Ottocento.

Seguirono altre due sullo stesso argomento, la *Variazione degli animali e piante per effetto dell'addomesticamento* (ivi 1868) e l'*Origine dell'uomo e selezione in relazione al sesso* (ivi 1871). Ma altre ne pubblicò nel frattempo e dopo, nelle quali il naturalista sopravvanza il teorico, sulla fecondazione delle orchidee, sulle piante insettivore, sulla fecondazione incrociata nelle piante, sulla formazione della terra vegetale per l'azione dei lombrici, opere nelle quali il talento dell'autore e l'importanza delle osservazioni restano pur sempre inferiori all'audacia del teorico delle opere precedenti.

Morto a Down, dove risiedeva da 40 anni, il D. fu sepolto a Londra, nell'abbazia di Westminster.

Dal punto di vista religioso e filosofico, il D., allontanatosi a poco a poco dalla religiosità della sua giovinezza, arrivò al dubbio radicale, fluttuando fra un larvato deismo e l'agnosticismo. Se anche nell'edizione definitiva dell'*Origine della specie* si parla del Creatore delle «prime» o della «prima» forma vivente, ciò dimostra soltanto che il D. opinava che

l'evoluzionismo fosse compatibile con la credenza in Dio: « le mie vedute non sono necessariamente atee ». Certamente il D. riconosceva che il « caso » non spiega il mondo, e inclinava ad ammettere un Creatore, ma la forza delle conclusioni era indebolita da un dubbio perfettamente logico in un evoluzionista : « se le convinzioni di una mente umana sviluppatasi da quella degli animali inferiori son di qualche valore o del tutto degne di fiducia ».

Darvinismo. – Nell'opera del D. si devono distinguere le ricerche scientifiche originali dalle vedute speculative che prendono nome da lui. Il D. fu certamente uno dei naturalisti più fecondi e più chiari dell'Ottocento, anche se alcune sue ipotesi e interpretazioni, come quella sulla produzione dei banchi di corallo o sulla circumnutazione delle piante rampicanti, siano state abbandonate. Le sue ricerche sulla fecondazione nel regno vegetale (1858-77), che hanno stabilito la legge della dicogamia, e sulla importanza dei vermi nella formazione dell'*humus*, basterebbero a conservarne la fama. Ma sul problema della « specie », che pure lo ha constantemente occupato per 40 anni, egli nulla ha fatto che possa paragonarsi all'opera di Mendel, di Naudin o di Jordan. Nella storia della filosofia biologica e delle scienze sociali è invece importante il « darvinismo », per il quale si deve propriamente intendere la teoria delle cause della presunta trasformazione delle forme viventi. Il D. partì dai fatti offerti dall'addomesticamento delle razze di animali che l'uomo ha fatto domestici : come sono sorte le numerose razze dei piccioni, cavalli, buoi, cani? Le ha fatte sorgere la « selezione » artificiale (consapevole o inconsapevole) dell'allevatore. Ora, in natura ci sono specie che variano, e la variabilità e l'eredità dei caratteri che appaiono nelle varietà delle specie sono forse efficaci per trovarvi il fattore che corrisponde alla selezione artificiale dell'allevatore. Il D. ha postulato la selezione naturale. La selezione dell'allevatore trae dalle specie le varietà più diverse e lontane; la selezione naturale, avendo a sua disposizione un tempo assai più lungo, riesce a far varcare alle forme i confini della specie, cioè a produrre nuove specie. Nella lotta per l'esistenza gli individui non soccombono a caso; soccombono i meno adatti, i più adatti sopravvivono; la scelta naturale è conseguenza della lotta per l'esistenza fra forme in variazione continua. La natura fa una scelta di individui che presentano e accentuano le variazioni utili, e questi si modificano lentamente, fino a produrre specie nuove. Il darvinismo si fonda dunque essenzialmente sull'analogia fra selezione naturale (supposta) e artificiale; la selezione naturale rende conto dell'utilità degli organi dell'adattamento. Il D. sentiva talmente la paternità di questa concezione che a mala pena, dopo il 1859, consentì a « diminuire la gloria della selezione » (lettera a Hooker del 24 nov. 1862) riconoscendo l'importanza dell'« azione diretta delle condizioni fisiche » (sugli organismi vivi) e facendo poi appello alla « selezione sessuale ». Ma che il darvinismo puro, cioè l'efficacia della selezione naturale, sia una semplice ipotesi interpretativa, il D. stesso concedeva : « La credenza nella selezione naturale deve oggi fondarsi interamente su considerazioni generali. Quando scendiamo ai particolari, noi possiamo provare che nessuna specie ha cambiato, cioè non possiamo provare che una sola specie abbia cambiato, né possiamo provare che i supposti cambiamenti sono utili, ciò che è il fondamento della teoria » (lettera a Bentham del 22 maggio 1863). Nel secolo scorso era chiara almeno una conclusione, che con la selezione artificiale non si riesce a ottenere una specie nuova. Quindi, dal punto di vista metodologico, si imponeva all'Huxley la riserva : « Faccio mia l'ipotesi del D. con la riserva che si producano le prove della possibilità di produzione di specie fisiologiche in seguito ad un accoppiamento elettivo ». Lo stesso metodo sperimentale dettava la rigorosa critica dello Spencer, che, in ultima, egli riassumeva così : « Non vi è alcuna prova induttiva della selezione naturale. I fatti che attestano gli effetti della selezione artificiale sono moltissimi, ma non ne appare alcuno ad attestare gli effetti della selezione naturale. Finché non si è mostrata la produzione di una sola specie per via di selezione naturale, non v'è neppure il principio della prova induttiva ». Venne poi l'opera dei genetisti, con Johanssen alla testa : la « razza pura » isolata per opera della selezione artificiale è fissa, oscilla per dati caratteri solo entro certi limiti oltre cui non è possibile andare con le piccole variazioni continue ed ereditarie.

E vennero poi altre constatazioni suggerite agli stessi evoluzionisti dallo svolgimento di certe serie di forme fossili che dovettero chiamare « ortogenetiche », tali cioè da suggerire l'idea di un' « evoluzione » diretta fin da principio in un senso determinato, senza quella moltitudine di prove fallite, di variazioni inefficenti, inutili e non selezionate che la teoria prevede ed esige. Secondo Osborn, la paleontologia dimostra che « nell'evoluzione la legge prevale sul caso ».

È dunque comprensibile che alcuni naturalisti, evoluzionisti per principio e per pregiudiziale filosofica, si dichiarino antidarvinisti e scrivano che « il darvinismo potrebbe benissimo essere riuscito a far dimenticare, dai biologi stessi, l'ossessionante problema della vita » (Brien); v. anche evoluzione.

Bibl.: *The life and letters of C. D. including an autobiographical chapter edited by his son Francis Darwin*, 3 voll., Londra 1887, con bibl. completa. Le opere del D. sono state tradotte in italiano. Esposizione in senso apologetico : G. Canestrini, *La teoria di D. criticamente esposta*, Milano 1887. Storia del darvinismo e biografia : D. Henshan Ward, *C. D. and the theory of evolution*, Nuova York 1943. Critica della selezione naturale : J. Delage, *L'hérédité et les grands problèmes de la biologie générale*, Parigi 1903, parte 2ª, cap. 17; O. Hertwig, *Das Werden der Organismen*, Jena 1922, pp. 605-65. Sulle cause della diffusione del darvinismo : N. Kjold, *Die Geschichte der Biologie*, trad. ted., Jena 1926, p. 485. Sulla teoria del darvinismo in Italia : M. Cermenati, *Nel cinquantenario dell' « Origine della specie ». I primi darvinisti italiani*, in *Nuova antologia*, 5 (115), pp. 601-32. Per le citazioni fatte nel testo : T. Huxley, *Prove evidenti intorno al posto che occupa l'uomo nella natura*, trad. it., Milano 1869, p. 142; H. Spencer, *Fatti e commenti*, trad. it., Torino 1903, p. 89; A. Weismann, *Vorträge über Deszendenztheorie*, I, Jena 1904, p. 47; M. Kassowitz, *Gesammelte Abhandlungen*, Berlino 1914, pp. 279-80; P. Brien, *Mutations corrélatives et ajustements dans l'évolution*, in *Scientia*, 83 (1948), pp. 90-94. Luigi Scremin

DASAM GRANTH. - È un'aggiunta all'*Adi Granth*, libro sacro dei Sikh (v.), compilata da Govidh Sing (1657-1701) decimo e ultimo della serie dei loro *guru* o maestri. Perciò è detto libro (*Granth*) del decimo (*Dasam*) *guru*. Vi sono raccolti canti dei diversi *guru* e anche di altri maestri. È riconosciuto soltanto dall'ala estremista dei Sikh.

Bibl.: M. A. Macauliffe, *The Sikh religion, its gurus, sacred writings and authors*, 6 voll., Oxford 1909. *

DASBACH, Georg Friedrich. - Sacerdote ed uomo politico tedesco, n. a Horhausen nel Westerwald il 9 dic. 1846, m. a Bonn l'11 ott. 1907.

Ordinato sacerdote nel 1871, esercitò per alcuni anni il ministero pastorale a Treviri. Durante il *Kulturkampf* organizzò la stampa cattolica di Treviri (*Paulinusblatt*, *Trierische Landeszeitung*), della Saar e della Renania meridionale, e fu uno dei più efficaci propagatori del programma del Centro in quella parte della Germania. Si preoccupò in particolar modo degli interessi dei contadini e fondò nel 1884 la « Associazione dei contadini » a Treviri.

Deputato alla Dieta prussiana nel 1890 e membro del *Reichstag* nel 1898, non tralasciò mai di perorare la libertà della Chiesa e la scuola confessionale.

Bibl.: G. Schork, s.v. in *Staatslexikon*, I, coll. 1327-28; K. Hoeber, s.v. in LThK, III, coll. 159-60. Silvio Furlani

DASIO, santo, martire. - È commemorato nel *Martirologio geronimiano* il 5 ag. ed il 4 ott. come martire di Axiopolis, mentre la *Passio* lo dice morto a Durostorum nella Mesia il 20 nov. 303. D. era un soldato; eletto, secondo l'uso, re della festa dei Sa-

turnali, avrebbe dovuto essere sacrificato al termine di essa a Crono. Vedendo che doveva certamente morire, preferì morire da cristiano confessando la sua fede. Imprigionato e condotto al tribunale del legato Basso, poiché rifiutava di sacrificare agli idoli, venne decapitato. Nella seconda metà del sec. VI, quando Durostorum fu invasa dagli Avari, il suo corpo fu trasferito ad Ancona (v.).

BIBL.: F. Cumont, *Les actes de s. Dasius*, in *Anal. Boll.*, 16 (1897) pp. 5-16; id., *Le tombeau de s. Dasius de Durostorum* in *Anal. Boll.*, 27 (1908), pp. 369-72; H. Delehaye, *Les passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles 1921, pp. 321-28; id., *Les origines du culte des martyrs*, ivi 1933, p. 248; *Martyr. Hieronymianum*, p. 609 sg.; Agostino Amore

DATARIA APOSTOLICA. - È uno degli uffici della Curia romana. Il nome deriva da *datare* (*datum apud S. Petrum*), poiché era sua attribuzione speciale apporre la data ai documenti pontifici.

L'origine di questo ufficio non è ben nota, perché mancano precise notizie storiche al riguardo. È certo però che in principio esso faceva parte della Cancelleria apostolica, la quale per molto tempo è stata l'unico organo di cui si serviva il sommo pontefice per la preparazione e la spedizione degli atti della S. Sede. Fino al sec. XIII tra gli impiegati della Cancelleria ve ne era uno con l'incarico di apporre la data alle varie concessioni di grazie e ai documenti del S. Padre: in seguito (sec. XIV) questo ufficio divenne più importante e si sviluppò in modo da dar luogo ad una sezione speciale, cui fu preposto un prelato con l'incarico di ricevere ed esaminare le suppliche, sottoporle all'approvazione del papa, ed infine apporvi la data del giorno in cui la grazia veniva concessa; più tardi, questa sezione si sviluppò ancor più e acquistò grandissima autorità, tanto che nel sec. XV era già un dicastero a sé, con una competenza varia e molteplice.

Di questo ufficio si ha notizia sotto il pontificato di Martino V (1417-31). Sotto Sisto IV (1471-84) la sua competenza, già ben delimitata, si riferiva in modo speciale alla concessione di certe grazie e dispense, e al conferimento dei benefici non concistoriali, riservati alla S. Sede (v. BENEFICIO ECCLESIASTICO).

Con Sisto V (1585-90) la D. A. raggiunse la sua massima importanza. Egli infatti il 5 apr. 1588, con il breve *Decet Romanum Pontificem*, definì le competenze della D., le quali, da allora in poi, per un secolo e mezzo, furono le seguenti:

1. conferimento dei benefici vacanti non concistoriali, riservati alla S. Sede, e dei medesimi benefici non ancora vacanti, con diritto di aspettativa.

2. Composizione circa i beni ecclesiastici, usurpati dal potere laico, e riduzione degli oneri relativi.

3. Concessione di pensioni ed imposizione di oneri sopra i benefici e beni ecclesiastici; sanazione, commutazione e riduzione di oneri relativi ad istituti pii.

4. Dispense di fòro esterno dagli impedimenti matrimoniali e dalle irregolarità, ferme restando le attribuzioni spettanti alla S. Penitenzieria per i poveri.

5. Concessioni di grazie e favori spirituali.

Poiché, sia nel conferimento dei benefici, sia nella concessione delle grazie, veniva imposta una tassa, che variava secondo l'importanza del beneficio o del favore ottenuto, e secondo le diverse possibilità economiche del richiedente, le entrate della D. erano molto cospicue, e servivano, nelle mani del sommo pontefice, a diversi scopi di bene e di carità. Era la D. che somministrava i fondi per le Penitenzierie Vaticana e Lateranense; che aiutava molti collegi ed istituti pii; che dava contributi ai tribunali, alle S. Congregazioni, ecc.; che dava i fondi per le numerose elemosine annuali per i poveri; che pensava ad aiutare ecclesiastici, parroci, vescovi bisognosi e benemeriti della Chiesa. Inoltre, nei tempi di pubbliche calamità, era la D. che aiutava generosamente le popolazioni colpite; ed era sempre la D. che forniva i mezzi per le ordinarie necessità del sommo pontefice.

Benedetto XIV, che diede nuove norme alle S. Congregazioni, con la cost. *Gravissimum*, in data 26 nov. 1745, ridusse di non poco le attribuzioni di questo dicastero e ne fissò i limiti di competenza con la Segreteria dei Brevi. Da allora fu assegnato in modo speciale alla Segreteria dei Brevi ciò che si riferiva alla composizione dei beni ecclesiastici non riservati alla S. Sede, e degli oneri pii; alla licenza di concedere in enfiteusi *ad tempus* i beni ecclesiastici, purché il canone annuo non eccedesse la somma di dieci ducati d'oro; all'erezione di monti, di collegi e province per i religiosi, di arciconfraternite, ecc.; alla facoltà di concedere l'altare portatile, la dispensa dall'astinenza, la commutazione della recita del breviario in altre preci, di assolvere nei casi riservati, ecc. Fra le facoltà che i due dicasteri avevano in comune, sono da ricordare la dispensa dalle irregolarità *ex delicto vel ex defectu corporis*; l'indulto di poter esercitare la medicina e la chirurgia; le conferme di statuti, privilegi, ecc.; la concessione di indulgenze perpetue per le confraternite; la licenza di passare ad un ordine di più stretta osservanza. Per il resto la costituzione lasciò immutata la competenza della D.

Nel 1872, con un rescritto del 3 marzo, Pio IX concesse alla D. di poter interpretare *nomine ipsius Pontificis* le regole che si riferivano al conferimento dei benefici; e con ciò il suo potere veniva, in un certo modo, ampliato.

Ma negli anni 1878-93 Leone XIII, con tre diversi atti, soppresse molti benefici riservati alla S. Sede, e stabilì norme precise circa il conferimento dei restanti benefici. In conseguenza, la competenza della D. veniva ridotta di molto, perché veniva a mancare la parte più importante di ciò che fino allora aveva formato oggetto della sua attività.

Lo stesso Sommo Pontefice, l'11 giugno 1901, ordinò e divise l'ufficio in tre sezioni diverse: una per la collazione dei benefici; un'altra per le dispense matrimoniali; e una terza per la parte amministrativa.

Con la riforma di Pio X (cost. *Sapienti Consilio* del 29 giugno 1908) fu tolta alla D. ogni facoltà riguardante le dispense dagli impedimenti matrimoniali e dalle irregolarità, e ogni concessione di grazie e di favori. Ebbe però il compito di inviare direttamente le bolle (nelle materie di sua competenza), mentre prima esse venivano spedite dalla Cancelleria apostolica.

La competenza di questo dicastero venne così definita nell'importante documento pontificio: « È compito della D. esaminare l'idoneità di coloro che aspirano a benefici non concistoriali, riservati alla S. Sede; redigere e spedire le lettere apostoliche per il conferimento dei medesimi; dispensare, nel conferire i benefici, dalle condizione richieste dal diritto; avere cura delle pensioni e degli oneri, che il sommo pontefice avesse imposto nel conferire i benefici ».

Il CIC ha confermato queste norme, ripetendo nel can. 261 quasi *ad litteram* le parole della *Sapienti consilio*.

A capo della D. è un cardinale, che si chiama appunto cardinale datario. È dubbio se tale carica sia sorta con il sorgere dalla D., oppure se sia ad essa preesistente. Sembra accertato che in principio il datario era un officiale della Cancelleria apostolica, con l'incarico di apporre la data sui documenti pontifici; poi esso fu l'officiale preposto ad una sezione speciale della Cancelleria; ed infine tale nome fu dato al prelato, capo della D., indipendente dalla Cancelleria, e con una propria sfera di attività ben determinata.

Il nome di datario è dovuto alla distinzione, introdotta dai tempi dello scisma d'Occidente, tra la

firma (*signatura*) delle lettere apostoliche e l'apposizione della data, affidata ad una persona determinata.

Anticamente, per lo più, questo officio era prelatizio, affidato ad uno degli uditori di Rota. Se avveniva che a capo della D. venisse nominato un cardinale oppure il datario fosse elevato alla dignità cardinalizia, allora prendeva il nome di pro-datario. Dai tempi di Innocenzo X, a capo della D. si trova costantemente un cardinale quasi *provisionaliter seu iure eiusdem commendationis.* Attualmente, dopo la riforma operata da Pio X, e secondo il CIC (can. 261), il datario è sempre un cardinale.

Gli officiali maggiori, che erano alle dirette dipendenze del datario e pro-datario, anticamente erano: il sotto-datario, che fungeva da sostituto, con la facoltà di sostituire il datario anche nelle udienze pontifice; un prefetto *per obitum*, per i benefici vacanti in seguito a morte naturale o civile del beneficiato; e un prefetto *per concessum*, per le grazie e i favori. Vi erano poi vari altri officiali minori, alcuni dei quali avevano l'incarico di esaminare le suppliche per le dispense matrimoniali; altri poi di scrivere le bolle, di custodire il denaro, ecc.

Il datario, il sotto-datario e il prelato *per obitum* costituivano il congresso, che si adunava tutte le mattine. In esso venivano esaminati tutti gli affari in corso, ed il datario, avuto il voto consultivo degli altri due, emetteva il decreto. Se la questione presentava una certa difficoltà, veniva mandata *pro-voto* o alla Congregazione del Concilio, o dei Vescovi e Regolari, o dei Riti, e qualche volta anche alla S. Rota. Nelle questioni più importanti veniva richiesto anche il parere di alcuni prelati, che con il sotto-datario e con il prefetto *per obitum* avevano il voto consultivo.

Era nella prassi della D. che si potesse impugnare il conferimento di un beneficio. Se un aspirante voleva fermare il corso della grazia già concessa, si presentava in D. e con il permesso del sotto-datario e del *per obitum*, apponeva il *nihil transeat* alla supplica del primo richiedente. Questi, che si vedeva trattenuta la spedizione della grazia, citava l'altra parte davanti al datario, affinché fosse tolto il *nihil transeat*. Il datario, sentiti in contraddittorio i procuratori dei due contendenti, dava la sua decisione definitiva. Dai decreti del datario non era ammesso appello o ricorso ad altro tribunale o Congregazione.

Per quanto riguarda la giurisdizione del datario, quantunque fosse assioma che « Papa, non datarius concedit gratias », è certo che egli aveva un determinato potere sia per concedere quelle grazie che erano solite concedersi a tutti, sia per sciogliere le cause contenziose, spettanti al suo dicastero. Di più era il datario, che, per la costituzione di Urbano VIII: *In supremo*, attestava e redigeva in forma adatta le grazie concesse dal Papa, e poteva influire o per annullare la concessione di grazie o per apporvi delle clausole.

Con Leone XIII la D. ebbe una nuova sistemazione, per cui tra gli officiali non figurano più i prefetti *per obitum* e *per concessum*, ma invece, subito dopo il sotto-datario, vediamo il prefetto della sezione delle collazioni beneficiali, il prefetto delle dispense matrimoniali e l'amministratore, oltre ad altri officiali minori.

L'odierna costituzione organica della D. A. comprende, oltre il cardinale datario, cui segue il reggente, vari aiutanti di studio ed impiegati minori; inoltre alcuni teologi consultori per la revisione dei concorsi.

Pio X, tra le altre innovazioni, stabilì che, se il cardinale datario fosse impedito, le bolle fossero firmate dal cardinale Segretario di Stato; volle poi che il cardinale datario, o altri per lui, controllasse le condizioni dei depositi, almeno una volta ogni tre mesi.

Il cardinale datario, come tale, è il primo dei cardinali palatini.

Durante il tempo in cui la Sede Apostolica è vacante, i poteri del cardinale datario e della D. cessano del tutto.

Bibl.: G. B. De Luca, *Relatio Curiae Romanae forensis eiusque tribunalium et Congregationum*, Colonia 1683; R. Marchetti, *Notizie delle giurisdizioni che sono in vigore nello Stato pontificio*, Roma 1850; D. Bouis, *Tractatus de Curia Romana*, Parigi 1880; A. Chiari, *Memoria giuridico-storica sulla D., Cancelleria, Rev. Camera Apostolica*, Roma 1900; N. Hilling, *Die Römische Kurie*, Paderborn 1906; J. Simier, *La Curie Romaine*, Parigi 1910; L. Celier, *Les dataires du XVe siècle et les origines de la D.*, ivi 1910; J. B. Ferreres, *La Curia Romana según la novisima reformación decretada por Pio X*, Madrid 1911; F. M. Cappello, *De Curia Romana, iuxta reformationem a Pio X sapientissime inductam*, II, Roma 1912; N. Del Re, *La Curia Romana*, ivi 1941.
Sebastiano Fraghì

DATHAN. - Israelita della tribù di Ruben che nel deserto, con il fratello Abiron, si ribellò a Mosè, accusandolo d'ingannare il popolo con promesse illusorie e di condurlo alla rovina. S'affiancò alla rivolta, piuttosto limitata e di casta, del levita Core (v.) contro i privilegi della famiglia di Aaron. La punizione divina fu terribile: D. ed Abiron furono inghiottiti dalla terra con le loro famiglie: *Num.* 16, 1.12.24-27; cf. 26, 9; *Deut.* 11, 6; *Ps.* 105 (ebr. 106), 17; *Eccli.* 45, 18 sg.

Bibl.: A. Clamer, *Les Nombres*, in *La S. Bible*, ed. L. Pirot, II, Parigi 1940, pp. 339-45, 412.
Francesco Spadafora

DATI, Leonardo. - Vescovo domenicano umanista, n. a Firenze nel 1408. Segretario prima dei cardd. G. Orsini e F. Condulmer, poi di Callisto III, di Pio II, di Paolo II, che celebrò con un inno per la pace del 1468, di Sisto IV, al quale fu caro per l'attività svolta nella biblioteca Vaticana. Vespasiano da Bisticci ritiene che se Pio II fosse vissuto più a lungo avrebbe elevato il D. al cardinalato. Nel 1467 fu nominato vescovo di Massa. M. in Roma nel '72 e fu sepolto in S. Maria sopra Minerva. La sua lastra tombale fu trasportata, non si sa né quando né come, al Gesù, per servire di chiusura alla tomba di un vescovo polacco.

Fine umanista tentò la tragedia morale: *Hiempsal*, dal racconto di Sallustio, sulle conseguenze dell'invidia; due egloghe latine, una delle quali, *Mirilta*, celebra le feste di s. Giovanni a Firenze, *Epistole* (Firenze 1743) e poesie, un poemetto su s. Girolamo, una narrazione storica: *Trophaeum Anglaricum* sulla battaglia di Anghiari, il commento latino alla *Città di vita* del suo amico Matteo Palmieri. Per il certame coronario del 1441, presentò il *De amicitia*, sperimentando nella metrica volgare l'esametro e la strofa saffica.

Bibl.: G. Carducci, *La poesia barbara nei secc. XV e XVI*, Bologna 1881, p. 7; F. Flamini, *L. di Pietro di D.*, in *Giornale storico d. lett.*, 16 (1890), pp. 1-107; id., *ibid.*, 22 (1893), pp. 415-17; id., *Spigolature di erudizione e di critica*, Pisa 1895, p. 70 sgg.; P. Tacchi-Venturi, *Il ritrovamento della pietra tombale di L. D.*, in *Civ. Catt.*, 1930, II, pp. 414-21; Pastor, II, p. 327.
Giovanni Fallani

DATIVO, santo, martire: v. SATURNINO, DATIVO, FELICE, AURELIO e CONSOCI, santi, martiri.

DATTILI. - Divinità minori della religione greca, al seguito di Cibele e di Rea, probabilmente preellenici, frigi o cretesi.

Erano mitici nani, abilissimi fabbri, i primi che avevan lavorato il ferro, inventori della musica, esperti nelle arti magiche. Il loro numero varia: per alcuni erano 5 maschili e 5 femminili, secondo altri molti di più. A Creta erano messi in rapporto con l'infanzia di Zeus, da ciò la loro identificazione con i cureti, i coribanti, ecc. Uno di essi, Eracle, era creduto il fondatore dei giuochi di Olimpia.

Bibl.: O. Kern, s. v. in Pauly-Wissowa, IV, II, col. 2018 sgg.
Luisa Banti

DAUDET, Léon. - Scrittore e uomo politico, figlio di Alphonse, n. a Parigi il 16 nov. 1867, m. a St-Rémy (Parigi) il 30 giugno 1942.

(*da Soeur Mondoux, L'Hôtel-Dieu premier hôpital de Montréal 1642-1942, Montréal 1942, p. 28*)

DAUVERSIÈRE, JÉRÔME LE ROYER de la - Il suo più antico ritratto. Laval, Hôtel-Dieu.

Seguace di E. Drumont, iniziatore in Francia dell'antisemitismo, e poi di E. Vaugeois, sostenitore del nazionalismo monarchico, fu redattore capo, fin dall'inizio, del giornale *L'action française*, che poi diresse con il Maurras. Fu deputato di Parigi dal 1919 al 1924. Imprigionato per diffamazione nel 1927, il D. riuscì ad evadere dal carcere e a rifugiarsi nel Belgio, dove nel 1930 lo raggiunse la grazia del presidente della Repubblica. Dal 1900 fu membro dell'Académie Goncourt. Scrisse opere di psicologia e medicina, di critica e di politica. Dei suoi romanzi, infetti qual più qual meno di sensualismo, sono all'Indice : *Le voyage de Shakespeare* (decr. 14 dic. 1927) e *Les bacchantes* (decr. 17 febbr. 1932).

BIBL.: Léon Jules, s. v. in *Diction. pratique des connaissances religieuses*, II, Parigi 1925, coll. 705-707; Autori vari, *L. D. de l'Académie Goncourt*, Parigi 1926; E. Mas, *L. D., son œuvre*, ivi 1928; J. Charpentier, *L. D.*, in *Mercure de France*, 228 (1931), pp. 69-72; J. Sauvenier, *L. D., un humaniste rabelaisien*, Bruxelles 1933; P. Dresse, *L. D. vivant*, Parigi 1947.

Giovanna Fusco

DAUMER, GEORG FRIEDRICH. - Filosofo e poeta, n. il 5 marzo 1800 a Norimberga, m. a Würzburg il 14 dic. 1875.

A Norimberga subì da studente l'influsso dei suoi maestri Hegel e Schelling. Continuò poi gli studi a Lipsia, ove abbandonò la teologia per la filosofia. Tornato a Norimberga, vi insegnò dal 1822 al collegio, dal 1827 al ginnasio. Per malattia e dissidi col rettore si ritirò nel 1830 per dedicarsi unicamente alla poesia ed allo studio, specialmente della filosofia e della storia delle religioni. Dopo aver tentato una conciliazione del panteismo col teismo (*Andeutung eines Systhemes spekulativer Philosophie*, Norimberga 1831), cercò di ideare una nuova religione dell'avvenire (*Züge einer neuen Philosophie der Religion und Religionsgeschichte*, 1835; *Die Religion des neuen Weltalters*, 3 voll., Amburgo 1850). Nel 1858 si convertì al cattolicesimo che aveva prima combattuto.

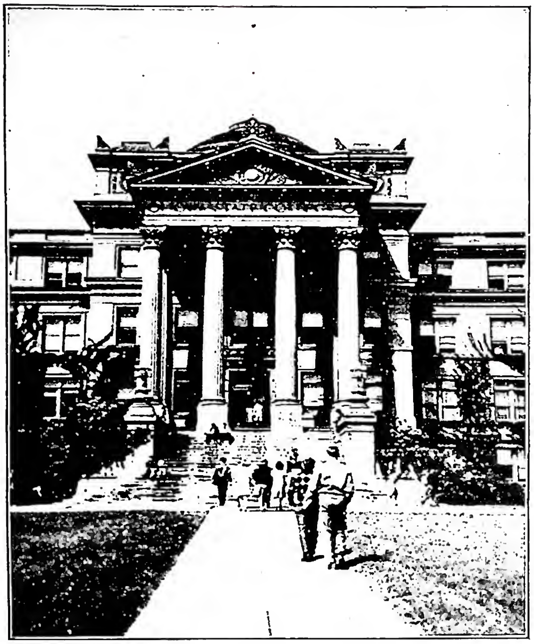
D. lasciò molte opere, sia di carattere religioso-filosofico, sia di carattere poetico. Tra le prime meritano speciale menzione : *Philosophie, Religion und Altertum* (2 voll., Norimberga 1833); *Die Geheimnisse des christlichen Altertums* (1846 [all'Indice col decr. del 5 marzo 1857]), elaborato in francese da Hermann Ewerbeck sotto il titolo : *Qu'est-ce que la Bible d'après la nouvelle philosophie allemande?* (Parigi 1850 [all'Indice col decr. 2 dic. 1857]). Dopo la sua conversione pubblicò, tra l'altro : *Meine Konversion* (Magonza 1859); *Die dreifache Krone Roms* (Münster 1859); *Das Wunder* (ivi 1874); *Der Zukunftsidealismus der Vorwelt* (ivi 1874). Tra le opere poetiche eccellono : *Die Glorie der hl. Jungfrau Maria* (1841), che ebbe una seconda edizione molto diffusa sotto il titolo *Marianische Legenden und Gedichte nach alten latein., italien., span., französ. u. deutschen Darstellungen u. Original- Poesien* (Münster 1859); *Blumen und Früchte aus dem Garten christl. Weltanschauung und Lebensentwicklung* (Magonza 1863). La sua migliore lirica si trova in *Frauenbilder und Huldigungen* (3 voll., Lipsia 1853 e 1858), tra cui Brahms scelse parecchie poesie come testo per i suoi componimenti musicali.

BIBL.: M. Birkenbihl, *G. F. D.*, Aschaffenberg 1905; H. Esselberger, *D. und die westöstliche Dichtung*, Marburgo 1920; A. Brecht, *G. F. D.*, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, I, Tubinga 1927, coll. 1794-95; H. Kern, *G. F. D.*, Berlino 1936; A. Kühne, *Der Religionsphilosoph D.*, ivi 1936.

Anselmo Musters

DAUVERSIÈRE, JÉRÔME LE ROYER de la. - Fondatore della Congregazione delle Figlie ospitaliere di S. Giuseppe e promotore della fondazione di Montréal, n. a La Flèche (Anjou, Francia), da famiglia appartenente alla piccola nobiltà, il 18 marzo 1597, m. ivi il 6 nov. 1659. Esattore di imposte a La Flèche, sposò nel 1618 Giovanna Baugé, dalla quale ebbe 5 figli. Questo modesto esattore, detto comunemente « le saint homme de La Flèche », fedele esecutore d'una precisa missione affidatagli dalla divina Provvidenza, maturò tra il 1630 e il 1640, con il consiglio del p. Stefano, recolletto, dei gesuiti Francesco Chauveau e Carlo Lalemant e del sulpiziano Gian Giacomo Olier, il progetto della duplice ardita fondazione sopra ricordata, presto tradotta in realtà. Infatti cominciò con il dare origine a La Flèche, il 23 dic. 1639, grazie al concorso della signorina Maria de la Ferre, alla Congregazione ospitaliera delle Figlie di S. Giuseppe con voti semplici e senza clausura, eretta canonicamente dal vescovo di Angers il 19 ott. 1643. In seguito, onde contribuire in modo fattivo all'evangelizzazione dei selvaggi, promosse la fondazione della città di Ville-Marie, oggi Montréal, nell'isola omonima, di cui era, sin dal 1640, comproprietario con il barone Pietro Chevrier di Fancamp.

L'esistenza della città ebbe inizio il 17 maggio 1642, giorno in cui approdarono all'isola i 40 coloni, guidati dal valoroso Paolo de Chomedey, signore di Maisonneuve, e dall'intrepida signorina Giovanna Mance, fondatrice e prima direttrice dell'*Hôtel-Dieu* dell'incipiente città. Il D., pur rimanendo in Francia, provvide a tutti i bisogni dei coloni, dal loro viaggio ai loro strumenti di lavoro, con le sue sostanze, con prestiti e con le generose offerte date per un puro ideale missionario, dai componenti la « Compagnia di Montréal », creata all'uopo e di cui era procuratore. Queste due fondazioni gli procurarono infinite preoccupazioni d'ordine morale e finanziario, però alla sua morte la Congregazione dirigeva 5 *Hôtels-Dieu* (a La Flèche, Moulins, Laval, Baugé, Ville-Marie) e la cittadina di Ville-Marie già contava qualche centinaio d'ab. Morì atrocemente tormentato da pene morali e sofferenze fisiche, lasciando una precaria eredità, posta subito sotto sequestro dal fisco e dai numerosi creditori che gli avevano concesso, quale procuratore della « Compagnia di Montréal », ingenti somme



(*fot. Usis*)
DAVENPORT - Collegio di Stato dello Jowa.

di denaro, somme che essi ricuperarono più tardi grazie all'intervento di vari personaggi e in particolare della signorina Anna di Melun, principessa d'Epinoy, fattasi religiosa ospitaliera. Il processo di beatificazione del D. e della Ferre è depositato alla S. Congregazione dei Riti.

BIBL.: [J.-J. Olier ?]. *Les véritables motifs de MM. et Dames de la Société de N.-D. de Montréal pour la conversion des sauvages dans la Nouvelle-France*, Parigi 1643, ed. Montréal 1880; E.-L. Couanier de Launay, *Histoire des Religieuses hospitalières de St-Joseph (France et Canada)*, 2 voll., Parigi 1887; [Soeur Mondoux], *L'Hôtel-Dieu, premier hôpital de Montréal, 1642-1942*, Montréal 1942 (vi si parla a lungo del D. con ricca bibl.): C. Bertrand, *Monsieur De La D.*, ivi 1947. A. Pietro Frutaz

DAVANZATI, BERNARDO. - Erudito, n. a Firenze il 31 ag. 1529, m. ivi il 29 marzo 1606. Fece parte dell'Accademia fiorentina, poi di quella degli Alterati – il D. fu il decimo reggente – prendendo il nome di Silente e, per insegna, un cerchio di botte con le parole « Strictius arctius », che furono il suo vero codice letterario. L'attività accademica non gli impedì di attendere alla mercatura, ch'egli esercitò a Lione e a Firenze.

In risposta al grecista francese Enrico Stefano, a provare la concisa forza del volgare italiano tradusse il primo libro degli *Annali* di Tacito (1596). Confortato dall'accoglienza continuò la traduzione di tutta l'opera tacitiana, pubblicata 31 anni dopo la sua morte dagli accademici della Crusca. Il D., uomo religioso – nei suoi quaderni dedicò un'ampia rubrica alle S. Scritture e ai Padri della Chiesa per provare che « philosophia et coeterae artes deserviunt theologiae » – curò una versione italiana della *Vera et sincera historia schismatis Anglicani* (Colonia 1586, Roma 1586), del gesuita Niccolò Sanders, opera che egli ridusse a semplice narrazione modificando l'originale, levando cioè « le sclamazioni e i discorsi ». Come prosatore il D. fu ammirato dall'Alfieri, dal Giordani, dal Tommaseo, dal Leopardi, che definì le traduzioni da Tacito nervosissime e originalissime.

BIBL.: Opere: *Scisma d'Inghilterra*, Firenze 1638; *Opere di B. D.*, 2 voll., Firenze 1852, con bibl. di C. Binni. Studi: C. Guasti, *Aneddoto biografico sul Tacito del D.*, Prato 1883; G. Quintarelli, *Il Tacito fiorentino*, Verona 1895; G. C. Noaro, *La teoria dei cambi esteri di B. D.*, Roma 1920; F. Flora, *Storia della lett. ital.*, II, 1, Milano 1948, pp. 238-42. Giovanni Fallani

DAVANZATI, CHIARO. - Rimatore fiorentino della seconda metà del '200. Restano di lui quasi 200 poesie, le più d'amore, ma anche morali, teologiche, politiche: alcune di stretta imitazione provenzale, altre non prive di vaghezze stilnovistiche o di originali tocchi realistici ed anche di nobili e robusti accenti, come quando il D. piange Firenze sfiorita e maledice le fazioni.

BIBL.: C. De Lollis, *Sul canzoniere di C. D.*, in *Giorn. stor. d. lett. ital.*, suppl. 1 (1898), pp. 82-117; S. De Benedetti, *Nuove ricerche sulla Giuntina di rime antiche*, Città di Castello 1912; R. Palmieri, *Studi di lirica toscana anteriore a Dante*, Firenze 1915, pp. 5-55; C. Mascetta-Caracci, *La poesia politica di C. D.*, Napoli 1925; A. Chiari, *La scuola poetica siciliana e i toscani prima dello « stil novo »*, in *Storia d. lett. ital. illustrata*, Milano 1942, pp. 47-55. Alberto Chiari

DAVANZATO, beato. - Terziario francescano, n. a Poggibonsi nel 1200, m. nel 1295. L'anno stesso (1221) in cui s. Francesco istituiva a Poggibonsi il Terz'ordine, il pio giovane v'entrò, ricevuto dal b. Lucchese, primo terziario. Iniziato al sacerdozio, resse per 70 anni la parrocchia di S. Lucia di Casciano in Val d'Elsa, consacrando la sua vita alla preghiera, alla penitenza, alla cura delle anime.

Sull'esempio del b. Lucchese, fu di una carità inesauribile; tutte le rendite della sua chiesa passavano ai poveri. La sua casa era aperta a tutti, e tutti ricevevano pane ed ospitalità. Il suo corpo riposa nella chiesa di S. Bartolomeo di Barberino in Val d'Elsa. Festa il 7 luglio, però il suo culto non è stato ancora confermato.

BIBL.: P. Leone, *Aureola serafica. Vite dei santi e beati dei tre Ordini di S. Francesco*, III, Quaracchi 1898, p. 17; I. Beschin-G. Palazzolo, *Martyrologium Franciscanum*, Roma 1938, p. 252. Raniero Luconi

DAVELUY, MARIE NICOLAS ANTOINE. - N. il 16 marzo 1818 ad Amiens (Francia). Ordinato sacerdote (1841), entrò (1843) nel seminario delle Missioni Estere di Parigi e nel 1844 partì per la Corea, ove giunse il 16 febbr. 1846. Nel 1857 fu consacrato vescovo coadiutore di mons. Siméon Berneux. Nel 1861 diede inizio ad un vasto movimento di conversioni nella provincia di Kyeng-Syang. Scoppiata la persecuzione nel 1866, mons. Berneux fu ucciso ed il D., divenuto vicario apostolico di Corea, fu a sua volta incarcerato e quindi decapitato il 30 marzo dello stesso anno.

Compose un dizionario latino-coreano e opere di religione, indicate nel *Mémorial de la Société des missions étrangères* (parte 2ª, Parigi 1916, pp. 174-75), scritta da A. Launay.

BIBL.: C. Salmon, *Vie de mgr D.*, Parigi 1883. Antonio Anoge

DAVENPORT, DIOCESI di. - Nello stato di Iowa negli Stati Uniti d'America, eretta in diocesi da Leone XIII in data 8 maggio 1881, suffraganea di Dubuque, con un territorio di ca. 29.700 kmq.

Nel 1948, su una popolazione di ca. 599.361 ab. aveva 70.259 cattolici, con 126 parrocchie, 22 cappelle, 196 sacerdoti diocesani e 23 regolari, 1 seminario diocesano, 3 collegi, 5 accademie, 51 scuole parrocchie. Nello stesso anno vi furono 391 conversioni. Questo territorio fece parte successivamente della diocesi di Nuova Orleans (1793), di St-Louis (1827) e infine di Dubuque (1837) dalla quale fu separato l'8 maggio 1881 per formare una diocesi con sede a D., in seguito alla numerosa immigrazione di irlandesi e tedeschi cattolici nella regione. Il 15 giugno 1893 passò alla nuova provincia di

Dubuque. Nel 1911 venne smembrata per formare la diocesi di Des Moines.

BIBL.: AAS, 2 (1911), p. 479; W. P. Shannahan, s. v. in *Cath. Enc.*, IV, p. 640; *Leonis XIII PP. MM. Acta*, XIII, Roma 1893, pp. 177-79; J. H. O'Donnell, *The catholic hierarchy of the United States 1790-1922*, Washington 1922 (v. indice); D. C. Shearer, *Pontificia americana... 1784-1884*, ivi 1933 (v. indice); *The official catholic directory 1947*, Nuova York 1947 parte 2ª, pp. 418-22.

Corrado Morin

DAVID (ebr. *Dāwîdh* «vezzeggiato, diletto»). - Secondo re del popolo d'Israele (ca. 1000-960 a. C.), che egli portò all'apice della prosperità; rimase nella Bibbia come l'ideale del re jahwista. Nessun altro, nella Bibbia, ha il suo nome: di nessuno, Gesù eccettuato, si parla tanto quanto di lui (specialmente da *I Sam.* 16 a *I Reg.* 2; *I Par.* 10-29).

I. LA VITA. 1. *Fino alla morte di Saul* (*I Sam.* 16-31). – Ultimo figlio di Isai (Iesse), D. era giovane pastore quando fu unto nascostamente re del popolo di Dio da Samuele (v.), dopo la prevaricazione di Saul (*I Sam.* 16).

Visse, forse mesi, forse qualche anno, prima temporaneamente come arpista, poi (dopo l'uccisione di Golia) definitivamente come ufficiale e genero alla corte di Saul, che però dall'amore più entusiasta presto passò, per invidia, all'odio più forsennato. Cercato a morte ripetutamente, e sempre, per palese assistenza divina, uscito incolume, dovette infine fuggire. Pensò di recarsi presso i Filistei, forti nemici del suo popolo; là Saul non avrebbe potuto raggiungerlo. Ma il tentativo fallì, ché troppo vivo era ancora il ricordo di Golia ucciso da lui. Si dette allora a vita randagia nelle regioni desertiche del sud, accompagnato da una banda di 400-600 uomini. Inseguito anche laggiù, ebbe Saul a tiro della sua spada ben due volte, ma lo risparmiò. Dopo forse un anno o più di questa vita, per liberarsi dalla incessante persecuzione, ritentò il passaggio in Filistea, e questa seconda volta fu accolto da Achis (v.) re di Geth insieme alla sua banda. Considerato un fuoruscito, gli fu dato il villaggio di Siceleg, con l'obbligo di contribuzioni sul bottino delle sue razzie. Da qualche anno era in terra filistea quando, scoppiata la guerra tra Filistei ed Israele, anch'egli dovette partire con i suoi contro Saul; ma, per giustificati timori dei colleghi di Achis, fu rimandato. A Gelboe (ca. il 1000) perì Saul con il figlio Gionata, amico intimo di D.; questi pianse sinceramente i due morti e la catastrofe d'Israele in un celebre canto.

2. *D. re di Giuda* (*II Sam.* 2-4). – Alla morte di Saul D. aveva 30 anni (*II Sam.* 5, 4). Per subito riaccostarsi al suo popolo, dietro indicazione divina venne con i suoi a Hebron (tribù di Giuda) ove, giudeo di nascita, benefattore dei gruppi giudei durante l'esilio, fu accolto con entusiasmo e unto re: laggiù non avevano speciali motivi per rimanere fedeli alla semidistrutta dinastia di Saul e d'altra parte ormai un'autorità s'imponeva.

Continuò però, quantunque re, a tener Siceleg e a dimostrarsi vassallo dei Filistei. Né questi avevano nulla da temere dal nuovo piccolo Stato, il quale favoriva i loro disegni di dominio su Israele diviso in due e quindi indebolito. Nel nord, con sede in Transgiordania, fu re un figlio di Saul, Isbaal (o Isboseth); di nome solo però: di fatto, per 5 anni, fu re il suo generale Abner, che a poco a poco riuscì ad allontanare i Filistei invasori. Quando Abner, avendo capito che vincitore della competizione sarebbe stato D., negoziò segretamente con costui, fu ucciso a tradimento da Ioab, nipote di D., che temeva di perdere la sua supremazia sull'esercito. Dopo altri 2 anni l'inetto Isbaal fu tolto di mezzo da due suoi ufficiali che passarono a D., ricevendo però subito la morte in premio del loro regicidio. D. era re da 7 anni e 6 mesi.

3. *D. re di tutto Israele* (*II Sam.* 5 - *I Reg.* 2). – L'unione tra il regno settentrionale e quello di Giuda fu pacifica : l'iniziativa partì dal nord, appena scomparso Isbaal, e D. l'accolse volentieri (*II Sam.* 5, 1-5) : era ca. il 993. I Filistei, volendo ridurre all'obbedienza il vassallo ribelle, invasero più volte il territorio di Giuda; ma D. non accettava battaglia, si accontentava di scaramucce e dava duri colpi agli attaccanti. Dopo due vittorie decisive riportate sui Filistei nella valle dei Rĕphā'îm presso Gerusalemme, fu raggiunta la superiorità definitiva sul secolare nemico, che dalla Pentapoli mediterranea aveva premuto insistentemente per aprirsi la via verso le grandi arterie mercantili di Damasco e della Mesopotamia. Fu probabilmente subito dopo che D. compì la sua impresa più celebre, la quale ne mise in piena luce l'accortezza politica e l'abilità strategica : scelse a capitale ed espugnò Gerusalemme, fortezza centralissima rimasta fino allora in potere d'un superstite gruppo cananeo, gli Iebusei; vi pose la sua residenza, arricchendola di costruzioni e fortificandone la cinta (*II Sam.* 5, 6-25). Alla nuova capitale però mancava ancora di essere il centro religioso della nazione. L'Arca Santa era lontana, mentre vicino c'era l'antico e venerato santuario di Gabaon, officiato dal sacerdote Sadoc. Si venne ad un compromesso : a Gerusalemme fu costruito un tabernacolo nuovo e vi fu introdotta l'Arca, cui prestò servizio la famiglia di Abiathar, il sacerdote che, scampato alla strage della sua famiglia (v. ACHIMELEK), aveva seguito D. nel deserto; il tabernacolo mosaico di Gabaon continuò ad essere servito dalla famiglia di Sadoc : strana situazione (due pontefici

(*da V. Leroquais, Les bréviaires mss. des bibl. publ... Parigi 1934, tav. 134*)

DAVID - D. ringrazia il Signore dopo una vittoria. Diurnale e Breviario di Renato II di Lorena (fine del sec. XV) - Parigi, biblioteca Nazionale, ms. lat. 10491, f. 147ᵛ.

(fot. Sansaini)
DAVID - D. che soggioga il leone. Frammento di ambone (primi del sec. XIII) - Amalfi.

simultanei) che si scioglierà all'avvento di Salomone con la caduta di Abiathar: Sadoc passerà a Gerusalemme con gli arredi mosaici di Gabaon, e questo luogo sacro andrà in disuso.

Senz'ordine cronologico le fonti bibliche ci dànno notizie di parecchie altre guerre condotte da D. contro i popoli vicini (*II Sam.* 8-12; *I Par.* 18-20). Come quella con i Filistei portò all'indipendenza d'Israele nella sua terra, così queste ne consolidarono ed estesero il potere. Un'offesa recata ai suoi ambasciatori diede a D. l'occasione di volgersi ad Oriente contro gli Ammoniti (v.), che si allearono con vari capi aramei del nord. In due anni la campagna si concluse con la sottomissione a tributo del regno ammonita. Si diresse poi al nord contro gli Aramei ex-alleati di Ammon: li vinse e, oltre a grande bottino di metalli e cavalli, pose in Damasco una guarnigione israelita che assicurasse il pagamento annuo del tributo ed il proprio commercio. Altri principi aramei gli si dichiararono alleati offrendo doni. Poi venne la volta dei Moabiti a sud-est, sottomessi, pare, a tributo dopo grave decimazione. La campagna più difficile fu forse quella contro gli Edomiti a sud, anche per la lontananza dai centri israelitici ed i luoghi deserti: durò alcuni mesi e fu guerra di sterminio. Risultato massimo fu di aver libera la via – vitale per il commercio e percorsa poi da Salomone – verso i mari del sud (v. ASIONGABER). Quei popoli eran vinti, non domati; ma Israele toccava la prima volta i confini della Terra Promessa fissati da Dio: dal varco di Emath al torrente d'Egitto. Alleatosi poi con Tiro, Israele ottenne il primo posto fra gli staterelli di Siria. Raggiunta tale potenza, D. concepì il disegno di erigere un tempio sontuoso al Signore: radunò allo scopo prezioso materiale e fece, sembra, un progetto dettagliato della costruzione. Ma Dio, per tramite del profeta Nathan, disapprovò tale piano, promettendo invece a D. un regno eterno (chiara profezia del regno messianico: *II Sam.* 7).

Di pari passo con l'estensione dei confini, fu effettuata l'organizzazione interna dello Stato. A base di tale impresa sta certo il censimento (*II Sam.* 24), forse prematuro, comunque imprudente sia dal lato politico, sia da quello religioso. I sudditi di D. risultarono ca. 4 milioni: ma Dio, indignato, lo punì con una violenta peste di tre giorni. Se il censimento fu subito senza rivolte, ciò prova quanto D. avesse ottenuto sulla via dell'unificazione: ma le rivalità tra le tribù settentrionali e le meridionali eran più assopite che spente. Il censimento, oltre ad una razionale divisione delle imposte, permise a D. di organizzare meglio l'esercito. Già Saul aveva raccolto un piccolo esercito permanente che D. incrementò. Assoldò pure, specie come sua guardia personale, truppe straniere quali i Cerethei e i Phelethei, in ebraico *Kĕrēthî* e *Pĕlēthî* (probabilmente d'origine mediterranea come i Filistei); ma la massa dei combattenti era sempre convocata volta per volta in occasione della guerra. Dell'organizzazione civile abbiamo solo qualche cenno nei nomi di alcuni uffici di corte, cui forse corrispondono i nostri di cancelliere, incaricato d'affari esteri, sorvegliante ai lavori ed ai tributi, consigliere di Stato.

Importante fu pure l'ordinamento del culto, cui D. s'applicò ben due volte, appena trasportata l'Arca a Gerusalemme (*I Par.* 16) ed alla fine della vita (*I Par.* 23-26). A Gabaon doveva essere offerto il duplice sacrificio giornaliero ed i riti eran solennizzati da canti affidati ad un corpo di musici; ad altri leviti spettava la guardia delle porte del santuario. La stessa cosa fu fatta a Gerusalemme. La seconda volta D. ordinò un duplice censimento generale dei leviti, in seguito al quale furon registrati tutti coloro che avevan compiuto 20 anni; vennero divisi i sacerdoti in 24 turni di servizio; istituiti gruppi levitici secondari per l'assistenza ai sacerdoti; scelti tre gruppi di cantori; affidate ad altri le diverse incombenze di manutenzione e sorveglianza del luogo sacro. Incominciava così a realizzarsi il grande piano di Mosè, benché non si fosse ancora giunti all'unicità del luogo di culto. Una tale riforma liturgica, per il tempo in cui fu fatta, può dirsi imponente. Grande influenza su D. ebbero i profeti Samuele, Gad e principalmente Nathan: ben diverso da Saul, D. ne seguì sempre docilmente i cenni.

Come ogni re orientale, in un tempo in cui era permessa la poligamia, D. ebbe una ventina di mogli. Dopo Michol, figlia di Saul, alcune avevano servito ad imparentarlo con prìncipi stranieri, o a renderlo membro di forti *clans* meridionali fin da quando era proscritto (così la saggia Abigail). Ma la più celebre fu Betsabea, da D. tolta colpevolmente, durante la guerra ammonita, al proprio ufficiale Uria, fatto poi uccidere proditoriamente. Dai molti figlioli, che D. amava fino alla debolezza, vennero i mali; Absalom (v.) specialmente mise a repentaglio tutto il grande lavoro costruttivo del re. Tali torbidi avvennero negli ultimi tre lustri della vita di D. Aveva Absalom ucciso in un banchetto campestre il fratello Amnon, per vendicare Thamar, sua sorella uterina, da Amnon violata due anni prima. Fuggito presso il re di Gessur, suo nonno materno, ottenne di tornare dopo tre anni, e, dopo altri due, d'essere riammesso alla presenza del re. Ma dopo quattr'anni di propaganda abilissima si proclamò re in Hebron, marciò contro il padre che abbandonò in fretta la capitale e si rifugiò in Transgiordania, dove riuscì a formare un esercito: nello scontro Absalom fu sconfitto ed ucciso (*II Sam.* 13-18). Subito dopo, le tribù settentrionali si ribellarono; ma dopo che Seba, il capo, fu tradito dai suoi, tutto si ricompose. Rimanevano solo le rivalità tra i suoi figliuoli. D. morì di vecchiaia, a 70 anni, dopo aver fatto consacrare re Salomone, figlio natogli dalla prediletta Betsabea.

(fot. Anderson)
DAVID - D. di G. L. Bernini - Roma, galleria Borghese.

II. IL RE TEOCRATICO, TIPO DEL MESSIA. – I successi di D. in ogni campo hanno certo l'ultima spiegazione nel volere divino: ma tra la cause naturali, la principale è da ravvisarsi nella potente e fascinosa personalità di lui. Il coraggio eccezionale e l'abilità nelle imprese belliche, la magnanimità con i nemici, il genio del comando e dell'organizzazione, la perspicacia e l'eloquenza, il tutto in un esteriore di maschia bellezza, gli conferirono un impero irresistibile sui soggetti anche più turbolenti. Come uomo politico ebbe occhio profondo e lungimirante: se fu Dio che lo condusse al trono, egli aiutò gli eventi con una accortezza eccezionale. Suo pregio precipuo fu la sincera pietà religiosa: visse la vita intera, malgrado la triste parentesi del suo peccato, religiosamente, sempre animato dalla stessa fede incrollabile nel Signore che già l'aveva mosso contro il gigante filisteo; umilissimo, s'abbassò talora ad uffizi (quali il danzare davanti all'Arca) ritenuti dalla superba Michol indegni d'un re; ma dove effuse tutta l'anima sua, piena d'amore e di gratitudine a Dio, fu nei *Salmi* (ne possediamo una settantina), con tale profondità d'accenti che dopo trenta secoli nulla hanno perduto d'attualità e freschezza. Fu insomma un vero santo, cui la crisi di peccato diede occasione di lunga penitenza. A ragione quindi D. rimase l'ideale del re israelita, tanto che, per dare un giudizio sui successori, gli storiografi sacri si limitano a dire se abbiano camminato sulle vie del « servo di Dio D. », o meno.

D. fu tipo del Messia. Ne prefigurò la mansuetudine e la generosità nel perdonare (virtù, ai suoi tempi, sconosciuta), la gloria del regno e la missione pacificatrice. Predisse, del Messia, l'attaccamento alla sublime missione, le inenarrabili sofferenze, la resurrezione da morte, il trono eternamente duraturo malgrado le acerrime opposizioni, la divinità stessa (*Ps.* 2; 15; 21; 68; 108). Divenne tanto connaturata l'idea che D. e Messia erano la stessa cosa, che Geremia ed Ezechiele arriveranno al punto di adoperare il nome di D. come sinonimo di Messia (*Ez.* 34, 23 ecc.). L'atto di fede nella messianità di Gesù (nato di stirpe davidica; cf. *Mt.* 1, 1) era espresso nel grido: « Figlio di D.! » (*Mc.* 10, 48; 11, 10).

Del nome e dell'opera di D. è piena la letteratura rabbinica post-cristiana; di lui fa più volte menzione il *Corano*, che gli assegna uno splendido posto in Paradiso. Spesso ricorrono negli scritti dei Padri della Chiesa gli episodi della sua vita, tanto ricchi di ammaestramenti morali. I Giudei ne festeggiano la nascita e la morte il secondo giorno di Pentecoste; Greci e maroniti lo ricordano la domenica dopo Natale; gli Armeni il 22 dic.; i Copti il 19 dic.; i melchiti il 26 dic.; il *Martirologio romano* il 29 dic.

BIBL.: Oltre ai commenti ai libri di *Sam.* e *I Par.* (tra cui P. Dhorme, Parigi 1910, e M. Sales, Torino 1928): L. Desnoyers, *Histoire du peuple hébreu*, II, Parigi 1930, pp. 71-327; ivi 1930, pp. 184-88, 224-30, 306-28; G. Ricciotti, *D.*, in *Enc. Ital.*, XII (1931), pp. 411-14; L. Pirot, *D.*, in DBs, coll. 287-330. Pregevole biografia letteraria è P. Bargellini, *D.*, Brescia 1936. Gino Bressan

III. SALMO IDIOGRAFO DI D. – Breve carme di 8 vv., che nei manoscritti e nelle edizioni della Bibbia greca si legge in fondo al Salterio come *ps.* 151. Nel titolo si ha una curiosa presentazione storica, che ne descrive la presunta origine e ne segnala, almeno implicitamente, il carattere estracanonico: « Questo salmo fu particolarmente scritto (ἰδιόγραφος) per D., però fuori di numero, quando combatté da solo contro Golia ».

In esso D. celebra la sua elezione a re, alludendo alla primitiva vita di pastorello ed insistendo sulla misericordia di Dio, che lo preferì ai fratelli dotati di qualità fisiche migliori. I vv. 7-8 rievocano brevemente l'incontro con il gigante Golia (cf. *I Sam.* 17, 4 sgg.). Di particolare il salmo non offre nulla, essendo le varie notizie desunte da testi biblici. Sulla sua origine si possono fare solo congetture molto vaghe. Con probabilità fu composto fra il sec. II a. C. ed il I d. C., l'epoca più prolifica degli apocrifi giudaici. Il salmo è stato tramandato oltre che in greco, forse sua lingua originale, in siriaco, copto, etiopico, armeno, latino. I vv. 3-4 sono entrati nella liturgia (responsorio alla VI lezione delle domeniche 4ª-11ª dopo Pentecoste).

BIBL.: J.-B. Frey, *De Psalmo 151 apocrypho*, in *Verbum Domini*, 5 (1925), pp. 200-202; id., in *Institutiones Biblicae scholis accommodatae*, I, 5ª ed., Roma 1937, p. 188. Una traduzione italiana si ha in A. Vaccari, *I libri poetici della Bibbia*, Firenze 1949, p. 342. Angelo Penna

IV. ARCHEOLOGIA CRISTIANA. – In edifici di culto la più antica rappresentazione di D. che combatte Golia è nella *domus ecclesia* di Dura Europo (v.) in Mesopotamia. Una pittura nella vòlta del cubicolo III nel cimitero di Domitilla a Roma, datata alla prima metà del sec. III, mostra D. in *tunica exomis*, armato di fionda nella destra. Questa rappresentazione, riguardo al suo significato simbolico, è posta dal Wilpert tra quelle concernenti l'invocazione a Dio di assistenza per le anime dei trapassati. « Libera, Domine, animam eius (defuncti) sicut liberasti D. de manu regis Saul et de manu Goliath » (dall'*Ordo commendationis animae*). Tale simbolismo trova conferma in alcuni sarcofagi cristiani della Gallia con la scena del combattimento tra l'eroe biblico e Golia, raffigurata anche nella preziosa lipsanoteca del museo di Brescia (sec. IV). Un affresco del presbiterio

della chiesa di S. Maria Antiqua in Roma, eseguito sotto il pontificato di Giovanni VII (705-707), mostra D. nell'atto di tagliare la testa al gigante abbattuto. Altri momenti ed episodi della storia di D. sono raffigurati in un sarcofago di Marsiglia, con l'offerta della testa di Golia a Saul, e in un pannello della porta della chiesa di S. Ambrogio a Milano, attribuito al sec. IV, con la scena di D. che riceve il messaggero di Saul. Un gruppo di piatti d'argento ciprioti del sec. VI offre un ricco repertorio di scene della storia di D., tra le quali sono da notare per la novità dei soggetti : D. che uccide l'orso, D. che uccide il leone, D. e un guerriero, l'unzione di D., la presentazione di D. a Saul, D. rivestito delle armi, il matrimonio di D. Nelle pitture delle cappelle sepolcrali di Bāwīṭ (medio Egitto) del sec. VI o VII, ma con motivi del repertorio paleocristiano, D. appare nel ciclo degli episodi della giovinezza (unico il tipo di D. coppiere) e nella sua maestà regale. I principali avvenimenti della vita dell'eroe fino alla sua incoronazione sono rappresentati in dodici tavolette di un cofano d'avorio della cattedrale di Sens, di imitazione bizantina, ma d'età tarda (sec. XII). La sua figura di pastore e di re appare anche nelle miniature di codici dei secc. X-XI. Nel campo dell'epigrafia è da segnalare un'iscrizione su di un bacino bronzeo d'arte visigota, del VI-VII sec., che ricorda la vittoria di D. - Vedi tav. LXXXII.

BIBL.: Wilpert, *Pitture*, tav. 15, pp. 263-65, 356; id., *Sarcofagi*, tavv. 14, 3; 65, 2; 146, 3; 194, 1-2; H. Leclercq, s. v. in DACL, IV, coll. 295-303 (con ampia bibl.); id., *Miniatura*, *ibid.*, XI, coll. 1225-1374; J.-D. Stefanescu, *Iconographie de la Bible*, Parigi 1938. Per il cofano di Sens v. Venturi, III (1904), p. 367 sgg. Luigi Maria Catteruccia

DAVID, santo. - Vescovo di Menevia (Mynyw nel Galles) del sec. VI. In un manoscritto del sec. X degli *Annales Cambriae*, è detto che morì nel 601.

La prima biografia, molto leggendaria, calcata sulla vita di s. Benedetto, fu scritta nel sec. XI da Rhygyfarch. Secondo questa, D. nacque da una certa Nonna suora, violata da Sant, principe di Cretica. Fattosi monaco evangelizzò la Britannia fondandovi 12 monasteri. Scampato poi ad un tentativo di avvelenamento da parte dei monaci, si recò a Gerusalemme, dove fu consacrato vescovo. Ritornato in patria, successe a s. Dubric nel vescovato di Caerleon donde si trasferì a Menevia esercitando un grande influsso sulla vita monastica del Galles, e presiedendo a parecchi sinodi. Morì a 147 anni di età. Nel 966 il suo corpo fu trasferito a Glastonbury; fu canonizzato da Callisto II nel 1120. Festa il 1° marzo.

BIBL.: *Acta SS. Martii*, I, ed. Parigi 1865, pp. 38-47; A. W. Wade-Evans, *Life of St. D.*, Londra 1923; J. F. Kenney, *The sources for the early history of Ireland*, Nuova York 1929, p. 178 sg.; J. Rian, *Irish monasticism*, Dublino 1931, pp. 113 sg., 160-64. Agostino Amore

DAVID, ARMAND. - Missionario e naturalista, n. ad Espellette (Bassi Pirenei) il 7 sett. 1826, m. a Parigi il 10 nov. 1900. Divenuto missionario di S. Vincenzo (1848), fu addetto all'insegnamento nel collegio di Savona, dove iniziò un corso superiore di scienze naturali. Nel 1862 partì per la Cina e vi restò fino al 1874, conciliando il ministero apostolico con la passione del naturalista. In 12 anni compì tre spedizioni, in Mongolia (1866), nel Tibet (1868-1870) e nella Cina centro-occidentale (1872).

I risultati sono descritti nei giornali di viaggio e nei resoconti pubblicati dal Museo di storia naturale di Parigi. Importanti e numerose le sue scoperte, di cui varie ne portano il nome, specialmente nel regno degli uccelli, che descrisse in *Oiseaux de la Chine* (Parigi 1876), in quelle degli invertebrati e delle piante, che descrisse nell'opera, in 2 voll. in-fol., dal titolo *Plantae Davidianae* (ivi 1884). D. organizzò tre collezioni di storia naturale, a Pechino, a Savona e alla Casa madre dei missionari a Parigi ed arricchì il Museo di storia naturale di Parigi.

BIBL.: Anon., *Le p. D.*, in *Annales de la Mission*, 101 (1936), pp. 481-508, 773-96; 102 (1937), pp. 5-26, 277-310. Annibale Bugnini

DAVID, CLÉMENT-JOSEPH. - Arcivescovo siro di Damasco. N. nel 1829 ad Amadia ('Irāq) dalla famiglia Zebungi, fece i suoi studi a Mossul e nel Collegio di Propaganda di Roma. Ritornato in patria, venne di nuovo a Roma, come consultore orientale del Concilio Vaticano (1879), e a Roma m. nel 1890.

Specializzato nella storia e nelle liturgie dell'Oriente cristiano, il D. pubblicò molte opere, quasi tutte stampate nella tipografia domenicana di Mossul. Singolare menzione meritano : La *Pēšīṭtā* caldea di Mossul (3 voll., 1887-91); il *Breviario siriaco* (*Fenqītā*) in 7 voll. (1886-1896); *Grammatica Aramaica seu Syriaca philologice exposita*, pubblicata dopo la morte di lui da mons. I. Raḥmānī nel 1896. Il D. fu anche il promotore del Sinodo di Šarfē, di cui redasse il testo: *Synodus Libanensis Syrorum an. 1888 habita*.

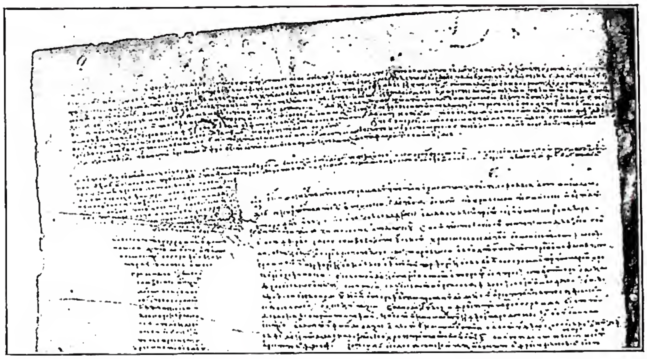
BIBL.: J.-M. Vosté, *C.-J. D. archevêque syrien de Damas*, in *Orientalia Christiana Periodica*, 14 (1948), pp. 219-302. Giacomo M. Vosté

DAVID di DINANT (DINAN). - Filosofo medievale sulla cui vita e attività siamo scarsamente informati. N. a Dinant nella provincia di Liegi, o secondo altri nella Bretagna, in un documento del 1206 è chiamato da Innocenzo III « maestro e cappellano nostro » (PL 225, 901-902). Nel 1210 un Concilio provinciale di Parigi condannava la sua dottrina insieme con quella di Amaury di Bène, e ordinava, a chi ne fosse in possesso, di consegnare, sotto pena di scomunica, i suoi scritti (*quaternuli*), perché fossero dati al fuoco (H. Denifle-A. Chatelain, *Char. Univ. Paris.*, I, Parigi 1889, p. 70). Nel 1215 Roberto de Courçon, in una lettera indirizzata all'Università di Parigi, ripeteva la condanna : « Non siano letti i libri di Aristotele intorno alla metafisica e alla filosofia naturale, né i compendi di dette opere o della dottrina di D. di D. » (*ibid.*, p. 79). E le sentenze furono così rigorosamente eseguite che nessuno degli scritti di D. ci è pervenuto. Il decreto stesso di condanna e vari passi di filosofi del sec. XIII fanno intravedere le linee maestre del suo sistema. Alberto Magno riferisce di aver conosciuto una raccolta di proposizioni di D. (*Summa de creaturis*, parte 2ª, q. 5, a. 2), probabilmente estratta dalle sue opere in occasione del sinodo.

Alberto Magno ha dedicato tre recensioni al sistema del maestro di Dinant: *Summa de creaturis* (parte 2ª, q. 5, a. 2) e *Summa theologica* (parte 2ª, tr. I, q. 4, quaest. incid. 2, m. 3 : tr. XII, q. 72, m. 4, a. 2), e cita testualmente il lavoro che ha sotto gli occhi e di cui anche riferisce il titolo *Liber de tomis, sive de divisionibus*. Il p. G. Théry crede con tutta verosimiglianza che questo scritto sia da identificarsi con i *quaternuli* condannati dal Concilio di Parigi, e, utilizzando gli estratti tramandati da Alberto Magno e da s. Tommaso, ci dà un saggio di ricostruzione dalla quale si possono facilmente dedurre alcuni corollari, che gettano sufficente luce sull'insegnamento di maestro D. Il quale fu certamente un materialista, e s. Tommaso coglie con precisione questo carattere del suo sistema. « Fu errore – dice l'Aquinate – di alcuni antichi filosofi credere che Dio entrasse come elemento essenziale in tutte le cose. Ritenevano essi che tutte le realtà fossero una, e non differissero fra di loro, come diceva Parmenide, che secondo il senso e l'opinione. Queste antiche dottrine furono adottate da alcuni moderni, e, fra questi, da D. di Dinant ». D. raggruppa le sostanze in tre categorie: quella dei corpi, quella delle anime e quella delle sostanze separate ed eterne; nega fra di esse qualsiasi distinzione ed afferma che formano una sola ed identica realtà, una sola essenza. Tuttavia D. non è materialista nel moderno senso della parola, perché pone a fianco della materia anche un secondo principio di esistenza.

Nel mondo dei corpi, secondo la sua dottrina, l'unica realtà indivisibile è la materia prima, nella quale si iden-

tificano i molteplici esseri della natura fisica, ma nella sfera degli spiriti umani e delle sostanze separate lo stesso ruolo è sostenuto dal νοῦς e da Dio. Ma una identica realtà è da porsi fra Dio, l'intelletto e la materia, e, per conseguenza, unica è da considerarsi la sostanza esistente, non soltanto di tutti i corpi, ma anche di tutte le anime: ed essa non è altro che Dio. E poiché la sostanza dalla quale provengono i corpi si chiama *hyle*, e quella dalla quale derivano le anime si chiama *ratio* o *mens*, si deve dedurre che Dio è la ragione di tutte le anime e di tutti i corpi. È la conclusione della critica di Alberto Magno all'insegnamento di D. di D. nei passi citati della *Summa de creaturis* e della *Summa theologica*.



(fot. Biblioteca Vaticana)

DAVIDE ARMENO - Commento all'Εἰσαγωγή di Porfirio (sec. IX-X) Biblioteca Vaticana, Cod. Urb. grec. 35, f. 2v.

Tra gli antichi filosofi che hanno maggiormente influito su D. di D. si deve porre lo Stagirita. Tutta la filosofia, infatti, di D. di D. è a base di aristotelismo. Egli argomenta sull'atto e la potenza, sulla sostanza e l'accidente, sulla distinzione delle cause: il suo sistema ci appare escogitato allo scopo di salvare il doppio principio della materia e della forma di Aristotele. E giunge alla teoria dell'unicità dell'essere, chiave di vòlta del suo edificio dottrinale, per avere frainteso alcuni capisaldi del pensiero del grande maestro. Alla fine del sec. XII egli fu uno dei rappresentanti del movimento filosofico che introdusse nell'Occidente cristiano l'aristotelismo passato attraverso la filosofia araba. Questo fu il motivo che richiamò su di lui l'attenzione e la condanna dei contemporanei.

BIBL.: G. Théry, *Autour du décret de 1210*, I: *D. de D. Etude sur son panthéisme matérialiste*, Parigi 1925; R. Arnou, *Quelques idées néoplatoniciennes de D. de D.*, in *Philosophia perennis* (*Festgabe J. Geyser*), I, Ratisbona 1930, pp. 115-127; M. De Wulf, *Storia della filosofia medievale*, vers. it., I, Firenze 1944, pp. 233-37. Ugo Mariani

DAVID I, II, III, re d'ETIOPIA: v. ETIOPIA.

DAVID, GÉRARD. - Pittore, n. a Oudewater presso Gonda (Olanda meridionale) fra il 1450 e il 1460, m. a Bruges il 13 ag. 1523. È il rappresentante principale della scuola di Bruges dove era dal 1483 a lavorare sotto l'influsso dei maestri fiamminghi, soprattutto del Memling, per cedere, in età più avanzata, al fare dei pittori di Anversa, soprattutto di Q. Metsys.

A Bruges nel Museo comunale sono alcune sue opere, tra le quali particolarmente significative la *Storia di Sisamne* (1488), e il *Battesimo di Gesù* (1500-1507) che, con il quadro del Museo di Rouen e con la *Vergine tra le vergini* del 1509, costituiscono il nucleo attorno al quale la critica ha raggruppato molte altre pitture, alcune delle quali di bottega, sparse per i musei di Europa e d'America.

BIBL.: E. Martiny, *Histoire universelle de l'art*, Parigi 1926, p. 383; F. Winkecr, s. v. in Thieme-Becker, VIII, pp. 452-455; F. I. Sanchez Canton, *Museo del Prado, Catálogo de los cuadros*, Madrid 1945, pp. 164-65. Emilio Lavagnino

DAVID, JACQUES-LOUIS. - Pittore, n. a Parigi il 30 ag. 1748, m. a Bruxelles il 29 dic. 1825. È il maggior pittore del periodo neoclassico in Francia. Allievo del Boucher e del Vien, dal 1775 al 1780 soggiornò a Roma, allora in pieno fervore di rinnovamento neoclassico, e quella permanenza fu determinante per l'orientamento del suo gusto.

Quivi infatti, mentre da un lato veniva attratto dalle idee che sospingevano gli uomini di pensiero verso gli ideali di una antichità, sia pure di maniera, e rinnovavano gli entusiasmi per le eroiche virtù civili esaltate da Plutarco nelle sue *Vite*, dall'altro si interessava particolarmente alle pitture del Caravaggio, del Valentin e del Guercino, soprattutto per la violenza delle loro ombre e luci che ponevano in evidenza i contrasti delle masse.

Condotto dal suo temperamento eccessivo, declamatorio, tribunizio, ad una pittura programmatica, questa gli servì dapprima per esaltare le virtù repubblicane dei rivoluzionari francesi e quindi per divulgare i fasti della dittatura napoleonica. Il suo *Belisario* del museo di Lilla, che è del 1785, il *Giuramento degli Orazi* (Louvre), che è del 1784, *La morte di Socrate* (1787), il *Marat assassinato* (Bruxelles 1798) rappresentano con chiarezza i suoi proponimenti iniziali, mentre la grande tela con la *Consacrazione di Napoleone* (Louvre) è la chiara espressione della sua sostanziale incapacità a comporre con intimo sentimento ritmico i propri quadri. Migliori quasi sempre i ritratti, tra cui quello di Pio VII, dipinto durante la permanenza in Francia di quel pontefice.

BIBL.: I. B. Delécluze, *L. D., son école et son temps*, Parigi 1855; H. Vollmer, s. v. in Thieme-Becker, VIII, pp. 458-463; A. M. Brizio, *Ottocento-Novecento*, Torino 1939, pp. 12-17. Emilio Lavagnino

DAVIDE. - Katholikós armeno del sec. XII, detto *Althamartzì*, cioè di Althamar, per essere stato vescovo egumeno del cenobio armeno omonimo nell'isola sud-orientale del lago di Van. Oriundo della famiglia del principe di Sassoun, Tornik, di cui era nipote, fu anche chiamato D. Tornikian. Ricusando di sottomettersi al katholikós Gregorio III Pahlavouni nominato canonicamente in Cilicia, per essere questi troppo giovane, si fece proclamare katholikós in un sinodo di 5 vescovi dell'Armenia orientale, convocato nel cenobio di Tzorovankh (1113). Lo scisma diede inizio ad una serie di katholikoí althamaresi, accettati praticamente dagli Armeni di Vaspourakan per la loro tendenza dissidente, e suscitò per un tempo titubanze in quasi tutti i vescovi residenziali dell'Armenia maggiore, quando, fra i secc. XII-XIII, si procedette alla scelta del katholikós.

BIBL.: Vardan lo Storico, *Storia*, Venezia 1862, p. 116; Kirakos lo Storico, *Storia*, ivi 1865, pp. 55-70; L. Ališan, *S. Nerses Grazioso e l'Epoca*, ivi 1873, p. 54 sg. (in armeno); T. Ardzrouni, *Storia*, Pietroburgo 1887, pp. 349-53 (versione francese degli ultimi due storici: cf. M. Brosset, in *Collections d'historiens arméniens*, ivi 1874); P. N. Akinian, *Serie dei katholikoi d'Althamar*, Vienna 1920, pp. 20-35 (in armeno). Garabed Amaduni

DAVIDE ARMENO. - Filosofo neoplatonico cristiano, n. in Armenia (provincia di Hark), sconosciuto, o quasi, in Occidente fino al principio del sec. XIX. Pare che la sua attività scientifica si sia svolta verso la fine del sec. V e al principio del VI.

Studiò ad Alessandria e ad Atene, e tornato in patria, vi diffuse la filosofia greca. B. St-Hilaire recensisce un nutrito elenco di opere di D., ma la critica moderna tende a ridurlo di molto. Pare debbano attribuirsi a D. i seguenti scritti in lingua greca: *Introduzione alla*

filosofia; *Commento all'*εἰσαγωγή *di Porfirio* (ed. A. Busse in *Commentaria in Aristotelem Graeca*, XVIII, parte 2ª, Berlino 1904); *Commento alle Categorie di Aristotele*. Queste opere esistono pure in lingua armena ma con varianti così cospicue da far ritenere improbabile che risalgano a D. Comunemente vengono attribuite a D. anche le seguenti opere conservate soltanto in lingua armena: *Distinzioni filosofiche* (commentate nel sec. XII dal patriarca Narsete); *Grammatica, Sermone sulla Croce contro i nestoriani* (cf. *Corianis Mambre et Davidis philosophi opera*, Venezia 1833). Sembra che soltanto il *Sermone* sia autentico.

BIBL.: Ed. delle opere attribuite a D., Venezia 1833 e 1932; Fr. C. Conybear, *A Collation with the ancient Armenian Versions of the Greek text of Arist. Categories...*, Oxford 1892; H. Manadian, *Studio delle opere filosofiche attribuite al filosofo D. Harkhaci* (in armeno), Valarsapat 1904; M. Kostikian, *D. der Philosoph*, Lipsia 1907; H. Manadian, *La scuola grecizzante e i periodi della sua evoluzione* (in armeno), Vienna 1928. Felicissimo Tinivella

DAVIDE di AUGUSTA. - Francescano, scrittore mistico e predicatore tedesco, n. a Augusta (Augsburg, Baviera) ca. il 1200, m. ivi il 15 o 19 nov. 1272. Poco si sa intorno alla sua vita. Fu per alcuni anni maestro dei novizi a Ratisbona, dove nel 1246 fu incaricato di una visita a due monasteri. Più tardi viveva a Augusta, scrivendo e predicando al popolo insieme al discepolo (?), il famoso Bertoldo (v.) da Ratisbona.

Importanti sono i suoi scritti, non tutti editi, pieni di santa dottrina, talvolta attribuiti a s. Bernardo o a s. Bonaventura. Si vedano, ad es., 3 opuscoli in *Maxima Bibliotheca Veterum Patrum*, XXV, Lione 1677, pp. 867-939; *De exterioris et interioris hominis compositione*, Quaracchi 1899. Un trattato contro i valdesi, che oggi si vorrebbe attribuire a s. Alberto Magno (*Zeitschrift für Kath. Theologie*, 14 [1921], pp. 609-27). Una *Expositio Regulae O. F. M.* inedita è stata studiata da E. Lempp, in *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 19 (1898), pp. 345-359. Scrisse inoltre vari trattati mistici in tedesco.

BIBL.: F. Hecker, *Kritische Beiträge zu Davids von Augsburg Persönlichkeit und Schriften*, Gottinga 1905; D. Stöckerl, *Bruder D. von Augsburg*, Monaco 1914; J. Neerinckx, *Theol. mystica in scriptis fratris Davidis ab Augusta*, in *Antonianum*, 8 (1933), pp. 49-83, 161-92. Livario Oliger

DAVIDE DISHÝPATOS. - Polemista bizantino del sec. XIV. Si ignorano i particolari della sua vita; è certo però che era oriundo di Tessalonica e che probabilmente abbracciò la vita monastica nel monastero di S. Atanasio del monte Athos. Il Du Cange lo fa membro della nobile famiglia dei *Dishýpatos* (cf. *Historia Byzantina*. I, *Familiae Augustae Byzantinae*, Venezia 1729, p. 207). Nelle lotte sull'esicasmo, alle cui dottrine si era votato del tutto, ebbe frequenti rapporti con i personaggi più in vista della corte di Bisanzio e con gli stessi imperatori.

Fu appunto per illustrare all'imperatrice Anna Paleologa (Giovanna di Savoia) le appassionanti controversie fra Palamas e Accindino, suoi contemporanei, che dietro domanda di lei scrisse una breve ed oggettiva narrazione sull'inizio storico-dottrinale di quella lite. La conoscenza di quest'opera, edita prima dell'Uspenskij e poi criticamente dal Candal, è di importanza per la storia ideologica del palamismo. Il D. scrisse pure due altri trattati palamitici, di cui uno in metro giambico, contro l'Accindino e il calabrese Barlaam.

BIBL.: E. Candal, *Origen ideológico del palamismo en un documento de D. D.*, in *Miscelánea Comillas*, I (1943), pp. 487-525. Emanuele Candal

DAVID REUBENI. - Cioè « D. discendente di Ruben ». Strana figura di ebreo orientale, di cui si ignora il luogo di origine e molti particolari della vita movimentata. Compare a Venezia nel febbr. del 1524, dopo avere percorso diverse regioni dell'Oriente. Presto suscitò un interesse immenso, accompagnato in molti da entusiasmi messianici.

Dicendosi inviato particolare di un fantastico regno di tribù ebraiche dell'Arabia, ch'egli affermava governate da suo fratello Giuseppe, D. frequentò varie corti di Europa, particolarmente quella di Giovanni III del Portogallo. Ottenne anche un'udienza dal papa Clemente VII e riscosse promesse di aiuto, specialmente nella corte portoghese, per la sua progettata impresa di strappare la Palestina ai maomettani. Presto, però, si occupò alacremente di lui l'Inquisizione spagnola, che vedeva malvolentieri l'entusiasmo diffusosi fra i marrani per D. R., in cui vedevano il preannuncio di mirabolanti tempi messianici. Perduta la protezione della corte portoghese, specialmente per opera dell'inquisitore Selaya e di Michele De Silva, D. R. errò per la Francia e l'Italia finché fu arrestato con il suo fanatico seguace Salomone Molcho (Diego Perez) a Ratisbona (1532) da Carlo V. Sembra che D. finisse i suoi giorni in una prigione spagnola. Di lui resta una minuta relazione dei suoi viaggi, edita in ebraico da A. Neubauer (*Medioeval Jewish Chronicles*, II, in *Analecta Oxoniensa*, I, parte 6ª, Oxford 1895, pp. 133-225).

BIBL.: H. Graetz, *Geschichte der Juden*, IX, 4ª ed., Lipsia 1907, p. 218 sgg. Angelo Penna

DAVILA, ENRICO CATERINO. - N. a Piove di Sacco (Padova) il 30 ott. 1576, nel 1583 è in Francia paggio della regina Caterina; a 18 anni entra nella milizia, nel 1599 è al servizio di Venezia; è assassinato da un servo il 26 maggio 1631.

Deve la sua fama alla *Storia delle guerre civili di Francia*. Nel suo stile fermo e distaccato raccoglie il pensiero estremo della ragion di Stato: « Non è cosa né lodevole né salutare il volersi fermare ed appagare nel mezzo » (*Storia* ecc., 2ª ed., Pistoia 1852, p. 85): si deve poter compiere il delitto fino in fondo. Sente intimamente la polemica machiavelliana e guicciardiniana, nonché quella della controriforma, sulla miglior forma di governo, propendendo verso una forte monarchia, consapevole com'è del tramonto delle forze nobiliari e della germinazione dei grandi Stati nazionali. Spirito schiettamente politico, prospetta la religione, nonostante le apparenti frasi di gran reverenza, quale *instrumentum regni*. In un noto passo ricco di sottintesi la conversione di Enrico IV è sentita *sub specie* politica: « il re, ricevuta instruzione sufficente in proposito degli articoli controversi nella fede, mostrò di rasserenar l'animo e di comprendere visibilmente la mano di Dio, che richiamandolo dagli errori lo riconduceva nel grembo della Chiesa » (*op. cit.*, V, p. 179): non si preoccupa tanto della sincerità di una conversione e nemmeno delle vaste conseguenze religiose che tale conversione determinava nel groviglio delle lotte francesi e del cristianesimo europeo, quanto delle forze politiche espressione di umana astuzia o cupidigia.

BIBL.: L. Ranke, *Französische Geschichte*, V, Stoccarda 1861, pp. 3-35; H. Hauser, *Les sources de l'histoire de France. XVIe siècle*, III, Parigi 1912, pp. 132-33; G. A. Andriulli, *E. C. D.*, in *Il messaggero*, 18 ott. 1931 e bibl. ivi cit.; E. Fueter, *Storia della storiografia moderna*, trad. it., di A. Spinelli, I, Napoli 1944, pp. 152-54; G. Spini, *La istorica del barocco italiano*, in *Belfagor*, 1 (1946), pp. 324-37; H. Jedin, *Das Konzil von Trient*, Roma 1948, p. 56 sgg. Massimo Petrocchi

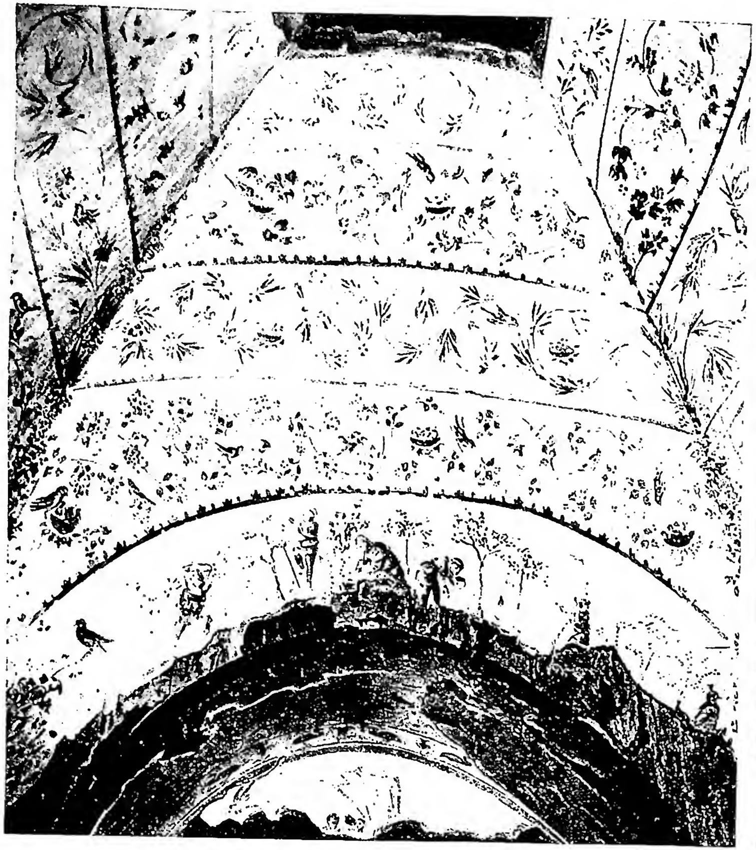
DAVINO, santo. - N. nell'Armenia maggiore, ca. il 1000, m. nel 1050. Scelse ancora giovane la vita della solitudine. Visitò la Terra Santa, donde passò a Roma, sempre quale pellegrino *ad limina*, e di qui volle recarsi in Spagna al santuario di S. Giacomo; però, giunto a Lucca, nel maggio del 1050, si ammalò nell'ospizio dei pellegrini. La nobildonna Ata lo ospitò in casa propria, finché morì il 3 giugno; fu seppellito vicino alla chiesa di S. Michele.

Alessandro III, probabilmente nel 1159, dichiarò D. santo. Le sue reliquie vennero allora trasportate nell'altare di S. Luca, nella stessa chiesa, in un reliquiario riccamente adornato, trasferito poi nel 1592 sotto l'altare maggiore. Nel 1647 furono esposte le reliquie ai fedeli, fra i quali numerosi i notabili e i mercanti della colonia armena di Livorno.

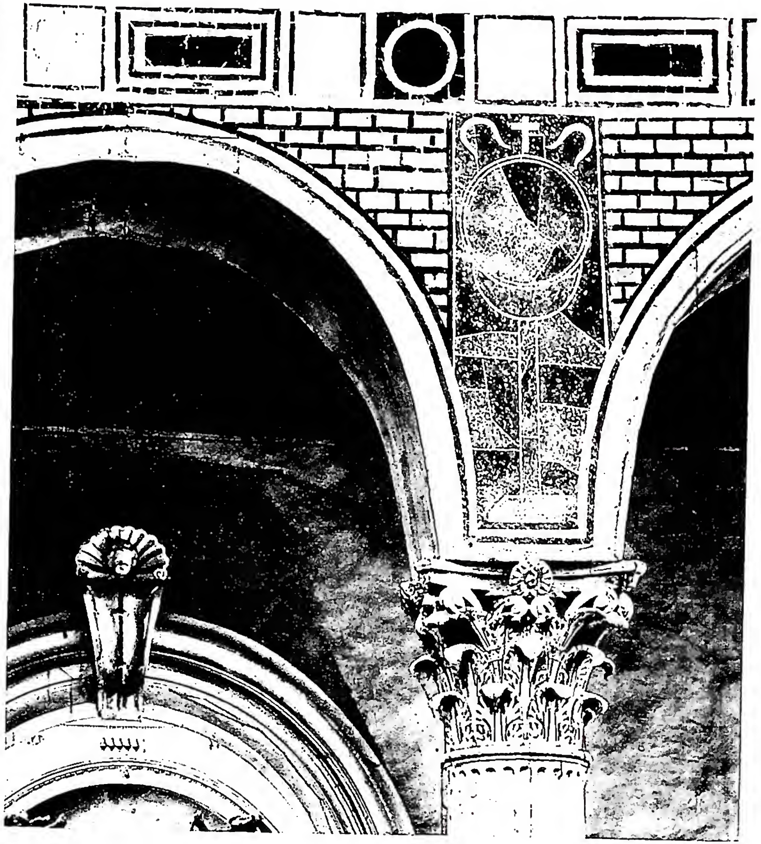
(fot. Alinari)

(fot. Alinari)

A sinistra: MOSÈ CON LE TAVOLE DELLA LEGGE. Dipinto di J. de Ribera (1588-1652) - Napoli, Certosa di S. Martino.
A destra: STATUA DI MOSÈ CON LE TAVOLE DELLA LEGGE. Opera di A. Tantardini (sec. XIX) - Milano, cortile del Palazzo arcivescovile.



(da Wilpert, Pitture, tav. 34)



(fot. Alinari)

A sinistra: PARTICOLARE DELLA DECORAZIONE PITTORICA con fiori, uccelli e vendemmia del lucernario della cripta detta di S. Gennaro (sec. III) - Roma, Cimitero di Pretestato. *A destra:* PARTICOLARE DELLA DECORAZIONE IN "OPUS SECTILE MARMOREUM" lungo le pareti della navata centrale della basilica di S. Sabina (sec. V) - Roma.

Bibl.: *Acta SS. Iunii*, I, Anversa 1695, p. 327; C. Baronio, *Annales*, XI, Lucca 1742; XVII, ivi 1745 (v. indice); L. Saminiati, *Riflessioni sopra la vita di s. D. Armeno*, ivi 1700; E. Ferahian, *La vita di s. D. Armeno*, Venezia 1883, pp. 9-47.
Serafino Akelian

DAVY, Humphry. - N. a Penzance, in Cornovaglia, il 17 dic. 1778, m. a Ginevra il 29 maggio 1829. Di famiglia modesta, fu dapprima apprendista di farmacia e poi assistente e più tardi capo del laboratorio della Pneumatic Institution di Bristol per lo studio dell'azione fisiologica e terapeutica dei gas. Scoprì l'azione inebriante del gas esilarante o protossido di azoto, che fu uno dei primi anestetici generali: tale risultato gli aperse la via all'insegnamento della chimica alla Royal Institution di Londra, ciò che gli permise di dedicarsi alla ricerca scientifica con risultati veramente eccezionali. Fu con Hisinger e Berzelius tra i primi elettrochimici.

Studiò l'elettrolisi dell'acqua; per mezzo della corrente elettrica isolò i metalli alcalini ed alcalino-terrosi (potassio, sodio, calcio, bario e stronzio), il boro ed il cloro, del quale riconobbe la natura di elemento chimico: contemporaneamente a Gay-Lussac isolò lo iodio e ne riconobbe la natura di elemento. Inventò la lampada di sicurezza che porta il suo nome e per la quale non volle prendere brevetti. Fu membro e poi presidente della Royal Society di Londra.

Di salute cagionevole (anche a causa delle esperienze fatte su se stesso con i gas), divenuto ricco per un matrimonio e celebre per le sue scoperte, fece due viaggi in Italia dove soggiornò a lungo e conobbe Volta e Morichini.

Di mente filosofica e di animo religioso, trovò le orme di Dio creatore e provvido nella natura e nella scienza; avversò il materialismo, e, benché protestante, mostrò schietta simpatia per il cattolicesimo; pubblicò un diario: *Consolazioni di viaggio o gli ultimi giorni di un filosofo* (trad. it., Milano 1928) dove espose le sue idee spiritualistiche; sulla sua tomba volle si scrivesse una sola parola: « spero ».

Bibl.: Opere: J. Davy, *The collected works of Sir H. D.*, 12 voll., Londra 1839-48 (a cura del fratello). Studi: J. Davy, *Memoirs of the life of Sir H. D.*, 2 voll., Londra 1836; C. L. Kneller, *Il cristianesimo e i naturalisti moderni*, vers. it., Brescia 1906, p. 5 sg; W. Ramsay, *Chimica e chimici*, Palermo 1913.
Giulio Provenzal

DAVY DU PERRON, Jacques: v. du perron, jacques davy.

DAX: v. aire.

DAZIO, santo. - Successe a Magno nella cattedra vescovile di Milano verso il 530. Nel 535 una lettera di Cassiodoro lo autorizzava a prendere vettovaglie dai granai statali per far fronte alla carestia. Verso la fine del 537 si recò a Roma a chiedere aiuto contro i Goti, e vi rimase fino al 544 quando partì per Costantinopoli. Venuto in Sicilia l'anno successivo per informare il papa Vigilio sulla questione dei cosiddetti *Tre Capitoli*, ritornò in Oriente insieme col Pontefice che aiutò e confortò durante la famosa controversia. Morì dopo il febbr. del 552, ed il suo corpo fu trasferito a Milano e tumulato nella chiesa di S. Vittore. Nel *Martyrologium Romanum* è commemorato il 14 genn.

Bibl.: *Acta SS. Ianuarii*, II, ed. Parigi 1865, pp. 249-53; F. Savio, *Gli antichi vescovi d'Italia. La Lombardia*, I: *Milano*, Firenze 1913, pp. 224-33; Lanzoni, pp. 1023-25; *Martyrologium Romanum*, p. 21.
Agostino Amore

DEA DIA. - Divinità romana antichissima, come si deduce da alcuni elementi del suo culto, quali l'assoluto divieto di usare strumenti di ferro nelle cerimonie (la potatura delle piante nel bosco sacro alla dea, come pure l'incisione sul marmo degli atti rituali ecc., dovevano essere purificate con un duplice *piaculum*), l'uso di venerare antiche olle (uso che da altri autori si sa essere proprio d'età arcaica, cf. Dionisio d'Alicarnasso, II, 23); inoltre il suo legame con l'antichissimo sodalizio dei *Fratres Arvales*, i cui *Acta* (appartenenti però solo all'età imperiale) sono le uniche fonti che tramandino notizie di essa.

Essendo la divinità venerata da questo sodalizio, il quale aveva carattere essenzialmente agrario, facilmente si è potuto riconoscere in D. D. una divinità agreste (come Cerere, Tellus ecc.), di cui essa sarebbe un'indigitazione, in quanto il suo non è un nome proprio bensì un soprannome. Anche le offerte che ad essa si facevano, vino, frutta secca, incenso, scrofe (queste ultime particolarmente sacre a Cerere) ecc., confermano il suo carattere agreste. Le feste della D. D. annualmente erano stabilite con la cerimonia della *indictio* (tra il 7 e il 12 genn.) dal *magister* degli Arvali, e cadevano nel mese di maggio (27, 29, 30). Esse si iniziavano in città, proseguivano nel bosco ed in città, e finivano nel terzo giorno in città. Il bosco era il *lucus Deae Diae* (su di un colle della via Campana a 5 miglia ca. da Roma), nel quale si trovava il tempio della dea; ai piedi del colle c'era l'*ara* ed il *foculus*, per i sacrifici, ed altri edifici sacri; nelle immediate vicinanze un circo in cui, terminate le cerimonie in onore della dea, si facevano le corse.

Di recente si è anche voluto accostare D. D. (da una forma *Dīvia) a Diana, e vedere in essa una dea lunare.

Bibl. G. Henzen, *Acta fratrum Arvalium*, Berlino 1874; G. Gatti, *Arvales*, in E. De Ruggiero, *Dizionario epigrafico*, I, pp. 690-702; su più recenti ritrovamenti di *Acta* degli Arvali, con particolari sulle cerimonie della dea, v. G. Mancini e O. Marucchi, in *Not. d. scavi*, 1914, p. 464 sgg., e N. Turchi, *La nuova tav. arvalica*, in *Riv. di scienza d. relig.*, 1916, p. 1 sgg.; M. Marconi, *Riflessi mediterranei nella più antica relig. laziale*, Messina 1939, p. 344. Sulla nuova teoria riguardante D. D., Fr. Altheim, *Terra mater*, Giessen 1931, pp. 129-32; id., *A hist. of rom. relig.*, Londra 1938, p. 169.
Cesare D'Onofrio

DE ALEATORIBUS. - In questa omelia, che fa parte del grosso bagaglio delle opere falsamente attribuite a s. Cipriano, un vescovo, dopo un forte esordio sulla responsabilità dei pastori d'anime, biasima energicamente il giuoco dei dadi come sorgente d'innumerevoli mali, come invenzione del demonio, dichiarando che chi vi è dedito non merita il nome di cristiano, esortando ad affidare invece a Cristo il proprio denaro, col farne dono ai poveri della Chiesa.

L'opuscolo ha interesse storico e particolarmente linguistico, come uno dei più antichi documenti dell'antica oratoria cristiana e del latino volgare. Il silenzio dei testimoni più antichi e le peculiarità di lingua e di stile impediscono di attribuirlo a Cipriano; caduta la prima tesi del Harnack, che l'attribuiva a s. Vittore papa, si colloca oggi fra il 260 e il 300.

Bibl.: G. Hartel, s. v. in CSEL, III, parte 3ª, pp. 92-104; P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, II, Parigi 1902, pp. 112-18.
Michele Pellegrino

DEAMBULATORIO. - Per d. o peribolo o ambulacro, s'intende generalmente un corridoio anulare, che si svolge intorno all'abside spesso continuando le navate minori.

In edifici a pianta centrale il d. si trova tra il muro perimetrale e il vano centrale. La chiesa del S. Sepolcro in Gerusalemme fu imitata in costruzioni circolari provviste di un d. che gira attorno a tutto il muro perimetrale dell'edificio. Analogamente nel mausoleo di Costantina o chiesa di S. Costanza a Roma il d. si svolge tra le pareti esterne e le dodici coppie di colonne che reggono gli archi sui quali poggia l'alto tamburo della cupola; anche il battistero Lateranense, presentava una cupola e un d. a vòlta, con una disposizione simile a quella

di S. Costanza. A questo stesso tipo si collegano a Roma la chiesa di S. Stefano Rotondo e a Perugia quella di S. Angelo.

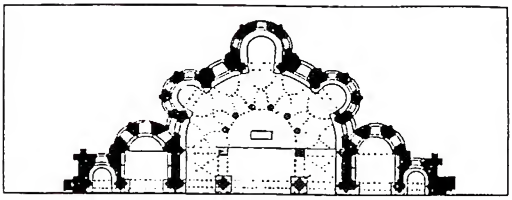
Come corridoio curvilineo che si svolge intorno all'abside il d. esisteva già nelle più antiche basiliche, così a Porto e a Parenzo negli avanzi della chiesa primitiva, nei resti della basilica urbana di Salona, probabilmente del sec. IV, limitato da un parapetto semicircolare che si svolgeva intorno all'abside; a Roma, nella primitiva basilica di S. Maria Maggiore, in S. Giovanni in Laterano, in S. Lorenzo fuori le mura, e in S. Severo a Napoli, il d. risultava dalla stessa struttura dell'abside aperta con colonne e arcate. Così pure a Nola nella basilica di S. Felice, e nella chiesa di S. Giovanni Maggiore e di S. Giorgio Maggiore a Napoli. Più tardi si trova un d. nell'abside aperta da arcate della basilichetta di Prata presso Avellino, forse del sec. VII. In alcune costruzioni posteriori al sec. VIII l'ambulacro si sviluppa tanto da apparire come la continuazione delle navate minori; nell'età carolingia, nel S. Martino di Tours si ebbe un d. con cappelle radiali, che si aprono cioè sul d. stesso. Forse del sec. X è l'abside di S. Stefano a Verona, con ambulacro a due gallerie sovrapposte. Un ampio d. si trova nel duomo di Ivrea, edificato tra il 969 e il 1002. Assai posteriore va ritenuto il peribolo di S. Sofia a Padova, dove l'abside è internamente aperta da nicchie.

Nel periodo romanico questo motivo architettonico in Italia fu usato solo saltuariamente, mentre in Francia prese forme complesse, specialmente con l'aprirsi di cappelle a raggiera sul d. Queste cappelle, in Italia, si trovano nella chiesa dell'abbazia benedettina di S. Antimo in Toscana, sotto influenze straniere, e ancora soltanto in S. Maria a Pié di Chienti (Marche), alla S. Trinità di Venosa, nel duomo di Acerenza e nel duomo di Aversa, dove però il d. presenta vòlte a costoloni, diverse perciò da quelle dei d. coperti da vòlte a crociera.

In Francia il d. si riscontra in un gran numero di chiese romaniche. Tuttavia non si trova che raramente nelle scuole provenzale, germanica e normanna. Per lo più sul d. si aprono le cappelle absidali, ma si trovano anche d. senza cappelle e cappelle che si aprono direttamente sull'abside, senza il d. (questa disposizione si potrebbe fare risalire a costruzioni romane, quali il Pantheon e il Ninfeo della villa Liciniana). Nel periodo gotico il d., sempre sviluppatissimo fuori d'Italia, appare frequentemente anche da noi; lo si trova nella chiesa francescana di S. Lorenzo Maggiore a Napoli, costruito sotto influssi francesi e nel S. Francesco di Bologna che ha intorno all'abside un peribolo con nove cappelle radiali. Peribolo absidale con cappelle raggianti è anche nel S. Antonio di Padova; abside con d. presenta pure il duomo di Milano.

Nelle chiese fornite di ambulacro e absidi raggiate, il coro raggiunge un grande effetto, che all'esterno diviene ancora più grande per il modo col quale vengono a disporsi le varie parti che lo compongono, e per l'eleganza della decorazione, più ricca che nell'interno. Così nelle chiese di Notre-Dame-du-Port a Clermont Ferrand, nella chiesa di Orcival, nel S. Saturnino di Tolosa, ecc.

Dopo il periodo gotico il d. scompare insieme alle altre particolarità degli edifici romanici e gotici. A Roma nel Seicento si trova affatto eccezionalmente un d. nella chiesa nazionale lombarda dei



(*da Toesca, Storia dell'arte italiana, II, p. 472, fig. 277*)
DEAMBULATORIO - Abside della chiesa di S. Fede con d. (sec. XII). Conques.

SS. Ambrogio e Carlo al Corso, forse dovuto a un ricordo del duomo di Milano.

BIBL.: G. Dehio-G. V. Bezold, *Die kirchliche Baukunst des Abendlandes*, Stoccarda 1892-1901, passim; R. De Lasteyrie, *L'architecture religieuse en France à l'époque gotique*, Parigi 1926; P. Toesca, *Storia dell'arte it.*, I, *Il medioevo*, Torino 1927, passim; P. Enlart, *Manuel d'archéologie française*, parte 1ª, *Architecture religieuse*, t. I, 3ª ed., Parigi 1927; R. De Lasteyrie, *L'architecture religieuse en France à l'époque romane*, 2ª ed., Parigi 1929; V. Golzio, *Architettura bizantina e romanica*, Milano 1939.

Vincenzo Golzio

DE AMICIS, EDMONDO. - Scrittore e giornalista, n. a Oneglia il 31 ott. 1846, m. a Bordighera l'11 marzo 1908.

Frequentò la Scuola militare di Modena, donde uscì, nel '65, sottotenente di fanteria per partecipare l'anno successivo alla guerra contro l'Austria. Nel 1867 dirigeva a Firenze il giornale *L'Italia militare*, pubblicandovi i *Bozzetti*, raccolti poi in volume (*La vita militare*, Milano 1868). Il Manzoni, del quale De A. ambì sempre considerarsi discepolo, lo incoraggiò nella carriera delle lettere. Con le *Novelle* (Firenze 1872) e i *Ricordi del 1870-'71* (ivi 1872) il De A. confermò le sue qualità di narratore dal corto anelito ma dalla chiara visione.

Tra il 1870 e l' '80 affettuò in Spagna, Olanda, Marocco, a Londra, Costantinopoli, Parigi, viaggi descritti poi in libri di vivaci impressioni. Al mediocre volume di *Poesie* (Milano 1880) fece seguire una raccolta di profili (*Gli amici*, 2 voll., ivi 1883). Ma il suo libro più noto è *Cuore*, edito a Milano nel 1886.

Su uno schema diaristico il De A. costruisce un racconto variato e avvincente, che ritrae la vita di una scolaresca, pretesto per saggiare il clima morale delle famiglie, studiare i caratteri dei giovanetti, le loro reazioni reciproche e in rapporto agli adulti, moraleggiare attraverso le vie del cuore. L'opera non esente da difetti (fra cui la quasi totale assenza dell'idea religiosa) più di tutte le altre testimonia l'importante funzione sociale e nazionale svolta dal De A. nel tentativo di delineare l'essenza e i limiti della borghesia italiana in un periodo delicato della vita del Paese. Nel 1891, fuori del campo della politica attiva, il De A. aderì al socialismo come ad una fede nel progresso per l'elevazione della umanità.

BIBL.: T. De Vita, *E. De A.*, Napoli 1906; G. Cecchi, *De A. educatore*, Firenze 1908; G. Bertolini, *Come nacque il «Cuore» di E. De A.*, in *La lettura*, 8 (1908), pp. 398-402; C. De Lollis, *E. De A.*, in *La cultura*, 27 (1908), p. 197; G. Bertacchi, *Marmi vessilli eroi*, Milano 1912, v. indice; L. Russo, *E. De A.*, in *I narratori*, Roma 1923, pp. 88-90; M. Mosso, *I tempi del «Cuore»*, Milano 1925; L. Ferretti, *E. De A.*, in *Celebrazioni liguri*, Urbino 1938; A. Baldini, *Fine Ottocento*, Firenze 1947, pp. 93-103; B. Croce, *La letteratura della nuova Italia*, Bari 1947, pp. 161 sgg.; I. Vitale Lauria, *E. De A.*, Roma 1948.

Giovanni Cecchini

DE ANDREIS, FELICE. - N. a Demonte (Cuneo) il 12 dic. 1778, m. ai «Barrens» (Luisiana, U.S.A.) il 15 ott. 1820. A 19 anni entrò nella Congregazione della Missione (1 nov. 1797) a Mondovì. Per la soppressione napoleonica delle comunità religiose in Piemonte, il De A. riparò a Piacenza, dove continuò gli studi teologici. Ordinato sacerdote (19 giugno 1802), dopo un periodo di predicazione, fu richiesto

nel 1815 da mons. L. Du Bourg, vescovo di Nuova Orléans, per lavorare con altri confratelli nella sua diocesi. Dopo un viaggio di 2 anni, i missionari raggiunsero la mèta stabilendosi a St-Louis nel Missouri. In breve crearono una compatta organizzazione religiosa. Il De A. si recò più volte anche fra i pellerossa.

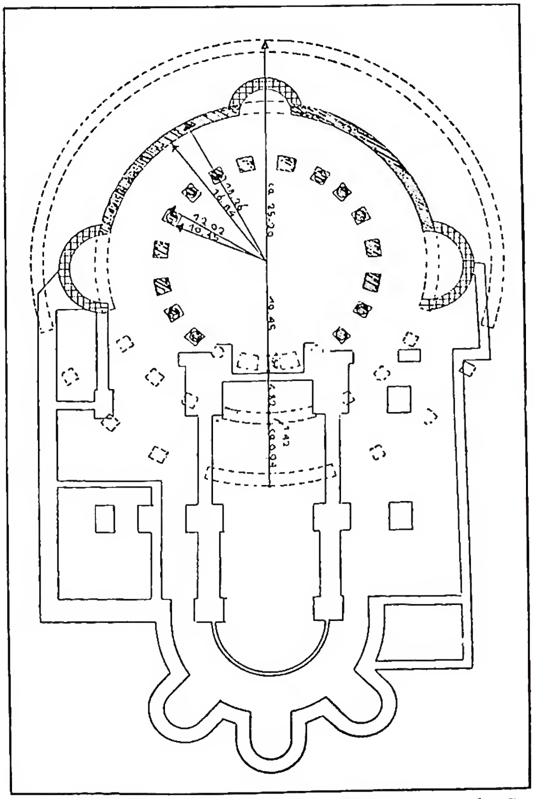
Il suo nome resta legato soprattutto ai « Barrens », regione stepposa a 80 miglia da St-Louis, trasformata da lui in un centro rigoglioso di vita. Qui aprì la prima casa americana della sua Congregazione, che diresse fino alla morte. Il 25 luglio 1918 ne fu introdotta la causa di beatificazione.

Bibl.: R. Ricciardelli, *Vita del servo di Dio F. De A.*, Roma 1923; A. Bozuffi, *F. De A.*, Piacenza 1929. Annibale Bugnini

DE ANGELIS, Filippo. - Cardinale, n. il 16 apr. 1792 ad Ascoli, m. l'8 luglio 1877 a Fermo. Visitatore apostolico della diocesi di Forlì, vescovo titolare di Leuca il 6 luglio 1826, quindi nel 1830 arcivescovo titolare di Cartagine, fu inviato da Pio VIII nunzio in Svizzera. Rimase a Lucerna fino al 1835, difendendo con energia i diritti della Chiesa cattolica di fronte alle ingerenze del liberalismo. Da Lucerna dovette passare a Schwyz e poi lasciare l'incarico diplomatico, e per qualche tempo fu vescovo di Montefiascone e Corneto.

Creato da Gregorio XVI cardinale *in pectore* nel Concistoro del 13 sett. 1838, fu pubblicato in quello dell'8 luglio 1839, e poi nominato arcivescovo di Fermo nel 1842. All'avvento di Pio IX, non fu favorevole alla concessione dell'amnistia, e nemmeno alla politica inaugurata dal nuovo Pontefice. Alla fuga di Pio IX a Gaeta, il card. De A., per ordine di Mazzini, fu nella notte dell'11 marzo 1849 arrestato e rinchiuso nella fortezza di Ancona fino al 19 giugno, quando gli Austriaci lo liberarono. Nel 1860, all'ingresso delle truppe piemontesi in Fermo, il cardinale fu deportato a Torino, data la sua intransigente posizione nei riguardi del liberalismo. Ritornò nella sua diocesi nel 1866, temperando con una maggiore indulgenza la sua intransigenza. Per le sue benemerenze fu nominato camerlengo di S. Chiesa.

Bibl.: Eusebio da Monte Santo, *Elogio funebre del card. F. De A.*, Roma 1872; G. Leti, *Fermo e il card. F. De A.*, ivi 1902; G. Minozzi, s. v. in *Diz. Risorg.*, II, pp. 847-48. Sulla nunziatura in Svizzera cf. G. Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, LXXII, Venezia 1855, pp. 119-21. Silvio Furlani



(da *Rivista di archeologia cristiana*, 12 [1933], p. 86, fig. 6)
Deambulatorio - Pianta della chiesa del S. Sepolcro con d. Gerusalemme.

DE ANGELIS, Francesco Antonio. - Gesuita, missionario, n. a Napoli nel 1566, m. a Callelà il 21 ott. 1622. Inviato nell'Etiopia, fu dapprima superiore a Fremona (1604), donde nel 1611 passò nel Goggiam, presso il fratello del re, Se' elá Crestós, che confermò nella fede e che ripose in lui tanta fiducia e tanto affetto, da farlo governatore dell'Agaumeder da poco conquistato. In mezzo agli Agau, ancora pagani, riuscì a fondare una scuola e una chiesa. Per una caduta nel fiume Adia contrasse una malattia che lo condusse alla morte.

Esperto conoscitore delle lingue agau, amarica ed etiopica, tradusse in quest'ultima i vangeli di Marco, Luca e Giovanni; il commento del p. B. Pereira al *Genesi*, del p. G. Maldonado ai vangeli e dal p. B. Viegas all'Apocalisse.

Bibl.: C. Beccari, *Relationes et epistolae variorum* (*Rerum Aethiopic. scriptores occidentales*, 11), Roma 1911, v. indice. Celestino Testore

DE BAETS, Maurice. - Teologo, n. a Gand il 17 apr. 1863, m. ivi il 19 sett. 1931. Laureatosi in teologia all'Università Gregoriana, insegnò dogmatica all'Università di Lovanio dal 1896 al 1906. Ritornato a Gand vi ebbe delicati uffici.

D'ingegno brillante e personale aderì alle idee fondamentali del tomismo, che svolse nelle opere : *Les bases de la morale et du droit* (Lovanio 1892); *De ratione et natura peccati originalis* (ivi 1899); *De Gratia Christi* (ivi 1901); *Quaestiones de operationibus divinis quae respiciunt creaturas* (ivi 1903); *De libera Christi oboedientia* (ivi 1905); *De Sacramentis in genere* (ivi 1907). Stampò in fiammingo molte opere d'indole apologetica.

Bibl.: J. Coppens, *Necrologie de M. de B.*, in *Ephemerides theologicae Lovanienses*, 9 (1932), p. 209; J. Bittremieux, *La théologie dogmatique à Louvain*, *ibid.*, 10 (1933), pp. 637-38. Antonio Piolanti

DE BARBARI, Jacopo. - Pittore e incisore veneto, n. verosimilmente a Venezia tra il 1440 e il 1450, m. dopo il 1511. Noto in Germania dove visse a lungo con il nome di Jacopo Walsch o Walch, nel 1500 incideva una grande veduta di Venezia per conto di Antonio Koll. Dallo stesso anno, fino al 1504, fu presso l'imperatore Massimiliano, probabilmente a Norimberga. Dal 1504 era pittore di corte del principe elettore di Sassonia, Federico il Saggio, e quindi del conte Filippo di Brandeburgo. Nel 1508 era a Francoforte sull'Oder al servizio di Gioacchino I di Brandeburgo. Nel 1509 andò alla corte di Margherita d'Austria reggente dei Paesi Bassi; la quale nell'anno successivo gli concesse una pensione. Lavorò anche a Torgau, Nauburg, Weimar, Wittemberg e Dresda.

Tra le opere sue più antiche è da porre una *Madonna col Bambino, due santi e una donatrice* del museo Federico di Berlino alla quale può collegarsi come schema figurativo, ma è certo più tarda, una *Sacra conversazione* che è al Louvre. Stilisticamente più avanzati sono il *Ritratto di giovane* datato del 1502 che è in una colle-

zione ungherese, il *Cristo di Dresda* (1503) contemporaneo alle immagini delle *ss. Barbara e Caterina* nella stessa galleria. Ugualmente del 1503 è il *Vecchio che abbraccia un giovane* nella collezione Johnson di Philadelphia, mentre è del 1504 la prodigiosa *Natura morta* della galleria di Monaco di Baviera. L'anno successivo dipingeva un ritratto di giovane nella galleria di Vienna; nel 1507 il ritratto di Enrico di Mecklenburg oggi nella collezione Heldring di Amsterdam e nel 1508 quello del card. Alberto di Brandiburgo nella galleria di Basilea. A questa serie di dipinti tutti firmati o siglati dal maestro, pochi altri se ne possono aggiungere: una *Testa di Cristo* nel museo di Weimar, un ritratto di giovane nella galleria di Berlino, una *Galatea* in quella di Dresda. Interessantissimo è anche il campo della sua attività di incisore. Si conoscono 33 sue opere delle quali 30 in rame e 3 su legno. Tale produzione si può dividere in tre gruppi. Ad un primo periodo, anteriori all'influsso esercitato su di lui dal Dürer, andrebbero assegnate opere quali il *Redentore*, la *Giuditta*, la *s. Caterina*, l'*Apollo saettante*, ecc. Ad un secondo periodo la *Veduta di Venezia* del 1500, la *Presentazione al Tempio*, l'*Adorazione dei Magi* ecc., opere nelle quali il maestro tenta di abbandonare la sua sottile tecnica lineare per perseguire effetti tonali a mezzo dello sfumato reso a tratti incrociati. Al terzo periodo infine dovrebbero appartenere le incisioni che mostrano caratteri analoghi al *Pegaso*, al *Marte e Venere*, al *Centauro perseguitato dai dragoni* e così via.

Educato nell'ambiente veneziano che aveva in Giovanni Bellini il rappresentante più significativo e tuttavia sensibile anche all'arte di Bartolomeo Vivarini e di Antonello, Jacopo dovette avere prestissimo contatti con il mondo germanico, forse dapprima con frequenti viaggi periodici e quindi stabilendosi definitivamente oltralpe. Tanto che nelle sue immagini, oltre che nell'acuta maniera di disegnare anche nei tipi fisionomici, appaiono spesso caratteri schiettamente alemannici. Tuttavia il suo modo di colorire consistente e fondo che modella realmente le immagini rimase sempre veneto. Vissuto al confine di due epoche e di due mondi artistici e spirituali così diversi, quali quello veneto e quello tedesco, lascia intendere d'aver sentito e tentato di risolvere i contrasti che ne derivavano, e questo non fu certo per lui piccolo merito.

Bibl. G. Fiocco, s. v. in *Enc. Ital.*, XII (1931), pp. 434-35; P. K., s. v. in Thieme-Becker, II, pp. 461-64; E. Lavagnino, *L'opera del genio italiano all'estero. Gli artisti in Germania*, III, Roma 1943, pp. 13-26. Emilio Lavagnino

DE BARDI, Giovanni di Antonio Minelli. - Scultore e architetto, n. a Padova intorno alla metà del sec. xv, m. nel 1527. Si ha notizia di lui come addetto al ripristino della cappella della Madonna Mora e come costruttore della cappella Leoni nella chiesa di S. Bernardino a Padova. Dal 1500 al 1519 diresse i lavori della cappella antoniana, nella basilica omonima.

Fra la sua principali opere scultoree van ricordate, oltre le statue di Cristo e tre Apostoli (ora al museo Civico) e le decorazioni della cappella antoniana, la *Pietà* della Chiesa di S. Sarmego a Vicenza e la *Deposizione di Gesù Cristo* ora a Boston. Dietro l'esempio del Bellano il De B. coarta e deforma le sue figure, spesso trattate con una rude esagitazione, con atteggiamenti affrettati e retorici. Per questi caratteri stilistici, si è inclini a negare a Giovanni l'attribuzione della Madonna in terracotta, conservata nella sacrestia di S. Giustina a Padova, opera che rispecchia una sensibilità affatto diversa. Più eminente è la figura del De B. quale decoratore, come mostrano i marmi che fanno da cornice ai rilievi del Bellano e le già citate decorazioni (gli uni e le altre nella Basilica antoniana). Di Antonio, figlio di Giovanni, debole ripetitore delle forme paterne, è da ricordare, oltre all'infelicissimo rilievo della vestizione di s. Antonio, il monumento di Giovanni Calfurmio (chiostro di S. Antonio).

Bibl.: C. V. Fabriczy, *Ein Paduaner Bildner vom Ausgang d. Quattrocento*, in *Jahrb. der preuss. Kunstsammlungen*, 78 (1907), p. 53 sgg.; A. Moschetti, s. v. in Thieme-Becker, II, pp. 487-489; P. Planiscig, *Andrea Riccio*, Vienna 1927, pp. 126-30; C. Re, *I chiostri del convento del Santo*, in *Il Santo*, 2 (1930, II, III); G. Fasolo, *Note d'arte*, Vicenza 1939.

Pietro Gazzola

DEBATE, EL. - Giornale quotidiano cattolico spagnolo, fondato nel 1910 a Madrid da un fervente convertito, Sebastiano de Luque, ebbe dapprima, per mancanza di appoggio, un'esistenza piuttosto stentata con una tiratura di appena 4500 copie. Fu acquistato l'anno seguente dalla *Associazione nazionale dei giovani propagandisti*, vero movimento di Azione Cattolica, che erasi costituito nel 1908 per combattere un'insensata campagna anticlericale, ma per difficoltà finanziarie non poté raggiungere in un primo tempo lo scopo prefisso.

Verso la fine del 1912 entrò a far parte della direzione del *D.* Angelo Herrera, capace organizzatore e maestro del giornalismo cattolico spagnolo. Fino al febbr. del 1933, allorquando fu chiamato dalla gerarchia ecclesiastica alla direzione dell'Azione Cattolica, egli dedicò tutta la sua fervida ed intelligente attività al quotidiano, riuscendo a farlo diventare uno dei migliori giornali e meglio redatti. Per ottenere questo risultato egli creò una società cattolica indipendente che fosse a sua volta la salvaguardia dell'indipendenza redazionale e volle assicurata al giornale la garanzia di cattolicità, inserendo nello statuto una clausola che concede agli arcivescovi metropolitani spagnoli ed al vescovo di Madrid la facoltà di intervenire, quando occorra, non solo cambiando il direttore e qualunque redattore, ma sospendendo perfino il quotidiano per lo spazio di due mesi. Assicuratosi così contro ogni possibile deviazione, il *D.* visse nello spirito dell'Azione Cattolica, e lavorò nel campo politico per portare i cattolici ad una ingerenza positiva nel governo, secondo le grandi tradizioni religiose della Spagna.

La diffusione del giornale, sotto la direzione di Herrera, andò continuamente aumentando fino a raggiungere le 200 mila copie giornaliere. Collaboravano ad esso i migliori elementi della cultura nazionale, tra cui si possono ricordare in particolare modo Calvo Sotelo, morto tragicamente nel 1936, e Gil Robles che furono redattori del *D.* fino al giorno in cui entrarono nella vita politica. Dal 1936 il D. ha cessato la pubblicazione.

Giuseppe Graglia

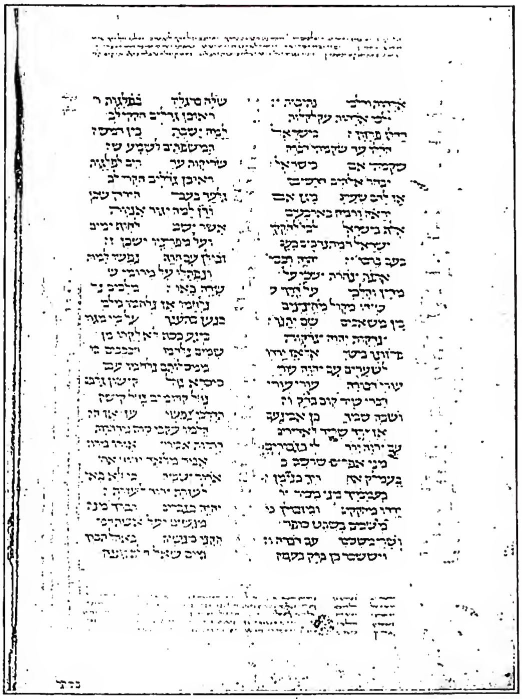
DE BAY, Michael: v. baius, michel.

DE BELDEMANDIS, Prosdocimo. - Teorico della musica, n. a Padova tra il 1370 e il 1380. Studiò a Padova e a Bologna, divenendo « magister artium » e « medicinae magister », rispettivamente nel 1409 e nel 1411. Tenne cattedra di astrologia e forse anche di musica nell'Università di Padova dal 1422 al 1428, anno della sua morte.

La sua opera teorica è non soltanto un compendio della teoria di tutto il Trecento musicale italiano, che si era schiuso con Marchetto da Padova, ma anche uno sguardo verso i nuovi orizzonti della musica e specialmente del contrappunto che allora sorgeva dalle primitive forme polifoniche della « diaphonia », dell'« organum » e del discanto. Egli teorizza sulla ritmica e sulla notazione musicale in uso durante tutto il secolo precedente, illustrando ampiamente e strenuamente difendendo quella tradizione tipicamente italiana che stava per cedere dinanzi alla dilagante ondata dell'arte polifonica francese del Quattrocento.

I suoi trattati, sono in parte editi da C. H. de Coussemaker negli *Scriptores*, III, 1864-76, pp. 193-261, da L. Baralli e L. Torri, *Il « trattato » di P. De B. contro il « Lucidario » di Marchetto da Padova* in *Riv. mus. it.*, 20 (1913), pp. 707-62, e da C. Sartori, *La notazione italiana del Trecento in una redazione inedita del « Tractatus practice cantus mensurabilis ad modum Italicorum » di P. de B.* (Firenze 1938) e in parte inediti nelle biblioteche di Bologna di Lucca, ecc.

Bibl.: A. Favaro, *Intorno alla vita ed alle opere di P. de B.* Roma 1879; appendice, ivi 1885. Luisa Cervelli



(*fot. biblioteca Vaticana*)

DEBORA - Parte centrale del « Cantico di D. » (*Iudc.* 5, 6b-25a). Biblioteca Vaticana, ms. Vat. ebraico 3, f. 174^{v} (sec. XIII).

DE BLIC, JACQUES. - Gesuita, teologo, n. a Pommard (Costa d'Oro) il 5 maggio 1887, m. a Strasburgo il 19 luglio 1948. Fu professore di morale prima a Vals (1923); indi, all'inizio della guerra, nel seminario di Soissons; poi, per alcuni mesi (1942) all'Istituto cattolico di Parigi; donde lo stesso anno passò alla Facoltà teologica di Lilla.

Fondò il periodico della Facoltà, *Mélanges de science religieuse* (dal 1944), allo scopo di portare un valido contributo scientifico al progresso della cultura cristiana nel campo della filosofia religiosa, della morale e della teologia propriamente detta. Egli stesso vi pubblicò numerosi articoli; altri ne sparse in vari periodici e dizionari di alta cultura religiosa.

BIBL.: Necrologio, in *Mélanges de science religieuse*, 5 (1949), pp. 137-38, con bibl. completa a pp. 139-40. Celestino Testore

DE BONO, GASPARE, beato. - N. a Valenza il 5 genn. 1530, m. ivi il 14 luglio 1604. Vestì l'abito domenicano nel 1545. Per aiutare la sua famiglia poté abbandonare il convento.

Nel 1550 si arruolò nell'esercito di Carlo V e fu in Italia fino al 1560. Ferito a Firenze promise, se avesse fatto ritorno in Spagna, di entrare tra i Minimi. Tornato in Spagna pronunziò i voti nel convento di S. Sebastiano di Valenza (1665). Fu ordinato sacerdote nel 1666. Nel 1680 era provinciale dei Minimi. Fu uomo di vita austerissima. Fu beatificato da Pio VI il 10 ott. 1786. Festa il 14 luglio.

BIBL.: S. Ruiz, *Bono G.*, in DHG, IX, col. 1085 e bibl. ivi citata. *

DE BONO PUDICITIAE. - Lettera pervenutaci tra le opere di s. Cipriano, in cui un vescovo, con linguaggio fortemente retorico, addita ai suoi fedeli i motivi della castità, ne fa l'elogio, ne indica i tre gradi nella verginità, nella continenza, nell'onesto matrimonio, mostra la malizia dell'adulterio, propone gli esempi di Giuseppe e Susanna, condanna il lusso e gli artifici muliebri, esorta a lottare e pregare per mantenersi casti.

Vi sono chiare imitazioni del *De pudicitia* di Tertulliano e del *De habitu virginum* di s. Cipriano. Che non sia di quest'ultimo, appare dal fatto che non figura nell'elenco delle sue opere dato da Ponzio, né nel catalogo delle medesime scoperto dal Mommsen, nonché dalla differenza di stile, dalla scarsezza di citazioni bibliche, così frequenti in s. Cipriano, dall'assenza d'ogni allusione alle sue agitate vicende, mentre gli scritti autentici del vescovo di Cartagine hanno tutti vivo sapore di attualità. Il Weyman, seguito dai più, fondandosi sulle analogie di situazione e di forma e sul modo di citare la Bibbia, ritiene Novaziano autore di quest'opuscolo e del suo gemello, *De spectaculis*; il Monceaux, con il Moricca, vede nei due opuscoli delle contraffazioni dovute a un retore, probabilmente un chierico della scuola di Cipriano.

BIBL.: Edizioni: PL 4, 819-28; CSEL, III, parte 2ª, pp. 13-25 (Hartel). Studi: O. Weyman, *Über die dem Cyprianus beigelegten Schriften De spectaculis et De pudicitia*, in *Historisches Jahrbuch*, 13 (1892), pp. 737-48; 14 (1893), p. 330 sg.; P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, II, Parigi 1902, pp. 106-12; Schanz, p. 370 sg.; Moricca, II, pp. 522-25; B. Melin, *Studia in Corpus Cyprianeum. Commentatio academica*, Uppsala 1946. Michele Pellegrino

DÈBORA (ebr. *Dĕbhôrāh* «ape»; Settanta Δεββῶρα; Vol. *Debbora*). - Profetessa, eroina e poetessa, terza con Barac fra i « Giudici » d'Israele (*Iudc.* 4, 1 - 5, 31), che riscosse dalla oppressione di Iabin, re di Asor (*Ḥāṣôr*, presso il lago di Ḥûleh, secondo i vari dati biblici e Flavio Giuseppe, *Antiq. Iud.*, IX, 11, 1), animando l'impresa di Barac e delle tribù nordiche nella battaglia di Thanach (presso Megiddo nella pianura di Esdrelon), e celebrandone quindi le gesta con il suo cantico (*Iudc.* 5, 1-31), uno dei più preziosi documenti biblici.

D., sposa di Lapidoth (non menzionato altrove), risiedeva fra Rama e Bethel, a nord di Gerusalemme, nel territorio della tribù di Ephraim. Per l'autorità profetica che godeva, a lei, sotto « la sua palma » divenuta celebre, accorreva Israele per averne i responsi. Testimone della oppressione che gravava sulle tribù settentrionali, Nephthali, Zabulon, Issachar, e la metà cisgiordanica di Manasse (Machir), ella suscita la riscossa, ordinando a Barac della tribù di Nephthali di concentrare 10.000 uomini, specie di Nephthali e Zabulon, sul Tabor, e vi accorre anch'essa. Vi si uniscono altri volonterosi di Machir, Issachar, Ephraim e Beniamin, fra la ignava o forzata assenza delle tribù restanti. A parare la minaccia, Sisara, capo delle milizie meridionali di Iabin, si schiera sul torrente Cison, che traversa la pianura di Esdrelon, fiero dei suoi 900 carri falcati. Ma l'impeto degli Israeliti animati da D. e Barac, e una procella provvidenziale che ingrossa il torrente, lo travolgono in rotta completa. Sisara fugge verso il sud, e, sfinito, si rifugia presso Cades (di Esdrelon, probabilmente l'odierno Tell Abû Qudejs) ospite nella tenda di Giaele, moglie di Haber qenita. Ma Giaele, nel sonno, gli trafigge la tempia con un martello e un piolo di tenda, inchiodandolo al suolo.

Nella festa celebrativa dopo la vittoria, assistendo con Barac al corteo trionfale dei vincitori, D. intona il suo celebre cantico (*Iudc.* 5, 1-31), epinicio solenne e inno religioso, di cui è concordemente proclamato lo splendore letterario. L'analisi del testo permette di ricostruirne la tessitura in sette sezioni, ciascuna di due strofe, meno la centrale di tre, tutte identiche a quella della teofania (*ibid.* 4-5).

1. *Proemio*: a) protasi lirica, b) protasi epica. 2. *La miseria d'Israele*: a) rievocazione dolorosa, b) spiegazione profetica. 3. *Descrizione del corteo trionfale*: a) invito al popolo, b) invito ai condottieri. 4. *Elogi e rampogne alle tribù*: a) saluto ai primi combattenti, b) rampogna a Ruben, c) rampogne e lodi agli altri. 5. *Rievocazione*

(da M. Boucher, C. D., Parigi 1930, tav. 40)
DEBUSSY, CLAUDE-ACHILLE - Ritratto (1903).

della battaglia : a) l'assalto dei nemici, b) la piena disfatta. 6. *L'impresa di Giaele* : a) la scena della tenda, b) la morte di Sìsara. 7. *Sgomento nemico e trionfo di Jahweh* : a) l'attesa della madre di Sìsara, b) la delusione e inno finale.

Di riconosciuta importanza è il cantico di D. come fonte storica antichissima, ciò che vale anche nella questione documentaria del suo confronto con la narrazione in prosa di *Iudc.* 4, 1-24. L'unico divario fra i comandanti nemici, Sìsara nel cantico, Iabin re di Asor nella prosa, può spiegarsi con la riedificazione di Asor, accennata già ai tempi di Giosuè (cf. *Ios.* 11, 1-13 con 19, 36), come consta in seguito ai tempi di Salomone (*I Reg.* 9, 15), di Theglathphalasar (*II Reg.* 15, 29), di Tobia (*Tob.* gr. 1, 2) e dei Maccabei (*I Mach.* 11. 67; ivi Νασώρ per diplografia del ν finale precedente), nonché con le omonimie consuete nelle serie di re e con il carattere strategico dell'incarico di Sìsara. Altra spiegazione è nell'apporto di dati indipendenti della tradizione (cf. *Ps.* 83, 10), estranei all'ambito lirico del carme.

Due altre donne bibliche omonime sono : D. (Settanta : Δεβόρρα) nutrice di Rebecca, che segue la sposa di Isacco in Canaan condividendone le sorti (*Gen.* 24, 59; cfr. 35, 8); D. (Settanta : Δεββωρά) ava paterna di Tobia (*Tob.* gr. 1, 8).

BIBL.: M.-J. Lagrange, *Le livre des Juges*, Parigi 1903, pp. 64-117; M. Hagen, *Lexicon Bibl.*, I, coll. 451-54; II, coll. 44-46; C. F. Burney, *The Book of Judges*, Londra 1920, pp. 78-176; J. Garstang, *Josua-Judges*, ivi 1931, pp. 289-306; G. Ricciotti, *Storia d'Israele*, I, Torino 1934, pp. 293-97; A. Fernandez, *La oda triunfal de Débora*, in *Estudios ecles.*, 15 (1936), pp. 5-46; R. Engberg-W. F. Albright, *Historical analysis of archeological evidence : Megiddo and the Song of Deborah*, in *Bull. of the Am. Soc. Or. Res.*, 78 (1940), pp. 4-9; T. Piatti, *Una nuova interpretazione metrica, testuale, esegetica del Cantico di D.*, in *Biblica*, 27 (1946), pp. 65-106, 161-209 (e bibliografia ivi citata).

Tommaso Piatti

DE BUS, CESARE, venerabile : v. BUS, CESARE de, venerabile.

DEBUSSY, CLAUDE-ACHILLE. - Musicista, n. a St-Germain-en-Laye (Parigi) il 22 ag. 1862, m. a Parigi il 26 marzo 1918. Artista di grande originalità, è il rappresentante più geniale del cosiddetto impressionismo musicale, qualificazione che tuttavia non esaurisce gli aspetti multiformi della sua opera.

Per il teatro ha scritto il *Pelléas et Mélisande*, Parigi 1902, tratto dal dramma di M. Maeterlinck, ed il *Martyre de st Sébastien*, musiche di scena per il mistero di G. d'Annunzio, spettacolo riprovato dall'arcivescovo di Parigi (Parigi 1911). Gli scritti musicali sono stati scelti e raccolti nel volume *Monsieur Croche antidilettante* (1921).

BIBL.: L. Laloy, *C. D.*, Parigi 1909; C. Koechlin, *D.*, ivi 1927; M. Boucher, *D.*, ivi 1930; A. Liess, *D.*, Strasburgo 1936; R. Paoli, *D.*, Firenze 1940; L. Vallas, *A. C. D.*, Parigi 1949.

Luigi Ronga

DECADENTISMO. - Il d., come atteggiamento spirituale nel quale confluivano il pessimismo di Schopenhauer, il gusto di Baudelaire (fascino del mistero, orrore della realtà, rinuncia all'azione) e una forte corrente d'idealismo metafisico, si affermò verso il 1880 nei cenacoli parigini ed ebbe la formolazione del suo programma letterario e artistico in alcune riviste giovanili nel 1885-'86.

Senza venir meno al culto di Baudelaire, i decadenti scoprirono e adottarono come loro poeti Verlaine, Mallarmé e, più tardi, Rimbaud. Dalla loro cerchia uscirono Laforgue, i simbolisti Corbière, Tailhade, Samain, Guérin, Jammes e i fiamminghi Maeterlinck, Rodenbach e Verhaeren. Singolare la figura del romanziere Huysmans, convertitosi al cattolicesimo, e notevole pure quella del poeta Le Cardonnel, anch'egli convertito e sacerdote. In Germania il d., penetrato nella filosofia, trovò in Nietzsche il teorico della decadenza della civiltà europea, oltre che l'assertore del superuomo, e pervenne all'« essere angosciato » di Heidegger e all'« esistenza ripiegata su se stessa » di Jaspers. Rappresentanti del d. furono : in Inghilterra, O. Wilde, A. Symons, L. Johnson, E. Dowson, W. B. Yeats; in Spagna, Rubén Dario; in Russia, Merežkovskij.

In Italia i primi spunti decadentistici furono nel movimento della « Scapigliatura » sviluppatosi in Milano tra il 1860 e il 1880, che tentò in modo incerto di liberare la poesia dai residui moralistici dell'estetica risorgimentale e di affermarne l'autonomia nella personalità dello scrittore. Sicuri e precisi elementi decadentistici si hanno invece nell'opera del d'Annunzio, specie dov'è più aperta a suggestioni teoriche (*Poema paradisiaco* e prose liriche dalla *Contemplazione della morte* al *Libro segreto*). Inflessioni decadenti vi furono anche nei poeti intorno al « Convito » diretto dal De Bosis, e infine nei crepuscolari e negli intimisti. Si rivelano però soprattutto nella inquietudine religiosa latente nella cultura dalla fine del secolo in poi, attraverso gli autori più pensosi e meditativi come il Fogazzaro e, in poesia, il Graf, la Aganoor Pompili e Giulio Salvadori. In tal senso il d. agisce a fondo anche nella lirica di G. Pascoli, che per primo rompe con la tradizione letteraria locale e volge verso una concezione mistica della poesia.

BIBL.: M. Raymond, *De Baudelaire au surréalisme*, Parigi 1933; W. Binni, *La poetica del d.*, Firenze 1936; N. Bobbio, *La filosofia del d.*, Torino 1944; G. Petrocchi, *Fede e poesia dell'Ottocento*, Padova 1948, pp. 108-20; F. Flora, *Questioni e correnti di storia letteraria*, Milano 1949, p. 761 sgg.

Filippo Donini - Ferruccio Ulivi

DECADENZA. - Se è vano ricercare nelle leggi canoniche l'espressione propria di d., non è detto con ciò che l'istituto della d. non abbia, anche in diritto canonico, una fisionomia che lo distingue da altri istituti e concetti affini, quali sono genericamente la perdita del diritto (*amissio iuris*) e specificamente la prescrizione estintiva, la perenzione e la preclusione.

La d. è una causa di perdita di un diritto per decorso del tempo (*temporalitas iuris, limitatio iuris exercitii*).

Senonché l'elemento temporale non vale a distinguere in ogni caso la d. da altri istituti affini. Anche nella prescrizione (v.) estintiva infatti il fattore tempo opera come causa, onde la differenza specifica tra i due istituti (prescrizione estintiva e d.) va ricercata altrove, e propriamente nella fonte da cui promanano, nel fondamento giuridico e nella funzione.

Mentre infatti la fonte della prescrizione è sempre nella legge, la d., oltre che dalla legge, può essere sta-

bilita anche da provvedimento del giudice e da disposizione di parte. Il fondamento della d., poi, riposa in un motivo di ordine che fa ritener nocivo, in alcuni casi e in relazione ad altri istituti e ad altre esigenze della vita, lasciar sussistere un diritto oltre un determinato periodo, laddove la prescrizione estintiva si ispira al diverso criterio di non lasciar indefinitamente in vita un diritto che non venga, per inerzia del titolare, esercitato, a svantaggio della certezza e a detrimento dell'interesse altrui. Infine nella d. si prescinde dal fattore soggettivo (buona o mala fede), il quale invece ha rilievo nella prescrizione (can. 1512).

Dal diverso fondamento trae origine il diverso modo di operare dei due istituti: la d., a differenza della prescrizione estintiva, di regola non sopporta interruzioni o sospensioni, ma può venire evitata soltanto mediante l'esercizio del diritto nel termine stabilito dalla legge, dalla sentenza o dalla convenzione.

Tenute presenti queste nozioni, per ciò che riguarda la d. processuale, è agevole ormai distinguerla dalla perenzione (v.). Se invero ambedue gli istituti sono informati allo scopo di accelerare il corso della lite (« ne immortales fiant lites ») e se, tanto per evitare la perenzione quanto per evitare la d., occorre compiere un atto processuale entro un determinato periodo di tempo, anche qui tuttavia diverso è il fondamento razionale, diversi sono gli effetti dell'uno e dell'altro istituto. Mentre la perenzione ha per effetto l'estinzione del processo, pur lasciando sussistere la possibilità di esercitare nuovamente il diritto, la d., limitata al singolo atto processuale, non lascia più alcuna possibilità di compiere quell'atto. E, mentre il fondamento della perenzione riposa sulla presunta rinunzia all'azione e non è ad essa estraneo il carattere di sanzione ad una supposta negligenza, la d. prescinde da ogni considerazione di negligenza, e guarda al fatto obiettivo del mancato esercizio del diritto nel termine stabilito.

In ciò propriamente si precisa l'affinità concettuale tra d. e preclusione; senonché, mentre la preclusione può anche derivare dalla semplice incompatibilità tra l'attività esercitata e quella che dovevasi esercitare, la d. invece è sempre legata, come si è detto, al fattore temporale.

Pertanto l'istituto della d. è strettamente connesso alla statuizione di termini perentori – talora, quando cioè sono posti dalla legge (*fatalia legis*) e salve le eccezioni specificamente contemplate (cf., ad es., cann. 177 § 1, 181 § 2, 1883, 1885), improrogabili – i quali, se non vengono rispettati, importano la « perenzione » del diritto (can. 1634 § 1), ossia più esattamente la d.

Bibl.: S. D'Angelo, *De decadentia in CIC*, in *Apollinaris*, 2 (1929), pp. 36-52. Ermanno Graziani

DECAISNE, Joseph. - Botanico, n. a Bruxelles il 7 marzo 1807, m. a Parigi l'8 febbr. 1882. Da disegnatore al *Jardin des plantes*, arrivò ad essere direttore delle culture al museo e presidente della Società botanica. Spirito eminentemente induttivo, volle cimentare l'ipotesi darwiniana nell'osservazione e nell'esperimento per « cogliere sul fatto » la « lotta per l'esistenza » fra le specie del genere *pirus*, senza riuscire a confermare quella ipotesi.

Bibl.: Opera principale: *Le Jardin fruitier du Museum ou Iconographie de toutes les espèces et variétés d'arbres fruitiers cultivés dans cet établissement*, 9 voll., Parigi 1858-75. Dati biografici: M. Berthelot, *Science et éducation*, Parigi 1901, pp. 177-209. L'elenco delle pubblicazioni del D. si trova nel *Catalogue générale de la bibliothèque Nationale de Paris*, XXXVI, pp. 675-81. Luigi Scremin

DECALOGO. - I dieci comandamenti (δέκα λόγοι « le dieci parole », *Ex.* 34, 28), dati da Dio a Mosè sul Sinai, quali obbligazioni del patto (*Ex.* 19, 5 sg.) sancito tra Dio stesso e il popolo d'Israele, assurto a nazione (*Ex.* 20, 1-17; *Deut.* 5, 6-22). Il D., essenza del patto, è ancora l'essenza dell'antico jahwismo, la *magna charta* della nazione eletta. È al centro di tutto il Vecchio Testamento, che narra le vicende del patto nella sua attuazione, con l'osservanza o meno dei precetti del D. da parte della nazione e l'applicazione delle relative sanzioni (*Ex.* 20 sg.; cf. *Lev.* 26; *Deut.* 28). Il I comandamento impegna Israele al più rigido monoteismo; d'indole religiosa sono ancora il rispetto del nome divino e il riposo sabatico (II e III); gli altri sono d'indole morale. La Chiesa (come i giudei ed i luterani) considera la proibizione d'ogni scultura o immagine idolatrica (*Ex.* 20, 4 sg.) semplice spiegazione o applicazione pratica del I comandamento; mentre vede giustamente (contro gran parte dei protestanti) nel v. 17 due precetti distinti, ché la brama della roba altrui è specificatamente diversa dalla concupiscenza della donna altrui. Al I comandamento, base e radice degli altri, è connessa la sanzione: punizione o premio collettivi, per l'infedeltà o la fedeltà delle varie generazioni (da padri in figli) quali parti di un solo organismo: la nazione.

Nella dottrina religiosa e morale del D. è la vera prerogativa del popolo d'Israele. Nulla di simile si trova presso gli altri popoli. Il D. di Mosè non ha rivali al mondo (Vaccari). Basati sulla legge naturale (*Sum. Theol.*, 1^{a}-2^{ae}, q. 100, aa. 1, 3, 11) questi precetti, pur diretti alla nazione come tale (collettivismo), impegnavano ciascun membro di essa (individualismo); e sono ancora nella coscienza degli uomini di tutti i tempi (universalismo); così sono entrati immutati nel patto definitivo suggellato dal Cristo.

La critica che cerca nell'antico jahwismo il culto politeistico, rituale, amorale, si è accanita contro l'antichità e l'autenticità mosaica del D.: *a*) K. Marti, S. Mowinckel, P. Meinhold e altri lo rimisero, nella forma attuale, a dopo l'esilio; *b*) più comunemente J. Wellhausen, B. Stade, R. Smend, H. Schultz, H. Holzinger, B. Baentsch e altri (inoltre i fautori del sociologismo: A. Loisy, A. Lods, A. Causse, e altri) lo considerano del sec. VII, frutto della predicazione profetica; *c*) B. Duhm, W. Nowack, H. Schmidt, E. König, B. D. Eerdmans e altri, eccettuati i precetti del sabato e della pietà filiale, lo fan risalire al tempo mosaico; *d*) i critici più a contatto con la letteratura orientale (egiziana, babilonese) lo dichiarano sostanzialmente del periodo mosaico, pur ammettendo rimaneggiamenti posteriori: E. Meier, S. R. Driver, A. Dillmann, F. Delitzsch, H. Grimme, H. Gunkel, R. Kittel, A. Gampert, A. Jirku, E. Sellin, P. Volz, ecc.; *e*) lo ritengono integralmente mosaico: L. Lemme, G. Wildeboer, ecc. Tutti gli esegeti cattolici lo attribuiscono a Mosè quanto alla sostanza e alla forma letteraria; ammettono tracce di ulteriori redazioni solo nella forma e in particolarità secondarie.

In realtà, le varianti tra *Ex.* 20, 1-17 e *Deut.* 5, 6-22 sono numerose, ma non importanti. L'*Esodo* motiva l'osservanza del sabato con il riposo divino dopo la creazione in sei giorni; nel *Deuteronomio* è un motivo di umanità che non esclude il precedente. L'*Esodo* pone la donna (siamo in regime patriarcale) tra le altre cose dell'uomo; il *Deuteronomio* la pone a parte. Le altre sono modificazioni letterarie accidentali; ed il papiro di Nash (v.), dal testo premasoretico, ne offre delle proprie. Esse permettono di dedurre che sulle due pietre furono scolpiti i soli precetti, senza i motivi che talvolta li accompagnano.

Non c'è alcun motivo per rimandare il D. ad una epoca più recente e denegarlo a Mosè. Il suo colore « deuteronomista » nel *Deuteronomio* nulla prova; ché la composizione tardiva del *Deuteronomio* non è affatto dimostrata; anzi tra i critici è in atto una revisione di tale vecchio postulato. Né è affatto vero che i profeti ignorino il D.; *Ez.* 20, 10-12 parla esplicitamente di precetti dati ad Israele da Jahweh nel deserto e tra essi nomina quello

di santificare il sabato. È fuor di dubbio che essi inculcano l'osservanza dei comandamenti del D. (Gampert): cf. *Os.* 4, 2.13; 6, 9; *Ier.* 7, 9; ecc. Tutta la loro predicazione è per il ritorno al puro monoteismo delle origini, ed è contro l'idolatria, per l'osservanza cioè del primo precetto, radice di tutti gli altri, ed essenza del patto del Sinai. E suppongono conosciuti questi precetti, quando inveiscono contro la loro violazione: *Am.* 2, 4-16; *Os.* 4, 6; 6, 5-11; *Is.* 1, 12; *Ier.* 6, 19; *Mi.* 6, 8; ecc.

Documenti antichissimi del tempo di Mosè attestano l'uso d'incidere sulla pietra (per il D.: *Ex.* 24, 12; *Deut.* 9, 9) scritti importanti di natura religiosa o politica, ponendoli in luoghi sacri. In un trattato tra Šuppiluliumaš re di Ḫatti e Mattiuazza re di Mitanni è detto che copia della tavoletta sia depositata nel tempio di Šamaš. Stele di pietra con sculture ed iscrizioni sono state trovate al Sinai da F. Petrie (*Researches in Sinai*, Londra 1906).

L'etnologia, infine, ha stabilito la primitività del culto dell'Essere supremo (monoteismo) e l'elevato sentimento morale dei primitivi (W. Schmidt, *Manuale di storia comparata delle religioni*, trad. it., Brescia 1938, pp. 428-78), in armonia con i dati offerti dall'Egitto (cap. 125 del libro dei morti: L. Speleers, *Egypte*, in DBs, II, coll. 847-50) e dai testi babilonesi (J. Plessis, *Babylone et la Bible*, in DBs, I, coll. 841-45) e fenici (G. B. Roggia, *Alcune osservazioni sul culto di El a Ras Shamra*, in *Aevum*, 15 [1941], pp. 559-75). - Vedi tav. LXXXIII.

Bibl.: E. Mangenot-E. Dublanchy, *Décalogue*, in DThC, IV, coll. 161-76; A. Eberharter, *Décalogue*, in DBs, II, coll. 341-51; E. Sellin, *Moses und seine Bedeutung...*, Lipsia 1922, p. 32 sgg.; id., *Geschichte des Volkes Israel*, ivi 1931, p. 82 sgg.; id., *Einleitung in das Alte Testament*, 6ª ed., ivi 1933, pp. 25 sg., 28, 173; H. Schmidt, *Moses und der Dekalog*, in *Gunkelfestschrift*, I, Gottinga 1923, pp. 58, 78 sgg.; A. Gampert, *Le Décalogue*, Losanna 1926; S. Mowinckel, *Le Décalogue*, Parigi 1927; H. Meinhold, *Der Dekalog*, Giessen 1927; A. Jirku, *Das weltliche Recht in Israel*, Lipsia 1927, p. 150 sgg.; id., *Geschichte des Volkes Israel*, ivi 1931, p. 77 sgg.; P. Volz, *Moses und sein Werk*, 2ª ed., Tubinga 1932, p. 89 sgg.; P. Heinisch, *Das Buch Exodos*, Bonn 1934, pp. 265-72; A. Clamer, *Le Deutéronome* (*La S. Bible* di L. Pirot, 2), Parigi 1946, pp. 548-56; J. Lewis, *The Ten Commandments. An investigation into the origin and meaning of the Decalogue and an analysis of its ethical and moral value as a code of conduct in modern society*, Nuova York 1946.

Tra gli articoli: A. Fernandez, *El castigo de los hijos por los pecados de los padres*, in *Estudios eclesiásticos*, 2 (1923), pp. 419-26; A. Vaccari, *De praeceptorum Decalogi distinctione et ordine*, in *Verbum Domini*, 17 (1937), pp. 317-20, 329-34; id., *Praeceptorum Decalogi numeratio*, *ibid.*, 20 (1940), p. 179 sg.; H. Michaud, *Sous quelle forme le Décalogue fut-il promulgué?*, in *Revue apologétique*, 64 (1937, 1), pp. 665-81; 65 (1937, 2), pp. 23-34; M. Valentini, *Le condizioni sociali del D. e la sua autenticità mosaica*, in *Salesianum*, 1 (1939), pp. 407-20; E. Baumann, *Der Ursprung der zehn Gebote*, in *Junge Kirche*, 9 (1941), pp. 126-33; L. Hatmann, *The enumeration of the Ten Commandments*, in *The Catholic Biblical Quarterly*, 7 (1945), pp. 105-108; S. Lach, *Le décalogue à la lumière de la critique biblique moderne*, in *Athenaeum Kaplanskie*, 45 (1946), pp. 225-44; id., *Qu'est-ce que le décalogue?*, *ibid.*, 45 (1946), pp. 333-52; 46 (1947), pp. 23-33; id., *Les deux rédactions du décalogue*, *ibid.*, 46 (1947), pp. 142-51, 237-48; id., *Les commandements du Décalogue*, *ibid.*, 46 (1947), pp. 330-45; id., *L'époque de la promulgation du Décalogue*, *ibid.*, 47 (1947), pp. 14-20; id., *Le lieu de la promulgation du Décalogue*, *ibid.*, 47 (1947), pp. 383-94; id., *Explication du texte du Décalogue*, *ibid.*, 48 (1948), pp. 327-45. Francesco Spadafora

DE CAMILLIS, Giovanni (Giuseppe). - Teologo basiliano, n. a Scio (Grecia) il 7 dic. 1641, m. il 22 ag. 1706. Entrò nel 1656 nel Pontificio collegio greco di Roma. Nel 1668 Propaganda Fide lo inviò nella regione di Chimara (Albania meridionale) in aiuto del vicario apostolico Arcadio Stanila. Tornato a Roma (1672), si fece monaco nella Congregazione basiliana rutena della S.ma Trinità, col nome di Giuseppe, ed ebbe l'ufficio di procuratore della sua Congregazione presso la S. Sede.

Fu scrittore alla biblioteca Vaticana e nel 1677 diede alle stampe in lingua italiana il trattato di vita spirituale: *La vita divina ritrovata fra i termini del tutto e del nulla.* Altri suoi opuscoli in greco rimasero inediti.

Nel 1690 fu eletto vescovo titolare di Sebaste e inviato a Munkačs come vicario apostolico dei Ruteni del Regno d'Ungheria. Rassodò e propagò l'unione, corresse abusi e compose un catechismo.

Bibl.: N. Nilles, *Symbolae ad illustrandam historiam Ecclesiae orientalis*, II, Innsbruck 1885, pp. 186, 854-65; E. Legrand, *Bibliographie hellénique du XVIIe siècle*, V, Parigi 1903, pp. 348-63; N. Borgia, *I monaci basiliani d'Italia in Albania*, I, Roma 1935, pp. 119-64.

Teodoro Minisci

(da P. Orano, A. D. C., Roma 1939, tav. 33)

De Carolis, Adolfo - Autoritratto. Particolare del fregio nell'affresco dell'aula provinciale di Arezzo.

DECANO. - Titolo che, preso in prestito dall'ultima divisione della legione romana (*decanus* era detto il comandante di 10 soldati) e poi dalle regole monastiche, specie dalla Regola di s. Benedetto (cap. 21), dalla metà del sec. IX venne dato in molti Capitoli ad una dignità, lo stesso spesso che l'arciprete (*decanus capituli*). È anche il nome che venne attribuito al preposto ad un raggruppamento di parrocchie rurali, detto oggi vicario foraneo, specie di organo intermedio tra i parroci ed il vescovo, e dalla fine del sec. IX tra i parroci e l'arcidiacono (*decanus i. e. archipresbyter parochiarum*).

Al primo era commessa la cura del Capitolo per gli affari interni e del servizio divino, al secondo competeva una certa giurisdizione sul clero e sulle chiese del proprio territorio (v. ARCIPRETE; CAPITOLO; VICARIO FORANEO).

Nei Capitoli il d. o l'arciprete nei secc. XI-XII esisteva quasi in tutte le diocesi, era elevato al sacerdozio per la cura d'anime che gli era affidata (c. 7, § 2, X, *de elect.* I, 6; c. 1 sgg. D. 60), ma *ex iure communi* era soggetto all'arcidiacono (c. 7, §§ 2, 3, X, *de off. arch.*, I, 23; c. 1, X, *de off. archipresb.* I 24). A volte il d. era lo stesso che l'arciprete; in alcuni Capitoli fu una dignità distinta ed in altri divenne anche prima dignità, mentre in altri ancora fu il nome dato al più anziano dei canonici, senza che formasse una dignità vera e propria. Tale situazione si è conservata anche nel diritto attuale, dove *in unoquoque capitulo secundum sua cuiusque statuta* possono aversi casi diversi: in Spagna, ad es., il d. è la prima dignità, in Baviera la seconda: in molti Capitoli non esiste come dignità a parte, ma è il più anziano di nomina dei canonici.

Nei distretti parrocchiali l'istituto del d. che era divenuto comune nei secc. XI-XII seguì varie evoluzioni. Attualmente il vicario foraneo viene chiamato d. (talvolta d. rurale) quando il suo distretto *ex iure particulari* ha conservato il nome di *decanatus* (cf. can. 217, § 1).

Inoltre nel CIC d., in senso generico, è colui che tra gli appartenenti ad uno stesso grado della gerarchia di giurisdizione, in un qualsiasi collegio, o corpo morale, è il primo *promotus ad gradum*, e, a parità di grado, *senior ordinatione*, e infine, a pari data di ordinazione, *senior aetate*.

A costui per sé, come d., non spetta nessun potere di giurisdizione (cann. 237 § 1, 1598 § 1), se non quando *ex iuris praescripto* succede ad altri nel potere (cann. 309 § 4, 432 § 1, 434 § 3) o ha demandati particolari compiti (cf. can. 429 § 5); ma compete solo il diritto di precedenza (can. 106,

n. 3), a cui spesso, in mancanza di altre autorità, si aggiunge il diritto di presiedere (can. 284, n. 2) o di convocare il collegio, determinando, se occorre, il luogo di adunanza (cann. 284, 289 § 1, 397 n. 4).

Due collegi poi hanno nel CIC un ufficio vero e proprio di d. con particolari obblighi e privilegi : il collegio cardinalizio (v. CARDINALE e CIC, cann. 237, 239 § 2; cost. *Vacante Sede Apost.*, c. II, n. 8, III, nn. 50, 51, 52, 54, VII 100, 106), ove il d. è quello dei cardinali vescovi di più antica creazione a cui come tale compete il titolo di vescovo di Ostia; ed il collegio degli Uditori della S. Romana Rota (v. ROTA), in cui il d. è il più antico *in munere auditoris* (can. 1598 § 1). Nell'uno e nell'altro collegio il d. diventa tale *ipso iure* per anzianità ed è *primus inter pares*.

Nella cappella e famiglia pontificia (v.) poi, oltre il d. di sala, frequenti sono i collegi, presieduti da un d. (collegio dei protonotari di numero partecipanti, dei prelati chierici della Rev. Camera Apostolica, dei prelati votanti della Segnatura apostolica, degli avvocati del S. Concistoro, dei procuratori dei Sacri palazzi apostolici, dei chierici della cappella pontificia, dei maestri ostiari di *Virga Rubea*, dei mazzieri e dei cursori apostolici).

Anche nelle università ecclesiastiche esiste l'ufficio di d. che è una delle autorità accademiche, preside di una facoltà (cost. Apost. *Deus scientiarum Dominus* di Pio XI, tit. II, artt. 15, 17), le cui attribuzioni sono determinate dalle *Ordinationes* della S. Congregazione dei Seminari e delle Università degli studi del 12 giugno 1931 (art. 7). A differenza degli altri collegi od enti morali qui il decanato è in genere carica elettiva con un certo potere di giurisdizione.

BIBL.: Ph. Schneider, *Die bischöflichen Domkapitel, ihre Entwicklung und rechtl. Stellung*, 2ª ed., Magonza 1892; J. P. Sägmüller, *Die Entwicklung des Archipresbyterats u. Dekanats bis zum Ende des Karolingerreichs*, Tubinga 1898; Imbart de la Tour, *Les paroisses rurales du IVe au XIe siècle*, Parigi 1900; Fr. Gescher, *Der Köln. Dekanat u. Archidiaconat in ihrer Entstehung u. ersten Entwicklung*, Stoccarda 1919; E. Griffe, *Les origines de l'archiprêtre de district*, in *Revue d'histoire de l'Eglise de France*, 12 (1926), p. 16 sgg.; J. L. Zaptotnik, *De vicariis foraneis*, Washington 1927; R. Naz, *Décanat*, in DDC, IV, col. 1057 Pietro Palazzini

DECANO DI SALA : v. FAMIGLIA PONTIFICIA.

DECAPOLI. - Nome che nei Vangeli (*Mt.* 4, 25; *Mc.* 5, 20; 7, 31), in Fl. Giuseppe (*Vita*, 65, 341), Plinio (*Hist. nat.*, 5, 18, 74), Tolomeo (V, 14, 18) e in una iscrizione palmirena (*Corpus inscr. Graec.*, 4501) designa all'origine l'aggregato dei territori di 10 città ellenistiche; Pompeo le liberò nel 64 a. C. dalle locali autorità indigene (alcune erano state incorporate da Alessandro Ianneo nel regno giudaico) e le dotò dei privilegi d'autonomia urbana con dipendenza diretta dal procuratore della Siria.

La maggior parte di esse adottarono l'èra pompeiana dagli aa. 64-61 a. C. Non sempre però fu costante né il numero né il nome, giacché in seguito a cambiamenti politici alcune città uscirono dalla confederazione, mentre altre vi entrarono. Plinio (*Hist. nat.*, 5, 18, 74; 19, 77) nota pure questa variazione, ma riconosce, secondo il parere dei più, che queste dieci città appartenevano alla *Decapolitana regio* : Damasco, che ritenne però l'èra dei Seleucidi; Hippos (Qal'at el-Ḥoṣn); Gadara (Mukejs : queste ultime due città, ad oriente del lago di Tiberiade, furono da Augusto donate ad Erode, ma dopo la sua morte riacquistarono l'autonomia); Refana (er-Rāfeh); Canatha (Qanawāt), vicina a er-Rāfeh, al confine occidentale del monte Ḥawrān; Scitopoli (Bejsān), detta da Giuseppe Flavio (*Bell. Iud.*, 3, 9, 7) la più importante della D.; Pella (Tabaqāt Faḥil), confine settentrionale della Perea; Dion (Kefr Dahīm) nel 'Ağlūn; Gerasa (Ğeraš) e Filadelfia ('Ammān).

Tolomeo (*Geogr.*, 5, 14, 18), sotto il titolo « città della Celesiria e della D. », novera 18 città, quattro delle quali appartennero certamente alla D. e cioè : Abila ('Ābhēl 'aš-Šittīm, *Num.* 33, 40), la cui appartenenza alla D. è attestata da una iscrizione palmirena (*Corpus inscr. Graec.*, 4501); Capitolias (Bejt Rās); Adraa (Der'ā) e la sconosciuta Samulis.

Il territorio di questa confederazione era omogeneo e si estendeva da Damasco all'Arabia sulla via delle carovane al margine del deserto, e per Scitopoli, all'occidente del Giordano, comunicava con le città della costa mediterranea.

Gesù al principio del suo ministero fu seguito da folle della D. (*Mt.* 4, 25); ne attraversò poi il territorio nel rendersi da Sidone al lago di Genesareth (*Mc.* 7, 31) e vi guarì un demoniaco che divenne missionario della D. (*Mc.* 5, 21).

Nel sec. II, con l'incorporazione di Gerasa e Filadelfia alla provincia romana d'Arabia, la D. sopravvisse soltanto come ricordo negli scrittori ecclesiastici.

BIBL.: U. Holzmeister, *Historia Novi Testamenti*, Roma 1938, pp. 176-84; F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, II, Parigi 1938, p. 145. Donato Baldi

DE CARA, CESARE ANTONIO. - Gesuita, orientalista, n. a Reggio Calabria il 13 nov. 1835, m. a Castelgandolfo il 27 dic. 1905. Aggregato alla *Civiltà Cattolica* nel 1881, vi trattò ardite questioni di filologia storica, archeologia egizia, storia antica orientale, greca e italica.

Opere principali : *Gli Hyksos o re pastori di Egitto* (Roma 1889); *Gli Hethei-Pelasgi* (3 voll., ivi 1894-1902). Pur soggetti a riserve, questi scritti si distinguono per l'analisi sottile e la logica acuta.

BIBL.: L. Mariani, *Dei recenti studi intorno le principali civiltà d'Europa*, in *Nuova antologia*, 1895, 1, pp. 667 sgg.; C. Bricarelli, *Il p. C. A. De C.*, in *Civ. Catt.*, 1906, 1, pp. 99-101. Celestino Testore

DE CAROLIS (DE KAROLIS), ADOLFO. - Pittore e incisore, n. a Montafiore dell'Aso, il 6 genn. del 1874 e m. a Roma il 7 febbr. 1928. Entrato a Roma nel gruppo « In arte libertas », che faceva capo a Giovanni Costa, esordì con opere di sapore preraffaellista (Madonna con angeli, intitolata : *Laudata sii...* del 1900). Voltosi all'affresco nutrì il suo spirito con visioni eroiche di sapore dannunziano mentre d'altro canto studiava le opere di Michelangelo, del Correggio. I suoi complessi decorativi, sempre dignitosi, risultano tuttavia sostenuti più da valori cerebrali che da valori intimamente pittorici. Decorò la sala dei Quattromila nel palazzo del Podestà di Bologna (1911-28), l'Aula Magna dell'Università di Pisa, la chiesa di S. Francesco a Ravenna, le sale consiliari delle province di Ascoli Piceno e di Arezzo, la chiesa di S. Ginesio, la cappella di S. Francesco nella basilica del Santo a Padova ecc. Ma anche le sue composizioni religiose, appaiono però spesso più illuminate dall'intelletto che vivificate dalla fede e scaldate dal cuore.

Con tecnica sapiente praticò la xilografia, ottenendo notevoli risultati nella decorazione del libro : assai apprezzati i fregi e le copertine che dette a numerosi libri del Pascoli e del D'Annunzio.

BIBL.: *A. De C.* (*Esposizione romana delle opere di A. d. C.*), Reale insigne accademia di S. Luca, Roma 1929. Corrado Mezzana

DE' CAVALIERI (DEL CAVALIERE), EMILIO. - Musicista, n. a Roma ca. il 1550, ivi m. nel 1602. Educato nella musica per giovanile passione, e non per scopi professionali, il suo nome compare dal 1578 al 1584 nelle manifestazioni musicali dell'oratorio dell'Arciconfraternita del S.mo Crocifisso in S. Marcello. Trasferitosi a Firenze presso i Medici, collaborò nel 1589 alla composizione musicale ed alla rappresentazione degli *Intermedi* in occasione delle nozze di Ferdinando de' Medici con Cristina di Lorena. L'importanza delle sue funzioni si de-

sume dalla rappresentazione (1590) da lui organizzata dell'*Aminta* del Tasso e dalla composizione di musiche per le pastorali *Il satiro* e *La disperazione di Fileno* (1590) su testo poetico di Laura Guidiccioni Lucchesini e per il *Dialogo di Giunone e Minerva* (1600) del Guarini, nonché dallo spettacolo *Il gioco della cieca* (1595), ancora su poesia della Guidiccioni. Ma il suo nome è particolarmente affidato alla *Rappresentazione di anima e di corpo*, eseguita nell'oratorio della Vallicella in Roma (febbr. 1600), musiche scritte sul testo del p. Agostino Manni, in cui si ha la prima efficace affermazione in campo religioso di quel nuovo stile monodico del quale E. de' C. può a giusto titolo esser riconosciuto come uno dei primi geniali realizzatori. La semplicità, quasi ascetica, della concezione drammatico-musicale consegue effetti di penetrante intensità espressiva. Altre musiche religiose scrisse, con la collaborazione di Dorisio Isorelli, per le Lamentazioni ed i Responsori della Settimana Santa, sempre per l'oratorio della Vallicella.

BIBL.: A. Solerti, *Laura Guidiccioni ed E. d. C.*, in *Riv. mus. it.*, 9 (1902), pp. 797-823; D. Alaleona, *Su E. C.*, in *Nuova musica*, Firenze 1905; L. Guidiccioni-Nicastro, *La rappresentazione di anima e corpo* (notizie storiche), Livorno 1911.

Luigi Ronga

DE CENTESIMA, SEXAGESIMA, TRICESIMA. - Fra estratti da opere di s. Cipriano e della sua *passio* è inserita in due manoscritti una omelia sulle tre ricompense della vita umana. Secondo questa interpretazione di *Mt.* 13, 8 va la *centesima* parte ai martiri, la *sessantesima* agli asceti (*agonistae*) e la *trentesima* ai semplici cristiani.

L'anonimo che cita gli Atti di Paolo conosce anche una dottrina (gnostica) che mette il figlio di Dio accanto ai 6 angeli della settimana della creazione. L'autore stesso non è encratita, né donatista né priscillianista. La sua dipendenza da s. Cipriano è evidente. Probabilmente visse nel sec. IV in Africa.

BIBL.: Edizione del testo a cura di R. Reitzenstein, in *Zeitschrift für neutestamentl. Wissenschaft*, 15 (1914), p. 60 sg.. Sulla dipendenza da Cipriano v. H. Koch, *ibid.*, 31 (1932), p. 248 sg.; G. Krüger, in Schanz, III, III, p. 383 sg. Per l'angelologia e cristologia del trattato v. I. Barbel, *Christos Angelos* (*Theophaneia*, 3), Bonn 1941, p. 192 sg.: qualche cosa anche in R. Reitzenstein, *Zur Vorgeschichte der christlichen Taufe*, Lipsia 1929, pp. 128 sg., 324 sg.

Erik Peterson

DECENZIO, vescovo di GUBBIO. - La sua memoria è legata alla famosa lettera che il papa Innocenzo I gli inviò nel 416, in risposta ad alcuni quesiti. Da alcuni si volevano introdurre nuovi usi e riti nella liturgia; D. si rivolse al Pontefice e questi gli rispose con un documento solenne ed ufficiale dal quale si possono conoscere usi e costumi ecclesiastici nel sec. V sulla liturgia, sull'organizzazione delle chiese, sulla disciplina dell'arcano, sull'autorità dei vescovi, sull'istruzione dei chierici, ecc.

BIBL.: Jaffé-Wattenbach, 311; G. Malchiodi, *La lettera di s. Innocenzo I a D. vescovo di Gubbio*, Roma 1921; Lanzoni, p. 481.

Agostino Amore

DECHAMPS, ADOLPHE. - Uomo di Stato cattolico belga, n. il 18 giugno 1807 a Melle presso Gand, m. il 16 luglio 1875 a Scailmont presso Manage. Iniziò la sua attività come giornalista. Membro della Camera dei deputati dal 1834 al 1864, fu uno dei più efficaci portavoce dei cattolici, ed ebbe gran parte nella redazione della legge sull'insegnamento nel 1842. Nel 1845 divenne ministro degli Esteri. Due anni dopo passò con il suo partito all'opposizione che diresse sino al 1864, in cui si ritirò dalla vita pubblica per dissensi con i suoi colleghi. Come pubblicista lasciò vari studi di storia diplomatica e politica contemporanea, i quali si distinguono per l'obiettività e acutezza di giudizio. Nel 1837 fondò la *Katholieke Revue* di Bruxelles. Fu anche collaboratore della *Revue générale*.

BIBL.: E. de Moreau, *A. D.*, *1807-75*, Bruxelles 1911.

Silvio Furlani

DECHAMPS, ETIENNE. - Gesuita, controversista, noto anche con il nome di Agar de Champ, n. a Bourges il 2 sett. 1613, m. a Parigi il 31 luglio 1701. Professore di filosofia e teologia, rettore di parecchi collegi, tre volte provinciale, confessore del principe di Condé, si distinse nella lotta contro il giansenismo, dimostrandovi un particolare acume e una viva prontezza di risposta e di controbattute.

L'opera sua migliore resta: *De haeresi Ianseniana* (Parigi 1654), in cui giustifica la condanna del giansenismo. Prima aveva contro di esso difesa la libertà umana con una *Disputatio theologica de libero arbitrio* (ivi 1645). È bene citare anche: *Quaestio facti* (ivi 1659) intorno al probabilismo, contro le *Provinciali* di Pascal.

BIBL.: Sommervogel, II, coll. 1863-69; Hurter, IV, col. 773 sg.; A. de Meyer, *Les premères controverses jansénistes*, Lovanio 1917, p. 197 sgg.

Celestino Testore

DECHAMPS, VICTOR-AUGUSTE-ISIDORE. - Cardinale, n. a Melle presso Gand il 6 dic. 1810, m. a Malines il 28 sett. 1883. Nell'ott. del 1832 entrò nel seminario maggiore di Tournai, seguì i corsi superiori di teologia a Malines e fu ordinato sacerdote nel 1834. Il 21 ag. 1835 entrò nel noviziato dei Redentoristi a St-Trond. Fu tra questi professore di S. Scrittura; quindi rettore a Liegi e a Tournai, provinciale del Belgio e insieme celebre predicatore e istruttore dei principi reali. Tra i suoi convertiti, è noto il gen. de Lamoricière. Ricusò l'episcopato di Liegi ed il rettorato dell'Università di Lovanio, accettò l'episcopato di Namur nel sett. 1865; di là fu trasferito all'arcivescovato di Malines nel dic. 1867.

È il più caratteristico e fecondo apologista del Belgio. Le sue *Oeuvres complètes*, Malines 1874-84, comprendono 18 voll. Il D. tuttavia, più che un erudito, fu un pensatore, un asceta, un oratore, e si ispirò particolarmente a s. Alfonso e al De Maistre, giovandosi della meditazione e dell'esperienza. In apologetica si distacca nettamente dai manuali contemporanei, elaborando elementi tradizionali in nuove sintesi. Egli chiede solo la verifica di due fatti, l'uno interno, l'altro esterno; ciò gli sembra sufficente a condurre l'uomo all'accettazione dell'ordine soprannaturale proposto al mondo dalla Chiesa cattolica. I due fatti sono facilmente constatabili da ciascuno. Il « fatto interiore » consiste nell'aspirazione (*appel*) alla fede e alla carità, « specie d'immanenza di Dio nell'uomo » e unica soluzione ai grandi problemi dell'origine e dei destini umani. Il « fatto esteriore » è invece « una specie di trascendenza di Dio nella sua Chiesa o della Chiesa in Dio ». Se la Chiesa nelle sue origini provò la sua missione « con le opere divine » che compiva, ora, divenuta grande e forte, la prova con « l'opera divina che essa è », nella santità della sua dottrina, del suo culto, delle sue attività, nei prodigi di fede di popoli interi prostrati dinanzi all'Eucaristia o nel confessionale, ecc. La Chiesa stessa dunque è un motivo di credibilità, distinto da qualunque altro, perché presente, vivo e parlante in modo *che si manifesta e si spiega da sé*.

Il D. però non misconosce altri motivi di credibilità, consacrati essi pure dal Concilio Vaticano (Sess. III, cap. 3 e cann. 3 e 4, Denz-U, 1790, 1812 sg.), pur facendo uso quasi esclusivo del suo preferito, indottovi dalla sua pratica apostolica, in particolare dalle esperienze di convertiti dal protestantesimo.

Le critiche del Broglie, del p. E. Matignon (*Correspondant*, 25 apr. 1857; *Etudes religieuses*, apr. 1864), come quelle postume del Mallet (*Annales de philosophie chrétienne*, 1905, 1906, 1907) e gli studi più recenti mettono in rilievo la necessità di non interpretare l'apologetica

del D. come favorevole a un'*esigenza* del soprannaturale, o a un metodo d'immanenza disgiunto dai preamboli razionali, dai fondamenti storici del cattolicesimo o dall'autorità docente che ci trasmette la verità divina.

Nel Concilio Vaticano il D. fu « uno dei principali luminari » (J. Brugerette e E. Amann, *Vatican* [*Concile du*], in DThC, XV, col. 2562), membro della deputazione *de fide* e, in seno a questa, della commissione più ristretta dei tre più influenti. Appartenne anche alla deputazione *de postulatis*, della quale doveva pure riferire a Pio IX. L' 8 genn. 1870 parlò sulla *Dei Filius*, che sancì una delle idee fondamentali della sua apologetica (Sess. III, c. 3, Denz-U, 1794). Per l'infallibilità pontificia il D. aveva già combattuto in celebri controversie col Dupanloup, col Maret, col Gratry. Nel giugno 1869 aveva pubblicato l'opuscolo *L'infallibilité et le concile général, étude de science religieuse à l'usage des gens du monde*. Anche i vescovi tedeschi riuniti a Fulda avevano creduto di doverlo indirettamente confutare nella loro lettera collettiva. Nel Concilio partecipò pure alla redazione della *Dei Filius* (ma la rifusione del progetto di G. B. Franzelin è di C. Martin e G. Kleutgen), e della *Pastor aeternus*, e polemizzò con ferma cortesia col Dupanloup, al quale però fu negato dal maestro dei SS. Palazzi il visto per la pubblicazione della risposta. Il D. riteneva il Dupanloup difensore di un gallicanismo già tollerato come opinione, ma ora così temerario da pretenderla a dottrina certa. Il 17 maggio 1870 il D. rispose, in nome della deputazione *de fide*, alle obiezioni mosse contro la definizione dell'infallibilità.

Di ritorno dal Concilio, s'interessò particolarmente del *Kulturkampf*, rivolgendosi anche all'imperatore Guglielmo (ott. 1873), della polemica liberale e della lotta contro la legislazione scolastica del 1879. Nel marzo del 1875 fu creato cardinale e nel febbr. del 1878 partecipò al Conclave che elesse Leone XIII. Gli ultimi anni del D. furono amareggiati da accuse ingiuste e da rivelazioni indiscrete.

Bibl.: H. Saintrain, *Vie du card. D.*, Tournai 1884; A. Largent, s. v. in DThC, IV, coll. 178-82; L. De Ridder, *Le card. D. et l'apologétique d'immanence*, Bruxelles 1909; R. Krémer, *L'apologétique du card. D. Ses sources et son influence sur le Concile du Vatican*, in *Revue des sciences phil. et théol.*, 19 (1930), pp. 679-702; id., *Prêtres de Belgique (1830-1930) dans l'enseignement théol. et phil.*, Lovanio 1930, pp. 63-89; M. Blondel, *Le problème de la philosophie catholique*, Parigi 1932; De Meulemeester, *Bibliographie du card. D.*, Lovanio 1933; M. Becqué, *Le « fait intérieur » dans l'apologétique du card. D.*, in *Ephemerides theol. Lovanienses*, 21 (1944-45), pp. 97-166; id., *Le « fait extérieur » dans l'apologétique du card. D.*, *ibid.*, 23 (1947), pp. 413-31; id., *La méthode apologétique du card. D.*, in *Nouvelle revue théol.*, 69 (1947), pp. 137-50; id., *L'apologetique du card. D.*, Parigi 1949. Federico dell'Addolorata

DECHEVRENS, Antoine. - Gesuita, musicista, n. a Chène (Ginevra) il 3 nov. 1840, m. a Ginevra il 17 genn. 1912. Fu maestro di cappella in chiese della Compagnia, poi professore di filosofia e teologia nell'Università cattolica di Angers.

Tornato in Svizzera, poté continuare i suoi studi sulla notazione neumatica e il canto gregoriano, e fu tra i primi a tentare una sistemazione del ritmo gregoriano in senso mensuralistico. L'apriorismo del tentativo appare nella scarsità di documentazione paleografica e, soprattutto, nella complicazione arbitraria delle « trascrizioni progressive » e nell'assenza di rigore nella traduzione ritmica dei neumi. Più che un ritmo oratorio D. considerava quello gregoriano un ritmo musicale, ma basato sull'accentuazione metrica. Le sue teorie non furono mai applicate nella pratica.

Opere didattiche: *Du rythme dans l'hymnographie latine*, Parigi 1895; *Composition musicale et composition littéraire* (ivi 1910); ma il più importante lavoro è *Etudes de science musicale* (3 voll., ivi 1898; un appendice allo studio forma il *De la musique arabe* (ivi 1899).

Bibl.: J. Kreitmaier, s. v. in L. Koch, *Jesuiten-Lexikon*, Paderborn 1934, col. 382. Pietro Thomas

DECIMA. - I. Nella Bibbia. – Parte (in origine, la 10ª parte) dei prodotti che gli Israeliti dovevano versare al Tempio e ai suoi ministri (sacerdoti, leviti) per il mantenimento del culto e delle persone addette ad esso. La d. cultuale, accanto alla quale esisteva anche una d. regale (*I Sam.* 8, 15.17), rappresenta un istituto antico (*Gen.* 14. 20; 28, 22) e si basa sul concetto di offerta rivolta alla divinità come proprietaria del paese (*Lev.* 25, 23; *Deut.* 26, 1 sgg.).

Il volume ed il modo di prelevare tale tributo non erano sempre uguali (*Lev.* 27, 30-33; *Num.* 18, 20-32; *Deut.* 12, 6. 11; 14, 22-29; 17-19; 26, 12-15; cf. *Am.* 4, 4). I *Numeri* e il *Deuteronomio* considerano grano, mosto ed olio soggetti alla d. L'insegnamento farisaico estende l'obbligo della d. anche a pianticelle di minimo interesse (*Mt.* 23, 23; cf. *Lc.* 11, 42; 18, 12). La Mišnāh (*Ma'ăšēr*, I, 1) estende l'obbligo a tutto quanto serve per cibo, viene custodito e cresce dalla terra. *Lev.* 27, 30-33 riguarda la d. prelevata sugli animali domestici; ove il tributo non fosse dato in natura si doveva consegnare una somma accresciuta del quinto del valore (*Lev.* 27, 31). Secondo *Num.* 18, 20-32 ogni d. dell'aia e del tino appartiene ai leviti, i quali ne dispongono liberamente, però ne lasciano una per i sacerdoti. Secondo *Deut.* 12, 6 sg. 17-19 la d. va consumata alla pari dei sacrifici nel santuario centrale. In casi di notevole distanza si potevano vendere le d. e con il ricavato procurare tutto quanto occorreva per l'agape presso il santuario (*Deut.* 14, 22-27). Con il tempo si poteva devolvere la d. ai leviti, stranieri, vedove ed orfani nel luogo del domicilio del tributario (*Deut.* 14, 28 sg.; 26, 12 sg.). Con la caduta del Tempio cadde l'istituto delle d.

Bibl.: L. Goldschmidt, *Talmud*, II, Berlino 1901, p. 687 sgg.; O. Eissfeldt, *Erstlinge und Zehnten im Alt. Test.*, Lipsia 1917; J. Hempel, *Eine Vorfrage zum Erstgeburtsopfer*, in *Zeitschr. für d. altt. Wissensch.*, 54 (1936), pp. 311-13; S. Krauss, *Masser*, in *Jüd. Lex.*, III, col. 1270 sgg.; F. Nötscher, *Biblische Altertumskunde*, Bonn 1940, p. 139 sg. Eugenio Zolli

II. Storia. – I principi che avevano regolato il pagamento della d. nel Vecchio Testamento furono fatti rivivere nel Nuovo, ma la d. non sorse subito come istituto a sé. Sebbene fin da principio s. Paolo avesse fatta l'applicazione della massima evangelica « dignus est operarius cibo suo » (*Mt.* 10, 10; *Lc.* 10, 7) ai ministri dell'altare « qui altari deserviunt cum altari participant.... » (*I Cor.* 9, 13), tuttavia l'afflusso spontaneo di offerte e l'esercizio spontaneo di alcune professioni da parte dei chierici rese superfluo un esplicito precetto della Chiesa in materia. Col rarefarsi delle offerte spontanee, per sopperire alle necessità sue e dei suoi chierici, la Chiesa ricorse alle esortazioni, e quindi ai precetti ed alle leggi, da cui sorse l'istituto della d.

La prima traccia di legislazione si trova nei Concili di Tours del 567 e di Mâcon del 583 (Mansi, IX, 804-805, 932). Il sistema tributario delle d. si andò presto affermando nella Gallia, nell'Inghilterra e nell'Irlanda, come si desume anche dai libri penitenziali di quei paesi. Tentativi di adozione della d. in Italia si ebbero dal sec. VII in poi (cf. Mansi, XII, 226, 298; XIII, 852-53).

I concili dell'età di mezzo ripetono frequentemente il precetto del pagamento della d., segno evidente, che incontrava molte difficoltà di applicazione. Sotto questo aspetto è meritoria l'opera di Carlomagno, che oltre ripetere in molti suoi capitolari quest'obbligo e ad assoggettarvi i beni stessi del sovrano, fece intervenire contro i ricalcitranti l'autorità civile con multe, sequestro di beni, prigione, esilio e confisca (E. Amann, *L'epoca carolingia*, 757-888, in Fliche-Martin-Frutaz, VI, pp. 92-93) e rese praticamente generale l'obbligo giuridico di pagare la d.

Ma presto incominciano le usurpazioni. Nella lotta dei riformatori gregoriani uno degli abusi lamentati è la cessione a laici delle d. ecclesiastiche. Si occupa dell'argomento anche il Concilio Romano del 1059, cap. 9 (Mansi, XIX, 907). Ma nel secolo seguente deve tornare sull'argomento anche il Concilio III Lateranense (1179), e per troncare l'abuso sancisce l'intransmissibilità del privilegio, comunque ottenuto dai laici (Mansi, XXII, 250, 281-82).

Contemporaneamente incominciano le esenzioni dal pagamento di d., esenzioni concesse prima ai monaci, che dissodavano terre incolte e poi estese ai Cistercensi, Templari, Ospedalieri (Mansi, XXII, 256, 326-32).

Nuove norme in materia si hanno ad opera di Innocenzo III e di alcuni suoi predecessori: si distingue tra d. personale (*de artificio, vel negotiatione et agricultura*), che si paga alla parrocchia propria della persona, e la d. prediale (*messium seu fructuum arborum*), che si paga alla parrocchia, dove si trova il fondo. Una concessione sovrana non può esimere dal pagamento della d., e neppure se attuata per trent'anni produrre l'estinzione del diritto dell'ente ecclesiastico creditore.

In base a queste disposizioni di legge, si svolge tutta una elaborazione dottrinale dell'istituto: sulla fonte dell'obbligazione (le d. *materialiter* sono dovute per diritto naturale; *formaliter* per diritto positivo ecclesiastico) e sulla classificazione delle d. per diritto di provenienza (domenicali, sacramentali, novali, sanguinali ecc.).

Accanto alla d. propriamente detta, altre se ne dànno: la d. papale, ad es., che grava sui beni ecclesiastici, imposta occasionalmente dal papa e trasferibile ai sovrani. Altre sono proprie di alcuni luoghi (in Italia si trovano le d. *mortuorum*).

Fin dal sec. XIII il potere laicale aveva iniziato una lotta contro la d., ma furono i riformatori a prendere posizione nettamente contro. Per cui il Concilio di Trento (Sess. XXV, *de ref.*, c. 12) comminò la scomunica a chi non pagasse le d.

L'esenzione dei regolari dal pagamento della d., resa ormai universale, viene contenuta dalla giurisprudenza della Congregazione del Concilio nel senso che non sia estensibile a nuovi acquisti ed a beni acquistati da laici e soggetti a d.

Il periodo degli illuministi inizia le soppressioni delle d. da parte dell'autorità civile. Tentativi si ebbero nel regno di Napoli (1759, 1772), ma chi diede l'impulso generale alle soppressioni fu il decreto dell'Assemblea Nazionale Francese (4 ag. 1789).

In Italia all'unificazione del Regno si ha una legislazione frammentaria. Poi la legge del 14 luglio 1887, n. 4728 sopprime « le d. ed altre prestazioni stabilite sotto qualsiasi denominazione ed in qualunque modo corrisposte... » e lascia sopravvivere solo quelle domenicali, ossia corrisposte per un titolo non ecclesiastico, bensì per una ricognizione di dominio eminente sul terreno.

BIBL.: Per le fonti del periodo carolingio, v. *Capitula missis dominicis data*, 18; *Capitulare Francofurtense*, 25; *Capit. Langobardicus duplex*, 19; *Capitula de villis imper.*, 6; *Capit. miss. Aquinatorum*, 11; *Conv. Augustanus*, 10: in MGH, *Leges*, I, pp. 98, 111, 122, 181; II, 15, 28. Per i libri penitenziali, cf. F. W. H. Wasserschleben, *Bussordnungen der abendländ. Kirche*, Halle 1851, pp. 143-44. – G. De Vita, *De origine et iure decimarum*, Roma 1759; G. Minella, *Le d. ed altre prestazioni congeneri*, Padova 1888; G. Cassani, *Origine giuridica delle d. ecclesiastiche in generale e delle centesi in particolare*, Bologna 1894; G. Salvioli, *Le d. in Sicilia*, Palermo 1901; C. Caterbini, *Le affrancazioni*, Roma 1925; C. Iannacone, s. v. in *Nuovo Digesto italiano*, IV, pp. 584-93. Pietro Palazzini

III. DIRITTO CANONICO. - Con la parola d. si designa una prestazione, dovuta a determinate persone, di una quota parte dei prodotti sia dei fondi, sia degli animali, sia dell'attività umana. Dunque, alla denominazione d. non si deve attribuire un significato aritmetico, in quanto essa denota, non già, come originariamente, la decima parte dei frutti, ma una quota qualsiasi di essi.

Le d. si distinguono: *a*) in dominicali e sacramentali (o ecclesiastiche o spirituali), secondo che si tratti di prestazioni dovute, in base ad antiche concessioni, dai possessori di un fondo, quale riserva dell'antico dominio del concedente, o di prestazioni dovute dai fedeli ad enti ecclesiastici, quale corrispettivo delle funzioni di culto; *b*) in prediali, personali e sanguinali o miste, secondo che gravino sui prodotti dei fondi, sui prodotti dell'attività umana o sui prodotti degli animali.

Si chiamavano *novales*, in contrapposizione ad *antiquae*, le d. che erano dovute sui prodotti dei fondi posti per la prima volta a cultura; si denominavano *primitiae* quelle dovute sui primi prodotti di un fondo (v. PRIMIZIE).

Non solo i cattolici sono tenuti alla prestazione delle d. sacramentali, ma anche gli eretici ed, eccezionalmente, anche i pagani e gli Ebrei: i primi senza alcuna limitazione, essendo considerati soggetti alle leggi della Chiesa, sebbene siano al di fuori di essa; gli altri, che pur non si giovano delle funzioni di culto, limitatamente alle d. prediali, per evitare che il diritto di d. si estingua mediante l'alienazione dei fondi da parte dei cristiani a pagani ed Ebrei.

Posto il principio che la prestazione delle d. sacramentali non può avere come oggetto se non i frutti legittimamente acquistati, si fa capo alla distinzione tomistica tra acquisto illegittimo per se stesso, che si ha, ad es., in caso di furto, ed acquisto illegittimo per la sua causa, qual'è, ad es., il compenso ricevuto da una meretrice: soltanto se l'acquisto è illegittimo per se stesso le d. non sono dovute, per quanto sia sconsigliato esigere d. dalle meretrici, per non apparire complici dei loro peccati (*Sum. Theol.*, 2a-2ae, q. 87, 2 ad. 2).

Mentre le d. dominicali trovano il loro fondamento su una ragione di diritto privato, essendo prestazioni che presuppongono una concessione di proprietà, la prestazione delle d. sacramentali è fondata sul principio di diritto pubblico ecclesiastico secondo il quale – per ripetere un'espressione di s. Paolo (*I Cor.* 9, 13, 14) « qui altari deserviunt cum altari participant... qui Evangelium annuntiant de Evangelio vivere », in conformità della massima evangelica « dignus est operarius cibo suo » (*Mt.* 10, 10; *Lc.* 10, 7), cioè chi compie delle funzioni di culto ha diritto ad avere da coloro che se ne giovano un emolumento per il suo sostentamento. Le d. sacramentali traggono la loro origine storica dal Vecchio Testamento, secondo il quale tutti i possessori di fondi dovevano dare ai leviti la decima parte dei loro prodotti.

Disputata è la natura giuridica delle d. sacramentali. Mentre alcuni ritengono che la d. sacramentale sia un diritto reale, altri vedono in essa un diritto personale. Ma l'opinione dominante distingue tra d. personali e miste e d. prediali, considerando quelle diritti personali, queste diritti reali. I quali debbono farsi rientrare nella categoria degli oneri reali, in quanto partecipano del carattere dei diritti di credito, avendo come oggetto una prestazione, e del carattere dei diritti reali, essendo la prestazione dovuta dalla persona in quanto possiede il fondo sui cui frutti grava la d.

Per quanto riguarda l'indole giuridica della d. sacramentale in sé, prescindendo dalle sue varie specie, si è ravvisata una grande analogia tra essa e l'imposta, osservando che, come l'imposta è una quota parte della ricchezza, che i cittadini sono tenuti a dare allo Stato, comune o provincia, perché si faccia fronte alle esigenze dei pubblici servizi, così la d. sacramentale è una prestazione periodica che i fedeli corrispondono all'autorità ecclesiastica, affinché questa provveda ai servizi religiosi, alle funzioni di culto (N. Coviello, *Manuale di diritto ecclesiastico*, a cura di V. Del Giudice, I, Roma 1915, p. 263).

La materia decimale trovasi regolata, nello *ius vetus*, dai capp. 30 e 39, X, III; dai capp. 13 e 20, in VI, III; dal cap. 12, Conc. Trid., sess. XXV.

Attualmente essa è regolata nel can. 1502 del CIC il quale, per ciò che si riferisce al pagamento delle d. – che nei secoli passati costituirono uno dei più ricchi tributi della Chiesa – si limita a rinviare alle leggi ed alle consuetudini locali. Pertanto questa materia deve essere ora studiata avendo presente il diritto canonico (scritto o consuetudinario) vigente in ciascuna regione.

IV. Diritto italiano. – Il legislatore italiano con l'art. 1 della legge 14 luglio 1887, n. 4727, 2ª serie, abolì, in tutte le regioni, le d. sacramentali, designate come « prestazioni stabilite, sotto qualsiasi denominazione ed in qualunque modo corrisposte, per l'amministrazione dei Sacramenti o per altri servizi spirituali, ai vescovi, ai ministri del culto, alle chiese, alle fabbricerie, o ad altri corpi morali che hanno per scopo un servizio religioso, ancorché convenzionalmente o giudizialmente riconosciute o convertite in prestazione pecuniaria », mentre conservò, rendendone obbligatoria la commutazione in canone fisso in denaro e facoltativa l'affrancazione, « tutte le altre prestazioni fondiarie perpetue, consistenti in quote di frutti, pagate a corpi morali e a privati sotto qualsiasi denominazione » (art. 3 legge citata).

Poiché basta la dimostrazione della non sacramentalità di una prestazione per poter affermare la sua conservazione, ha grande importanza pratica la questione relativa all'onere della prova della sacramentalità o meno della d. V'è chi afferma che il legislatore ha posto la presunzione della sacramentalità e che pertanto l'onere della prova della non sacramentalità incombe all'attore, in virtù del principio « actori incumbit onus probandi » (l'abolizione sarebbe la regola, la conservazione l'eccezione); v'è, invece, chi ritiene che il legislatore abbia posto la presunzione della non sacramentalità e che pertanto l'onere della prova della sacramentalità incomba al convenuto (la conservazione sarebbe la regola, l'abolizione l'eccezione). La giurisprudenza è favorevole alla prima opinione. V'è infine, chi afferma che l'onere della prova incombe al debitore, proprietario del fondo, non già in base ad una presunzione legale di non sacramentalità (dato che non può affermarsi l'esistenza di veruna presunzione né di non sacramentalità né di sacramentalità), ma in base ad un criterio del tutto diverso, osservando cioè che l'onere della prova incombe al convenuto perché questo si trova già vincolato da rapporto obbligatorio, fondato su un titolo specifico contenuto in una disposizione di legge, cioè nell'art. 5 della legge 24 genn. 1864, n. 1636, che suona così : « Il possesso continuato per trenta anni, senza interruzioni, pacifico, pubblico, non equivoco, del diritto di esigere un annuo canone o altra prestazione, terrà luogo di titolo per l'effetto della presente legge ». Da questa disposizione si argomenta che il possesso del diritto di esigere la d. vale titolo del diritto e che pertanto, qualora l'ente ecclesiastico possa dimostrare che esso giunse fino al 1887 (anno in cui furono abolite le d. sacramentali) con il possesso continuato per trent'anni, senza interruzioni, pacifico, pubblico, non equivoco, dello *ius exigendi*, essendosi tale possesso consolidato, in virtù del citato art. 5, in titolo giuridico della esazione, esso ente si debba ritenere esonerato per legge da qualsiasi altra prova del suo diritto sostanziale a esigere una prestazione decimale : mentre colui che, risultando già debitore, assuma d'essere liberato dall'obbligazione, basata su quel preciso titolo giuridico, che è l'art. 5 della legge del 1864, e affermi che tale liberazione sia derivata dalla disposizione dell'art. 1 legge 1887, abolitiva delle d. sacramentali, si trova obbligato, in virtù del principio « affirmanti incumbit onus probandi », a dimostrare che la prestazione, che si continuò a versare magari posteriormente alla legge 1887, è di tal natura da rientrare appunto, in quanto sacramentale, nell'abolizione disposta da questa legge (V. Del Giudice, *Corso di diritto ecclesiastico*, Milano 1949, p. 234 sgg.).

Bibl.: Della copiosa letteratura in tema di d. ci si limita a citare qualche lavoro più recente : A. C. Jemolo, *Considerazioni sulla giurisprudenza dell'ultimo decennio in materia di d.*, in *Studi in onore di F. Scaduto*, Firenze 1936, pp. 1-78; M. Falco, *Sulla natura giuridica dei quartesi nel Veneto*, in *Temi emiliana*, 1937, p. 242 sgg.; D. Schiappoli, *Sulla natura giuridica dei quartesi nel Veneto*, in *Archivio di diritto ecclesiastico*, 2 (1940) pp. 64-83; M. Ferraboschi, *Il diritto di d.*, Padova 1949, ed ivi larghi richiami bibliografici e giurisprudenziali. Pio Fedele

DECIO, Filippo. - Canonista, n. a Milano nel 1454, m. forse a Siena ca. il 1536. Fu alunno prima e professore poi di diritto canonico e civile a Pisa; insegnò, in seguito, a Siena, a Padova, a Pavia, a Pisa e di nuovo a Siena. Leone X, già suo discepolo, l'aveva assolto dalla scomunica inflittagli da Giulio II per aver promosso un'assemblea di cardinali in favore di Luigi XII.

Lasciò scritti di diritto canonico, fra i quali ebbero fama particolare i *Commentaria in decretales* (Lione 1540 sgg.; Roma 1579; Venezia 1599); ebbe però celebrità maggiore per l'arte di insegnare.

Bibl.: J. F. Schulte, *Geschichte der Quellen und Litteratur des can. Rechts*, II, Stoccarda 1880, p. 361; B. Kurtscheid e F. A. Wilches, *Historia iuris canonici*, I, Roma 1943, p. 269; A. Van Hove, *Prolegomena*, 2ª ed., Malines-Roma 1945, pp. 499, 506, 508, 521. Alberto Scola

DECIO (*Messius Caius Traianus Decius*), imperatore romano. - N. in Pannonia verso il 200, m. nel 251. Inviato nel 249 in Mesia dall'imperatore Filippo per sedare una rivolta delle legioni, fu da esse eletto imperatore. Vinto a Verona Filippo, gli successe sul trono. Rigido conservatore, cercò di ricondurre in ogni campo la romanità alle antiche tradizioni : per sradicare il cristianesimo, che egli giudicava politicamente pericoloso, impegnò una lotta sistematica, in base a un editto che chiamava ogni suddito a compiere atti di ossequio alle divinità ufficiali dello Stato, alla presenza della autorità del luogo e di commissioni appositamente costituite. Minacce, prigionia, torture, confische dovevano costringere i renitenti all'apostasia : fu applicata la pena di morte specialmente contro i vescovi.

Fra le vittime più note della persecuzione deciana furono il papa Fabiano e il prete Mosè in Roma, Mappalico e Paolo a Cartagine, i vescovi Alessandro di Gerusalemme, Babila di Antiochia, Nestore di Magido e il prete Pionio di Smirne. I vescovi Cipriano di Cartagine, Dionigi di Alessandria, Gregorio di Neocesarea, fuggirono per continuare a dirigere da lontano le loro comunità perseguitate. Origene fu incarcerato e torturato. Accanto ai numerosi, eroici confessori della fede molti, per salvar la vita, si sottoposero subito o dopo prigionia e torture al sacrificio idolatrico (v. lapsi); altri, senza sacrificare, trovarono modo di comprare dalle autorità i certificati necessari. Ma la persecuzione riuscì in complesso a fortificare la società cristiana. Sulla fine del 250 essa perse d'intensità, e dopo la morte di D., nel 251, in una sfortunata spedizione contro i Goti in Mesia, essa cessò affatto.

Bibl.: Fonti : *Atti dei martiri*, in A. Harnack, *Geschichte der altchristl. Literatur*, I, Lipsia 1893, p. 819 sgg.; s. Cipriano, *Epistolae* (specialmente VIII, XXV, XXXIV, LI, LVII) e il trattato *De Lapsis*; Eusebio, *Hist. eccl.*, VI, 40, 48; VII, 9, 20. Letteratura : G. Costa, *Decius*, in *Dizion. epigr.* di E. De Ruggiero, II, p. 1490 sgg.; P. Franchi de' Cavalieri, *A proposito dei sacrifizi ordinati da D. in Roma nell'a. 250*, in *Note agiografiche*, fasc. III (*Studi e Testi*, 22), Roma 1909, pp. 77-87; J. P. Kirsch, *Kirchengeschichte*, I, Friburgo in Br. 1930, pp. 294-95 (bibl. relativa a pp. 800-801); A. Bludau, *Die ägyptischen Libelli und die Christenverfolgung des Kaiser Decius*, in *Römische Quartalschrift*, 27° suppl. (1931); R. Paribeni, *L'Italia imperiale da Ottaviano a Teodosio*, Milano 1938, pp. 480-82; Fliche-Martin-Frutaz, II, pp. 141-47. Laura Olivieri San Giacomo

DECISORI (ebr. *pōsĕqîm*, plur. di *pōsēq*). - Talmudisti, i quali, in base alla letteratura talmudica e talmudico-rabbinica, offrono decisioni in materia dogmatica, filosofico-religiosa ed esegetica, ma particolarmente, e ciò vale per il periodo seriore, in materia di prassi religiosa nel campo del giure, della morale, del rito e del cerimoniale. Le loro decisioni sono in forma di domande e risposte (*šĕ'ēlôth, tĕšûbhôth*), di raccolte concernenti una parte o tutta la vita religiosa, e talora anche di compendi o com-

menti del Talmud, desumendo cioè dalla discussione la decisione per la prassi.

I d. del periodo gaonico (v. GĔ'ŌNÎM) si chiamano d. « anteriori » (*pōsĕqîm ri'šōnîm*), quelli dal sec. XV al XVIII « posteriori » (*p. 'aḥărōnîm*).

Durante il periodo gaonico (metà del sec. VII - metà del sec. XI), i responsi dei capi delle accademie babilonesi, ed in numero minore quelli delle accademie palestinesi, sono considerati normativi sotto ogni aspetto, anche per le più lontane comunità dell'Europa e dell'Africa. Nel sec. VIII 'Aḥaj da Šabḥā' redige i responsi da lui dati secondo l'ordine delle pericope del Pentateuco. Un suo contemporaneo, Jĕhûdhaj Gā'ôn, fa il primo tentativo di ordinare sistematicamente i materiali sparsi nelle discussioni talmudiche per l'uso e per la prassi. Un altro, Šim'ôn Qajjārā, presenta i 613 precetti positivi e negativi del Pentateuco secondo il concetto talmudico. Il gā'ôn Sa'adhjāh è autore di una serie di monografie su questioni concernenti il giure civile e rituale; similmente fa, per quanto riguarda la liturgia e il giure matrimoniale, Šĕmû'ēl ben Ḥophnî (m. 1034); autore di responsi e di opere concernenti il giure talmudico è il gaonita Ḥaj (940-1038). Brevi decisioni in opere di minor mole scrivono: Nissîm ben Ja'aqôbh e Hanan'ēl ben Ḥušî'ēl (ca. 990-1050) in Qajrawān (prima metà del sec. XI).

D. posteriori della scuola ispano-araba: Samuele il Principe (993-1055); Isacco al-Fāsī (1013-1103), che presenta nella sua opera *Hălākhôth* un riassunto della discussione talmudica attorno a tutta la precettistica ancora in vigore (omettendo quindi, p. es., il culto sacrificale). Molti responsi diede il suo discepolo Jôsēph ibn Migas (1077-1141). Di particolare importanza è Maimonide, specialmente per il suo grande codice rituale.

Fra i contemporanei di Maimonide nella Francia meridionale vanno menzionati: Abramo di Isacco da Narbonne (1110-78); Isacco ben Abbā Mārī (n. ca. 1122, m. dopo il 1193); Naḥmanide (1195-1270); il suo discepolo Šĕmû'ēl Sardi. Di grande autorità fu Salomone Adret. Di questioni concernenti la liturgia, le feste, ed altri argomenti della vita religiosa e del giure si occupano Aronne di Giacobbe hak-kōhēn da Lunel e l'anonimo autore dell'opera *Kol bô'*. Morti i d. Jĕrōḥām ben Mĕšullām, David Abudraham (tratta delle preghiere, letture del Pentateuco, calendario festivo, 1340) e Mĕnaḥēm di Aronne di Séraḥ, ebbero grande autorità Isacco di Šešeth (1336-1408) e Simone di Ṣemaḥ Duran (1361-1444).

I responsi delle scuole tedesco-francesi ed italiane datano dal sec. X in poi. Il più autorevole della scuola francese è R. Šĕlōmōh ben Jiṣḥāqî detto Rašî; oltre ad 'Elî'ézer di Nāthān (sec. XII), Bārûkh di Isacco da Worms (ca. il 1200), Mosè di Giacobbe da Coucy (principio del sec. XIII), Isacco di Giuseppe da Corbeil (2ª metà del sec. XIII) ed 'Elî'ézer di Gioele Levi da Bonn (m. ca. 1235), fu celebre Isacco di Mosè da Vienna (m. 1260).

In Italia si distinsero i d.: Isaia da Trani *senior* (sec. XIII); Sedecia di Abramo 'Ānāw; Mordĕkhaj di Hillēl (m. nel 1327); e l'insigne 'Āšēr ben Jĕhî'ēl (m. nel 1327); questi ultimi due discepoli di R. Mē'îr da Rottenburg. In Italia svolse la sua attività pure Jôsēph Kolon, oriundo francese, m. a Pavia nel 1480.

Sono ancora degni di menzione: Isacco da Düren (m. nel 1320), Alessandro Süsslein Kōhēn di Colonia (m. nel 1349), Eisik Tyrnau, Abramo Klausner da Vienna (1380) e Giacobbe di Mosè Mölln (m. nel 1427), che tratta prevalentemente delle leggi cerimoniali e fa conoscere la vita degli Ebrei in Germania durante il medioevo.

Fra i d. dei secc. XVI-XVIII: Giacobbe di 'Āšēr (m. nel 1343), il quale espone sistematicamente il materiale precettistico (halakhico), in quanto ancora d'importanza pratica. Il celebre Jôsēph Caro o Karo (1488-1575), autore del commento all'opera *Arba' ṭûrîm* di Ja'aqôbh ben 'Āšēr, espone tutto quanto è contenuto nella letteratura rabbinica, antica e seriore, offrendo così un compendio importantissimo per decisioni; sulla base di questo redasse il suo notissimo *Šulḥān 'ārûkh* (« Tavola apparecchiata »), esposizione concisa e chiara, paragrafata, delle norme vigenti, secondo l'ordine della menzionata opera di Ja'aqôbh ben 'Āšēr. Mosè Isserles (1520-72) provvide la « Tavola » d'una « Tovaglia » (*ham-mappāh*), note esplicative. La « Tavola » divenne così il codice per eccellenza.

Attorno a questo codice lavorarono: Giosuè Falk (m. nel 1610), Šabbathaj di Mē'îr Kōhēn (1622-63), David di Samuele Levi (n. ca. 1600), Mosè Lima (m. nel 1673), Samuele Urî (sec. XVII), Abramo Abele Gombiner (m. nel 1682), Jônāthān Eybeschütz. L'opera *Lĕbhûšîm* (« vesti »), di carattere scientifico, di Mordĕkhaj Jaffe (m. nel 1612), conferì maggiore autorità alla « Tavola », mentre Salomone Lurja (m. nel 1573) vorrebbe che la decisione fosse dedotta dal Talmud senza attribuire troppa importanza ai compendiatori e d. posteriori.

Notevoli i responsi degli studiosi del Talmud della Polonia dei secc. XV-XVIII, fra cui: Israele Isserlein (m. nel 1460), Jĕhûdhāh Münz e Mē'îr Katzenellenbogen (ambedue di origine germanica), Mē'îr Lublin (1558-1616), Aron Samuele Kaidanower (m. nel 1696), Mĕnaḥēm Mendel Krochmal (m. nel 1661), Ḥākhām Zĕbhî Aschkenasî (1658-1718), Mē'îr Eisenstadt (m. nel 1744) ed Ezechiele Landau (1713-93). Svolsero la loro attività in tempi a noi vicini: Abramo Danzig (m. nel 1820), Šnē'ôr Ṣalman (Zalman) e David Hoffmann (1843-1921).

Bibl.: M. Joseph, *Possekim*, in *Jüdisches Lexikon*, IV, coll. 1065-72. Eugenio Zolli

« DECORA LUX AETERNITATIS, AUREAM ». - È l'inno dei Vespri della festa dei ss. apostoli Pietro e Paolo, composto della prima e sesta strofa dell'inno attribuito ad Elpidia in onore del Principe degli Apostoli, che incomincia: *Aurea luce et decore roseo*, rimaneggiato poi dai correttori sotto Urbano VIII.

Bibl.: G. Belli, *Gli inni del Breviario*, Roma 1856, p. 274; V. Terreno, *Gli inni dell'ufficio divino*, Mondovì 1932, p. 218; A. Mirra, *Gli inni del Breviario romano*, Napoli 1947, p. 219. Silverio Mattei

DECORAZIONE. - Il gusto universalmente diffuso e profondamente radicato dell'ambiente e dell'oggetto abbellito costituiva senza dubbio un substrato comune al mondo greco-romano e al mondo cristiano, che doveva facilitare di molto l'accettazione dell'arte decorativa in quest'ultimo. Il senso per la d. trovò, inoltre, per il lato cristiano, un riscontro nel sentimento di allegrezza inerente alla coscienza di vivere una vita portata ad un grado più eccelso.

Quando il cristianesimo sentì il bisogno della poesia del colore e delle forme, trovò pronto nell'arte ellenistica tutto un repertorio di schemi e di motivi decorativi, variopinto secondo i riflessi indigeni dei maggiori centri di diffusione e relativamente facile ad epurarsi dagli elementi idolatrici che potesse contenere. L'insieme di nuovi simboli, di figure e di scene che la nuova arte saprà crearsi, oltre a servire di espressione della fede novella, attuerà anche in se stesso un compito decorativo, destinato ad integrare i già esistenti insiemi ritmici in cui elementi architettonici, geometrici o lineari, in continua evoluzione, sono combinati con i vari motivi desunti dal regno della natura e della fantasia. Questi servirebbero a quelli come di contorno.

I. Arte cimiteriale. - Le catacombe romane e napoletane ci hanno trasmesso i più antichi esempi di d. cristiana. Lo stile decorativo che vi è usato nei monumenti più antichi ricorda ormai solo da lontano l'ultimo stile pompeiano. Per una progressiva semplificazione, operatasi nel corso del sec. II e precipitata forse anche da influssi ambientali, gli elementi divisori della d. hanno deposto ormai il loro carattere architettonico e

si sono ridotti ad una rete prevalentemente lineare, i cui fregi e lineette più o meno sottili, comunemente rossi, verdi e bruni, si sviluppano sul fondo intenzionalmente mantenuto bianco, con grande varietà di combinazioni. È nelle vòlte di cubicoli e arcosoli che il pittore godeva della maggiore libertà di esecuzione, come, ad es., nella vòlta del cubicolo detto di s. Gennaro in Pretestato (III sec.). Di solito, sulla guida di una previa divisione cruciforme normale e diagonale, combinata con cerchi concentrici, si dispongono le lunette intorno al tondo centrale e più importante, il quale, come quelle, conterrà qualche rappresentazione cristiana; i collegamenti radiali o periferici vengono affidati, con delicato senso di variazione, ad elementi lineari e vegetali, mentre gli interstizi si riempiono con una ricca scelta di motivi decorativi antichi: patere e coppe, vasi di fiori, uccelli, testine, genietti, ecc. e anche con semplici strisce o segmenti di colore. Sulle pareti frastagliate da arcosoli e da file di loculi, si nota un forzato adattamento dello stesso sistema agli spazi disponibili, con visibile ricerca di ottenere qualche riquadro, nel cui centro si fa spiccare una scena cristiana o qualche leggiadro motivo tradizionale. Un ambiente dietro la triclia sotto S. Sebastiano fuori le mura presenta questo stile all'apogeo del suo sviluppo. Sullo scorcio del sec. III si diffonde uno stile di transizione, che si fa meno illusionistico e nel quale, anche per il moltiplicarsi delle scene cristiane, l'elemento decorativo di riempitura si fa sempre più raro, l'insieme diventa più severo, si creano motivi fantastici che si stendono su tutta la larghezza tra i loculi o riempiono i campi angolari verticali con canne o candelabri.

Solo eccezionalmente si riscontrano in questi primi periodi ambienti decorati con ricordi più classici, sia con orizzontale divisione delle pareti con zoccolo e fregio, sia con ricorso a rilievi in stucco, sia con richiami dell'architettura illusionistica quale era in uso nei primi tempi dell'impero (cappella greca a Priscilla; cripta d'Ampliato a Domitilla). Da annoverare pure alcuni monumenti decorati a musaico e le vòlte decorate con motivi più liberi, come la vite, gli intrecci lineari, le intersezioni geometriche, ecc.

Tanto per le vòlte quanto per le pareti, nel corso del sec. IV si fa strada uno stile che non soltanto sostituisce spesso il fondo colorito, giallo o rosso, a quello bianco, ma ricorre ad un elemento divisorio costituito da larghi bordi di colore, non di rado accompagnati da fregi supplementari, di modo che l'insieme acquisti valore di vere cornici, cariche di richiami ad incorniciature modanate e ricollegate tra loro da simili fregi in un insieme coerente ed uniforme. Tutto ciò è accompagnato da imitazioni di rivestimenti, o perfino di incrostazioni marmoree. Un ambiente della casa celimontana dimostra che la d. delle catacombe seguì in tutto l'evoluzione della d. delle abitazioni.

Il poco che ci conserva l'Oriente in questo periodo (Dura Europo, ad es.) lascia intravedere gli stessi influssi ellenistici, ma forse con un senso maggiormente sviluppato della stilizzazione.

Nella scultura dei sarcofagi il *simplex ornamentum* trovò un'applicazione piuttosto limitata. Tranne l'uso degli strigili, delle maschere ferine o umane, e qualche motivo di ordine vegetale, paesistico o architettonico già in uso nei monumenti profani, la d. del sarcofago cristiano fu affidata di preferenza a composizioni figurate. Bisogna aspettare l'innovazione dei sarcofagi a colonne (o ad alberi) per vedere la strada aperta ad un ritorno del rilievo decorativo, classico d'origine, che ritrova nei frontoni e fregi, nei capitelli e nelle basi, nelle stesse colonne e perfino nell'intera faccia del sarcofago un campo d'applicazione. Del vecchio motivo dei tralci di vite si fa un uso ricchissimo. Le file di torri di città, nonché la fascia ondeggiante del cielo stellato e l'evocazione della basilica celeste hanno avuto grande successo nel periodo teodosiano; nello stesso periodo l'ornato si estende sulle quattro facce del sarcofago. Durante il sec. V, nei sarcofagi ravennati si nota un progressivo regresso della composizione figurata e, con essa, del repertorio ellenistico, di fronte all'uso orientale di composizioni schematicamente simboliche, simmetriche e stilizzate, in cui piante, uccelli e vasi, oltre ad intenti simbolici servono più che mai a finalità decorative. Lo stesso si dica, più tardi ancora, dei prodotti dell'Aquitania, ove pannelli e coperchi si ricoprono di stilizzazioni di viticci e di acanto fino al punto di lasciare appena posto per qualche figura isolata. Nel gruppo di Sidamara l'ornato, diventato alquanto ispido, si concentra nelle membrature architettoniche.

II. D. MONUMENTALE. – Nel periodo della pace, con l'erezione in tutte le parti dell'impero di basiliche, battisteri e *martyria*, l'arte decorativa cristiana non solo trova ampia occasione di applicare i più variati sistemi di ornamentazione parietale (musaico, affresco, rivestimento marmoreo, stucchi, pavimentazione musiva, scultura marmorea e lignea) ma anche di seguire più liberamente la propria strada. Con acuto senso di adattamento alle proporzioni, alle dimensioni e soprattutto al carattere funzionale dei campi parietali a disposizione, ha saputo alternare le composizioni figurate (cui venne affidato il compito decorativo prevalente) con altre di carattere più allegorico o ornamentale. La funzione decorativa delle grandi superfici di azzurro cupo, di oro, di verde nelle composizioni principali non sfugge a nessuno. L'ornato puro, invece, nei musaici e negli affreschi, si concentra nel posto secondario di fregi, bordi, sottarchi od intercolumni e si limita ai già ricordati motivi animali e vegetali, geometrici o fantasiosi. Tra questi ultimi vanno ricordati i bordi gemmati, le onde correnti, i baldacchini, i nastri, i cerchietti intrecciati, ecc. Completano il repertorio i cieli stellati, i monogrammi e le croci. Resti ritrovati nelle basiliche di Aquileia dimostrano che in certi casi i soffitti erano pure decorati con pitture. Quanto agli stucchi, la loro funzione dovette limitarsi alle inquadrature (più facilmente negli edifici concentrici che non in quelli a pianta basilicale), a qualche fregio o timpano e soprattutto ai noti tempietti, di cui il battistero degli Ortodossi a Ravenna offre un esempio ben conservato. Un ricco uso si fece delle incrostazioni marmoree (*opus sectile*) per il rivestimento delle pareti (in Roma, il battistero lateranense e S. Sabina; a Parenzo, il duomo; a Ravenna, il battistero degli Ortodossi e S. Vitale), nel quale si finisce per ricorrere all'inserzione di madreperla e di pietre preziose. La scultura trovò applicazione non solo nelle membrature architettoniche degli edifici sacri (capitelli, fregi, basi), ma anche e soprattutto nell'arredamento, come dimostrano tanti cancelli, plutei, amboni, lavorati in basso rilievo o traforati, con ricca scelta di ornati allegorici, geometrici, vegetali o intrecciati, la cui forma, anche sotto influssi orientali o nordici, finisce per preparare l'astrazione medievale.

Della scultura lignea, le famose porte di S. Sabina a Roma e di S. Ambrogio a Milano ci hanno conservato preziosi esemplari.

Per le ricche risorse che l'arte decorativa ebbe a sua disposizione nell'ornato dei musaici pavimentali v. MUSAICI.

III. ARTI MINORI. – A chi rifletta all'immensa raccolta di oggetti di uso comune o liturgico appartenenti a ciò che noi chiamamo « arti minori » si schiude un mondo infinito di applicazioni decorative. Dalla semplice lucerna in terracotta, ai vetri dorati od incisi, alle gemme o ornati d'oro e d'argento, agli utensili liturgici, ai codici miniati, ai dittici, cofanetti o mobili in avorio, alle legature di libri, ai tessuti stessi, ecc. l'occhio si perde nella diversità dei motivi e nei modi della loro applicazione. Il dover rinunciare all'analisi particolareggiata di simile ricca raccolta costituisce forse la testimonianza più chiara dell'amore, anche presso i cristiani, della bellezza terrena, lontano riflesso di quella divina. - Vedi tav. LXXXIV.

BIBL.: O. Wulff, *Altchristliche und byzantinische Kunst*, Berlino 1914, con il *Nachtrag*, Potsdam s. d.; C. M. Kaufmann, *Handbuch der christlichen Archäologie*, 3ª ed., Paderborn 1922; P. Markthaler, *Die dekorativen Konstruktionen der Katakomben Roms*, in *Römische Quartalschrift*, 35 (1927), p. 53 sgg.; P. Toesca, *Storia dell'arte italiana*, Torino 1927, passim; L. De Bruyne, *La d. degli edifici sacri di Roma*, in *Atti del IV congresso internazionale di archeologia cristiana*, 1948, p. 111 sgg.; C. Cecchelli, *La d.*

paleocristiana e dell'alto medioevo nelle chiese d'Italia, ibid., p. 127 sgg.; G. de Jerphanion, *La décoration des églises en Orient du IVe au VIe siècle, ibid.*, p. 213 sgg. Luciano De Bruyne

DE COURTEN, Raffaele Giuseppe. - Generale pontificio, n. il 21 genn. 1809 a Sierre nel Vallese, m. a Firenze nel 1904. Il 6 maggio 1832 con il grado di tenente entrò al servizio della S. Sede nei reggimenti esteri fatti costituire da Gregorio XVI in seguito ai moti politici dell'anno precedente.

Aiutante maggiore del 2° reggimento Svizzeri, agli ordini del generale Latour e del Durando si distinse parcolarmente nella difesa di monte Berico, tanto da meritarsi il brevetto di capitano. Generale di brigata il 7 ag. 1860, attivamente cooperò alla riorganizzazione dell'esercito pontificio.

Di ritorno dalla prigionia subita nel regno di Sardegna, dopo breve soggiorno in Svizzera ebbe il comando della 1ª suddivisione, ulteriormente illustrandosi nell'ardua e riuscita opera di repressione del brigantaggio che infestava ormai da troppo tempo il Lazio meridionale (1864-67), negli scacchi inflitti ai garibaldini in quel di Viterbo e di Frosinone nell'autunno del 1867, e più ancora conducendo di persona all'assalto i suoi soldati sul campo di Mentana il 3 nov. Con non minore vigoria e fermezza presiedette il 20 sett. 1870 il comitato di difesa di Roma, e il giorno dopo condivideva la prigionia delle truppe. L'attaccamento alla patria adottiva lo indusse a trascorrere gli ultimi suoi anni a Firenze, non senza però vivacemente insorgere con vibrata lettera del 28 giugno 1889, resa pubblica dai giornali romani *La Fedeltà* e *La Voce della Verità*, contro gravi affermazioni ed inesattezze del generale R. Cadorna all'indirizzo di uomini e di cose pertinenti al disciolto esercito pontificio.

Bibl.: *Rapporto* del gen. De Lamoricière ecc., in *Giornale di Roma*, suppl. al n. 259 del 1860, parte 1ª e 2ª; E. Kanzler, *Rapporto alla S. di N. S. papa Pio IX sulla invasione dello Stato Pontificio nell'autunno 1867*, Roma 1868; A. Vigevano, *La fine dell'esercito pontificio*, ivi 1920; id., *La Campagna delle Marche e dell' Umbria*, ivi 1923, pp. 181 sgg., 415 sgg.; P. Dalla Torre, *L'Anno di Mentana*, Torino 1938, pp. 69, 95 sgg., 137 sgg., 225 sgg.; id., *Materiali per una storia dell'esercito pontificio*, in *Rass. stor., del Risorg.*, 28 (1941), pp. 33-34 dell'estratto; ed inoltre l'ottimo articolo di P. Schiarini, in *Diz. d. Risorg. Naz.*, II, pp. 865-66. Per il testo della ricordata lettera e anche in genere per altri fatti, cf.: A. M. Bonetti, *La «Liberazione di Roma» del gen. R. Cadorna. Osservazioni e critiche*, Siena 1889, p. 264 sgg.; id., *Venticinque anni di Roma capitale d'Italia*, II, Roma 1896, p. 156 sgg. Paolo Dalla Torre

DE COURTEN, Vittorio. - Ufficiale pontificio, fratello del generale conte Raffaele de Courten, n. a Sion (Vallese) nel 1810, m. ivi il 25 nov. 1887.

Entrò al servizio della S. Sede in fanteria estera nel 1832, e col grado di tenente molto ebbe a distinguersi durante la campagna del 1848, e specialmente il 10 giugno a Vicenza. Promosso maggiore il 21 giugno 1855 e tenente colonnello nel 2° reggimento estero il 7 ag. 1860, si trovò alla difesa di Perugia, ottenendo patti onorevoli dai regi per la resa di quella guarnigione. Passato a riposo nel 1861, volle nel 1867 arruolarsi come semplice soldato nel battaglione carabinieri esteri, combattendo in più luoghi ed assumendo con perizia e valore il comando del battaglione stesso sul campo di Mentana (3 nov.), dopo che era rimasto ferito il maggiore Castella.

Bibl.: P. Dalla Torre, *Materiali per una storia dell'esercito pontificio*, in *Rass. stor. del Risorg.*, 28 (1941), p. 34 dell'estr. Paolo Dalla Torre

DECRETA AUTHENTICA SACRAE CONGREGATIONIS INDULGENTIARUM. - Sotto questo titolo viene indicata la raccolta dei decreti emanati dalla S. Congregazione delle Indulgenze e delle Sacre Reliquie dal 1668 al 1882. Essa è autentica, perché compilata dalla medesima S. Congregazione ed approvata da Leone XIII (19 ag. 1882); porta il titolo: *D. a. S. C. Indulgentiis sacrisque Reliquiis praepositae ab anno 1668 ad annum 1882 edita iussu et auctoritate Sanctissimi D. N. Leonis PP. XIII* (Ratisbona 1883).

Oltre tale raccolta autentica non poche sono le collezioni, relative alla materia delle indulgenze, di carattere privato; fra esse vanno segnalate, per la loro importanza, quelle di L. Prinzivalli (Roma 1862), di G. B. Falise (Lovanio 1862-63) e di G. Schneider (Ratisbona 1885).

Parallela a tali collezioni è la *Raccolta di orazioni e pie opere per le quali sono state concesse dai sommi pontefici le sacre indulgenze*, alla cui prima edizione, curata da T. Galli (Roma 1807) tennero dietro molte altre di carattere privato fino a raggiungere la 14ª ed. redatta da L. Prinzivalli (ivi 1863). Né poche furono le raccolte autentiche, delle quali la prima vide la luce sotto il pontificato di Pio IX (ivi 1877), la seconda, edita con i tipi della S. Congregazione di Propaganda Fide, sotto il pontificato di Leone XIII (ivi 1886), cui tenne dietro una terza, che abbraccia le indulgenze concesse dal 1886 fino al 1898 (ivi 1898). Ma di maggiore importanza, principalmente per i criteri nuovi usati nella compilazione, sono le tre ultime redatte in lingua latina. Di esse la prima raccoglie le indulgenze concesse dal 1899 al 1927 (Città del Vaticano 1928); la seconda, completamente rifusa, compendia tutte le concessioni in materia fino al 1937 (ivi 1938), e l'ultima che riordina tutta la materia fino ai giorni nostri, ha per titolo: *Enchiridion indulgentiarum. Preces et pia opera indulgentiis ditata* (ivi 1950).

Bibl.: L. P., *La «Raccolta di orazioni e pie opere». Brevi notizie*, in *Monitore ecclesiastico*, 68 (1943), pp. 120-23; A. Van Hove, *Prolegomena*, 2ª ed., Malines-Roma 1945, p. 401.

Serafino de Angelis

DECRETA AUTHENTICA SACRAE RITUUM CONGREGATIONIS. - Viene sotto questo nome la raccolta dei decreti e delle altre decisioni della S. Congregazione dei Riti in materia liturgica. La liturgia infatti, che costituisce il culto pubblico e sociale che la Chiesa cattolica rende ufficialmente a Dio, ha il suo fondamento nella istituzione divina. Per il Sacrificio eucaristico quindi e per gli altri sacramenti, che sono i principali elementi della liturgia, la Chiesa ebbe cura di determinare ben presto la forma che doveva adornarli, per far sempre meglio comprendere ai fedeli la loro dignità ed efficacia, con preghiere, riti e cerimonie che dessero loro maggiore risalto. Diede vita anche ad altri atti di culto, quali il divino Ufficio ed i sacramentali ed alla edificazione dei fedeli ha sempre proposto le virtù eroiche dei più perfetti suoi membri. Essendo quindi oggetto della sacra liturgia il culto di Dio e dei santi, ne deriva che la relativa legislazione deve procedere dal capo supremo della Chiesa, il romano pontefice, il quale, per il rito latino, prima della istituzione della S. Congregazione dei Riti, emanava, con speciali costituzioni od altri atti, siffatte leggi, come, ad es., le Rubriche dei libri liturgici, convalidate da bolle pontificee. In seguito poi quasi tutte le leggi sono state emanate dalla stessa S. Congregazione, costituita dal sommo pontefice come l'organo competente in materia, ed alle sue decisioni fu dato tanto valore che «decreta ab ea emanata et responsiones quaecumque ab ipsa propositis dubiis [*formiter*] editae, eandem habeant auctoritatem ac si immediate ab ipso summo pontifice promanarent, quamvis nulla facta fuerit de iisdem relatio Sanctitati Suae» (*Dubbio proposto dall'Ordine dei Frati Predicatori, con risposta affermativa della S. Congregazione dei Riti*, 1846, fol. 109. Nei *Decreta authent.*, II, Roma 1898, n. 2996, la parola «formiter» non appartiene all'originale).

Questi decreti si distinguono in generali e particolari. I generali, con forza di legge in tutta la Chiesa, hanno per titolo: *Decretum* o *Decretum generale*, oppure *Urbis et Orbis*, mentre i particolari han forza di legge per luoghi, ceti di persone o casi singoli. È da notare tuttavia che se qualche decreto, emanato in risposta ad un quesito

particolare, dichiara il senso di una legge generale, di una Rubrica, ecc., questa dichiarazione costituisce una interpretazione autentica della legge stessa, ed ha forza di legge. Questo si ricava non solo dall'oggetto del decreto, ma anche dalle clausole finali, le quali son varie. Il *Respondit* o *Rescripsit* è formola generale, e significa solo che la Congregazione risponde ad una domanda fattale. La clausola *Indulsit* o simile indica la concessione di un privilegio, la conferma di una consuetudine, ecc.; che, se per quest'indulto fosse occorsa la grazia sovrana, allora si userebbe: *Facto verbo cum Sanctissimo*. La clausola *Declaravit*, dice che il decreto interpreta autenticamente la legge. Finalmente la clausola *Servari mandavit* rafforza l'antecedente risposta, imponendo il precetto di osservarla rigorosamente. La S. Congregazione non ha pubblicato le molte migliaia dei suoi decreti, ma solo i generali per la Chiesa universale. Essi formano la collezione pubblicata negli aa. 1898-99 con i tipi della S. Congregazione di Propaganda Fide, che contiene quelli emanati dal 1588, anno in cui fu istituita la S. Congregazione dei Riti, fino al 15 dic. 1899, *sub auspiciis Leonis Papae XIII*, con i tipi della Vaticana, poi, negli aa. 1912-1927, *sub auspiciis Pii Papae X* e *Pii Papae XI*, fino al 14 maggio 1926, con il n. 4403. Il titolo è: *Decreta authentica Congregationis Sacrorum Rituum, ex actis eiusdem collecta eiusque auctoritate promulgata*. Dopo questa data la collezione non è stata proseguita; però i più importanti decreti sono stati pubblicati in AAS.

I singoli decreti, prescindendo dalla loro inserzione nella collezione, sono autentici, ma la loro esistenza sarebbe rimasta ignota ai più. La pubblicazione pertanto non solo li ha resi noti, ma, come espressamente dice il decreto di approvazione pontificia, fa sì che i decreti che non concordano con quelli della collezione « veluti abrogata esse censenda, exceptis tantum quae pro particularibus ecclesiis indulti seu privilegii rationem habeant ». Questi decreti dunque con le Rubriche contenute nei libri liturgici formano la giurisprudenza della S. Congregazione dei Riti. È da osservare però che, con la riforma delle Rubriche introdotta da Pio X nel Messale e nel Breviario e con il CIC, molti decreti hanno perduto del loro valore.

Alfonso Carinci

DECRETALI. - Si dissero antonomasticamente le lettere del Pontefice contenenti la posizione di norma o in maniera generale o, più spesso, per la risoluzione di una questione particolare portata al suo giudizio.

Una distinzione precisa dal punto di vista del diritto fu rappresentata dalla classificazione di *decretales iuris interpretativae, decretales iuris novi constitutivae* e *decretales hortatoriae*.

La caratteristica delle d. *praeceptivae* fu riscontrata, a partire da papa Siricio (384-99), nella formola « volumus et mandamus » con la quale quel tipo di d. veniva emesso. Ma lo stesso papa Siricio ricorda i « *Generalia decreta* » del suo predecessore Liberio (352-66).

I primi testi delle costituzioni pontifice non ci sono pervenuti e dei regesti più antichi si sono salvati quelli di Gregorio Magno, Giovanni VIII e Gregorio VII.

L'uso di fare raccolte di d. di uno o più pontefici dovette verificarsi presto, per la necessità di aver presenti le norme stabilite e in vigore. Le raccolte note sono numerose (v. anche COLLEZIONI CANONICHE). Le principali di queste raccolte, che ebbero particolare seguito nell'epoca in cui si costituì una vera dottrina scientifica di diritto canonico, sono soprattutto contenute nelle *Quinque compilationes antiquae* (v. COMPILATIONES [QUINQUE] ANTIQUAE), e nelle raccolte ufficiali del *Liber extra* di Gregorio IX, del *Liber sextus* di Bonifacio VIII, delle *Extravagantes* di Giovanni XXII e delle *Extravagantes communes* (v. CORPUS IURIS CANONICI).

A cominciare dal sec. V, con la *Collectio Dionysiana* si praticò di riunire le epistole d. con i canoni dei concili, fino a che le costituzioni pontifice si raccolsero a parte come fonte distinta e prevalente del diritto della Chiesa. È da notare che oltre le raccolte regolari di epistole d. si fecero raccolte, in cui i testi di tali epistole risultano in parte spurii o alterati ad arte. - Vedi tav. LXXXV.

(*fot. Biblioteca Vaticana*)

DECRETALI - D. di Gregorio IX con la glossa Ordinaria di Bernardo Parmense. Biblioteca Vaticana, cod. Pal. lat. 629, f. 72r (sec. XIV).

BIBL.: H. Grisar, *Über Sammlungen älterer Papstbriefe und deren theologische Verwertung*, in *Zeitschrift für katholische Theologie*, 12 (1888), pp. 487-532; C. Silva-Tarouca, *Le antiche lettere dei papi e le loro edizioni (secc. V e VI)*, in *Civ. Catt.*, 1921, 1, pp. 13-22 e 323-26; H. Getzeny, *Stil und Form der ältesten Papstbriefe bis auf Leo den Grossen*, Günzburg 1922; Sulle raccolte delle false d. cf. da ultimo P. Fournier - G. Le Bras, *Histoire des collections canoniques en Occident depuis les fausses Décrétales jusqu'au Décret de Gratien*, Parigi 1931-32; A. Van Hove, *Prolegomena*, 2ª ed., Malines-Roma 1945, pp. 136-42.

Antonio Rota

DECRETALISTI. - Si è soliti indicare con questo termine i canonisti che si occuparono dell'abbondante materiale legislativo emanato dai pontefici dei secc. XII e XIII, alle cui *Decretali* era stato dato valore di norma generale sia nella pratica che nella teoria. D. furono quindi tanto i compilatori di tutte le raccolte che si venivano facendo man mano di queste fonti del diritto canonico, quanto gli interpreti di quelle stesse collezioni. Quel che era

stato fatto per il *Decreto* (v. DECRETISTI) si fece anche per tutte le raccolte di *Decretali*, che furono glossate e abbondantemente commentate.

Tra coloro che fecero oggetto d'insegnamento e di studio questa o quella raccolta di *Decretali*, sono da ricordare Bernardo Balbi di Pavia e Riccardo Anglico, che glossarono la prima delle *Quinque compilationes antiquae* (v. COMPILATIONES [QUINQUE] ANTIQUAE), Alberto di Benevento che glossò la seconda, Vincenzo Ispano che glossò la terza, Giacomo d'Albenga che glossò la quinta ed ancora l'inglese Alano, Magister Damasus, Gratia Aretino e Tancredi, autore di un apparato alle prime tre compilazioni, considerato, fino alla pubblicazione di Gregorio IX, come la glossa ordinaria delle *Decretali*.

Ma il vero periodo storico caratterizzato dalla attività dei d. è quello che si inizia con il 1234, anno in cui la promulgazione delle *Decretali* di Gregorio IX (v. CORPUS IURIS CANONICI) dette luogo al formarsi di una fiorente scuola di d., che provvidero ad adornarle di glosse e commenti condotti con metodo più razionale e perfezionato. Tra i d. di questo secondo periodo rimangono famosi i nomi di Sinibaldo Fieschi (poi papa Innocenzo IV), cui devesi il celebre *Apparatus* sui cinque libri delle *Decretali*, Enrico di Susa, meglio conosciuto come il card. Ostiense, il francese Pietro di Sampson, il card. Goffredo di Trani, Bernardo da Compostella *iunior*, autore della *Margarita Compostellana*, compendio dell'*Apparatus* di Sinibaldo dei Fieschi, e Bernardo Bottoni da Parma, autore in una *Summa Decretalium*, considerata come la glossa ordinaria delle *Decretali*. Non mancarono neppure in questo periodo autori di trattati particolari su speciali argomenti (*de matrimonio, de electione*, ecc.), come, p. es., Raimondo di Peñafort, Guglielmo Durante, Egidio Fuscario, che fu il primo docente laico di diritto canonico, ed altri minori.

BIBL.: W. Holtzmann, *Beiträge zu den Dekretalensammlungen des XII. Jahrhunderts*, in *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung*, 47 (1927), pp. 37 115; A. Van Hove, *Prolegomena*, 2ª ed., Malines-Roma 1945, pp. 442-53 (con ampia bibl.). Niccolò Del Re

DECRETISTI. - La divulgazione del *Decretum Gratiani* (v. CORPUS IURIS CANONICI), entrato rapidamente nell'uso pratico e largamente impiegato come testo di studio nelle università, fece sorgere una fiorente scuola di studiosi e commentatori, i quali, svolgendo sul *Decretum* un lavoro analogo a quello che i glossatori bolognesi avevano condotto sulle leggi romane, arricchirono la letteratura canonistica di *summae* e commenti al testo di Graziano. Si prese quindi a designare in un senso più stretto con l'appellativo di *decretistae* questi interpreti, nella gran maggioranza ecclesiastici. D'altra parte, poi, con tale espressione, si suole distinguere ancora nella storia della letteratura canonica quel periodo di ca. un secolo che va dal 1140 al 1234, fino cioè alla pubblicazione delle *Decretali* di Gregorio IX, dopo di che prevalsero invece i decretalisti (v.). Da notare tuttavia che i due termini di d. e decretalisti non debbono venir considerati come contrapposti, perché questi ultimi non cessarono di glossare il *Decretum*, né costituirono una scuola diversa da quella dei d.; e inoltre la distinzione fra d. e decretalisti appare inammissibile per canonisti che scrissero tanto sul *Decreto* di Graziano che sulle *Decretali*.

Iniziatore dell'esegesi del *Decreto* fu Paucapalea, discepolo dello stesso Graziano, autore anche di alcune interpolazioni al testo del maestro, dette, forse appunto dal suo nome, *paleae*. Glossatori furono inoltre Alberto (poi papa Gregorio VIII), Rufino, Giovanni da Faenza, Stefano di Tournay, Giovanni Semeca Teutonico, autore della glossa ordinaria del *Decreto*, ed il suo revisore Bartolomeo di Brescia. Autori di *summae* furono, oltre ad alcuni degli stessi glossatori, Rolando Bandinelli (poi papa Alessandro III), Simone da Bisignano, Giovanni Bassiano, Ognibene e, tra i più notevoli, Uguccione da Pisa. Sopravvenuto il periodo dei decretalisti, il *Decreto* seguitò pur sempre ad essere insegnato nelle università ed elaborato dagli studiosi, per cui devesi ricordare ancora il *Breviarium Decretorum* del portoghese Giovanni di Dio e le opere di Principalle e di Guido di Baisio.

BIBL.: J. F. Schulte, *Die Glosse zum Dekret Gratians*, in *Denkschriften der k. Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Classe*, 21 (1872, II), pp. 1-99; H. Singer, *Beiträge zur Würdigung der Decretistenlitteratur*, in *Archiv für katholisches Kirchenrecht*, 69 (1893), pp. 369-447; P. S. Leicht, *Per la storia della glossa al Decreto di Graziano*, Udine 1905; A. Van Hove, *Prolegomena*, 2ª ed., Malines-Roma 1945, pp. 425-42, con ampia bibl. Niccolò Del Re

DECRETO. - È la forma particolare che in date occorrenze assumono gli ordini e i provvedimenti scritti del potere costituito. I d. sono di regola emanazioni della funzione amministrativa, benché si riscontrino pure tra gli atti del potere giudiziario e legislativo. In diritto romano il d. fu ora atto amministrativo, ora atto giudiziario, benché non sia sempre agevole distinguere quando esso abbia l'uno o l'altro carattere.

Nel diritto della Chiesa ebbero questo nome non solo gli atti di governo, ma anche i provvedimenti del giudice all'infuori della sentenza, e varie statuizioni del potere legislativo. Anticamente gli atti del sommo pontefice erano detti *decreta* in opposizione agli atti dei Concili detti *statuta* (*Dict. Grat.* ad c. 2 D. 3); per questo le costituzioni pontifice contenenti decisioni e norme generali e particolari erano dette anticamente *decretali*. Ebbero pure questo nome le decisioni disciplinari di alcuni concili, tra cui quello di Trento. Il nome di d. fu dato pure per antonomasia a varie collezioni di fonti, principali quelle di Burcardo, di Ivo e di Graziano (v. COLLEZIONI CANONICHE).

Anche nel vigente diritto canonico i d. sono atti propri, in prevalenza, del potere esecutivo. Tali sono, p. es., le decisioni e risoluzioni delle SS. Congregazioni (can. 1389), nonché gli ordini e i provvedimenti dei vescovi e degli altri prelati, dati in via amministrativa (cann. 345, 513 § 2, 1601, 2152 § 2, 2187).

Nel campo processuale sono indicati con questo termine i vari provvedimenti del giudice non aventi nome e valore di sentenze (cann. 1868, 1840); nel campo legislativo mantengono questo nome le leggi disciplinari e le decisioni dottrinali dei Concili (cann. 227, 291).

Particolare importanza hanno i d. delle Congregazioni romane, i quali si distinguono in generali e particolari, a seconda che le decisioni date o le norme stabilite riguardino persone e casi particolari, oppure siano dirette alla generalità.

I d. disciplinari particolari equivalgono a precetti, ed obbligano i soli destinatari, pur restando per gli altri autorevole norma direttiva per l'interpretazione della legge nei casi simili. I d. generali, invece, purché approvati dal pontefice e legittimamente promulgati, costituiscono norma giuridica generale.

Altrettanto va detto dei d. dottrinali, sia generali che particolari, ai quali, pur non essendo articoli di fede, non è lecito negare l'assenso, essendo atti del magistero ordinario.

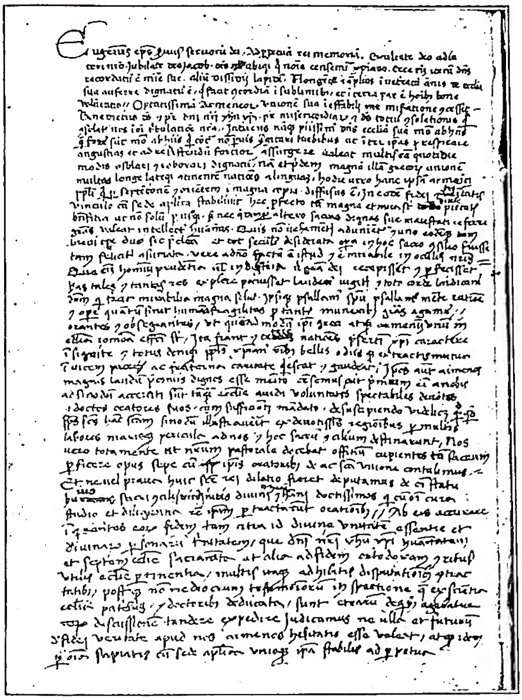
BIBL.: E. Maroto, *Institutiones iuris canonici*, Madrid 1919, p. 303 sgg., n. 272 sgg.; Wernz-Vidal, I, p. 282 sgg., n. 208 sgg. Zaccaria da San Mauro

DECRETO di GELASIO: v. GELASIO I PAPA.

DECRETO di GRAZIANO: v. CORPUS IURIS CANONICI.

DECRETUM AD ARMENOS. - Bolla *Exultate Deo*, per l'unione degli Armeni alla Chiesa cattolica, pubblicata nel Concilio di Firenze il 22 nov. 1439.

STORIA. - I primi contatti per condurre gli Armeni dissidenti all'unità della Chiesa risalgono al 1433-34 e si devono ai legati del Concilio di Basilea



(fot. Biblioteca Vaticana)

DECRETUM AD ARMENOS - Bolla *Exultate Deo*, Firenze 22 nov. 1439 - Biblioteca Vaticana, cod. Reg. lat. 350, f. 5ᵛ (sec. xv).

e al papa Eugenio IV, che il 13 luglio 1434 invitò all'unione il patriarca armeno Costantino VI e incaricò Cristoforo Garatoni, suo nunzio in Oriente, di agire nello stesso senso. Nell'ag. del 1439 giunsero a Firenze i 4 legati del patriarca armeno. Ripetutamente ricevuti dal Papa, discussero con i teologi cattolici i punti controversi. Il 22 nov. 1439 la bolla *Exultate Deo* sanciva definitivamente l'unione.

Nel facilitare l'unione si acquistò particolare benemerenza la Repubblica di Genova (G. Hofmann, *De Unione Armenorum*, Roma 1935 [documenti]; id., *Die Einigung der armenischen Kirche mit der katholischen Kirche auf dem Konzil von Florenz*, in *Orientalia christiana periodica*, 5 [1939], pp. 149-85 e passim; *Concilium Florentinum. Documenta et scriptores* [*Pont. Inst. Orient., series A*]; *Epistolae pontificiae*, parte 2ª, ed. G. Hofmann [Roma 1944], n. 226, pp. 139-40).

CONTENUTO. – Il *D. ad A.* contiene la dottrina e le prescrizioni che il Papa e il concilio imposero agli Armeni nell'accettarli all'unità della Chiesa.

Esso consta di 8 parti: 1) Simbolo niceno costantinopolitano; 2) professione di fede del Concilio di Calcedonia; 3) definizione del Concilio di Costantinopoli sopra le due volontà e le due operazioni in Gesù Cristo; 4) ordine di accettare il Concilio di Calcedonia e tutti i seguenti concili celebrati sotto l'autorità del papa e di venerare come santo il papa Leone Magno; 5) compendio di dottrina sui Sacramenti; 6) Simbolo atanasiano; 7) decreto di unione con i Greci promulgato dal Concilio il 6 luglio 1439; 8) decreto sulla data di alcune feste.

VALORE. – Prima di procedere all'unione, le due parti vollero intendersi con precisione sulla dottrina da tenersi « tanto circa l'unità dell'essenza divina e la Trinità delle Persone, quanto sulla natura umana di Gesù Cristo, i sette Sacramenti della Chiesa e altre cose riguardanti la retta fede e i riti della Chiesa universale ». Il *D. ad A.* è redatto per offrire un « breve compendio » della dottrina della Chiesa su questi medesimi punti. Il *D.* non è però solamente dottrinale. Esso contiene anche « precetti e statuti », ad es., fissa la data di alcune feste (bolla *Exultate Deo*, ed. cit. del *Conc. Florentinum, loc. cit.*, pp. 125, 135, 134, 125).

Il punto 8º ha carattere disciplinare, i punti 1º, 2º, 3º, 4º, 6º, 7º, hanno carattere dogmatico, benché anche in essi non tutto sia strettamente dogmatico (ad es., il punto 1º contiene il precetto di cantare il « Credo » con il « Filioque » nelle Messe solenni delle domeniche e delle maggiori feste). È discusso il valore del punto 5º. Alcuni teologi lo ritengono una esposizione ufficiale, perché fatta da un Concilio ecumenico, della dottrina cattolica sui Sacramenti. Altri vi scorge un atto del magistero ordinario, nel quale la infallibilità della Chiesa non sarebbe impegnata. Altri pensa che sia una istruzione pratica ad uso degli Armeni, ai quali impone le cerimonie e i riti di ordinazione già in uso tra gli Armeni cattolici. Motivo della diversa valutazione è quanto il decreto dice della materia e forma dei sacramenti della Cresima e dell'Ordine e l'avere a base l'opuscolo di s. Tommaso: *De articulis Fidei et Sacramentis Ecclesiae*, con aggiunte e variazioni adatte alle necessità degli Armeni. La costituzione apostolica *Sacramentum Ordinis* del 30 nov. 1947 non fissa il valore di questa parte del *D. ad A.*

Nel suo insieme il *D. ad A.* è un decreto conciliare, avente pieno valore giuridico perché promulgato in una sessione solenne del concilio. Ma non è imposto a *tutta* la Chiesa e non stabilisce conciliarmente per *tutta* la Chiesa la materia e la forma di ogni Sacramento (F. Hürth, *Commentarius ad Const. Apost.* [*Sacramentum Ordinis*], in *Periodica de re morali et canonica*, 27 [1948], pp. 17-18).

BIBL.: Documenti: *Concilium Florentinum. Documenta et scriptores* (*Pont. Inst. Studiorum Orientalium, series A*) *Epistolae pontificiae*, ed. G. Hofmann, parti 1ª e 2ª (nella parte 2ª, a pp. 124-138, il testo del *D. ad A.* secondo l'originale conservato alla Laurenziana di Firenze), Roma 1940-46; G. Hofmann, *De unione Armenorum* (*Textus et documenta*, series theol., n. 19), Roma 1935. Studi: J. de Guibert, *Le décret du Concile de Florence pour les Arméniens, sa valeur dogmatique*, in *Bull. de littérature ecclésiastique*, 10 (Tolosa 1919), pp. 81-95, 150-62, 195-215; G. M. Van Rossum, *De Essentia Sacramenti Ordinis*, 2ª ed., Roma s. d., pp. 173-208; M. Quera, *El decreto de Eugenio IV para los arménios, y el Sacramento del Orden*, in *Estudios ecclesiásticos*, 4 (1925), pp. 138-53, 237-50; id., *Más acerca del decreto de Eugenio IV para los arménios y el sacramento del Orden*, *ibid.*, 6 (1927), pp. 54-78; 157-70; G. M. Perrella, *Il decreto di Eugenio IV pro Armenis relativo al Sacramento dell'Ordine*, in *Divus Thomas*, 13 (Piacenza 1936), pp. 448-483; G. Hofmann, *Die Einigung der armenischen Kirche mit der katholischen Kirche auf dem Konzil von Florenz*, in *Orientalia christiana periodica*, 5 (1939), pp. 151-85; P. Galtier, *Encore un mot sur la nature du décret « pro Armenis »*, in *Gregorianum*, 25 (1944), pp. 171-85; M. Quera, *Una palabra más sobre el decreto « pro Armenis »*, in *Estudios eclesiásticos*, 21 (1947), pp. 187-207; F. Hürth, *Commentarius ad Constit. Apost.* (*Sacramentum Ordinis*), in *Periodica de re morali et canonica*, 27 (1948), pp. 16-18.

Giuseppe Rambaldi

DECRITTAZIONE: v. CRITTOGRAFIA.

DECROLY, OVIDE. - N. a Renax (Fiandre orientali) il 23 luglio 1871 e m. a Bruxelles il 12 sett. 1932, è uno dei più eminenti rappresentanti del movimento delle « scuole nuove ». Dai risultati ottenuti sui fanciulli anormali egli fu indotto ad applicare gli stessi metodi ai fanciulli normali, per i quali, nel 1907, aprì a Ixelles un istituto detto, dalla via in cui sorse, *Ecole de l'Ermitage*. Nel 1914 il D. ottenne la cattedra di pedagogia nell'istituto superiore di Bull Temps e nel 1920 quella di psicologia dell'infanzia nell'Università di Bruxelles. Il D. fonda il suo metodo su basi psicologiche (a questo fine aveva fondata nel 1905 la Società belga di pe-

dotecnica) e parte dai noti principi della scuola attiva, dando un sistema che si basa su alcuni punti, quali l'ambiente, la composizione delle classi, i locali, e prende valore e significato soprattutto nei cosiddetti « centri di interesse ». L'interesse nella concezione del D. è una partecipazione attiva dello scolaro alla vita della scuola, anzi alla vita, perché la scuola, cioè l'interesse del fanciullo, si identifica con la vita stessa dell'uomo nelle sue primordiali e fondamentali necessità. Se il centro di interesse è, poniamo, la lana, esso può dar luogo ad una grande varietà di esercizi, che possono tener desta l'attenzione e la mente dei fanciulli per un considerevole periodo di tempo. Il sapere – e quindi il metodo che ad esso porta – non verrebbe più disperso in una serie di discipline le une staccate dalle altre, ma legato ad un principio, ad un centro, da cui si verrebbe articolando per riconoscersi in ogni sua parte come aspetto di un tutto. Da questo principio nasce nel D. l'altro particolare aspetto del suo sistema, che è il metodo globale oggi adottato nelle scuole di molti paesi. Si tratta di cogliere la parola nella sua totalità, che è la realtà stessa della parola, e non nella sua frammentarietà sillabica, che non ha ragione di essere nella coscienza del fanciullo. Il fanciullo impara a pronunciare la parola normale, non la sillaba, quindi deve imparare a leggere e a scrivere, non scomponendo analiticamente la parola in sillabe, ma inserendo la parola nella frase. L'adulto può fare l'analisi perché già è pervenuto ed ha coscienza della sintesi.

Il metodo di D., con i suoi centri di interesse, non manca senza dubbio di affascinare; ma, a ben guardarvi dentro, esso mostra, per lo meno, una sua particolare limitatezza e insufficenza. Non c'è dubbio che se è valevole il principio che non c'è scuola ove manchi l'interesse, bisogna dire però che l'interesse deve essere vivo e reale e non solo deve partire dal centro della vita dell'uomo, ma deve investire tutto l'uomo, che è natura ed è spirito; è corpo ed è pure anima; cammina sulla terra, ma sente che la meta del suo cammino non può esaurirsi o conchiudersi in questo mondo. Il fanciullo avverte che la sua interiorità è ricca di affetti che lo legano alla famiglia, alla società, alla tradizione, alla religione, a Dio. Se dal punto di vista metodologico può essere bene che il fanciullo sia posto al centro della scuola, bisogna pure avvertire, ed il fanciullo stesso lo avverte, che fuori, e al di sopra di lui c'è una verità a cui pur bisogna tendere con tutto lo slancio e le forze dell'anima. La scuola non deve dare al fanciullo soltanto la capacità di disimpegnarsi nell'ambiente in cui vive, ma deve fare in modo che il fanciullo stesso riconosca in sé una più concreta umanità che lo innalzi a un mondo ideale che invano cercherebbe nel cerchio della sua vita tutta intessuta di esigenze biologiche.

BIBL.: Opere : *Vers l'école rénovée* (in collab. con G. Boon), Bruxelles-Parigi 1921; *Le traitement et l'éducation des enfants irréguliers*, Bruxelles 1925; *Introduction à la pédagogie quantitative* (in collab. con R. Buyse), ivi 1928; *La fonction de globalisation et l'enseignement*, ivi 1929; *La statistique appliquée aux problèmes pédagogiques*, ivi 1929; *Epreuves de compréhension, d'imitation et d'expression* (completato da R. Jadot-Decroly-I. E. Segers), ivi s. d.; *Etudes de psychogénèse*, ivi 1932; *Comment l'enfant arrive à parler*, ivi 1934; *L'exploration du langage de l'enfant* (in collab. con R. Jadot e I. E. Segers), 1937; *La pratique des tests mentaux* (in collab. con R. Buyse), Parigi 1938.

Studi : A. Hamaide, *La méthode D.*, Neuchâtel-Parigi 1922; E. Euguenin, *La méthode D.*, in *L'éducation*, 1923; I. Dechamps, *L'autoéducation à l'école appliquée au programme du dr. D.*, Bruxelles 1924; E. Flayol, *Le dr. D. éducateur*, Parigi 1934; E. Devaud, *Le système D. et la pédagogie chrétienne*, Bruxelles 1936 (trad. it., in *Per una scuola attiva secondo l'ordine cristiano*, Brescia 1940); A. Ferrière, *D.*, in *Education*, parte 2ª, febbr. 1936, p. 68; Fr. De Moor, *L'école active par la méthode de D.*, Bruxelles 1937; G. Gabrieli, *La scuola in cammino*, Firenze 1938, pp. 102-33; E. Codignola, *Le « Scuole nuove » e i loro problemi*, ivi s. a., pp. 74-79; E. Planchard, *La pédagogie scolaire contemporaine*, Tournai-Parigi 1948, pp. 263-68 e passim. Nino Sammartano

DE CRUCE (*De pascha*; *De ligno vitae*). - Poemetto di 69 esametri, che si trova fra le opere di Tertulliano (PL, 2, 1113 sgg.) o di Cipriano (ed. di Hartel in CSEL, III, pp. 305-308). Canta del legno piantato sul Golgotha (*virga de radice Jesse, Is.* 11, 1), che è diventato il grande albero della vita. Ai suoi piedi si trova la fontana (simbolo del Battesimo).

BIBL.: M. Manitius, *Gesch. der christl.-latein. Poesie bis zur Mitte des 8. Jahrh.*, Stoccarda 1891, p. 116 sgg.; C. Weyman, in *Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft*, 28 (1907), p. 174; *ibid.*, 31 (1910), p. 389. Erik Peterson

DE CRUCE, PIETRO. - Compositore e teorico della musica del sec. XIII, n. forse a Amiens (e perciò detto Ambianensis).

Pur essendo un puro rappresentante del periodo dei due Franconi, segna una spiccata tendenza verso il sec. XIV, perché il suo contributo alla tecnica della notazione musicale è da lui fatto progredire con importanti innovazioni, quali la divisione della breve perfetta in 4 semibrevi e l'uso del « punctum divisionis » per indicare gruppi di semibrevi equivalenti ad una breve ; svincolò il « triplum » dal ritmo modale e avviò decisamente la notazione verso un più spiccato mensuralismo. Un suo « triplum » è stato stampato da J. Wolf, in *Geschichte der Mensuralnotation* (Lipsia 1905: II, pp. 1-2 e III, pp. 1-5), poi da J. Rokseth, *Polyphonies du XIIIe siècle. Le ms. H. 196 de la faculté de Médecine de Montpellier* (Parigi 1936: I, facs. f. 273-75; III [trascrizione], n. 254, pp. 81-84). Luisa Cervelli

DECURTINS, GASPAR. - Sociologo, n. il 23 nov. 1855, a Truns (Cantone dei Grigioni), m. ivi, il 30 maggio 1916. Studiò presso il monastero di Disentis, poi al ginnasio di Coira ed infine alle Università di Monaco, Strasburgo ed Heidelberg. Capo del partito cattolico svizzero, iniziò, nel 1878, la sua vita pubblica quale presidente del Circolo di Disentis e deputato del Consiglio dei Grigioni; nel 1881 fu deputato al Consiglio nazionale svizzero.

Resosi presto conto dell'importanza dei problemi economico-sociali, li studiò attraverso un esame comparato delle dottrine cristiane e di quelle socialiste, divenendo rapidamente uno dei maggiori esponenti del movimento cattolico sociale svizzero. Fu critico severo delle direttive liberali allora predominanti, e convinto fautore dell'intervento dello Stato per la tutela del lavoro.

Cattolico fermamente convinto, non escluse la collaborazione con le organizzazioni socialiste, tanto politiche che sindacali, quando ciò risultasse necessaria premessa per l'attuazione di riforme sociali : in questo spirito fu infatti istituito, nel 1886, l'*Arbeiterbund*, vasta organizzazione operaia con lo scopo di tutelare gli interessi dei prestatori d'opera, senza distinzioni di partito o di fede. Il D. prese anche l'iniziativa per l'istituzione del « Segretariato del popolo », con il compito di promuovere la tutela degli interessi operai e di garantirne la effettiva attuazione. Ai fini di incoraggiare lo studio e lo sviluppo, anche teorico, del movimento sociale cristiano, organizzò, nel 1889, l'Università cattolica di Friburgo.

Il nome del D. rimane particolarmente legato alla legislazione internazionale del lavoro : nel 1888, d'accordo con il deputato socialista Favon, fece approvare dal Consiglio nazionale svizzero una mozione invitante il Governo a riprendere le trattative (iniziate nel 1880 dallo svizzero Emilio Frey) con i governi europei per preparare una comune legislazione sul lavoro (*La question de la protection ouvrière internationale. Mémoire présenté au Département fédéral de l'Industrie et de l'Agri-*

culture par le dr. G. D., conseiller national, Berna 1889). Il D. fu anzi incaricato di preparare il programma della conferenza internazionale che il governo svizzero si proponeva di convocare a Berna nel 1889; ma, quando già numerosi paesi avevano aderito, intervenne l'Imperatore di Germania, Guglielmo II, con il progetto di un'analoga conferenza, che ebbe infatti luogo a Berlino nel 1890. L'*Arbeiterbund,* nel suo Congresso di Bienne del 1894, diede mandato al D. di convocare una riunione di delegati dei lavoratori organizzati dei vari paesi, e l'iniziativa fu espressamente approvata dal pontefice Leone XIII in un breve indirizzato al D. L'invito fu limitato a coloro che ammettevano il principio dell'intervento dello Stato per la tutela del lavoro; e il Congresso, dopo varie difficoltà, poté esser convocato a Zurigo (23-28 ag. 1897), con la partecipazione, sia di rappresentanti delle organizzazioni cristiane (abate Hitze, abate Beck, De Viart, Axmann, ecc.), che delle organizzazioni socialiste (Bebel, Vandervelde, ecc.). Il Congresso si chiuse con l'approvazione unanime della proposta D. per la istituzione di un ufficio internazionale per la protezione operaia, con funzioni di studio, documentazione ed informazione, e per la convocazione di un congresso internazionale per la legislazione operaia. Infatti il Congresso internazionale per la legislazione del lavoro, tenuto a Parigi nel 1890, portò all'istituzione, con sede in Svizzera, dell'Associazione internazionale per la protezione legale del lavoro.

Con l'inizio del pontificato di Pio X, il D. si ritirò quasi completamente dal campo dell'azione, per dedicarsi agli studi e tenne la cattedra di storia della civiltà, istituita per sua iniziativa sin dal 1889: per la sua recisa opposizione al modernismo (*Tre lettere ad un giovane amico,* trad. it., Roma 1911; *A study on modernism,* in *The catholic Review,* luglio 1913, p. 191), ebbe una lettera di lode dal pontefice Pio X in data 15 sett. 1910 (AAS, 2 [1910], pp. 738-40).

Bibl.: F. S. Nitti, *Il socialismo cattolico,* Torino 1891, p. 231 sgg.; T. Veggian, *Il movimento sociale cristiano nella seconda metà del XIX secolo,* 2ª ed., Vicenza 1902, p. 230 sgg.; G. Gregoire, *Le Pape, les catholiques et la question sociale,* 4ª ed., Parigi 1907, pp. 22 sgg. e 229 sgg.; F. Meda, *G. D. e la legislazione internazionale del lavoro,* in *Trittico,* Roma 1916, p. 49 sg. Luisa Riva Sanseverino

DEDAN (Dadan) e **DEDANIM.** - Nome di una località e di una tribù. Quest'ultima viene annoverata da *Gen.* 10, 7 assieme ai Sabei fra i discendenti di Chus (Etiopi) al di là del Mar Rosso; un'altra volta viene menzionata assieme ai Madianiti (*Gen.* 35, 3), il cui territorio si trovava al settentrione del Ḥiğāz.

I D. sono nominati in *Is.* 21, 13; *Ier.* 25, 23; *Ez.* 38, 13; 25, 13 e *Ier.* 49, 8. Questi ultimi due testi considerano D. come posta a mezzogiorno di Edom (v.); si tratterebbe di un'oasi che corrisponde alla posizione di quella denominata el-'Olā. Da un'iscrizione minea risulta che ad el-'Olā si trovava un tempio sacro al dio Wadd. Secondo *Ez.* 27, 15. 20 i D. si trovavano in rapporti commerciali con Tiro.

Bibl.: F. Hommel, *Grundriss der Geogr. u. Geschichte des Alten Orients,* 2ª ed., Monaco 1926 (v. indice); A. Janssen-R. Savignac, *Mission archéologique en Arabie,* II, Parigi 1914, p. 29 sgg.; M. Lidzbarski, *Ephemeris,* III, Giessen 1915, p. 273. Eugenio Zolli

DEDEROTH, Iohannes. - Figura importante della riforma monastica in Germania nel sec. xv, m. vittima della peste il 6 febbr. 1439. Dalla sua città natale fu chiamato Giovanni da Münden (in Westfalia). Della sua giovinezza non si sa niente. Fu monaco benedettino a Reinhausen e a Nordheim.

J. Busch lo chiama sempre Giovanni da Nordheim, mentre il monaco cronista Enrico Bodo lo chiama Johann Dederodt (cf. *Chron. Clusinum, op. cit.* in bibl.).

Per tramite del priore Rembert da Wittenberg entrò in contatto con la riforma monastica di Windesheim. Il 21 luglio 1430 fu eletto abate di Clus e nel 1433 abate del monastero di Bursfeld, che diventò sotto la sua direzione il centro della riforma e della Congregazione

(da V. Leroquais, *Les pontificaux manuscrits...,* Parigi 1937, tav. 71)

Dedicazione, rito della - D. d'una chiesa; il vescovo consacrante, benedetta l'acqua, si accinge ad aspergere l'edificio. Pontificale di Sens (2ª metà e fine del sec. xiv) - Parigi, biblioteca Nazionale, ms. lat. 962, f. 63.

benedettina di Bursfeld, la quale raggruppò più tardi 90 conventi.

Bibl.: Fonti: J. Trithemius, *Opera pia et spiritualia,* Magonza 1604, p. 532; *Chronicon monasterii Bergensis,* in H. Heibom, *Rerum Germanicarum,* III, Helmstadt 1688, p. 307; Henricus Bodo, *Chron. Clusinum,* in G. Leibniz, *Script. rerum Brunsvicensium,* II Hannover 1710, p. 350; Joh. Busch, *De reformatione monast., ibid.,* p. 841 sg. Studi: J. Evelt, *Die Anfänge der Bursfelder Benediktiner Congregation,* Münster 1865; J. Linneborn, *I. D...,* in *Zeitschr. f. vaterländ. Geschichte u. Altertumskunde Westfalens,* 59 (1901), pp. 178-90; P. Volk, *Zur Geschichte des Bursfelder Breviers,* in *Stud. Mitt. OSB,* 46 (1928), p. 51 sg. Anselmo Musters

DEDICAZIONE, rito della. - È la consacrazione d'una chiesa per sottrarla all'uso profano e per farne un luogo sacro.

Le prime riunioni cristiane si tenevano nelle case private, ove era celebrata l'Eucaristia, le quali in seguito ricevettero una consacrazione dall'uso sacro cui erano adibite, come attesta la *Oratio panegyrica de aedificatione Ecclesiarum* (Eusebio, *Hist. eccl.,* X, 3) che tratta della d. della cattedrale di Tiro, e il racconto della d. della basilica Costantiniana a Gerusalemme (id., *Vita Constantini,* 45). Nell'Occidente si aggiungeva forse già una speciale orazione di benedizione, alla quale sembrano alludere s. Optato di Milevi (*De schismate Donatistarum,* VI, 3) e s. Ambrogio (*Exhort. virginitatis,* 10). Formolari per la Messa solenne in tale occasione si trovano nei *Sacramentari leoniano, gelasiano* e *gregoriano.* Dopo la pace costantiniana, grande importanza per la solennità della d. acquistò il culto dei martiri, e sopra i loro sepolcri, ove nel giorno anniversario della morte si celebrava nelle catacombe il divin sacrificio, sorgevano le prime basiliche. In seguito, fin dalla metà del sec. iv, si eressero chiese in onore d'un martire anche in quei luoghi nei quali non vi erano sepolcri, ma dove si deponevano delle reliquie nell'altare che veniva perciò considerato come il loro sepolcro. A Roma tuttavia, fino al sec. vii, le chiese urbane

(*da V. Leroquais, Les pontificaux manuscrits..., Parigi 1937, tav. 133*)
DEDICAZIONE, RITO della - D. d'una chiesa: il vescovo consacrante asperge l'esterno dell'edificio. Pontificale romano (princ. sec. XVI) - Parigi, bibl. Nazionale, ms. lat. 1226, t. II f. 2.

erano senza reliquie, impedendone la legge una deposizione entro la città. Col tempo si stabilì la consuetudine di dedicare la chiesa a qualche santo; con ciò anche il trasporto e collocamento delle reliquie venne a ottenere un posto fisso nel rito della consacrazione, così che la parte più solenne della d. era costituita dalla trionfale processione con le reliquie, come attestano s. Ambrogio (*Epist.*, 22, 1-2), Sozomeno (*Hist. eccl.*, VII, 21) e s. Girolamo (*Contra Vigilantium*, 5). In tal modo la *depositio Martyrum* si confuse con la d. della chiesa e divenne legge il riporre sotto gli altari le reliquie dei martiri. Il rito della d. era allora così composto: 1) durante tutta la notte precedente si celebravano le vigilie dinanzi alle reliquie solennemente esposte in un'altra chiesa. 2) La mattina seguente le reliquie erano portate al canto dei salmi e degli inni e con molte lampade accese in solenne processione nella chiesa da dedicarsi, dove erano deposte nell'altare. 3) Con la Messa ivi celebrata finiva la solennità. Secondo una lettera di papa Vigilio a Profuturo di Braga, la consacrazione d'una chiesa consisteva semplicemente nella celebrazione in essa del divin Sacrificio; nel caso che la chiesa fosse dedicata a un santo, vi si aggiungeva il collocamento delle reliquie dei santi. Il papa inoltre già conosce, non però come cerimonia d'obbligo, un'aspersione della chiesa con l'acqua santa, detta poi *acqua gregoriana* (v. GREGORIANA, ACQUA). Altre cerimonie si aggiunsero in seguito: in Oriente specialmente l'unzione dell'altare col crisma, ricordata già da s. Efrem; in Occidente tale unzione non si trova prima del Concilio di Agde (506), can. 14 (Mansi, VIII, 327); dal rito gallicano venne l'unzione delle pareti della chiesa, le abluzioni ed altro. Questi riti, deposizione, aspersione e unzione, già nel sec. VI si trovano uniti nel rito gallicano della d. (Gregorio di Tours, *De gloria confessorum*, 20) e crebbero in seguito sempre più come lo dimostrano, fin dal sec. VIII, i numerosi *Ordines dedicationis*. Propagandosi così e fondendosi gli usi orientali con quelli occidentali, ne risultò quel complesso di riti che fanno oggi della d. della chiesa una delle più solenni e significative cerimonie ecclesiastiche. L'attuale rito della d. d'una chiesa è contenuto nel *Pontificale romano*

La sera precedente la consacrazione, nel luogo ove sono depositate le reliquie dei santi da collocarsi sull'altare, si devono recitare il Mattutino e le lodi del *Commune plurimorum martyrum*, perché, secondo un antico uso, almeno una reliquia deve essere di santi martiri. Durante la notte si fa la guardia d'onore davanti alle reliquie. Nel giorno seguente, recitati dinanzi a queste i salmi penitenziali, si va processionalmente alla porta della chiesa da consacrare, e col canto delle litanie si implora la protezione di tutti i santi, poi si benedice l'acqua e il sale e, data la benedizione con l'acqua santa, la consacrazione comincia con la solenne presa di possesso della nuova casa di Dio da parte del vescovo, il quale al principio, facendo tre volte col suo clero il giro esterno della chiesa, ne asperge le mura; alla fine di ogni giro batte alla porta della chiesa chiedendo: *Attollite portas*, ecc. (*Ps.* 23, 7). Al terzo giro la chiesa si apre e il vescovo fa sulla soglia col pastorale il segno di croce fugando i demoni, perché Cristo crocifisso prende così possesso della chiesa, pensiero questo che viene poi ancor più illustrato con altre cerimonie. Il vescovo entra allora nella chiesa col solo clero e con gli inservienti e, chiusane la porta, invoca lo Spirito Santo, recita di nuovo le litanie dei santi, e mentre si canta il *Benedictus*, scrive col pastorale l'alfabeto greco e latino in due strisce di cenere, a forma di croce decussata, partenti dai quattro angoli della chiesa. Era infatti uso presso i Romani di segnare con una grande X sulla terra lo spazio destinato alla costruzione di una nuova casa, e gli agrimensori romani solevano tracciare linee trasversali, segnate all'estremità con lettere, nel misurare i terreni; e poiché questa X aveva la forma della croce decussata e della prima lettera del nome di Cristo (Χριστός), questa cerimonia venne ad indicare che Cristo prendeva possesso di quel luogo; il ricordo poi della frase di *Apoc.* 22, 13 (« Io sono l'alfa e l'omega ») suggerì l'idea di iscrivere nelle due linee della X l'alfabeto greco, cui più tardi si aggiunse quello latino, e in alcuni luoghi anche l'ebraico (v. ABECEDARIO).

L'edificio, ormai proprietà di Dio, riceve una speciale santificazione, e prima nell'altare. Dopo aver invocato Dio, il vescovo prepara e benedice l'acqua gregoriana, in cui è frammischiato sale, vino e cenere, probabilmente ad imitazione del rito di Mosè (*Ex.* 24, 6 sgg.). Con essa il vescovo segna una croce sulla parte superiore ed inferiore della porta per santificarla e lava le cinque croci dell'altare, una in mezzo, le altre in ciascuno dei quattro angoli; asperge l'altare sette volte, poi girando nella chiesa asperge anche tre volte le pareti interne ed il pavimento; passando dall'altare maggiore alla porta e da una parte laterale all'altra dal mezzo della chiesa effonde l'acqua santa nei quattro punti cardinali, indicando così simbolicamente i quattro fiumi del paradiso che escono dal nuovo paradiso, cioè dalla chiesa. Con queste aspersioni, unite ad orazioni di origine molto antica, sono espressi gli effetti lustrali o purificatori della consacrazione. Segue un solenne Prefazio che implora la santificazione del luogo. Il resto dell'acqua viene poi versato alla base dell'altare, insieme con la calce. Quindi il vescovo col

clero esce dalla chiesa, va alla cappella ove sono conservate e solennemente esposte le reliquie. Si forma con esse la solenne processione, cui prende parte il popolo, facendo il giro attorno alla nuova chiesa. Dopo l'unzione della porta col crisma, il vescovo, fatto il solenne ingresso, unge nei quattro angoli il sepolcro, o piccola fossa dell'altare col crisma e vi depone dentro le reliquie e lo chiude ungendone col crisma anche il coperchio in forma di croce al disopra e al disotto. La consacrazione dell'altare così già iniziata, viene perfezionata nelle numerose unzioni che si compiono: due volte si unge con l'olio dei catecumeni ed una volta col crisma nei cinque luoghi indicati da una croce, quindi l'intera mensa con l'olio dei catecumeni e poi col crisma; durante queste unzioni si cantano antifone e salmi che ne spiegano il senso profondo e simbolico. Dopo l'unzione della mensa dell'altare il vescovo consacra le pareti interne della chiesa, facendo su esse, o sulle colonne o sui pilastri, dodici unzioni col crisma tre volte incensando ciascuna croce. Tornato all'altare, vi brucia un sacrificio simbolico, composto di grani d'incenso e candele di cera, e mentre tutti s'inginocchiano, si invoca lo Spirito Santo. Tutte le orazioni fin qui recitate o cantate dal vescovo, sono ora riassunte in un nuovo Prefazio. Il vescovo unge poi col crisma la parte anteriore dell'altare e il punto di congiunzione della mensa col corpo dell'altare ai quattro angoli. Con questa ultima unzione termina la consacrazione dell'altare e della chiesa. Quindi, benedette le tovaglie e le altre suppellettili, pulito l'altare e rivestito dei suoi ornamenti, dopo un'ultima incensazione e alcune orazioni, si inizia la Messa solenne, nella quale, dopo la consacrazione, si accende la lampada che deve ardere in perpetuo davanti al Santissimo. Così ha fine la cerimonia. Per l'anniversario della d., v. anche CHIESA, in *Enc. Catt.*, III, coll. 1508-11.

BIBL.: J. Baudot, *La dédicace des églises*, 4ª ed., Parigi 1909; D. Stiefenhofer, *Die Geschichte der Kirchweihe vom 1.-7. Jahrhundert*, dissert., Monaco 1909; A. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*, I, Friburgo in Br. 1909, pp. 54-60; P. De Puniet, *Dédicace des églises*, in DACL, IV, coll. 374-405; R. Hindringer, *Kirchweihe*, in LThK, V, coll. 1053-56; F. Interlandi, *La consacrazione della chiesa, suo concetto, sue cerimonie*, Caltagirone 1913; L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, Parigi 1925; R. Aigrain, *Liturgie*, ivi 1930, pp. 143-57; R. W. Muncey, *History of the Consecration of Churches*, Londra 1930; P. De Puniet, *Le Pontifical Romain*, II, Parigi 1931, pp. 229-300; L. Eisenhofer, *Handbuch der katholischen Liturgik*, II, Friburgo in Br. 1933, pp. 448-68; I. Croquison - R. Van Wezel, *La liturgie de la consécration des églises*, in *Bulletin paroissial liturgique*, 8 (1936), pp. 11-32; C. Callewaert, *Liturgicae institutiones*, III: *De missalis Romani liturgia*, I, Bruges 1937, pp. 10-19; M. Righetti, *Storia liturgica*, I, Milano 1945, p. 323 sgg.; Ph. Oppenheim, *Dedicatio ecclesiae et altaris*, Torino 1949.

Filippo Oppenheim

D. « ANGELICA ». – Con questa espressione si suole designare la d. miracolosa di una chiesa attribuita a Cristo con l'assistenza di angeli e di santi.

L'esempio più celebre è la d. angelica di Einsiedeln, che si celebra annualmente il 14 sett.; se però tale giorno cade in domenica, la solennità dura otto giorni consecutivi (fino al 1853 per 14 giorni), con grande affluenza di pellegrini. La cappella primitiva fu dedicata il 14 sett. 948 da Corrado, vescovo di Costanza. A questo proposito la leggenda narra che il prelato, vegliando la notte precedente la d., sentì nella cappella canti angelici, e precisamente quelli del rito della d. La mattina una voce celeste gridò per tre volte che il santuario era stato consacrato con l'intervento divino. Tale fatto è riferito da una bolla di Leone VIII, dell'11 sett. 964 (Jaffé-Wattenbach, n. 3708), esistente solo in copie del sec. XIV, di autenticità assai discussa e discutibile. La leggend poi, pienamente sviluppatasi nello stesso sec. XIV, narra

(da V. Leroquais, Les pontificaux manuscrits..., Parigi 1937, tav. 2)

DEDICAZIONE, RITO della - D. d'una chiesa: il vescovo consacrante bussa alla porta col piede del pastorale. Disegno del Pontificale di St. Germans in Cornwall (sec. X) - Rouen, biblioteca Municipale, ms. 368 (A. 27), f. 2v.

come Cristo, sceso dal cielo, prendesse la pianeta violacea (ancora oggi si celebra la Messa solenne in violaceo), e con l'assistenza di santi (s. Stefano avrebbe cantato l'epistola, s. Lorenzo il vangelo) e di angeli procedesse alla consacrazione. Le prime notizie generiche di questa d. miracolosa risalgono solo al sec. XI. Nei secc. XVI-XVIII la d. angelica divenne una solennità straordinaria per tutta la Svizzera, e ancora oggi la festa è popolarissima. Il fondamento di questo racconto rimane puramente leggendario.

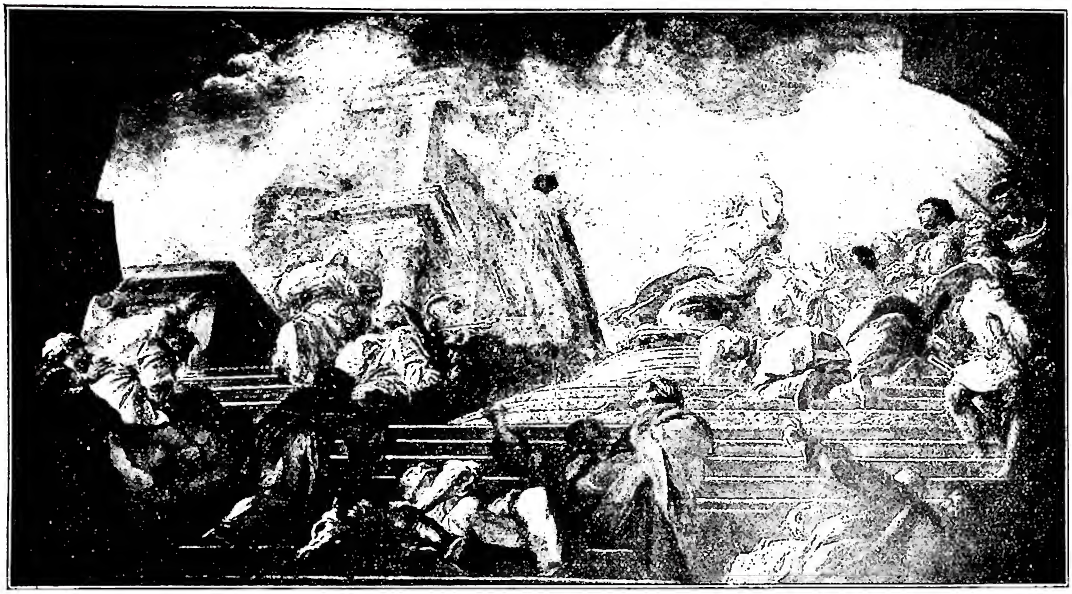
Altre d. angeliche si asseriscono, per es., per le chiese di St-Denis (Parigi), St-Pierre-le-Vif (Sens), per le cattedrali di Westminster (Londra), Augusta, Praga, Vercelli, Avignone, e per il santuario del monte Gargano.

BIBL.: Quanto ad Einsiedeln, tutta la bibliografia e tutta la documentazione si trova riunita nel libro del p. O. Ringholz, *Wallfahrtsgeschichte Unsrer Lieben Frau von Einsiedeln*, Friburgo in Br. 1896, pp. 7-9, 49-65, specialmente l'appendice particolare, pp. 311-61, dove si parla anche delle d. angeliche di altre località, e delle discussioni teologiche dei sec. XVI-XVII. Cf. anche *Acta SS. Septembris*, VIII, Anversa 1762, p. 61 (monte Gargano) e F. Segmüller, *Einsiedeln*, in LThK, III, coll. 603-604.

Giuseppe Löw

DEDICAZIONE DEL TEMPIO (ebr. *ḥănukkāh*). - Festa giudaica, che ha luogo il 25 del mese di *casleu*, corrispondente a dic., e dura 8 giorni, per ricordare la purificazione del Tempio di Gerusalemme avvenuta nel 165-164 a.C. per opera di Giuda Maccabeo.

Per ordine di Antioco IV Epifane il culto fu interrotto nel 168 a. C. Dopo la vittoria degli Ebrei presso Bethsur, Giuda e i suoi guerrieri fecero prima lutto per la profanazione avvenuta. Fu allontanato l'altare reso impuro, fu costruito un altare nuovo, fu purificato il Tempio tutto e poi furono collocati arredi sacri nuovi. In tale occasione si iniziò una festa della durata di 8 giorni; Giuda ordinò che fosse celebrata ogni anno (*I Mach.* 4, 36-59; *II Mach.* 10, 1-9). I dottori palestinesi ingiun-



(fot. Alinari)

DEDICAZIONE DEL TEMPIO - *D. del T. di Salomone.* Opera di Giuseppe Bonito (1707-89) - Napoli, pinacoteca.

sero a mezzo di lettere apposite di celebrare questa festa nelle comunità ebraiche della diaspora. In una di queste lettere dirette agli Ebrei egiziani (*II Mach.* 1, 1-2. 18), Giuda viene posto per la sua importanza storica accanto a Mosè, Salomone e Neemia.

Anticamente si considerava come perno della solennità il ritorno del sacro fuoco sull'altare per gli olocausti. La festa fu poi accostata a quella del versamento dell'acqua sull'altare, che si celebrava con l'accensione di torce (*Sukkôth*, V, 3). Per il fatto che la festa dell'inaugurazione del Tempio sotto Salomone (*I Reg.* 8, 2) e Zorobabel (*Esd.* 3, 4) ebbe luogo nella festa di *sukkôth* si creò un nesso anche tra la festa della dedicazione e quella dei tabernacoli o capanne. Flavio Giuseppe definisce la festa come φῶτα, mentre l'autore di *II Maccabei* la definisce festa del (sacro) fuoco (τοῦ πυρός). Giuseppe pensa che i lumi simboleggiassero l'inaspettato aiuto di Dio (*Antiq. Iud.*, XII, 325). L'accademia di Iamnia dispose che la prima sera fosse acceso un lume solo e ogni sera se ne aggiungesse uno fino a raggiungere il numero di otto. Nel periodo talmudico si conosce già il racconto del prodigio secondo cui la provvista di olio sacro per l'illuminazione del Santuario, sufficente per un giorno solo, miracolosamente durò per otto giorni, il tempo cioè necessario per preparare dell'altro olio sacro.

Ellenisticamente, questa festa era detta ἐγκαίνια, Volg. *encaenia.* Nella settimana della d., l'ultimo anno del suo ministero, Gesù affermava la sua divinità nel « portico di Salomone », al Tempio (*Io.* 10, 22-39; « era inverno »).

BIBL.: E. Meyer, *Urspr. des Christentums*, II, Stoccarda e Berlino 1923, p. 209 sgg.; H. L. Strack-P. Billerbeck, *Kommentar z. N. Test.*, II, Monaco 1924, p. 539 sgg.; R. Kittel, *Die hellenist. Mysterienreligion u. das Alte Test.*, Stoccarda 1924, p. 17 sgg.; J. Elbogen, *Der jüd. Gottesdienst*, 2ª ed., Francoforte 1924, p. 130 sgg.; M. Zobel, *Das Jahr der Juden*, Berlino 1936, p. 131 sgg. Eugenio Zolli

DE DOMINIS, MARCANTONIO. - Arcivescovo di Spalato, quindi apostata ed infine di nuovo cattolico, n. probabilmente nel 1560 (o nel 1566) nella città di Arbe (Rab) nell'omonima isola dell'arcipelago dalmata e m. a Roma l'8 sett. 1624. Allievo dei Gesuiti entrò quindi nell'Ordine. Coltivò da prima le scienze fisiche e matematiche di cui fu pure insegnante a Padova. Di temperamento irascibile ed insofferente uscì dall'Ordine nel 1596. Nominato vescovo di Zengg (Segna) nell'ag. del 1600 vi agì energicamente contro gli Uscocchi; fu quindi arcivescovo di Spalato (15 nov. 1602) ed ebbe anche il pallio. Frutto dei suoi studi scientifici è l'opera *De radiis visus et lucis in vitris perspectivis et iride* (Venezia 1611) relativa alla scomposizione della luce. Nella questione dell'« Interdetto » parteggiò per Venezia contro Roma. Venne quindi a contrasto con il Capitolo ed i nobili della sua diocesi.

Nel 1615 passò a Venezia dove ebbe contatti con il Sarpi ed entrò in amicizia con l'ambasciatore inglese presso la Repubblica, Sir Enrico Wotton e con il suo cappellano d'ambasciata Guglielmo Bedell. Non sono tuttavia completamente chiare le ragioni e le circostanze per cui, nel 1616, il De D. lasciava Venezia per la Svizzera, donde, per Heidelberg e Rotterdam, raggiungeva il 16 dic. 1616 l'Inghilterra. Entrò quindi nella chiesa anglicana e la prima domenica di avvento del 1617 a Londra, nella cappella dei Mercedari, lanciò un pubblico violento attacco contro la Chiesa di Roma. Seguiva, poco dopo, lo scritto *Scogli del naufragio cristiano quali va scoprendo la S. Chiesa di Cristo alli suoi figliuoli perché da quelli possano allontanarsi* (Londra [?] 1618), tradotto poi in inglese, francese e tedesco. Roma vi era accusata di aspirare ad un dominio puramente temporale, di seminare il terrore religioso, di corrompere gli ideali evangelici. Il De D. ricevette onori e prebende sino a divenire decano di Windsor. Era intanto uscita, nel 1617, la prima parte della sua maggiore opera *De republica ecclesiastica* (Heidelberg e Londra; quindi Heidelberg 1618, ll. I-IV). L'opera continuò ad uscire negli aa. 1620 (ll. V-VI) e 1622 (ll. VI e IX: i ll. VIII e X non uscirono mai). Gradita ai protestanti per ragioni polemiche, essa venne largamente tradotta ed utilizzata: ma il suo più vero significato è, in sostanza, anticurialistico e gallicano, pur con influenze protestanti. Ad un concetto « monarchico » di Chiesa, il De D. intende sostituire quello di una « aristocrazia spirituale » rappresentata dall'episcopato: il primato di S. Pietro fu di natura personale; la Chiesa di Roma non ha prerogative e la sua autorità è di origine « esterna », secondo il De D., o puramente « storica », come

si disse in seguito. Nella seconda parte dell'opera l'influenza protestante è più accentuata, specie per la dottrina sui sacramenti. Vi è negato il Purgatorio. Trattando dei rapporti fra poteri temporali e Chiesa, il De D. perviene ad una chiara concezione giurisdizionalistica; per il D. gli ecclesiastici e il papa stesso sono legati alle leggi dei principi nelle cose temporali, anche nel regime esterno ecclesiastico. Il De D. utilizzava la narrazione ed accentuava le idee direttrici della *Historia del Concilio Tridentino* del Sarpi di cui egli, su copia dell'originale e senza il consenso del Sarpi stesso, aveva curato la pubblicazione (Londra 1619) dedicandola al re Giacomo I.

Ma il De D. cominciava a stancarsi del suo soggiorno inglese. Le sue idee erano sospettate di poca ortodossia protestante. Salito al trono pontificio Gregorio XV che aveva conosciuto il De D., questi, attraverso gli ambasciatori spagnoli, manifestò a Roma l'intenzione di rientrare in seno alla Chiesa, ed il 16 genn. 1622 scrisse al re dicendo di volersi allontanare per causa del clima. Il re se ne sdegnò e dopo qualche tentativo di trattenerlo gli diede venti giorni di tempo per andarsene. Da Roma aveva avuto promesse di buona accoglienza. Arrivò, dopo varie peripezie, a Bruxelles e qui scrisse il *Sui reditus ex Anglia consilium* (pubblicato a Roma nel 1623) in cui ritrattava completamente il suo passato e dichiarava semplice calunnia quanto aveva detto o scritto contro la Chiesa cattolica. A Roma, dove si era recato, si volle tuttavia da lui una ammenda in Concistoro. Ma avendo il D. dato di nuovo motivo a sospetti, l'Inquisizione lo trasse in arresto e si esaminò il suo caso. In questo tempo però il De D. (1624) venne a morte (cf. lettera di G. Fabro a G. Galilei, in *Opere* di G. Galilei, XIII, Firenze 1903, p. 207). La commissione cardinalizia a conclusione del suo esame dichiarava, soprattutto in base a certi scritti sulla S.ma Trinità trovati fra le carte del D., che questi era morto eretico. Il suo cadavere fu perciò dissotterrato e bruciato insieme con i suoi libri. Tutte le sue opere sono all'Indice (decc. 1616, 1617, 1618, 1620, 1621).

Bibl. Manca un'opera moderna ed esauriente sul De D., che è figura, per molti aspetti, interessante. Cf. comunque: H. Newland, *Life and contemporaneous Church history of M. d. D.*, Oxford 1859; K. Benrath, *D.*, in *Realenc. für prot. Theol. und Kirche*, IV, pp. 781-87, ed ivi ricca bibl.; Pastor, XII, pp. 156-57, 222-23; v. inoltre: A. C. Jemolo, *Stato e Chiesa negli scrittori italiani del Seicento e del Settecento*, Torino 1914, passim; A. Bacotich, *M. De D. Appunti biografici*, in *Archivio storico per la Dalmazia*, annata 2ª, 4 (1927), pp. 65-77. Franco Bolgiani

DE DONIS DEI. - Formola spesso usata per lo più nel mobilio liturgico, nelle antiche iscrizioni cristiane sia in Occidente che in Oriente (τὰ σὰ ἐκ τῶν σῶν προσφέρομεν).

Si trova anche in una iscrizione sepolcrale giudaica di Auch (De Saulcy, in *Comptes rendus de l'Académie des inscriptiones et belles lettres*, 1869, p. 172). Si trova spesso la formola *De donis Dei et Christi* ovvero *De donis Dei et Sc̄e D(e)i Genitricis Mari(a)e*, ovvero *et sc̄i Iohannis Baptist(a)e*, o *et Dom(i)ni Petri*, o *et beati Pauli*. A Iulia Concordia (Portogruaro) si trova invece *de data Dei* o *de Dei datis* (CIL, V, 1718, 8677).

Nell'*Unde et memores* del Canone della Messa si ha: *Offerimus tibi Domine... de tuis donis ac datis.*

Bibl.: H. Leclercq, s. v. in DACL, IV, coll. 1507-10; E. Diehl, *Inscriptiones Christianae Latinae veteres*, III, Berlino 1935 (v. indice). Enrico Josi

DE DUODECIM ABUSIVIS SAECULI. - Opera a torto attribuita a s. Cipriano. Secondo lo Hellmann che ne ha fatta una nuova edizione, questo scritto fu composto nella seconda metà del sec. VII in Irlanda. Il libro era molto popolare nel medioevo.

Bibl.: S. Hellmann, *Ps. Cyprianus de d. a. s.* (*Texte und Untersuchungen*, 34, 1), Lipsia 1909; Manitius, I, p. 107 sg.
Erik Peterson

DE DUPLICI MARTYRIO AD FORTUNATUM. - Questo scritto fu da Erasmo, il suo primo editore, attribuito a s. Cipriano. In realtà è un falso, scritto nel 1530 dallo stesso Erasmo per giustificare le idee della riforma degli umanisti di fronte ai protestanti e cattolici.

Bibl.: Fr. Lezius, *Der Verfasser des ps.-cyprianischen Traktates de d. m. Ein Beitrag zur Charakteristik des Erasmus*, in *Neue Jahrbücher für deutsche Theologie*, 4 (1895), pp. 95-110, 184-243. Erik Peterson

DEDUZIONE. - Può intendersi diversamente: *a*) In senso generico, che è anche quello immediatamente suggerito dal termine, d. è il processo di ragionamento per cui da una o più proposizioni si passa a una nuova proposizione in quelle formalmente contenuta, in virtù di un legame o connessione logica. Così intesa la d. abbraccia ogni specie di ragionamento formale, tale cioè in cui la conclusione deriva per necessità di conseguenza logica dalle premesse. *b*) In senso più ristretto e d'uso abbastanza comune, s'intende per d. il processo di ragionamento che va da principi universali a verità particolari; come tale vien contrapposta all'induzione (v.), che procede da fatti particolari a principi universali; e costituisce il momento principale del processo sintetico, come, a sua volta, l'induzione di quello analitico (v. ANALISI). *c*) Infine, poiché la forma più tipica del ragionamento dall'universale al particolare è il sillogismo comune, la d. vien talora identificata, assai inesattamente però, con il sillogismo (v.).

Il senso ristretto *b*) e *c*) prende le mosse da Aristotele in cui l'ἀπόδειξις (sillogismo dimostrativo, e, talora, sillogismo in genere) è affermata universalmente come d. del particolare dall'universale e contrapposta a induzione: ἀπόδειξις e ἐπαγογή costituiscono appunto, secondo Aristotele, le due forme essenziali dell'apprendere umano, e vanno, la prima dall'universale al particolare, la seconda, inversamente, dal particolare all'universale (*Anal. pr.*, II, 23, 68 b 13; *Anal. post.*, I, 18, 81 a 40). Quest'identificazione aristotelica di d. con sillogismo dimostrativo è radicata nella funzione metafisica ch'egli attribuisce all'universale, come principio essenziale del particolare e del concreto: il processo quindi di d. del particolare dall'universale è anche la via della dimostrazione, ossia cognizione scientifica del particolare ricondotto all'universalità del concetto. L'opposizione fra d. e induzione nel senso aristotelico non ha tuttavia valore assoluto. Il tipo di d. matematica può infatti procedere dal particolare all'universale come, ad es., quando da una proprietà riferentesi a un caso determinato si trae con processo logico apodittico la formola generale in cui il caso è contenuto.

Kant, partendo dalla particolare accezione del termine nel linguaggio giuridico, chiama *d. trascendentale* la spiegazione del modo con cui i concetti *a priori* o forme pure dell'intelletto si riferiscono all'esperienza e hanno valore per essa. A differenza della d. empirica che mostra soltanto come si acquista un concetto per mezzo dell'esperienza, la d. trascendentale è una legittimazione, in base alla struttura *a priori* della ragione, dell'uso oggettivo delle categorie. Essa si fonda, secondo Kant, sul principio che i concetti puri debbono essere riconosciuti come le condizioni *a priori* della possibilità dell'esperienza e dei suoi stessi oggetti (cf. *Critica della Ragion pura*, Bari 1940, parte 1ª, pp. 119-28).

La d. intesa come processo di svolgimento sintetico da principi universali, ha un compito essenziale nelle scienze razionali (filosofia, matematiche, ecc.), e integrativo, ma ugualmente importante nelle scienze fisiche, nonostante i ripetuti tentativi di svalutazione da parte dell'empirismo. Pur valendo principalmente come me-

todo di prova e di ordinamento scientifico, per cui si pone in luce la concatenazione logica dei concetti e dei giudizi, essa rivendica un valore intrinseco euristico e estensivo della conoscenza. Se infatti è vero che le verità particolari sono oggettivamente contenute nei principi universali, tuttavia esse non si rivelano al pensiero se non attraverso la fecondità dello sviluppo deduttivo (v. SILLOGISMO).

BIBL.: D. Roustan, *Déduction et induction*, in *Revue de métaph. et de morale*, 19 (1911), pp. 579-92; L. Rougier, *La structure des théories déductives*, Parigi 1921; A. Lalande, s. v. in *Vocab. de la philos.*, 5ª ed., ivi 1947, pp. 195-98 (redazione nuova della voce in confronto delle edizioni precedenti). Per Kant, *Critica della ragion pura*, I, trad. ital. di G. Gentile, Bari 1940, pp. 119-54. Ugo Viglino

DE ECCLESIA. - Del sec. IV, centodieci esametri di origine ignota in versi virgiliani (*cento*), che descrivono un servizio religioso con una predica sull'opera di salvezza. Questa poesia fu recitata dall'autore in chiesa.

BIBL.: Ed. di F. Buecheler et A. Riese, *Anthologia latina*, I, 1, 2ª ed., Lipsia 1894, n. 16; C. Schenkl, in CSEL, XVI, pp. 621-27; M. Manitius, *Gesch. der christl.-latein. Poesie*, Stoccarda 1891, p. 129 sg.; Moricca, II, p. 850 sg. Erik Peterson

DĒET (DĒE.T). - Forma arcaica egiziana (*d'.t*; copto *tē*) designante gli inferi. Nell'età primitiva gli Egizi, vedendo gli astri levarsi e tramontare in così lontani punti della terra, pensarono che sotto questa ci fosse una stretta galleria rotonda per il loro transito.

Questa idea si modificò quando al sole fu attribuita una barca e si pensò che nottetempo esso attraversasse detta galleria. Il fiume è anche chiamato d. Ma poiché il d. era anche considerato come luogo di abitazione dei defunti, dalla XVIII dinastia si ha nel *Libro di ciò che è nel d.* (impropriamente detto *Am-Duat*) una guida illustrata delle dodici regioni che la barca solare nella notte percorreva. I nomi di quelle, le loro misure, gli abitanti, le diverse ciurme, dovevano essere conosciute dal morto per suo beneficio spirituale.

BIBL.: G. Maspero, *Etudes de mythologie et d'archéologie égyptiennes*, II, Parigi 1893, pp. 27-163; G. Jéquier, *Le livre de ce qu'il y a dans l'Hadès*, ivi 1894; W. Budge, *The egyptian Heaven and Hell*, I, Londra 1925. Ernesta Bacchi

DE EVANGELIO. - Poema di 114 esametri, che tratta della nascita e della adorazione di Cristo, a torto attribuita, in un codice del sec. IX, a Ilario di Poitiers. L'attribuzione al metropolita Ilario di Arles è poco fondata.

BIBL.: Ed. del testo di R. Peiper, in CSEL, XXIII, pp. 270-274 (cf. proemio, p. XXVIII sg.); M. Manitius, *Geschichte der christlich-lateinischen Poesie*, Stoccarda 1891, p. 102 sgg.; Moricca, II, parte 2ª, p. 828 sgg. Erik Peterson

DE EXECRANDIS GENTIUM DIIS. - Nel 1630 G. M. Suárez pubblicò da un codice della biblioteca Vaticana del sec. X un frammento di una apologia cristiana: *De e. g. d.* attribuendolo a Tertulliano. Il testo che combatte l'immoralità del mito greco è certamente non di Tertulliano ma l'autore e la data di composizione non sono ancora determinati.

BIBL.: Ed. del frammento presso Fr. Oehler, *Tertulliani opera*, II, Lipsia 1851, pp. 766-68: PG 2, 1115-18. Erik Peterson

DE FELICE, GAETANO. - Giornalista, n. a Napoli il 24 febbr. 1863, m. a Roma il 20 giugno 1936.

Compiuti in Napoli gli studi letterari alla scuola del Puoti e del De Sanctis, si dedicò in un primo tempo all'insegnamento, ma passò ben presto al giornalismo cattolico di cui fu per mezzo secolo uno dei massimi esponenti.

Fondò successivamente *Il guelfo*, *Il vero guelfo*, *La libertà* (1897), *La discussione* (1902) nella sua città natale, per venire quindi a Roma a dirigere il *Giornale di Roma* (1904), trasformatosi poi nel *Corriere d'Italia* (1906). Tranne un breve intervallo in cui passò all'*Osservatore Romano*, il De F. tenne la direzione del *Corriere* sino al 1929, combattendovi strenue battaglie in difesa dell'idea cattolica.

Collaborò pure a gran parte della stampa cattolica italiana; lasciò numerosi scritti di varia letteratura e di storia; e con particolare zelo militò nelle file dell'Azione Cattolica. Ardente conciliatorista, ebbe la sorte di vedere firmati i Patti lateranensi.

BIBL.: Anon., *In memoria del marchese G. de F.*, Napoli 1936. Renzo U. Montini

DEFENSOR CIVITATIS. - Magistrato cittadino per la difesa delle classi umili contro gli abusi e l'eccessivo potere dei magistrati locali.

Fu creato sul principio del sec. IV, quando la compagine dell'Impero dava già segni d'indebolimento. L'ufficio del *d. c.* ricevette un proprio ordinamento, almeno per l'*Illyricum*, nel 368 da Valentiniano I.

Il *d. c.* aveva avuto un precedente nel *patronus civitatis* o *coloniae*, ma non ne fu una continuazione né una semplice sostituzione. Il *patronus* faceva da intermediario tra la colonia e il Senato o le autorità centrali, il *d. c.*, invece, era un *institutum* di assistenza sociale, una avvocatura di Stato per difendere i diritti dei poveri e degli oppressi davanti alle autorità locali. Il *d. c.* ottenne molto favore. Non solo le città, ma ogni collettività capace di diritti ebbe, in breve, il suo d.: le associazioni, le *gentes*, il Senato, il fisco. L'ufficio del *d. c.* fu dapprima vitalizio (*d. perpetuus*), poi fu ridotto a cinque anni, e da Giustiniano (527-65) a due.

Il *d. c.* doveva avere per i suoi protetti sollecitudini paterne: *imprimis parentis vicem plebi exhibens*, dice Giustiniano (*Cod. Iust.*, I, 55, 8). Interessanti sono i dati offerti dai papiri, nei quali s'incontra uno che si rivolge al *d. c.* per esser liberato dalla prigionia, dove è tenuto per debiti, e un altro che chiede di esser liberato dalla tortura (cf. P. De Francisci, *Storia del diritto romano*, III, 1, Milano 1943, p. 153).

Per esplicar più agevolmente le sue funzioni il *d. c.* aveva libero accesso presso il *praeses*, il *praefectus praetorio*, il *magister equitum* e perfino presso l'imperatore, al quale poteva denunciare direttamente gli abusi. Originariamente il *d. c.* veniva nominato dal *praefectus praetorio* e scelto tra le persone dell'*ordo senatorius*, che avessero ricoperto cariche importanti. Ma non fu facile trovare un numero sufficente di persone capaci, degne e disinteressate, per cui nel 387 Teodosio I ricorse al sistema dell'elezione. Il *d. c.* veniva proposto dalla città interessata mediante decisione del proprio senato (*Cod. Theod.* 1, 29, 6). Onorio nel 409 rimise l'elezione al vescovo assieme alle tre classi dei *primores civitatis*. L'elezione era poi approvata dal *praefectus praetorio*, per disposizioni di Maioriano, dall'imperatore e, sotto gli Ostrogoti, dai re.

Nonostante tutti questi rimaneggiamenti, limitazioni e precauzioni, il *d. c.* non raggiunse che in rari casi il suo scopo. I funzionari imperiali compresero che era un'arma contro di loro e gradatamente ne annullarono il potere rendendola strumento dei propri interessi e limitando sempre più l'azione del *d. c.* al campo giudiziario per cause di minor entità. Giustiniano fece un ultimo tentativo per salvare l'istituzione, accrescendone il potere ed il prestigio, ma non pare che la situazione migliorasse. Se ne può scorgere un segno nel fatto che già da parecchio tempo i poveri e gli oppressi non avevano più fiducia nel *d. c.* e ricorrevano alla protezione della Chiesa. Un canone del Concilio di Cartagine del 401 denuncia « afflictionem pauperum quorum molestiis sine intermissione fatigatur Ecclesia » (*Conc. Carth. V*, can. 9; Mansi, *Conc. ampl. coll.*, III, 778), per cui lo stesso Concilio stabilisce di chiedere agli imperatori la nomina di un *d. pauperum* per la tutela dei diritti dei poveri, quindi con attribuzioni simili al *d. c.* Ciò sta a dimostrare che il *d. c.*, già al principio del sec. V aveva perso molta importanza e rivela pure la tendenza della Chiesa ad

affiancare l'azione del *d. c.*, esercitato da laici, all'azione pastorale dei vescovi. Gli organi creati nella sfera ecclesiastica venivano gradatamente a sostituirsi a quelli imperiali, man mano che questi venivano a mancare.

Bibl.: J. Marquardt, *Römische Staatsverwaltung*, Lipsia 1881; O. Karlowa, *Röm. Rechtsgeschichte*, I, ivi 1885, p. 896 sgg.; Th. Mommsen, *Römisches Staatsrecht*, III, 1, ivi 1887; Seek, s. v. in Pauly-Wissowa, IV, 11, coll. 2365-71; H. Leclercq, s. v. in DACL, IV, 1, coll. 406-27. Annibale Bugnini

DEFENSOR ECCLESIAE. - Fu dapprima un rappresentante legale della Chiesa, con il compito di assisterla nei giudizi.

Il can. 97 del *Codex can. Eccl. Afric.* (XI Concilio cartaginese del 13 giugno 407 (Mansi, III, p. 802), aveva infatti incaricato due vescovi di chiedere all'Imperatore la nomina di ἔκδικοι incaricati di difendere la Chiesa con funzione pubblica. Accogliendo tale richiesta l'imperatore Onorio, con una costituzione del 15 nov. 407 (*Cod. Teod.*, XVI, 2, 38) stabilì che i privilegi speciali ottenuti dalla Chiesa dovessero esser fatti valere dagli *advocati*; questi ultimi, che non sono però indicati con il nome di *d.*, erano laici scelti fra i professionisti. Questi *d.* non durarono però a lungo; giacché abbastanza presto (Nov. XXXV di Valentiniano III, a. 452) si parla di *d.* non più laici, ma membri del clero ed ugualmente di *d. clerici* si trovano tracce nella compilazione giustinianea. È certo che già al principio del sec. VI i *d.* sono chierici minori, con la tonsura, ma senza Ordine, anche se talora ascendono agli Ordini (Gregorio di Tours, *Vitae Patr.*, 6, 6: PL 51, 103 parla di un *Iulianus defensor, presbyter deinceps*) fino all'episcopato. Si tratta di eccezioni. Secondo un testo tardo (trattasi di un'aggiunta al capitolo 10 della *Descriptio Lateranensis Ecclesiae*, cf. ed. R. Valentini-G. Zucchetti, *Codice top. della città di Roma*, III, Roma 1946, p. 352) i *d.* a Roma sarebbero *clerici ad nullos unquam alios ordines promovendi*.

Un decennio dopo il Concilio di Cartagine, una lettera di papa Zosimo (417-18) attesta la presenza di *d.* in Roma (Zosimo, *Ep.* 9, cap. 3: PL 20, col. 673). Sia qui che in Africa il *d.* ha una funzione spiccatamente sociale: è il protettore dei poveri e degli oppressi, tratta e difende *negotia ecclesiarum*. Questo carattere primitivo andò gradatamente sviluppandosi, e il *d.* finì per penetrare nella sfera diplomatica e politica che la Chiesa ebbe nell'alto medioevo.

In questo senso pare l'intenda l'autore degli *Acta s. Sebastiani*, quando fa dare al suo eroe da papa Caio il titolo di *d. E.* (*Acta s. Sebastiani*, cap. 19, n. 68) (v. però in proposito lo studio di Martroye citato in bibl.).

Alla fine del sec. V, sotto Felice II (483-92) si trova un Tutus, eletto *defensor ad tempus*, in missione a Costantinopoli, latore della bolla di deposizione di Acacio. Tutus si rese indegno della fiducia accordatagli dal Pontefice, facendo lega con gli scismatici, fu privato del suo ufficio e scomunicato da un Sinodo Romano (485?; s. Felice II, *Ep.* 12, I; ed. A. Thiel, *Epist. Roman. Pont.*, I, Braunsberg 1868, p. 258; Hefele-Leclercq, II, pp. 925-26).

Da questo momento l'attività diplomatica diventa uno degli uffici più importanti dei *d. E.*

Con Gelasio I (492-96) per la prima volta appaiono in qualità di alti ufficiali amministrativi, incarico che risulta chiaro e preciso mezzo secolo dopo con Pelagio I (556-60). Una lettera di questo pontefice enumera alcune delle occupazioni del *d. E.* (*causarum cognitio, conventiones, actus, publica litigia*). Egli deve provvedere a tutti i bisogni materiali della Chiesa, *quaecumque vel ecclesiastica instituta vel supplicantium necessitas poscit* (Pelagio II, *Ep. et decr.*, VIII: PL 72, col. 745).

Nel regesto di Gregorio Magno (596-604), principale fonte per la storia che ci interessa, l'istituto dei *d. E.* si presenta con i contorni ormai ben definiti. La mansione di amministratori del patrimonio della Chiesa e non di rado di legati del papa, muniti di ampie facoltà, li pone in condizioni di particolare favore.

Li troviamo un po' dappertutto, talvolta con funzione di governatori dei territori che appartengono al patrimonio di S. Pietro. Il papa li nomina e dirige personalmente, dando loro le più minute istruzioni su tutti gli affari: la disciplina e l'ordine pubblico, le relazioni tra il clero ed i vescovi, il modo di provvedere ai monaci, alle religiose, alle vedove, alle fanciulle abbandonate, ai trovatelli. Tratta con loro fin il prezzo delle derrate.

Al di sotto dei grandi *d.* patrimoniali c'è tutta una schiera di piccoli *d.* o impiegati di second'ordine, che partecipa alle prerogative e ai poteri dei *d.* principali.

Il pontificato di Gregorio M. segna il periodo di maggior splendore per il *d.* Al momento dell'elezione il *d.* riceveva uno speciale diploma di nomina, nel quale venivano fissate le sue attribuzioni.

Gregorio stabilì che in seno alla corporazione dei *d.*, sette di essi formassero un collegio speciale con il titolo di regionari (Gregorio I, *Reg. ep.*, 1., VIII, ep. 16 marzo 598; ed. P. Ewald-L. M. Hartmann, in MGH, *Epistulae*, II, Berlino 1899, p. 18). L'*Ordo Romanus I* (della fine del sec. VII, ma che riflette gli usi della Curia romana del tempo di s. Gregorio), parla dei *d.* che a cavallo precedono il papa quando si reca in corteo dal Laterano alla chiesa stazionale (cf. M. Andrieu, *Les Ordines Romani du haut moyen âge*, II: *Les textes* (*Ordines I-XIII*), Lovanio 1948; *Ordo Rom.*, *I*, nn. 7, 9, 18, 25). Nel *secretarium* essi restano presso il pontefice mentre riveste i paramenti (M. Andrieu, *op. cit.*, I, n. 32), occupano un posto speciale nelle sacre funzioni (M. Andrieu, *op. cit.*, I, n. 81). Il *primicerius defensorum* ritorna spesso tra i dignitari della corte pontificia (M. Andrieu, *op. cit.*, I, nn. 32, 68, 69, 74, 79, 81, 113).

La situazione dei *d.* nel sec. VIII non è molto chiara; ma da alcune testimonianze, dal loro ufficio nelle funzioni papali, da una pittura (metà del sec. VIII) in S. Maria Antiqua, rappresentante un *Theodotus primicerius defensorum* (J. Wilpert, *Erlebnisse und Ergebnisse*, Friburgo 1930, pp. 107-108) si può, forse, dedurre che i fasti dei *d.* dei tempi di s. Gregorio non erano svaniti. Essi continuarono ancora, con alterne vicende, fino alla scomparsa dell'istituzione alla fine del sec. XII.

In Gallia i poteri dei *d.* dovettero adattarsi ai principi di governo che prevalsero nel Regno di Carlomagno. Un capitolare del 790 (MGH, *Reg. Franc.*, I, p. 201) ordina che l'alto clero *pro ecclesiastico honore et pro sacerdotum reverentia* abbia dei propri «*advocati*». Carlomagno prescrisse lo stesso per gli abati, le abbadesse, i monasteri, ecc. Ma in queste disposizioni è chiaro che il *d. E.* abbandona il significato giuridico originario, per rivestire il senso specifico di avvocato ritenuto in seguito.

Non si deve confondere con il *d. E.* il *defensor pauperum*, che ebbe origini quasi contemporanee, giacché il VI Concilio di Cartagine del 401 (Mansi, III, 778) decise di chiedere agli imperatori la nomina di speciali ἔκδικοι, i quali, sotto la sorveglianza vescovile, difendessero i poveri *adversus potentias divitum*. Il *defensor pauperum* aveva però dei compiti comuni con il *d. E.*, come si può ricavare da un decreto di nomina che si trova nelle lettere di s. Gregorio Magno (*Epist.*, V, 26 e IX, 97, ed. L. M. Hartmann, MGH).

Bibl.: F. L. Ferraris, *Bibliotheca canonica*, I (*Advocati Ecclesiarum*), Roma 1885, pp. 141-48; J. P. Kirsch, *Advocatus Ecclesiae*, in *Cath. Enc.*, I, coll. 168-69; F. Martroye, *Les «d. E.»*, in *Revue histor. de droit français et étranger*, 1923, p. 597 sgg.; M. Andrieu, *Les Ordres Mineurs dans l'ancien Rit. Romain*, in *Revue des sciences relig.*, 5 (1925), pp. 232-74; B Fischer, *Die Entwicklung des Instituts der Defensoren in der römischen Kirche*, in *Ephemerides liturgicae*, 48 (1934), pp. 443-54; G. Ferrari Dalle Spade, *Immunità ecclesiastiche nel diritto romano imperiale*, in *Atti del R. Istituto Veneto*, 99 (1939-1940), p. 244 sgg. Annibale Bugnini

DEFENSOR FIDEI. - Titolo concesso da Leone X, con la bolla *Ex supernae dispositionis arbitrio* dell'11 ott. 1521, ad Enrico VIII d'Inghilterra, in riconoscimento dei meriti che questi s'era acquistato per la difesa della fede cattolica con la sua opera *Assertio septem Sacramentorum contra M. Lutherum* (1521).

Il titolo gli fu confermato nel 1523 da Clemente VII; ma poi tolto, dopo la defezione scismatica del re, da Paolo III; tuttavia una decisione del Parlamento del 1544, non solo glielo confermò, ma lo dichiarò anche ereditario per tutti i suoi successori. Anche oggi lo si trova espresso dalla sigla *d. f.* sullo stemma reale e sulle monete.

Celestino Testore

DE FERRARI, DEFENDENTE: v. FERRARI, DEFENDENTE.

DE FERRARIIS, ANTONIO. - Sacerdote cattolico di rito greco, detto il Galateo, perché n. a Galatone (Otranto) nel 1444. A Napoli frequentò l'Accademia Pontaniana e dal 1490 fu medico di corte degli Aragonesi. M. a Gallipoli il 12 nov. 1517, lasciando più di 60 opuscoli di vario contenuto.

Pose a base del suo pensiero filosofico la fede nella trascendenza: metafisica, logica ed etica informò a quel concetto della Provvidenza, che ribadì nella *Esposizione del Pater Noster* (1504), l'unica sua opera in volgare. Oltre il *De educatione* scrisse opuscoli di medicina in cui mirò a disarabizzare la cultura medica. Gran clamore sollevò la pubblicazione di un aspro opuscolo polemico, *Heremita* (1496), in cui il De F. non seppe nettamente didistinguere tra la Chiesa come istituzione e la condotta di alcuni suoi membri. Degli scritti moralistici si ricordano: *De gloria contemnenda* e *De inconstantia humani animi*.

BIBL.: Le opere del De F. furono pubblicate quasi tutte, con traduzione italiana, a cura di S. Grande, nella *Collana di scrittori di Terra d'Otranto* (Lecce 1867 sgg.), voll. II, III, IV, XVIII, XXII. Studi: N. Barone, *Nuovi studi sulla vita e sulle opere di A. G.*, Napoli 1892; A. De Fabrizio, *A. De F. pensatore e moralista del Rinascimento*, Trani 1908; E. Gothein, *Il Rinascimento nell'Italia meridionale*, Firenze 1915, pp. 104-106, 176-85; B. Croce, *Contributo a un'edizione delle opere di A. Galateo*, Napoli 1937; D. Colucci, *A. De F. detto il Galateo*, Lecce 1939; A. Altamura, *L'Umanesimo nel Mezzogiorno d'Italia*, Firenze 1941, p. 143 sgg.; B. Croce, *La Spagna nella vita italiana della Rinascenza*, 3ª ed., ivi 1941, pp. 115-28; N. Vacca, *Noterelle galateane*, Lecce 1943 (con bibl.); B. Croce, *Poeti e scrittori del pieno e del tardo Rinascimento*, I, Bari 1945, pp. 16-35; N. Scalinci, *Asterischi galateani*, in *Japigia*, 3ª serie, 17 (1946), pp. 16-50.

Antonio Altamura

PEDAGOGIA. - Il trattato *De educatione*, scritto tra il 1504 è il 1505, è indirizzato all'accademico pontaniano Crisostomo Colonna precettore di Ferdinando, primogenito di Federico re di Napoli.

Il De F. vorrebbe che l'educazione del giovane principe fosse tutta improntata ad alto e sincero spirito di italianità. Perciò traccia un programma ideale dell'educazione del principe in perfetto accordo con la migliore tradizione italiana classica e cristiana insieme. C'è nel De F. qualche tratto che lo accosta al suo grande contemporaneo Machiavelli. La stessa avversione per i barbari invasori della patria e lo stesso bisogno di vederla libera da loro. Il *De educatione* nella prima parte tratta soprattutto della educazione presso gli antichi non senza sommamente ammirare quella dei Greci e dei Romani, nonché quella degli antichi Italiani, sobri, attivi, amanti delle lettere latine e greche, della musica, degli esercizi fisici, della caccia. L'educazione del giovane, continua, sia semplice e si ispiri sempre al vero, perché « nihil homine indignius quam mentiri et simulare ». Legga i poeti, gli storici, i filosofi, i giureconsulti, i teologi, lavori anche e fatichi: il lavoro « cibum antecedat et mane et vespere », perché « nemo est melior coquus quam labor ». Frugalità ed esercizio sono la via migliore alla santità. Il giovane sia anche religioso; non abbia frequente consuetudine con le donne, nelle quali « non modo remittitur, sed extinguitur, igniculus animi adulescentium ». Fugga come fosse peste, il gioco o delle carte o degli scacchi. Ami piuttosto l'esercizio della caccia, « quae imaginem quandam habet rei bellicae ». Legga poi le gesta degli eroi, segua l'esempio dei maggiori, con le lettere apprenda la storia naturale e la filosofia morale. Il De F. esalta, secondo la concezione umanistica, l'uomo come essere di ragione; difatti nel suo *De nobilitate et distinctione humani generis* dice che la sola mente è quella che ci distingue dai bruti; al certo quanto più siamo prestanti per quella, tanto più siamo partecipi della vera umanità. Nel *De dignitate disciplinarum* esalta la nobiltà e lo studio delle lettere. Spirito italiano, il De F. si ispira ad un'educazione tutta italiana anche perché crede di potere in essa e per essa restituire all'Italia l'antico valore vilipeso e manomesso dalla dominazione straniera. Nei riguardi dell'educazione muliebre il De F. mostra una visione alquanto limitata. In una lettera a Bona Sforza traccia un disegno di educazione, buono piuttosto per l'educazione di un uomo; può servire a Bona che è principessa ed è nata quindi al comando; ma la donna, per l'ordinario, « è nata a far la lana, a trattare conocchie e fusi ». La donna, anche se non deve ignorare, non deve esperimentare « quanto è fuori la soglia di casa ». In accordo con gli educatori umanisti il De F. voleva che fosse coltivata anche la musica, ma quella maschia e robusta, non quella effeminata, languida e lugubre.

BIBL.: B. Croce, *Il trattato « De educatione » di A. Galateo*, in *Giornale storico della Lett. italiana*, 23 (1894), p. 394 sgg.. G. B. Gerini, *Gli scrittori pedagogici italiani del sec. XVI*, Torino 1897; G. Ferrara, s. v. in *Dizionario illustrato di Pedag.* di A. Martinazzoli e L. Credaro, Milano s. d., pp. 444-46; A. De Fabrizio, *A. de F. pensatore e moralista del Rinascimento*, Trani 1908, p. 64 sgg.; G. Vidari, *L'educazione in Italia. Dall'umanesimo al Risorgimento*, Roma 1930, p. 81 sgg.; E. Gothein, *Il Rinascimento nell'Italia meridionale*, trad. it., Firenze 1935, pp. 104-106, 176-86 e passim; E. Savino, *Un curioso poligrafo del '400: A. de F.*, Bari 1941, e, per contro, N. Vacca, *Noterelle Galateane*, Lecce 1943.

Nino Sammartano

DEFICENTI: v. MINORATI PSICHICI.

DEFINITORE. - Si chiamano d., in alcuni Ordini religiosi (tra cui ora i Cistercensi, i frati Minori, i Cappuccini, il Terz'ordine regolare di s. Francesco, i Recolletti e i Romitani scalzi di s. Agostino, i Carmelitani scalzi) e anche in qualche Congregazione religiosa, i componenti del Capitolo generale (v. CAPITOLO) o di altro organo collegiale cui è affidato il compito di assistere il superiore generale dell'Ordine. Il collegio dei d. di un Ordine si chiama anche definitorio.

BIBL.: Wernz-Vidal, II (1933), p. 98.

Pio Ciprotti

DEFINIZIONE. - Come funzione logica la d. (*definire*: delimitare, porre i confini) è l'atto con cui il pensiero chiarisce e determina il contenuto di un concetto, risolvendolo nei suoi elementi costitutivi essenziali; oggettivamente è questa determinazione concettuale in cui si esprime *cos'è* il concetto, e quindi anche *cos'è* la cosa da esso significata. Infatti i concetti con cui il pensiero umano esprime la realtà sogliono presentarsi per lo più come totalità indistinte che richiedono un ulteriore lavoro di analisi e di discernimento per ascendere al grado di chiara conoscenza scientifica. Così la d. viene a porsi, per rapporto alla nozione definita, come concetto distinto e scientifico in confronto di un concetto confuso e iniziale. Si sogliono in logica distinguere varie specie di d., le quali peraltro non sono da tutti accettate indistintamente, essendo la terminologia fluttuante, e diversi i presupposti metafisici e gnoseologici impegnati. La logica tradizionale distingue la d. *verbale*, che è semplice spiegazione di un vocabolo; *nominale*, che è iniziale chiarimento di una cosa,

tratto dal significato etimologico della parola; *reale* che è espressione di ciò che una cosa è, attraverso la determinazione del contenuto oggettivo del concetto. La d. reale si suddistingue, con gradazione discendente di perfezione e penetrazione ontologica, in *essenziale* (la sola d. propriamente detta), *causale*, *genetica* e *descrittiva*.

Una terminologia che fa capo a Kant divide la d. in *sintetica*, che si attua per un movimento costruttivo di un nuovo concetto totale da elementi o parti, e *analitica*, che risolve un concetto dato nelle sue note parziali.

Primo a porre in luce l'importanza della d. fu Socrate che faceva consistere lo scopo della scienza nel determinare l'esatto valore dei concetti, *ciò che ogni cosa è*. Questa nozione della d. come determinazione dell'essenza della cosa si ritrova in Platone (*Theaet.*, 209 A), e particolarmente in Aristotele, il quale svolge della d. una teoria sistematica, distinguendo fra d. reale e nominale, stabilendo le leggi fondamentali della d. essenziale e i relativi metodi di ricerca (cf. *Anal. post.*, II, 3, 7, 13; *Top.*, I, 5, 8; VI, 4; *De anim.*, II, 2, 1). La scolastica ha ritenuto, svolgendola, la teoria aristotelica; s. Tommaso: « definitio indicat rei quidditatem et essentiam » (*Sum. Theol.*, 2ª-2ªᵉ, q. 4, a. 1, in c.). Nella logica moderna, fra la più grande varietà di terminologia e di apprezzamento sul valore scientifico della d., si accentua la tendenza a negare la distinzione fra d. nominale e reale. Per Pascal, Reid, Stuart Mill le d. non son altro che spiegazioni di parole. Altri ritengono la d. una pura chiarificazione di concetti, con valore solamente metodologico. È indubbiamente vero che ogni d. è anzitutto determinazione di un concetto per mezzo di altri concetti, e, necessariamente, anche spiegazione della parola con cui è espresso quel concetto; ma ciò non toglie che la d. possa avere una portata di chiarificazione e determinazione della realtà stessa. Infatti, ammessa l'oggettività dei nostri concetti, nella misura di essa ogni determinazione oggettiva del concetto è anche determinazione noetica della realtà nei suoi contenuti essenziali, quali, più o meno distintamente, sono dati nel concetto. Anche se, comunque, non si può né si deve pretendere dalla d. un compito di esauriente espressione logica del reale.

La logica stabilisce varie leggi o norme per una buona d., fra cui la principale esige che la d. sia *adeguata*, tale cioè che convenga a tutti e soli i soggetti compresi sotto il concetto definito; e di conseguenza, per quanto riguarda la d. essenziale, che questo sia espressione del genere prossimo e della differenza specifica (v. PREDICABILI).

BIBL.: Cicerone, *Topica*, capp. 5-6; id., *De orat.*, I, cap. 49; G. Vailati, *La teoria della d.*, Bologna 1903; G. W. Hegel, *Scienza della logica*, III, trad. it., Bari 1925, pp. 297-305; G. Calogero, *I fondamenti della logica aristotelica*, Firenze 1927, pp. 128-145; Aristotele, *Principi di logica*, a cura di A. Carlini, Bari 1940, pp. 111-18; U. Viglino, *Logica*, Roma 1941, pp. 165-82; W. D. Ross, *Aristotele*, trad. it. di A. Spinelli, Bari 1946, pp. 72-79.

Ugo Viglino

DEFINIZIONE DOGMATICA. - È un giudizio dottrinale, con cui la Chiesa dichiara solennemente che una verità è contenuta nelle fonti della divina rivelazione (Scrittura e tradizione) e obbliga tutti i fedeli a crederla per l'autorità di Dio, che l'ha rivelata.

Equivale a una professione di fede pubblica dell'autorità suprema, che stabilisce nel senso più rigoroso il dogma formale o verità di fede divino-cattolica (v. DOGMA), alla quale tutti i fedeli sono obbligati ad aderire, sotto pena di cadere nell'eresia e separarsi dall'unità della Chiesa. Essendo una manifestazione infallibile del magistero ecclesiastico, gode della massima autorità, è cioè per se stessa (*ex sese*) irreformabile.

Tale d. d. può essere emessa dal romano pontefice quando parla *ex cathedra* (v. INFALLIBILITÀ), dai concili ecumenici, dai concili particolari, i cui decreti abbiano l'approvazione, in forma solenne, dei sommi pontefici, o siano accettati universalmente dalla Chiesa; si dicono pure d. d. i simboli o professioni di fede emanati o solennemente approvati dal supremo magistero ecclesiastico (v. SIMBOLO APOSTOLICO).

Oltre che per via di solenne giudizio, come nei casi indicati, la Chiesa propone la verità rivelata anche con l'ordinario e universale magistero (consenso unanime dei Padri e teologi, predicazione unanime dei vescovi, consenso dei fedeli, prassi liturgica), al quale si deve egualmente l'assenso di fede divino-cattolica, come esplicitamente insegna il Concilio Vaticano (Denz-U, 1792).

L'oggetto di una d. d. comprende unicamente la verità, che la Chiesa propone come da Dio rivelata e da credersi da tutti i fedeli. Nella bolla o decreto bisogna perciò distinguere l'oggetto della d. d. dai motivi o argomenti sui quali si fonda: il primo solo è, generalmente, da ritenersi di fede. Egualmente non costituiscono oggetto di d. d. le ragioni storiche, le proposizioni incidentali, i detti occasionali e simili cose.

Generalmente parlando, i canoni che colpiscono di anatema coloro che affermano o negano una determinata dottrina contengono una d. d., purché non si tratti di argomenti meramente disciplinari.

Emettendo una d. d., la Chiesa non introduce nessuna novità propriamente detta nel deposito della fede, ma solo nell'insegnamento della dottrina rivelata; essa discerne una verità definitivamente riconosciuta dalle verità ancora oscure e controverse. Così il numero dei dogmi aumenta in rapporto a noi, senza che la rivelazione divina si accresca in se stessa, e senza che la fede cattolica cambi. Lo sviluppo della verità deriva dalla luce che i dogmi, rivelati in modo oscuro o implicito, ricevono dall'insegnamento tradizionale della Chiesa e dal suggerimento interiore dello Spirito Santo. Lo stato più o meno luminoso in cui si trovano successivamente in rapporto a noi le verità rivelate, i gradi di chiarezza che esse acquistano, ci spiegano perfettamente il progresso continuo della dottrina cattolica, che si accresce senza innovazione, che si sviluppa senza cambiamento.

La necessità di emettere d. d. deriva dal modo stesso con cui Dio ha comunicato alla Chiesa il tesoro della Rivelazione. Vi sono infatti in essa verità rivelate in proposizioni chiare e incontestabili, altre in termini oscuri, altre in principi che le contengono o le suppongono, altre infine di cui la S. Scrittura non fa menzione, ma che la tradizione vivente o scritta insegna esplicitamente o implicitamente.

Qualunque sia la forma sotto la quale esse arrivano alla conoscenza esplicita della Chiesa, essa può, con l'aiuto dello Spirito Santo (*Io.* 14, 16; 16, 13), e l'assistenza del suo Fondatore divino (*Mt.* 28, 20) definirle come dogmi di fede e obbligare tutti i fedeli a crederle.

Secondo la dottrina più comune, la contenenza di tali verità nel deposito della Rivelazione deve essere formale, perché solo la verità formalmente, ossia essenzialmente, rivelata è divina, e porta con sé tutto il peso dell'autorità di Dio, verità suprema e infallibile; mentre la verità solo virtualmente rivelata, che si deduce cioè per via di raziocinio da un principio rivelato, non si può imporre alla coscienza del credente in nome di Dio, risultando essa da un elemento divino e da un elemento umano (v. CONCLUSIONI TEOLOGICHE).

La Chiesa per lo più è mossa a una d. d. dalla necessità di rigettare teorie o innovazioni eretiche, contrarie alla dottrina rivelata. In tal caso il suo silenzio equivarrebbe alla negazione della verità, e allora è obbligata a

pronunziarsi, condannando l'errore con ogni possibile chiarezza e energia, e contrapponendo ad esso la dottrina cattolica. Così si spiegano, ad es., le d. d. del Concilio Tridentino sul numero dei Sacramenti, sulla loro efficacia, sulla loro istituzione divina, sul carattere sacramentale, contro le innovazioni dei protestanti.

Qualche volta, raramente, la Chiesa ha di mira soltanto l'utilità derivante alla pietà dei fedeli e all'incremento della fede. Ciò avviene quando qualche verità, un tempo controversa, ma ormai pienamente elucidata e universalmente ammessa, viene elevata alla dignità di dogma cattolico. Tale è il caso della d. d. riguardante l'Immacolata Concezione di Maria.

Alla Chiesa, e ad essa soltanto, appartiene il discernere i motivi che può avere di pronunciare un giudizio dogmatico e di scegliere il momento opportuno di emetterlo.

Bibl.: G. Van Noort, *Tractatus de fontibus revelationis necnon de fide divina*, 3ª ed., Hilversum 1920, pp. 144-48; L. de Grandmaison, *Le dogme chrétien, sa nature, ses formules, son développement*, Parigi 1928, passim; A. Tanquerey, *Synopsis theologiae dogmaticae*, I, ivi-Roma 1947, pp. 728-30; P. Parente, *Theologia fundamentalis*, Roma 1947, pp. 165-67, 173-82.
Giacinto Ameri

DEFISSIONE. - Da *de-figere* « ficcar sotto » (in gr. κατάδεσμος da καταδεῖν « legar sotto ») è l'azione magica che intende procurar danno altrui mediante una formola esecratoria diretta a potenze infernali e malefiche. Questa formola viene scritta su una laminetta di piombo avvoltolata e tenuta ferma con un chiodo o altra legatura e introdotta in un buco del terreno, in una tomba, in una fonte termale, luoghi ritenuti in comunicazione con il mondo infero.

Ve ne sono di latine, greche, osche, etrusche, in numero superiore a 500, e sono scritte talora in lingua ignota allo scrivente perché, come misteriose, sono considerate di maggior efficacia; talora contengono una accozzaglia di lettere o frasi che non danno senso e sono adottate per la stessa ragione. Della persona che si vuol danneggiare viene precisato il nome, il soprannome e la discendenza materna (*mater semper certa*) e il male a cui si vuole condannarla (H. Dessau, *Inscr. lat. sel.*, 8748). Talora con la tabella si vuole ottenere un amore fino allora non corrisposto (*ibid.*, 8756) o impedire altrui un amore corrisposto (*ibid.*, 8757). Vi sono anche d. contro i cavalli da corsa della fazione avversaria, singolarmente nominati, affinché non spostino, non sentano il freno, girino male, cadano e perdano la gara (*ibid.*, 8754).

Le lamine di d., tutte di origine popolare, hanno interesse anche linguistico per le particolarità che presentano sia di lingua sia di ortografia.

Bibl.: I testi delle d. greche e latine sono raccolte in R. Wunsch nell'appendice al *Corp. inscr. Attic.*, Berlino 1897; F. W. K. Dittenberger, *Syll. inscr. Graec.*, Lipsia 1820, p. 333; A. Audollent, *Defixionum tabellae*, Parigi 1904; H. Dessau, *Inscr. Lat. selectae*, Berlino 1906, pp. 996-1000, nn. 8746-57; R. Wunsch, *Antike Fluchtafeln* (*Kleine Texte*, 20), Bonn 1912. Studi: E. Caetani Lovatelli, *Le lamine magiche di esecrazione*, in *Nuova Antologia*, sett. 1903, pp. 188-96; M. Jeanneret, *La langue des tablettes d'exécration latine*, in *Revue de philologie*, nuova serie, 41 (1917), pp. 5, 153; 46 (1922), pp. 4-25; Kunehrt, *Defixio*, in Pauly-Wissowa, VIII, coll. 2373-77.
Nicola Turchi

DEFLAZIONE. - Fenomeno per cui il volume dei mezzi di pagamento viene, per cause varie, a diminuire rispetto alla massa dei beni oggetto di scambio.

Per intendere la d. nella sua portata e nei suoi effetti, è necessario partire dalla cosiddetta equazione dello scambio, la quale serve essenzialmente a mettere in luce il rapporto collegante l'ammontare dei mezzi di pagamento da una parte e il totale delle merci scambiate dall'altra, col livello generale dei prezzi. La sua enunciazione è: il volume della moneta è uguale al livello generale dei prezzi moltiplicato per la quantità dei beni scambiati. Si vede subito che fra livello dei prezzi e volume della moneta v'è proporzionalità diretta, mentre fra livello dei prezzi e massa dei beni oggetto di scambio v'è proporzionalità inversa. Ciò appare dalla trasformazione della formula, per cui il livello generale dei prezzi è uguale al rapporto che esiste tra il volume della moneta e la quantità dei beni scambiati. A rigore, quindi, una diminuizione del livello generale dei prezzi può derivare o da quella del volume della moneta o da un aumento della massa delle merci scambiate. Salvo casi eccezionali (guerre, terremoti, ecc.) questo secondo fattore è normalmente stabile, variando in maniera rilevante solo in lunghi periodi di tempo. Sensibili contrazioni invece può subire l'ammontare dei mezzi di pagamento, fermo restando l'altro fattore; ed è in generale a questo fenomeno che si devono attribuire quasi tutte le d. finora verificate. Perciò si deve ritenere che la d. consista più in una diminuizione assoluta del volume della moneta che in una sua diminuizione relativa per effetto dell'aumento della massa dei beni. Giova ricordare che di vero e proprio processo deflazionistico si può parlare solo quando questo raggiunga un'intensità tale da ripercuotersi sul livello dei prezzi con un ribasso di un certo rilievo.

Mentre di solito l'espansione della circolazione monetaria, cioè l'*inflazione*, non è praticata deliberatamente da parte degli organi responsabili, la d. rappresenta in ogni caso un atto volontario e consapevole. Con la politica deflazionistica si tende di norma a riportare le monete, deprezzate dall'inflazione, al loro precedente valore o comunque ad un valore maggiore, quando si ritenga insufficente il più limitato obbiettivo della *stabilizzazione monetaria*. Dopo la guerra del 1914-18 diversi paesi che avevano subìto gravi svalutazioni adottarono la politica deflazionistica, e fra essi l'Italia, ma fu in particolare l'Inghilterra che spinse a fondo tale esperimento. Come qualche economista aveva ammonito, i risultati conseguiti, quando lo furono, costarono penosi sacrifici e provocarono profonde crisi di assestamento. Infatti, dato che gl'imprenditori solitamente sostengono gran parte dei costi di produzione prima della vendita degli articoli finiti e spesso sono legati a contratti a lunga scadenza, al ribasso dei prezzi non corrisponde un'immediata diminuzione dei costi e quindi l'attività delle aziende si risolve in perdita. Ciò provoca da una parte un rallentamento, che può giungere alla paralisi, del ritmo produttivo, dall'altra il formarsi o l'inasprirsi della disoccupazione in ogni categoria di addetti alla produzione. Allora si sosteneva tuttavia che la d. era necessaria per sanare le ingiustizie intervenute nella distribuzione dei patrimoni e dei redditi a seguito delle svalutazioni monetarie. Infatti è noto che l'inflazione danneggia i creditori e favorisce i debitori, e mentre è a vantaggio delle categorie economiche attive degli imprenditori e dei commercianti, compromette invece la situazione di coloro che godono di redditi fissi. A parte i lamentati inconvenienti, si constatò che la d. è in tal senso controproducente, consolidando di fatto i vantaggi conseguiti con l'inflazione, mentre di solito, soprattutto con la disoccupazione, aggrava i danni di quelle classi per le quali si invoca una miglior giustizia.

Il ricorso a manovre deflazionistiche è invece lecito ed utile quando s'intenda sanare, con ribasso del livello dei prezzi interni, uno squilibrio intervenuto rispetto all'andamento dei prezzi internazionali.

Bibl.: J. M. Keynes, *La riforma monetaria*, trad. it., Milano 1925; P. Jannaccone, *Prezzi e mercati*, Torino 1936; I. Fisher, *L'illusione monetaria*, trad. it., Milano 1948.
Ercole Calcaterra

DE FOE, Daniel. - Scrittore inglese, n. forse nel sett. 1660 a Londra, m. ivi il 26 apr. 1731. Cominciò come commerciante e pubblicista; non con-

formista e dissidente, passò quindi alla politica quale informatore segreto dei *Whigs*; fu imprigionato e condannato alla berlina (1702) per il libello *The Shortest Way with the Dissenters*; rimesso in libertà due anni dopo, iniziò la pubblicazione del giornale *The Review* (1704).

Ripresa una vita di intrighi politici e spionaggio, con *The Review* (soppresso nel 1713) diede un nuovo indirizzo al giornalismo del suo tempo. Il 1706 segna il primo accenno del passaggio del D. ad opere di fantasia (*A True Relation of the Apparition of one Mrs. Veal*), ma solo nel 1719 vide la luce la sua prima opera veramente fondamentale, *The Life and Strange Surprising Adventures of Robinson Crusoe, of York, Mariner*, il cui successo lo indusse alla composizione di altri romanzi di fantasia e di avventura.

Scrisse inoltre di commercio, di morale e di economia (ha all'indice [decr. 24 apr. 1743] *Political history of the devil as well ancient as modern*). I suoi scritti riflettono le molte incongruenze e contraddizioni della sua vita, dal campo religioso al campo morale e politico; ma quel che potrebbe apparire ipocrisia o cinica amoralità cupida solo di lucro, è riscattato dalla sincerità di una ingenua confessione umana e dalla grande spontaneità dell'arte. Il suo puritanesimo spesso tradito lassisticamente nella vita e nell'opera è il sintomo di un'età che tramonta, tuttavia D. ha sentito il problema di Dio con una sincera ansia.

BIBL.: P. Dottin, *D. De F. et ses romans*, Parigi 1924; G. Roorda, *Realism in D. De F.'s Narratives of Adventure*, Amsterdam 1929; C. Röhnsch, *D.s Stellung zu den religiösen Strömungen seiner Zeit*, Breslavia 1933; H. H. Andersen, *D. D.*, Chicago 1934; J. R. Moore, *D. D. and modern economic theory*, Bloomington 1934; R. G. Stamm, *Der aufgeklärte Puritanismus D. D.s*, Zurigo 1936; L. W. Payne, *Mr Review. D. D. as author of the Review*, Nuova York 1947; D. Marion, *D. D.*, Parigi 1948.

Amata Martorelli

(*da D. De Foe, Aventures de Robinson Crusoè, Parigi 1835*)
DE FOE, DANIEL - Ritratto. Da un disegno di E. Deveria inciso da Chevanchet nel 1845.

DEFORIS, JEAN-PIERRE. - Benedettino di S. Mauro, critico e apologista, n. a Montbrison (Loire) nel 1732, m. a S. Mauro il 25 giugno 1794.

Fu uno dei primi incaricati dell'edizione critica dei *Concilia Galliae*, di cui uscì soltanto un volume (Parigi 1789). Curò l'edizione critica di tutte le opere anche inedite del Bossuet, che doveva constare di una trentina di volumi. I primi 15 sono corredati di note e prefazioni che sollevarono molte critiche, cosicché si dovette ometterle nei volumi seguenti, ma l'ed. restò incompleta (18 voll., Parigi 1772-88). Contemporaneamente compose numerosi scritti apologetici e polemici come *La réfutation d'un nouvel ouvrage de J.-J. Rousseau intitulé Emile ou de l'éducation* (Parigi 1762); *La divinité de la religion vengée des sophismes de J.-J. Rousseau* (2 voll., ivi 1763); *Préservatif pour les fidèles contre les sophismes et les impiétés des incrédules* (2 voll., ivi 1764); *L'importance et l'étendue des obbligations de la vie monastique* (2 voll., ivi 1768); *Plan de réforme motivé, présenté aux Etats Généraux* (3 voll., ivi 1787-89).

Venuto in voce di aver favorito la costituzione civile del clero, si difese pubblicamente respingendo quella maligna insinuazione con una lettera a stampa che gli costò la vita: fu ghigliottinato il 25 giugno 1794.

BIBL.: B. Heurtebize, s. v. in DThC, IV, coll. 240-31.

Ireneo Daniele

DE FRATRIBUS SEPTEM MACCABAEIS CARMEN. - Questa poesia in 394 esametri è tramandata sotto i nomi di Mario Vittorino e di Ilario d'Arles. Il Peiper vuole attribuirla ad un altro Ilario, contemporaneo del metropolita Ilario d'Arles. Il testo presuppone un racconto in parte diverso da *II Mach.* 7 del martirio dei sette fratelli e della loro madre.

BIBL.: testo pubbl. da R. Peiper, in CSEL, XXIII, p. 240, cf. p. 255, cf. Proem. p. XXIX; M. Manitius, *Gesch. di christl. lat. Poesie bis z. Mitte des s. Jahrhunderts*, Stoccarda 1891, p. 113 sgg.

Erik Peterson

DEFUNTI, VENERAZIONE dei. - Complesso di tutte le pratiche, di cui è fatto oggetto il d. presso i diversi popoli e nelle diverse religioni.

SOMMARIO: I. Nelle religioni non cristiane. - II. Presso gli ebrei. - III. Nel pensiero teologico della Chiesa cattolica. - IV. Nella liturgia della Chiesa. - V. Nel diritto canonico e civile. - VI. Nella medicina.

I. NELLE RELIGIONI NON CRISTIANE.

Nelle religioni non cristiane la venerazione verso i d. rivestì quasi sempre la qualità di culto. O. Schrader (*op. cit.*, p. 16) ritiene che tale culto possa realizzarsi in tre modi distinti, e cioè: il trattamento del cadavere (sepoltura, incinerazione, ecc.) e le attenzioni rivolte ad esso durante e dopo il rito funerario (per quest'ultima forma v. anche ANTENATI, CULTO degli; FUNERARI, RITI). Le tre forme possono più o meno coesistere, ma tutte implicano, anche là dove i d. sono trascurati o considerati con timore o repulsione, precise credenze intorno alla morte, all'anima e alla dimora del defunto (v. INFERI).

Per la preistoria prudenti illazioni di culto dei d. si possono trarre dai non molto numerosi resti sepolcrali trasparenti di indizi in questo senso. Così, mentre per quanto riguarda i protoantropi del pleistocene inferiore (culture amigdaliana, clactoniana e levalloisiana) nulla si può dire di men che ipotetico (dubbia è l'interpretazione del giacimento di Ciù-cu-tien, nel quale vennero trovati dei crani, che ha indotto taluno a pensare a un culto dei crani connettibile con il culto dei d.), la situazione è relativamente più chiara per il pleistocene medio: nella cultura musteriana era l'uso di seppellire i morti « in posizione di riposo con la testa posata sull'avambraccio » o in posizione che sembrerebbe attestare l'uso (riscontrabile presso i primitivi attuali) della legatura del cadavere, ponendo loro accanto strumenti litici (suppellettile funeraria?), il che, unitamente a supposte vestigia di cannibalismo (forma di culto dei d. tra i popoli

di natura), testimonierebbe di vere e proprie pratiche cultuali in onore dei morti. Nelle culture del paleolitico superiore si riscontrano sepolcri individuali e collettivi, all'aperto e in grotte, in fosse artificiali o sulla nuda terra: il cadavere (talvolta in posizione di riposo, tal'altra rannicchiata – indice di legatura ? –) è spesso cosparso di ocra rossa o collocato in un « letto » ricoperto di questa materia (si vuol restituire al d. il sangue, sede dell'energia vitale, per la vita ultraterrena ?), protetto, in particolare al capo e ai piedi, da lastre di pietra, ed ha accanto vera e propria suppellettile funeraria, comprendente armi, ornamenti e oggetti di uso comune. Analoghe caratteristiche hanno i reperti dell'epipaleolitico (nel quale però si tributava particolare onore ai crani, disposti in fosse collettive, sempre su uno strato di ocra rossa) e del mesolitico (v. anche PREISTORIA, RELIGIONE nella; e, per il neolitico e l'età dei metalli, la storia delle singole culture in queste epoche).

Vario tra i primitivi il complesso delle credenze intorno ai d. e varie quindi le forme di culto.

Tra gli Australiani, oltre all'endocannibalismo (uso di cibarsi delle carni del d. per appropriarsi delle sue qualità : cf. E. Volhard, *Il cannibalismo*, trad. it., Torino 1949, pp. 488-506) riscontrabile anche in Africa, si notano diverse forme di sepoltura : l'inumazione (cadavere disteso o rannicchiato), deposizione su alberi o su apposite piattaforme (onde ottenere la mummificazione del d. che vien poi conservato dai familiari) e incinerimento. Singolare è l'uso del doppio seppellimento, per il quale, dopo aver esposto il cadavere perché si putrefaccia, si raccolgono le ossa che vengono poi sepolte o deposte in caverne, o, in parte, conservate dai congiunti. È credenza comune che l'uomo continui a vivere dopo la morte : per questo si colloca, talvolta, il cadavere sopra una barca perché possa fare il suo viaggio; per questo si compie, presso gli Arunta, una danza armata sul luogo dove si ritiene che aleggi lo spirito del d. per indurlo ad allontanarsi definitivamente dal mondo dei vivi.

Tra i primitivi d'Asia, gli Andamanesi si comportano analogamente ad alcune tribù dell'Australia : fanno putrefare i cadaveri, dei quali poi i parenti conservano il cranio, dopo averlo dipinto di ocra rossa. Mentre i Sakai e i Jakum della penisola di Malacca abbandonano i d. sul luogo nel quale si trovavano al momento della morte (qualche volta ricoprendoli di uno strato di terra) e si allontanano quindi dal luogo stesso. E un ritorno al doppio seppellimento si riscontra tra i Daiachi e i Toragia dell'Indonesia.

Come i Boscimani, i Pigmei d'Africa credono nella sopravvivenza degli spiriti dei d., che hanno nell'aldilà un premio o una pena a seconda della loro condotta terrena. Non dissimili sono le credenze degli Zulù. D'altra parte, presso molte famiglie africane, v'è l'abitudine di abbandonare i d. sul luogo del decesso e di compiere su di essi pratiche che ne facilitino la decomposizione : la ragione di ciò è da ricercare in un « timore di contaminazione » che si ritiene derivare dal cadavere.

La sopraelevazione del cadavere, l'incinerazione e la sepoltura si riscontrano ugualmente tra gli Eschimesi, assieme all'abbandono degli individui prossimi a morire in un luogo appartato. Mentre tra gli Algonchini – come fra altre tribù americane – era comune la mummificazione; ma tra i primitivi d'America c'era anche la credenza che il d. non potesse entrare nel suo regno prima che fossero stati distrutti i suoi resti mortali : di qui pratiche idonee ad affrettare la decomposizione del cadavere o l'uso dell'incinerazione (v. anche PRIMITIVI, RELIGIONE dei).

Una precisa descrizione dei riti in onore dei d. abbiamo per i popoli dell'America precolombiana. Nel Messico diverso era il trattamento per i morti in guerra e per quelli morti di morte naturale. I primi erano onorati anzitutto con 4 giorni di canti funebri eseguiti dalle vedove e dai figli in una processione accompagnata da una speciale danza. Successivamente « si costruivano fantocci che rappresentavano i d.; erano coperti di carta di *maguey* o agave, vestiti di tuniche e fasce; a questi fantocci venivano attaccate ali di avvoltoio affinché potessero volare innanzi al sole ». Dopo che ai fantocci erano state fatte offerte di cibi, e lasciati passare altri quattro giorni, « le vedove facevano l'ultima offerta del *Neuhli*, bevanda indigena, spargevano rose sul suolo e bruciavano aromi. Finalmente tutti i fantocci erano gettati nel fuoco, e mentre bruciavano, le vedove piangevano » (C. Crivelli, *La religione dei popoli che abitarono il Messico e l'America centrale*, in P. Tacchi Venturi, *Storia delle religioni*, I, 2ª ed., Torino 1939, p. 127). I secondi, invece, erano cremati nel corso di una cerimonia che comportava sacrifici umani, e le ceneri venivano raccolte in una cassetta sopra la quale si poneva la statuetta del d. Seguivano, a intervalli regolari, sacrifici umani per un totale di 80 giorni. Lo spirito dei morti in battaglia godeva dell'immortalità, mentre quello dei morti di morte naturale (eccettuati quelli deceduti per malattie sacre a Tlaloc), dopo un lungo viaggio nell'aldilà, moriva definitivamente (v. anche MESSICO: *Religione*; PERÙ: *Religione*).

In nessun altro paese, probabilmente, il culto dei d. assurse a importanza e fasto come nell'antico Egitto. Dalle tombe più antiche, risalenti forse al V millennio a. C., e nelle quali il cadavere era sepolto in una fossa quasi superficiale, con accanto suppellettile varia, si passa a quelle del regno antico, costituite da fosse molto più profonde, sulle quali era costruito un piccolo edificio a pareti inclinate. In progresso di tempo le tombe sono ingrandite con l'aggiunta di vario numero di stanze. I re erano seppelliti nelle piramidi, ed accanto ad esse si costruiva un tempio dedicato al re appunto, nel quale si manteneva un culto regolare. I cadaveri erano mummificati con ogni cura e con la preoccupazione di conservare il d. quale era stato in vita. Il rito del seppellimento comportava la recita da parte del sacerdote di incantesimi atti a ridonare al d. l'uso dei sensi : si facevano quindi offerte di cibi, che si ripetevano poi a intervalli regolari. Il complesso dei riti si conserva anche nel regno medio, nel quale, per l'accresciuto livello economico della popolazione, le tombe crescono considerevolmente di numero. Il sistema di inumazione non muta, né mutano le offerte, che però, specie nel regno nuovo, vengono fatte preferibilmente nei templi. È evidente la persistenza della fede in una vita dopo la morte: fede che però cambia nella sostanza, passando dalla credenza in una semplice sopravvivenza, forse nella tomba stessa, con bisogni in tutto simili a quelli terreni, a quella dell'andata dell'anima del d. nel « regno d'Occidente » (*Amenti* [v.]; v. anche EGITTO : *Religione*; LIBRO DEI MORTI).

Assai meno appariscente il culto dei d. presso i popoli che abitarono la Mesopotamia. Tra le varie forme di sepoltura è nota solo l'inumazione: nei tempi più antichi il cadavere era posto nudo in terra, probabilmente sotto la sua stessa abitazione, o anche collocato in grandi bare di terracotta. In seguito il d. compare in posizione rannicchiata, molto spesso orientato. Accanto erano cibi, armi, suppellettile varia. La cerimonia funebre comportava lamentazioni nel tempio, dirette da un sacerdote, sacrifici animali e libagioni fatte dai parenti sulla tomba. Al tempo dei Sumeri v'erano anche – forse – sacrifici umani. Nel poema che narra della discesa di Ištar agli inferi si parla anche di lavaggi e unzioni del cadavere, di un rivestimento di indumenti rossi e di musiche che avrebbero accompagnato il funerale : non è però molto chiaro il significato di tutto ciò, (v. anche BABILONESI : III, *Religione*).

L'inumazione è il seppellimento in grotte o in tombe di pietra, nelle quali erano collocate offerte di cibi, bevande e oggetti, era comune presso i Cananei, i quali ritenevano di poter conoscere il futuro con il tramite dello spirito dei d. Mentre presso i Fenici era la credenza del continuare della vita dopo la morte, nella quale l'anima è inscindibile dal corpo, che deve quindi essere sepolto con cura nella tomba (« casa dell'eternità »), conservato in casse di legno o in sarcofago.

Nel mondo egeo, vestigia di culto dei d. sono riscontrabili in Creta (Mesara) fin dal minoico antico. Qui erano le grandi *tholoi*, forse sepolture famigliari capaci di centinaia di cadaveri, nei quali i d. erano posti sulla nuda terra (ma in qualche *tholos* c'erano sarcofaghi)

e accanto ai quali vennero trovati idoli per lo più aniconici, e piccoli vasi (a Mochlos) destinati a contenere cibi e bevande. Nel minoico-medio si riscontrano cimiteri o sepolture individuali: sopra il d., in posizione rannicchiata, sono grandi vasi qualche volta rovesciati (*pithoi*). E, molto spesso, caverne sulla riva del mare erano trasformate in ossari: forse, come prova il sarcofago di Haghia Triada, si riteneva che per raggiungere l'aldilà fosse necessario un viaggio marino. C'erano inoltre ossari artificiali (a Malia, ad es.), costruiti in muratura e divisi in parecchie stanze, in qualcuna delle quali, documento inoppugnabile di culto dei d., si son trovate tavole che avevano certamente funzione di altari. Ma è nel minoico recente che si riscontrano « le costruzioni funerarie indipendenti architettonicamente, con ricco apparato interno » (tale la « tomba della bipenne » a Cnossos). E così è in questo periodo che aumenta notevolmente il numero dei *larnakes*, dove il d. è posto supino, con le ginocchia ripiegate. Tra questi sarcofaghi celebre quello già citato di Haghia Triada, sul quale è dipinta una vera e propria cerimonia in onore del d.: « tre individui rivestiti di una pelle d'animale portano al defunto, in piedi davanti alla tomba, due vitelli e una barca ». Sugli altri lati del sarcofago è rappresentato il sacrificio d'un toro, un'offerta da parte di una sacerdotessa, e vari altri elementi che inducono a pensare appunto a un sacrificio funebre (v. anche EGEA RELIGIONE).

I testi sacri dell'India vedica dànno chiare indicazioni di un culto dei d. che si realizzava nel modo più completo sia in cerimonie funebri che in riti successivi alla sepoltura in date fisse. Si riteneva che la dimora del d. fosse il cielo, il regno di Yama, ma dal cielo il d. poteva tornare sotto forma di spirito alla sua casa per cercarvi cibo (specie all'epoca della luna nuova). Si preparava pertanto un pasto che si poneva accanto a piccole fosse ripiene d'acqua che dovevano servire per le abluzioni del d. Seguivano offerte di olio, profumi, ecc. Tali offerte si ripetevano mensilmente e in occasione di nascite, matrimoni e simili. I testi dànno anche la precisa descrizione della cerimonia funebre, nel corso della quale il cadavere veniva bruciato con un rituale diverso a seconda che si trattasse di un brahmano, di un kṣatrīya o di un vaśya (v. BRAHMANESIMO). Le pratiche si conservano, ma con non lievi mutamenti, nell'induismo: il cadavere viene bruciato e le ceneri, raccolte in una urna, buttate nel Gange o in altro fiume sacro. Il cambiamento d'indirizzo è giustificato dalle nuove credenze induistiche: l'uomo si reincarna dopo la morte in base alla legge del Karman: tutto deve quindi essere rivolto ad raggiungimento della purità per interrompere il ciclo delle nascite (v. INDUISMO).

Nella religione zoroastriana il complesso delle pratiche in onore del d. è regolato dal concetto di impurità che si ritiene emani dal cadavere: il d. non è sepolto né bruciato per non contaminare la terra e il fuoco. Viene invece abbandonato sulla *dakhma* (pozzo circondato da letti di pietra disposti in cerchi concentrici) in pasto agli avvoltoi. Lo scheletro viene quindi gettato nel pozzo. Nella casa del d. seguono cerimonie purificatorie destinate ad allontanare l'impurità. Questo orrore per il cadavere si riscontra anche presso gli attuali Parsi (v. IRAN, religione dell'; PARSISMO).

Vestigia di culto dei d. in Grecia si riscontrano già in età micenea: di quest'epoca sono le *thóloi* e tombe a fossa; qui si eseguiva – probabilmente – un sacrificio funebre e si ponevano doni e offerte, le quali ultime, forse, si ripetevano in determinate occasioni. In quest'epoca venne anche introdotta l'incinerazione accanto alla sepoltura. I riferimenti a un culto dei d. che si trovano nell'epica risalgono tutti a età micenea: anche giochi funebri si avevano quindi in onore del d. In età classica atti di culto si prestavano già al d. che era esposto nella sua casa dopo la morte. Un vaso pieno d'acqua era presso la porta affinché i visitatori uscendo potessero purificarsi. Nella tomba, nella quale il cadavere veniva posto chiuso in una cassa di argilla o di legno, si collocavano offerte; in bocca al d. veniva posta la moneta da pagarsi a Caronte. Dopo la sepoltura « si versava sulla tomba una libagione di vino, olio e miele; e non erano rari i sacrifici cruenti, umani in età più antica ».

Dopo la cerimonia il banchetto funebre e si rinnovavano le offerte (ἐναγίσματα, χοαί) sulla tomba al terzo, al nono e al trentesimo giorno. Oltre a ciò v'erano i δεῖπνα 'Εκάτης (v. ECATE) offerte che si lasciavano ai crocevia in onore degli spiriti che tornavano sulla terra in cerca di vendetta, e feste annuali: le Genesie (v.), le Nemesie (v.) e le Antesterie (v.).

Anche presso i Romani la sepoltura era accompagnata da sacrifici, e ai d. erano consacrate annuali feste: i Parentalia (v.) e i Lemuria (v.). In occasione dei Lemuria « il *pater familias*, levatosi a mezzanotte e dopo essersi lavate le mani per ben tre volte con pura acqua di fonte, si aggirava a piedi nudi per la casa facendo schioccar le dita e mettendo in bocca fave nere che poi gettava dietro di sé ripetendo una certa formola di scongiuro. Si credeva che durante questa cerimonia gli spiriti raccogliessero le fave ». Durante i Parentalia, invece, i sacrifici erano offerti dai figli o dagli eredi agli spiriti dei trapassati.

I ritrovati preistorici rivelano altresì l'esistenza di un culto dei d. presso gli antichi Celti e gli antichi Germani. Ma nulla di preciso si sa intorno ad essi come non sembra che culto dei d. in generale fosse tra i popoli dell'Estremo Oriente (Cina e Giappone), presso i quali è invece riscontrabile il culto degli antenati.

BIBL.: Si rimanda alla bibl. delle singole voci alle quali si è rinviato. Cf. anche, in generale: vari autori, *Dead, cult of*, in *Enc. of Rel. and Eth.*, XIII (indice), p. 153; Thurnwald, *Totenkultus*, in M. Ebert, *Reallexikon der Vorgeschichte*, XIII, p. 405 sgg. Inoltre: per la preistoria: H. Obermaier, *Urgeschichte der Menschheit*, Friburgo in Br. 1931, passim; O. H. Menghin, *Weltgeschichte der Steinzeit*, Vienna 1931, passim; C. Clemen, *Urgeschichtliche Religion*, Bonn 1932, passim; H. Breuil, *Sociologie préhistorique*, in *Les origines de la société*, Parigi 1941, passim. Per i popoli di natura: W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, 7 voll., Münster in West. 1912-41, passim; F. Graebner, *Das Weltbild der Primitiven*, Monaco 1924, passim; R. Biasutti, *Le razze e i popoli della terra*, 3 voll., Torino 1941, passim. Per i popoli del Medio Oriente e del bacino dell'Egeo: A. Ermann, *Die Religion der Ägypter*, Berlino-Lipsia 1934, pp. 207-94; J. Wiesner, *Grab und Jenseits. Untersuchungen im Ägäischen Raum zur Bronzezeit und frühen Eisenzeit*, Berlino 1938; A. Scharf, *Die Frühkulturen Ägyptens und Mesopotamiens*, Lipsia 1941, passim; B. Hrozny, *Histoire de l'Asie antérieure*, trad. francese, Parigi 1946, passim; Ch. Picard, *Les religions préhelléniques*, ivi 1948, passim. Per gli arioeuropei: O. Schrader, *Aryan religion*, in *Enc. of Rel. and Eth.*, II, pp. 16-31; A. B. Keith, *The religion and philosophy of the Veda and Upanishads*, II, Cambridge Mass. 1932, pp. 322, 345, 361, 405-32; C. Clemen, *op. cit.*, v. indice; H. S. Nyberg, *Die Religionen des alten Iran*, Lipsia 1938, passim; F. Altheim, *A history of roman religion*, Londra 1938, pp. 47, 93, 97, 136, 141, passim; M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, Monaco 1941, pp. 136, 172, 350, 354 sgg., 562 sgg.; A. W. Persson, *The religion of Greece in prehistoric times*, Univ. Calif. Publ. 1942, p. 9 sgg.

Mario Camozzini

II. PRESSO GLI EBREI.

Il sistema di sepoltura era l'inumazione, di solito non in terra, ma in caverna o in loculi, spesso familiari, e questo desiderio di coabitazione dopo la morte trova la sua attuazione nei successivi cimiteri ebraici, ricavati in pareti rocciose, ma anche artificiali (cf. per Abramo e Sara: *Gen.* 23, 4-20; per Debora: *ibid.* 35, 8; per Giacobbe, *ibid.* 49, 29-30; per Mosè: *Deut.* 34, 6; per Giosuè: *Ios.* 24, 30-33; per Davide: *I Reg.* 2, 10; per Salomone: *ibid.* 11, 43; ecc.). Eccezionale e dovuta ad influssi stranieri l'imbalsamazione (cf. per Giuseppe: *Gen.* 50, 25) e la cremazione dovuta a circostanze contingenti (cf. per Saulle e i suoi figli: *I Sam.* 31, 11-13; per una grave pestilenza: *Am.* 6,10).

La toletta funeraria del cadavere comprendeva semplicemente un lavaggio (*Act.* 9, 37) e la chiusura degli occhi e della bocca (*Gen.* 46, 4); non sembra, almeno per i tempi antichi, che seguisse una particolare vestizione: ma il d. veniva seppellito con il suo abbigliamento e i suoi ornamenti abituali. Anche si avvolgeva il cadavere in

un lenzuolo o sindone, stringendolo con fasce (cf. per Lazzaro: *Iob.* 11, 44), e profumandolo con l'aggiunta di aromi (cf. la sepoltura di Gesù « sicut mos est Iudaeis sepelire » (*Io* 19, 40) o bruciandoveli sopra e intorno (*Ier.* 34, 5). Il trasporto funebre era effettuato dagli amici del d. ed era preceduto, accompagnato e seguito dalla recitazione di passi biblici e da lamentazioni. Al minimo si riducevano le manifestazioni esteriori di lutto, consistenti in un banchetto funebre (« il pane di lutto »: *Os.* 9, 4), astensione dal lavoro per sette giorni (tanto durava il lutto: *Gen.* 50, 10), taglio dei capelli, cospersione di cenere sul capo (*Esth.* 4, 1); usi né concomitanti, né da considerarsi normativi. Alle persone importanti si ergevano sulla tomba monumenti (cf. per i Maccabei: *I Mach.* 13, 27-30); mentre il mancare di sepoltura e giacere insepolti era considerato una sciagura o una punizione (*I Sam.* 17, 44; *I Reg.* 13, 22; *Ier.* 9, 22; 22, 19; ecc.).

BIBL.: J. M. Lagrange, *Les morts*, in *Revue biblique*, 11 (1902), pp. 212-39; M. Azen, *Lexikon biblicum*, III, Parigi 1911, coll. 968-74; W. H. Bennet, *Death and disposal of the dead: Jewish*, in *Enc. of Rel. and Eth.*, IV, pp. 497-500. *

III. NEL PENSIERO TEOLOGICO DELLA CHIESA CATTOLICA.

Le materne attenzioni della Chiesa nascente per il corpo dei fedeli defunti sono guidate da due articoli di fede: la risurrezione della carne (v.) e la santificazione sacramentale (v. SACRAMENTO).

1. La fede nella risurrezione, che il cristianesimo difese contro l'urto della generale incredulità (cf. *Mt.* 22, 23; *Lc.* 22, 27; *Act.* 17, 32; s. Agostino: « In nulla re sic contradicitur fidei christianae, quam in resurrectione carnis » *Enarr. in Ps.* 88, 2: PL 37, 1134). Presso la salma dei cristiani alitò fin dall'inizio un'atmosfera di pace, di speranza, di gioia: il fedele non è morto, ma si è ritirato dalla terra d'esilio: *recessit* (epitafi cristiani) e ha preceduto gli altri nella patria: *praecessit* (epitafi cristiani); *praecessit cum signo fidei* (canone della Messa romana), perché è stato chiamato dal Signore: *accersitione dominica* (Cipriano, *De mortalitate* 20: PL 4, 596) e dagli angeli: *accersitus ab Angelis* (in due epitafi romani). Egli pertanto non è perduto, ma piuttosto mandato avanti quasi a preparare un posto agli altri fratelli: *non amisimus sed praemisimus* (Cipriano, *loc. cit.*), pertanto il giorno del suo *obitus* deve essere festeggiato come un novello *dies natalis*. La sua salma non è irrigidita dalla morte, ma composta nel sonno, in attesa dello squillo della risurrezione: « In christianis mors non est mors, sed dormitio et somnus » (s. Girolamo, *Ep. 75 ad Theod.*: PL 22, 685), onde il nome di *cimitero* (κοιμάω = dormo) dato al luogo sacro, dove venivano deposte le salme. Per questa sublime concezione della morte gli antichi cristiani bandirono dai loro funerali i lamenti e i pianti: « Non ululatum, non planctus, ut inter saeculi homines fieri solet sed psalmorum linguis diversis examina concrepabant » (S. Girolamo, *Epitaphium Paulae*: PL 22, 878) e s. Paolino di Nola ne dà la ragione: « gaudentemque Deo flere, nocens amor est » (*Poem.* 32, 44). In epitafio del sec. III è svolto questo delicato concetto: sia compresso il gemito dei cuori perché tu, innocente fanciullo, sei stato accolto dalla Madre della Chiesa (*Mater Ecclesiae*) mentre lieto facevi ritorno da questo mondo.

2. La santificazione sacramentale, di cui il corpo fu come il pernio « caro salutis cardo » (Tertulliano, *De resurrectione carnis* 8: PL 2, 806) penetra in tutto l'essere umano, in modo che quando lo spirito ritorna a Dio, lascia impregnata di celesti fragranze la salma. Il corpo dei fedeli pertanto non è impuro, come ritenevano i giudei, non è sacro nel senso delle Dodici Tavole, ma è un resto umano consacrato dai carismi divini « caro abluitur... caro signatur... caro ungitur... caro corpore et sanguine Christi vescitur » (Tertulliano, *loc. cit.*) e votato alla più ambìta delle sorti: la perfetta reintegrazione alla fine dei tempi. La pietà e l'umanità sorrette da questa fede moltiplicarono intorno alla salma dei fedeli le più delicate cure:

a) avvenuto il trapasso, si chiudevano gli occhi e la bocca del defunto: « Oculos illos et ora claudentes » (Eusebio, *Hist. eccl.*, VII, 22: PG 20, 690) e lavatolo con acqua tiepida, veniva modestamente composto nel letto: « Exinde... manus componunt, oculos claudunt, caput directe statuunt, pedes reducunt, lavant » (s. Giovanni Crisostomo, *Hom. in Iob.*; cf. Tertulliano, *Apologeticum*, 42: PL 1, 492).

b) Poi, ad imitazione del trattamento fatto al corpo del Redentore, si ungeva con preziosi aromi: « Thura plane non emimus; si Arabiae quaeruntur, sciant Sabaei pluris et carioris suas merces christianis sepeliendis profligari quam diis fumigandis » (Tertulliano, *Apologeticum*, 42: PL 1, 490). Al sec. IV ci si accontentava di un'aspersione di balsamo e di mirra: « Aspersaque mirra, sabaeo corpus medicamine serva » (Prudenzio, *Cathemerinon, hymn.*, 10, 51: PL 59, 880). Talora s'introduceva il profumo attraverso piccoli fori praticati sulla pietra del sepolcro e molte volte si collocava presso il cadavere una fiala di essenze odorose, perché diffondesse il suo odore anche dopo la sepoltura.

c) La salma veniva poi avvolta in uno o due lenzuoli, generalmente bianchi: « Candore nitentia claro, praetendere lintea mos est » (Prudenzio, *Cathemerinon hymn.*, 10: PL 59, 870) e ricoperta di uno strato di calce. Se si trattava di membri del clero, si rivestivano degli abiti del loro grado; i martiri erano ravvolti in ricchi paludamenti. Le persone altolocate facevano un eccessivo sfoggio di abiti per i loro d., per cui furono talvolta ripresi: « Cur et mortuos vestros auratis obvolvitis vestibus? Cur ambitio inter luctus lacrymasque non cessat? An cadavera divitum nisi in serico putrescere nesciunt? » (S. Girolamo, *Vita s. Pauli Eremitae*: PL 23, 28).

d) La salma così composta, si esponeva nella casa o nella Chiesa; si vegliava intorno ad essa con la recita di preghiere, specialmente dei salmi, che, quando era possibile, si cantavano (cf. s. Gregorio Nisseno, *Vita Macrinae*, 41: PG 46, 992-93; s. Agostino, *Confessiones*, 9, 12: PL 32, 776). La salmodia era intercalata dal canto gioioso dell'*Alleluia*, come si usa ancora nella Chiesa orientale.

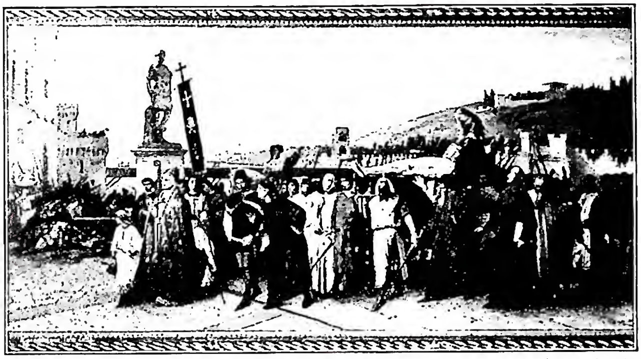
e) Il trasporto assumeva più o meno grande solennità, secondo le circostanze. In tempo di pace la salma, portata sulle spalle o in appositi carretti (*carrucae*), era accompagnata dal clero (cf. epitaffio di Pascasio, a Viviers) e dai fedeli recanti torce: « atque cereis calicibus funus duxerunt » (iscrizione di Chiusi). Talora assumeva l'aspetto di un *triumphus*, soprattutto quando si trasportavano i corpi dei martiri e dei confessori (cf. Vittore di Vita, *Historia persecutionis vandalicae*, 1, 14: PL 58, 198).

f) Nel luogo della *depositio*, che era il cimitero (catacombe) o la basilica annessa, si facevano le esequie: salmodia, preghiere, Messa: « Item antitypon regalis corporis Christi et acceptam seu gratam Eucharistiam offerte in ecclesiis vestris et in coemeteriis atque in funeribus mortuorum » (*Costituzioni apostoliche*, VI, 30). S. Agostino così descrive le esequie di s. Monica: « Cum offerretur pro ea sacrificium pretii nostri, iam iuxta sepulcrum posito cadavere, antequam deponeretur, sicut fieri solet » (*Confessiones*, 9, 12: PL 32, 776).

3. S. Paolino di Nola chiese a s. Agostino se le cure dedicate alla salma dei morti giovino alla loro anima e il s. Dottore rispose magistralmente nel celebre trattato *De cura gerenda pro mortuis* (PL 40, 591-610). Direttamente « curatio funeris, conditio sepulturae, pompa exequiarum, magis sunt solatia vivorum quam subsidia mortuorum », tuttavia queste delicate attenzioni « humanitatis officia » sono da approvare, perché indicano il rispetto per quei corpi, che santificati dai Sacramenti

divennero strumenti dello Spirito Santo « ad omnia bona opera » (cf. *De Civitate Dei*, l. 1, cap. 13). Indirettamente queste premure giovano alle anime dei trapassati, in quanto ravvivano il ricordo e la preghiera « recordantis et precantis affectus », il quale « cum defunctis a fidelibus carissimis exhibetur, eum prodesse non dubium est iis, qui cum in corpore viverent, talia sibi post hanc vitam prodesse meruerunt ». S. Tommaso (*Sum. Theol.*, suppl. q. 71, a. 11) riecheggia il pensiero di s. Agostino, che è divenuto dottrina comune della Chiesa (cf. cann. 1203-42; Pio XII, encicl. *Mediator Dei*, 30 nov. 1947, in AAS, 39 [1947], p. 530).

BIBL.: O. Panvinio, *De ritu sepeliendi mortuos apud veteres christianos*, Colonia 1568; I. Gretser, *De funere christianorum*, Ingolstadt 1611; I. Rosenberg, *De ritibus funebribus in primitiva Ecclesia*, Budiss 1690; A. I. Schuster, *Liber Sacramentorum*, IX, 2ª ed., Torino-Roma 1932, pp. 80-111; L. Allevi, *Dal culto alla preghiera pei morti*, in *La scuola cattolica*, 70 (1942), pp. 428-40; E. Righi-Lambertini, *Cremazione o inumazione?*, *ibid.*, 74 (1946), pp. 205-21; H. Leclerq, *Funérailles*, in DACL, V, coll. 2705-2715; G. Simenon, *Cadavres*, in DDC, II, coll. 1185-88; L. Lercher-F. Dander, *Institutiones theologiae dogmaticae*, IV, II, 3ª ed., Innsbruck 1949, pp. 496-98. Antonio Piolanti



(fot. Alinari)

DEFUNTI, venerazione dei - *I funerali di Buondelmonte*. Opera di Saverio Altamura (ca. 1870) - Roma, Galleria Nazionale d'arte moderna.

IV. NELLA LITURGIA DELLA CHIESA.

La preghiera per i d. è testificata da tutta l'antichità cristiana e più nel sec. II essa assume anche aspetto pubblico od ufficiale; perché dei d. si incominciava a fare memoria nel canone della Messa (v. CIMITERI CRISTIANI) e le Costituzioni apostoliche del sec. IV ci parlano come di uso largamente diffuso delle riunioni presso le tombe dei d. al canto dei salmi, con la lettura di passi della Scrittura nel giorno 3°, 9°, 30° e nell'anniversario della morte. Di pari passo con questo uso correva poi quello di raccomandarsi all'intercessione dei d., che si confidava avessero raggiunto la pace eterna.

I. ONORI ALLA SALMA NEL RITO OCCIDENTALE. – I primi cristiani continuarono (*Act.* 8, 2) l'uso di lavare la salma affidandola in alcune Chiese a chierici o addetti, di ungerla e comporla secondo la costumanza locale, avvolgendola in bende, lenzuola di lino o di seta, o, a segno di penitenza, nel cilicio. Alcune volte tali bende erano raccolte intorno alla testa e fermate con un sigillo di cera, asperso d'acqua benedetta; ai sacerdoti, talvolta, si poneva in mano un calice di stagno. Le persone che avevano ricoperto dignità ecclesiastiche o civili venivano rivestite degli abiti e delle insegne del loro proprio ufficio.

Oggi è d'uso comune porre fra le mani del d. il Crocifisso od il Rosario.

L'uso della cassa si generalizzò alla fine del medioevo. Il cadavere veniva coperto, fuorché sul volto, da un drappo, che scendeva sui fianchi, talvolta prezioso; oggi la coltre è nera con una croce nel mezzo e ricopre tutto il feretro; per le giovani nubili è ammesso possa essere di color bianco. Per i bambini, come segno di purezza, tutto il rito si compie con il colore bianco e con un formolario proprio, informato al concetto che essi non hanno bisogno di suffragi. La consuetudine ammette pure che sul feretro o accanto o intorno ad esso si pongano o si portino i contrassegni del ceto sociale, degli uffici e dignità sostenuti dal d.; è permessa pure la presenza di vessilli di associazioni che non abbiano carattere di partito e di tendenze riconosciute avverse alla Chiesa. Questa dovette più volte per il passato intervenire per limitare lo sfarzo eccessivo nei funerali, specialmente di ecclesiastici; nel sec. XVII essa riteneva ancora come segno di vanità e di lusso il carro funebre. Ai fossori, che da principio erano incaricati di portare i cadaveri, si sostituivano talvolta in segno di onore chierici e persino vescovi; nel medioevo assolsero questa funzione i compagni d'arte o di mestiere, i colleghi di pari grado nel caso di ecclesiastici, escluse sempre le donne, essendo il funerale servizio liturgico. Oggi i vescovi devono essere portati da sacerdoti in cotta; gli ecclesiastici da altri ecclesiastici di grado inferiore, i laici da laici.

L'uso dei ceri nell'accompagnamento è antichissimo, ed ebbe la sua ragione dal fatto che i funerali si facevano di notte; poi rimase come un segno di onore. Con il cristianesimo ebbe il significato di luce e di vita eterna, e non mancò mai nella liturgia funebre, a cominciare dai ceri che si accendevano accanto al letto, poi accompagnavano il d. alla chiesa e rimanevano accesi intorno al cadavere durante l'ufficiatura. Se ne fa parola già nel funerale di s. Cipriano (m. nel 258) e s. Girolamo ne commentava l'uso « ad significandum lumine fidei illustratos sanctos decessisse et modo in superna patria lumine gloriae splendescere » (*Adv. Vigil.*, 13).

L'uso dei fiori nei funerali è per natura sua indifferente; riceve speciale significato dall'animo che lo accompagna. Il Rituale romano (tit. V, cap. 7, 1) dice a proposito dei bambini: « si impone sulla testa una corona di fiori o di erbe aromatiche ed odorifere in segno della integrità della carne e della verginità ». Per l'uso che dei fiori facevano i gentili nelle feste e nei conviti, cosicché essi apparivano segno di vanità, alcuni scrittori ecclesiastici come Tertulliano, Minucio Felice, Clemente Alessandrino, vi si dimostrarono contrari. I padri del sec. IV sembrano meno severi; s. Ambrogio e s. Girolamo avvertivano che vi si dovessero preferire preghiere ed elemosine. Prudenzio canta del sepolcro del cristiano: « Nos tecta fovebimus ossa – violis et fronde frequenti » (*Cathemer.*, X). Nessuna speciale prescrizione regola oggi le costumanze in proposito, qualora non si verifichino abusi locali; ma è consono allo spirito della Chiesa che i d. siano accompagnati al sepolcro con la preghiera e con opere benefiche più che con sfarzo di luminarie, di apparati, di fiori. I sacerdoti si recano processionalmente alla casa del d. per levarne il cadavere e lo accompagnano poi alla chiesa, di regola per la via più breve al canto dei salmi. Nella chiesa il feretro è posto in mezzo in modo che i piedi siano rivolti all'altare come faceva da vivo guardando l'altare stesso; se il d. è sacerdote ha il capo rivolto verso l'altare, perché in tale posizione egli era rispetto ai fedeli.

S. Agostino, nelle *Confessioni* (IX, 12), descrivendo il funerale della madre, fa comprendere come la parte principale consistesse nella Messa celebrata presso il sepolcro prima che vi venisse deposto il cadavere. Paolino scrive che, morto s. Ambrogio, fu portato nella chiesa e dopo la Messa fu sepolto. Ed ancora oggi la parte sostanziale della liturgia

funebre è la Messa. Il poco che precede e segue è composizione del tardo medioevo (il *Libera me Domine* è del sec. IX); è detto «*assoluzione funebre*», rito che nulla ha a che fare con l'assoluzione sacramentale, sebbene le preghiere si ispirino al medesimo concetto della potestà di sciogliere e legare conferita alla Chiesa. Se ne ha una prova nella classica formola « Absolve quaesumus, Domine, animam famuli tui », ancora oggi usata; l'aspetto di un giudizio appariva chiaro nel Pontificale romano della Curia (sec. XIII), dove il celebrante prima di procedere all'assoluzione di un chierico, ne chiedeva licenza al clero che gli stava attorno. Comunque gli antichi vedevano nel rito la remissione al d. della pena dovuta alle sue colpe e l'assoluzione dalle censure ecclesiastiche. Unica era un tempo la formola d'assoluzione, quale ancora appare nel Rituale romano. Ma il Pontificale ne assegna una più solenne per il papa, i cardinali, i vescovi e gli insigni personaggi dello Stato, introdotta a Roma verso il sec. XIII. In tale occasione l'assoluzione è data dal celebrante e da quattro vescovi, i quali, posti a quattro angoli del feretro, ripetono ogni volta l'incensazione, mentre la *schola* canta un responsorio con versetti e recita un'orazione. Il rito è chiuso con la quinta assoluzione del celebrante, preceduta da un sermone sulla vita del d. In assenza di vescovi può essere compiuta dai dignitari della cattedrale. Il sermone può essere anche tenuto da un semplice sacerdote.

Anche se Tertulliano e s. Cipriano già parlano di una Messa per i d., il suo tipo non doveva essere dissimile dal consueto, ma forse nel sec. IV ebbero inizio i formolari propri. L'introito *Requiem aeternam* è preso dal *IV Esd.*, che poté essere tenuto fra i libri canonici sino verso la fine del sec. V; esso si trova anche negli epitaffi di Ain Zara (Tripoli) nel VI sec. e venne sempre cantato con il *Ps.* 64, *Te decet hymnus*. Il *Requiem* al Graduale deve essere coevo all'Introito ed ha il versetto derivato dal *Ps.* 111. Dal sec. II è escluso dalla liturgia dei d. l'*Alleluia*; tuttavia s. Girolamo lo ricorda nei funerali di Fabiola (PL 22, 697).

Il *Dies irae* (v.) è una sequenza medievale ricca di contenuto dottrinale, sentimento religioso e slancio lirico-drammatico; per questo fu accolta nella liturgia. L'offertorio *Domine Iesu Christe* si presta a discussioni per alcune frasi di sapore ritenuto persino pagano, ma che di fatto corrispondono ad espressioni bibliche; per l'accenno al *signifer sanctus Michael*, di schietto sapore orientale, forse copto; per l'emistichio *Quam olim*, ripetuto secondo l'uso antico e qui conservato perché più a lungo fu conservata nella Messa per i d. l'offerta da parte dei fedeli. Si ritiene sia stato composto a Roma nel sec. VIII e modificato in Gallia nel sec. IX, probabilmente da un irlandese. Il testo aveva un tempo non uno, ma tre versetti. Al *communio*, il *Lux aeterna* sta già nei manoscritti del sec. X. Nella Messa dei d. si tralasciano alcune parti e cerimonie (*Ps.* 41 all'inizio, benedizione dell'acqua all'Offertorio, bacio di pace, *Ite missa est*, benedizione) perché non consone all'austerità particolare di tale Messa, o perché si è inteso far convergere tutto il rito al suffragio per i d.

L'accompagnamento alla sepoltura « non deve essere fatto da gemiti, pianti, come suole avvenire presso gli uomini del mondo (accenno alle *praeficae*, donne prezzolate per piangere nei funerali), ma dal canto dei salmi » (s. Girolamo : PL 22, 898). E tale infatti fu il proposito costante ed universale per cui stupende antifone, responsori e salmi accompagnano il d., per mano degli angeli, alla pace eterna, non alla sepoltura ma al Paradiso. La legge romana proibiva di seppellire entro le mura, ma poi tale precetto per ragioni diverse cadde in disuso e si seppellì in cimiteri intorno alla chiesa e nella chiesa stessa; e la brevità del tragitto spiega bene il complesso delle formole ancora in uso.

Va notato l'uso, attestato già da s. Ambrogio, di baciare prima della sepoltura il d., dicendogli tre volte addio secondo un costume orientale; più tardo è l'uso di spargere sul sepolcro un po' di terra dicendo : « Sume terra quod tuum est, terra es et in terram ibis », rimasto come uso popolare in più luoghi. Diffusa, sebbene disapprovata, fu anche la consuetudine di porre in bocca al morto l'Eucaristia; consuetudine corretta in molti luoghi con il porvela pochi istanti prima della morte, ovvero nel sepolcro, a tutela della salma contro influenze diaboliche o sacrileghe. Così pure fu praticato in alcuni luoghi, sin oltre il sec. VI, il rito del refrigerio, comunissimo già presso i pagani, che consisteva in una libazione di vino o in un banchetto celebrato dai parenti sulla tomba del d. Fu proibito per gli abusi che ne nascevano, come ne rende testimonianza il noto episodio di s. Monica (s. Agostino, *Confess.*, VI, 2).

Si fa ricordo dei morti in ogni Messa (v. DITTICI), ma si ebbe sempre cura di pregare per essi particolarmente nei giorni esequiali : in Oriente e nei paesi gallicani d'occidente il 3°, 9°, 40° dalla morte; a Roma, in Africa, in Palestina il 3°, 7°, 30°. Quest'uso si ispira ai fatti biblici : nel 3° giorno Gesù uscì dal sepolcro; Giuseppe ebreo indisse un lutto di 7 giorni per il padre (*Gen.* 50, 10); il popolo ebraico pianse per 30 giorni Mosè (*Deut.* 34, 8) ed Aronne (*Num.* 20, 30).

In tali giorni e nell'anniversario si celebrano le esequie con riti che ricordano per testi e cerimonie quelli del funerale, evidentemente ridotti.

La liturgia ambrosiana ha un *ordo* per il funerale con schema uguale al romano, ma più ricco di elementi e con sapore di grande antichità; ha conservato il canto della *Passio* di Nostro Signore, già in uso a Roma, completa con altre aggiunte di antifone e responsori il funerale dei vescovi, sacerdoti e diaconi. Molto significativo pure il canto delle litanie dei santi. Nella riforma operata da s. Carlo si ebbero vari influssi romani : fino a s. Carlo la commemorazione di tutti i d., introdottasi a Milano tra il 1120 ed il 1125 ad opera di Olrico, era celebrata il lunedì seguente alla dedicazione della Chiesa Maggiore (3ª domenica di ott.). Tale uso in determinata misura si è conservato nelle parrocchie della diocesi per il giorno successivo a quello della dedicazione della propria chiesa, o, non conoscendone la data, a quello dell'Ufficio per la dedicazione della chiesa minore.

BIBL.: S. Pétridès, *Absoute*, in DACL, I, coll. 199-207; H. Leclercq, *Défunts*, *ibid.*, IV, coll. 427-56; id., *Ensevelissement*, *ibid.*, V, coll. 45-50; id., *Funérailles*, *ibid.*, V, coll. 2705-15; id., *ibid.*, XII, coll. 1552; A. M. Ceriani, *Circa obligationem recitationis officii defunctorum*, Milano 1897, pp. 1-70; A. Bernareggi, *Il culto dei morti nella liturgia latina e le tre Messe nel giorno della Commemorazione dei fedeli defunti*, in *La scuola cattolica*, nuova serie, 9 (1915), pp. 312-26; C. Callewaert, *De exsequiis, quaestiones liturgicae*, Bruges 1935, p. 62; id., *De officio defunctorum*, in *Sacris erudiri*, Steenbrugge 1940, pp. 169-178; B. M. Seppilli, *L'Offertorio della Messa dei d.*, Roma 1946, p. 98; M. Righetti, *Il culto dei morti*, in *Storia liturgica*, II, Milano 1946, pp. 317-53. Enrico Cattaneo

II. ONORI ALLA SALMA NEI RITI ORIENTALI. – Nel rito bizantino i funerali comportano tre tappe : nella casa del d., in chiesa, al cimitero. Nella casa del d. il sacerdote celebra un breve ufficio accompagnato da una incensazione, e chiamato, quando si fa separatamente, 'Ακολουθία τοῦ νεκρωσίμου τρισαγίου, o più spesso « piccola pannichida ». Comprende il canto di tre tropari, di una breve litania, di una orazione e dell'apolisi : tutto applicato al d. Durante il trasporto si canta il Trisagio. In chiesa

(fot. Alinari)

DEFUNTI, venerazione dei - *Esequie di s. Fina*. Opera di Domenico Ghirlandaio (1475) - S. Gimignano, Collegiata.

ha luogo l'ufficio, composto da testi diversi secondo la categoria alla quale appartiene il d.: uomo, donna, fanciullo, monaco, sacerdote. L'ultimo degli inni è sempre un commovente addio che accompagna il bacio della mano del d. Ripetuta la « piccola pannichida », risuona tre volte l'esclamazione: « Memoria eterna. » Intanto, un sacerdote si avvicina alla bara e recita una preghiera di assoluzione. Poi, se il d. è un sacerdote, la bara è portata tre volte intorno alla chiesa prima di recarla al luogo della sepoltura. Là il celebrante getta un po' di terra sulla bara, vi versa olio benedetto e la cosparge di cenere presa dall'incensiere. Mentre si chiude la bara e la tomba si recita una ultima volta la « piccola pannichida ».

Anche negli altri riti orientali l'ufficio funebre comprende un gran numero di canti, inni, composizioni ritmiche di diverso genere, di cui è ricca la liturgia orientale e che si applicano ad una grande varietà di categorie di persone. Ai sacerdoti sono riservati riti particolari (unzione con il s. crisma nel rito armeno, processione nel santuario o urto della bara contro le porte e le pareti della chiesa nei riti siri), che mettono in rilievo gli stretti vincoli che lo univano all'altare. L'addio è sempre commovente e spesso si esprime in dialoghi pieni di tenerezza fra il morto e quelli che rimangono. I Siri hanno un ufficio di consolazione per il secondo e terzo giorno dopo la sepoltura; presso i Copti le preghiere si protraggono durante sette giorni consecutivi.

La commemorazione del d. ha luogo, nel rito armeno, il 2°, 7° 15° e nell'anniversario; nel rito siro il 3°, 9°, 30° e nell'anniversario; nel rito copto il 3°, 7°, 14° (o 15°), 40°, dopo un mese, sei mesi, un anno; nel rito etiopico il 3°, 7°, 12°, 30°, 40°, 60°, 80°, dopo sei mesi, un anno.

La commemorazione di tutti i d. si fa, nel rito bizantino, due volte l'anno, al sabato cosiddetto di carnevale e al sabato che precede la Pentecoste; nel rito armeno, cinque volte, nel giorno seguente le grandi feste: Epifania, Pasqua, Trasfigurazione, Assunzione, Esaltazione della Croce con la recita di un ufficio speciale nell'ora notturna; nel rito siro tre volte, e cioè i tre ultimi venerdì prima della Quaresima (il primo per i sacerdoti, il secondo per i fedeli e il terzo per gli stranieri); nel rito caldeo ogni anno, l'ultimo venerdì prima della Quaresima.

Ricordi speciali dei d. si fanno più volte durante la Messa, in particolare nella preparazione e offerta del Pane eucaristico, più lungamente nei dittici e nella preghiera di intercessione (prima o dopo la Consacrazione), in molte altre preghiere e litanie, o in certe ore dell'Ufficio divino.

È da notare che il colore nero per la liturgia dei d. non è conosciuto dagli Orientali, se non da alcuni cattolici i quali hanno subito, in tempi recenti, l'influsso latino; come anche i funerali non comportano per sé la celebrazione del Sacrificio eucaristico. Parecchi usi (ad es., olivi o pane benedetto presso i Bizantini, conviti funerari, bacio di addio) sono antichi e hanno precedenti negli usi pagani, santificati dal cristianesimo.

BIBL.: J. Goar, *Euchologion*, Venezia 1730, pp. 423-78; A. Maltzew, *Begräbniss-Ritus*, Berlino 1898; Hubatzek, *La Pannikhide*, Lille 1930; P. Matzerath, *Die Totenfeiern der byz. Kirche*, Paderborn 1939; K. Kirchkoff, *In Paradisum. Totenhymnen der byz. Kirche*, Münster 1940. Rito armeno: G. de Serpos, *Compendio storico... della nazione armena...*, III, Venezia 1786, pp. 356-69; F. C. Conybeare, *Rituale Armenorum*, Oxford 1905, pp. 119-35, 242-93; *Breviarium Armenum*, Venezia 1908, pp. 202, 267, 294-306. Rito siro: A. Baumstark, *Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten*, Paderborn 1910, pp. 115, 142, 142, 188-90; *Libro dei funerali*, Sciarfa 1925 (funerali dei laici); Rito maronita: P. Dib, *Etude sur la liturgie maronite*, Parigi 1919, pp. 165-69. Rito caldeo: G. P. Badger, *The nestorians and their rituals*, II, Londra 1852, pp. 282-321. Rito copto:

J. M. Van Sleb, *Histoire de l'Eglise d'Alexandrie*, Parigi 1677, pp. 234-37; L. Villecourt, *Les observances liturgiques...*, in *Muséon*, 36 (1923), p. 271; 37 (1934), p. 272; R. M. Woolley, *Coptic Offices*, Londra 1930, pp. 109-54; M. Cramer, *Die Totenklage bei den Kopten*, Vienna 1941. Rito etiopico: I. Guidi, *Il Mashafa Genzat*, in *Miscellanea Ceriani*, Milano 1910, pp. 635-39; H. M. Hyatt, *The Church of Abyssinia*, Londra 1920, pp. 230-33.
Alfonso Raes

III. Ufficiatura della Chiesa latina dei d. – I testi più antichi dell'Ufficio dei d. datano dai secc. XI-XII, e sono stati pubblicati dal Tommasi (*Op. omn.*, ed. Vezzosi, IV, Roma 1747-54, pp. 163-65), da A. Mocquereau (*Paléogr. musicale*, IX, pp. 535-60); da M. Magistretti (*Manuale Ambros.*, II, Milano 1905, pp. 487-91). La forma del testo corrisponde a quella che indicano già gli autori anteriori, p. es., Amalario e s. Angilberto nel suo *Ordo*, composto nell'800 pel nuovo monastero di St-Riquier. Ma i Vespri e i Notturni non sono conformi al Breviario benedettino o al modo gallicano o ambrosiano, bensì a quello romano, cioè con 5 salmi nei Vespri, tre salmi e tre lezioni a ciascun Notturno. Mancano gli elementi aggiunti all'Ufficio canonico posteriormente a s. Gregorio Magno: le preci introduttorie, l'invitatorio, gli inni, il Capitolo, la dossologia finale (né Gloria né Requiem dei Salmi).

Come l'Ufficio del Triduo sacro, così quello dei d. ha conservato il carattere arcaico. Già Amalario nota questa somiglianza, che spiega dall'indole di tristezza o di lutto che avrebbero ispirato la composizione di quest'Ufficio al modo di quello del Triduo sacro. In realtà, questa somiglianza indica la sua antichità. L'Ufficio dei d. sembra infatti rimontare al tempo prima di s. Gregorio Magno. Quindi la sua origine romana. Dai testi, quali l'*Ordo* di s. Angilberto, le prescrizioni del Concilio di Aquisgrana (817; cann. 12, 50, 66, 73) e Amalario (*De eccl. Off.*, l. IV, cap. 42; *De ord. Antiphon.*, cap. 65) appare che l'Ufficio dei d. era già in uso nella Gallia prima della riforma di s. Benedetto di Aniane, tanto che Amalario non nota differenze fra i libri gallicani e quelli recentemente venuti da Roma. Dall'*Ordo Romanus* di Giovanni arcicantore (ed. Silva-Tarouca, *Mem. della Pont. Acc. Rom. di Archeologia*, I, Roma 1923, p. 211 sgg.) si conclude che già prima del 680 quest'Ufficio era in uso a Roma.

L'Ufficio dei d. constava prima soltanto del Vespro, con i 3 Notturni e le lodi. In seguito furono introdotte aggiunte e varianti: p. es., fin dal sec. IX a S. Gallo l'invitatorio col salmo 94, che venne in uso generale al sec. XIII (presente cadavere); s. Pio V lo rese obbligatorio. Fin dal sec. X si distingue un Ufficio funebre maggiore con 3 Notturni e 9 lezioni, ed uno minore di un solo Notturno, scelto fra i tre precedenti secondo il giorno. Ed anche le lezioni si mutavano: invece che da Giobbe, si prendevano quelle tratte da *Eccle.* 7 « Melius est ire » o dal libro di s. Agostino *De cura gerenda pro mortuis* (come oggi al 2 nov.). Il testo di Notker (m. nel 912) « Media in vita » si cantava spesso al « Benedictus » invece dell'antifona originale « Ego sum ».

L'Ufficio dei d. si recitava nei giorni 3°, 7°, 30° e nell'anniversario di un d. (per l'Ufficio presente cadavere, gli antichi ordini prescrivono la recita dei salmi secondo l'ordine del salterio). Poco a poco quest'Ufficio restò la sola preghiera ufficiale della Chiesa a suffragio dei d. Si recitava inoltre nelle esequie (indipendente dall'Ufficio canonico del giorno) nel primo giorno libero del mese, in ogni lunedì della settimana o anche tutti i giorni, tranne il tempo pasquale e natalizio, per tutti i d. Nella riforma del Breviario sotto Pio X furono aggiunte la Compieta e le ore minori pel giorno della commemorazione dei fedeli defunti (2 nov.), e furono cambiate le lezioni, mentre nell'uso comune l'Ufficio resta inalterato.

Bibl.: C. Callevaert, *Sacris erudiri*, Steenbrugge 1940, pp. 169-77; M. Righetti, *Manuale di storia liturgica*, II, Milano 1946, pp. 327-30.
Pietro Siffrin

IV. Commemorazione di tutti i fedeli defunti. – Di una commemorazione collettiva dei fedeli defunti si ha testimonianza in s. Agostino, il quale, nel *De cura gerenda pro mortuis*, c. IV, parla di preghiere che la Chiesa fa, in una commemorazione generale di tutti i fedeli defunti: « supplicationes pro spiritibus mortuorum, quas faciandas pro omnibus in christiana et catholica societate defunctis etiam tacitis nominibus sub generali commemoratione suscepit ecclesia ». Si trovano preghiere per i morti in genere già in un frammento di anafora antichissima della liturgia di Marco del tempo di s. Atanasio (295-375): « Iis qui obdormierunt, requiem animarum praesta» (*Rev. des scienc. relig.*, 8 [1928], pp. 489-515), e nell'eucologio di Serapione di Thumuis (dopo 359), orat. IV: « Sanctifica omnes in Domino defunctas ». La Chiesa romana aveva nell'orazione dei fedeli (*Oratio fidelium*), prima dell' Offertorio, una supplica speciale per tutti i fedeli d. Sparita l'orazione dei fedeli dal rito romano al tempo di Gelasio I (è rimasta nel rito ambrosiano), la preghiera per i morti fu sostituita con il *Memento* dopo la Consacrazione, ove si prega prima per i d. in modo speciale commemorati, poi per tutti; però fino al sec. XII-XIII soltanto nelle Messe dei morti e nelle Messe feriali, non in quelle della domenica. Di questo *Memento* il cosiddetto Messale di Bobbio (PL 72, 434) nella sua *Missa Romensis cottidiana* (sec. VIII) è il primo teste. Ma forse il *Memento* rimonta già al tempo di Gelasio I (492-96), che col *Memento* ha sostituito la commemorazione dei d. nell'orazione dei fedeli.

Un giorno speciale per la commemorazione dei d. appare per la prima volta nella « Regula monachorum » attribuita a s. Isidoro di Siviglia (m. nel 636), fissato al lunedì dopo Pentecoste (PL 83, 894), cap. 24 n. 2: « Pro spiritibus defunctorum altera die post Pentecosten sacrificium Domino offeratur ». Questa usanza di un giorno speciale commemorativo si trova di regola nella fraternità di preghiere fra conventi; p. es., fra i conventi di Reichenau e di S. Gallo nell'800 (*Monumenta Germ.*, *Libri confraternitatum*, ed. P. Pieper, Berlino 1884). Era stabilito il giorno 14 nov. « commemoratio omnium semel fiat....... defunctorum memoria. Ipsoque die presbyteri ternas Missae et ceteri fratres psalterium decantent ». In seguito altri conventi si uniscono in questa fraternità la quale così si estese in Svizzera, Italia, Francia, Germania, Austria. Un altro centro è Fulda, dove è fissato come giorno di preghiere il 17 dic., nel quale si celebrava l'anniversario del primo abate fondatore Sturmio ed insieme la memoria di tutti i fratelli defunti (PL 105, 400, n. 25). In altri luoghi erano fissati giorni differenti, come notano per il 26 genn. Mabillon (*Acta SS. Ord. S. Bened.*, VIII, p. 584, n. 111) e per il primo giorno dopo l'ottava dell'Epifania, 14 genn., Martène (*De antiquis ecclesiae ritibus*, Anversa 1738, l. IV, c. 15 n. 16). Nello stesso tempo si moltiplicano nei documenti i legati pii con l'obbligo di preghiere per tutti i fedeli. Da questa usanza delle Messe o preghiere fondate, deriva a Cluny la « fidelis inventio » di scegliere il 2 nov., giorno dopo la festa di Tutti i Santi, per la commemorazione speciale di tutti i fedeli defunti. Già Amalario nel *De ordine Antiphonarii* aveva avvicinato i due Uffici, dei Santi e dei morti, ma senza stabilire un giorno speciale della commemorazione di tutti i d. A s. Odilone, il grande abate di Cluny (994-1048), si deve la scelta nel calendario benedettino cluniacense del 2 nov. come giorno di speciali preghiere per i d. di tutto il mondo e di tutti i tempi: « festivo more commemoratio omnium fidelium defunctorum, qui ab initio mundi fuerunt usque in finem » (PL 142, 1037, 38). In forza dello statuto di s. Odilone si facevano larghe elemosine di pane e di vino, come nel giorno della Cena del Signore, a 13 poveri ed agli altri, e si cantavano i Vespri dei d. la sera antecedente, dopo i Vespri dei Santi. Nel giorno stesso si suonavano tutte le campane, come nelle feste, si recitava l'Ufficio dei d. e la Messa si celebrava con grande

solennità. Tutti i sacerdoti dicevano le Messe per i d. Oltre questa usanza del 2 nov. per tutti i d. del mondo, s. Odilone stabilì per un anniversario dei fratelli defunti alcune preghiere. Tra questi confratelli è nominato anche l'imperatore Enrico (m. nel 1024). La data dello statuto di s. Odilone è incerta, ma nella sua cronaca Sigeberto di Gembloux (m. nel 1112) l'ha fissata al 998, narrando sotto questa data gli avvenimenti leggendari che gli avrebbero dato origine (PL 160, 197-98). Tuttavia per determinarne il tempo, è meglio attenersi alle « Consuetudines Farfenses », scritte da Guidone di Farfa (cod. Vat. 6808), le quali notano questa innovazione per ben due volte: la prima recensione più breve senza il nome di Odilone e senza lo statuto di fraternità (con il nome dell'imperatore Enrico); la seconda più lunga attribuisce lo statuto a s. Odilone e contiene anche le prescrizioni per la fraternità stessa. Mortet e Wilmart datano le « Consuetudines Farfenses » agli anni 1039-1043: l'Hourlier al 1024-33, dal fatto che le insegne imperiali regalate da Enrico a s. Odilone dopo la sua incoronazione vennero portate nelle processioni. Nel 1033 esse furono quasi tutte vendute per l'aiuto ai bisognosi in una grande carestia. Un solo manoscritto della Biblioteca Nazionale di Parigi (lat. 17716), un po' tardo, fissa il decreto di s. Odilone al 1030-31, data che corrisponde a quella indicata dalle « Consuetudines Farfenses ».

Con il nome e con la autorità di s. Odilone, questa « fidelis inventio » del 2 nov. fu definitivamente introdotta nel calendario cluniacense e si propagò a tutte le dipendenze di Cluny e, ancora in vita s. Odilone, fino a Farfa. Da Giovanni d'Avranches (m. nel 1079) si sa che fu accettata nella Normandia. Lanfranco, arcivescovo di Canterbury (1070-89), prescrisse nei suoi decreti che i monaci la dovessero osservare tanto nei monasteri quanto nelle cattedrali: « ipsa die sacerdotes omnes celebrent missas pro omnibus fidelibus defunctis » (PL 150, 477). Oltre i Benedettini accettarono la nuova usanza anche i Certosini (*Consuetudines Guigonis*, c. XI: PL 153, 655). Il clero secolare seguì poco a poco l'esempio dei monaci sia per propria iniziativa che per imposizione dei vescovi. A Milano fu introdotta nel 1120 dall'arcivescovo Udalrico, per il 16 ott., giorno dopo l'anniversario della dedicazione della Cattedrale; s. Carlo Borromeo la mise al 2 nov. Sicardo, vescovo di Cremona (m. nel 1215) nel *Mitrale*, l. IX, cap. 50 (PL 213, 426), parla di essa come già in uso nel territorio di Cremona. A Roma era certamente nota ed in uso almeno al tempo dell'*Ordo Romanus*, XIV (1311), ove ai nn. 98 e 101 è indicata come « Anniversarium omnium animarum »; non si predica e non si fa concistoro. Nell'*Ordo Romanus XV* tuttavia, secondo il card. Schuster (*Liber Sacramentorum*, IV, Torino 1932, p. 85), si trovano le tracce di una consuetudine liturgica assai più antica, giacché nell'8 luglio è indicato un « Officium defunctorum pro fratribus (i cardinali) et Romanis Pontificibus » (PL 78, 1343), precisamente come nell'*Ordo* di Farfa del sec. X.

Una nuova fase della commemorazione dei fedeli defunti si inizia verso la fine del pontificato di Pio X. Con decreto del 25 giugno 1914 (AAS, 6 [1914], p. 378) fu concessa l'indulgenza plenaria « Toties quoties » per il 2 nov., concessa già prima alla Chiesa dei Benedettini. Con la bolla *Incruentum* del 10 ag. 1915, Benedetto XV concesse ad ogni sacerdote il privilegio di dire tre Messe il 2 nov.: la prima secondo l'intenzione particolare del celebrante, la seconda per tutti i fedeli defunti, la terza secondo l'intenzione del Papa, cioè per soddisfare ai pii legati di Messe che nel corso dei secoli son divenuti insolubili, andati perduti o rimasti insoddisfatti. Tutti gli altari sono privilegiati.

Questo privilegio era già in uso nella Spagna, da poco prima del 1500. Nel 1540 Paolo III concesse alle chiese e cappelle della diocesi Orihuela di Spagna il privilegio di dire due Messe tanto nella festa di Tutti i Santi quanto nel giorno dopo, cioè 2 nov., per soddisfare al grande numero di Messe richieste dal popolo a suffragi dei d. Parimente Giulio III confermò « vivae vocis oraculo » nel 1553 l'antico privilegio vigente nella provincia d'Aragona (comprese Catalogna, Valencia, Navarra e le isole delle Baleari, Sardegna ed Ibiza), e nell'Ordine domenicano di celebrare tre Messe al 2 nov. allo stesso fine. Ed il 25 giugno 1571 Pio V confermò lo stesso privilegio per la provincia dominicana di Spagna (con la Navarra distaccata dalla provincia d'Aragona). Frattanto Ladislao IV, re di Polonia (1632-48), ottenne nel giorno della sua incoronazione per il suo regno lo stesso privilegio, ma in seguito rimase dimenticato. Alla richiesta dei re di Spagna e Portogallo, Benedetto XIV estese il privilegio di tre Messe al clero regolare e secolare dei loro regni e colonie (*Benedicti XIV Bullarium*, II, Venezia 1748, n. 225), Leone XIII nel 1897 lo concesse a tutta l'America latina.

In conseguenza del privilegio delle tre Messe, Benedetto XV ha elevato (28 febbr. 1917) il giorno 2 nov. a festa di rito doppio per la Chiesa universale.

Bibl.: B. Albers, *Consuetudines monasticae*, I, Friburgo in Br. 1900, p. 124 sgg.; V. Mortet, *Note sur la date de rédaction des coutumes de Cluny, dites de Farfa*, in *Millénaire de Cluny*, Mâcon 1910, pp. 142-45; C. A. Kneller, *Geschichtliches über die 3 Messen am Allerseelentage*, in *Zeitschr. für kath. Theologie*, 42 (1918), p. 74 sgg.; A. Wilmart, *Le couvent et la bibliothèque de Cluny vers le milieu du XIe siècle*, in *Revue Mabillon*, 11 (1921), pp. 123-24; K. J. Merk, *Die messliturgische Totenehrung in der römischen Kirche*, Lipsia 1926, pp. 108-36; M. Righetti *Storia liturgica*, II, Milano 1946, pp. 350-52; J. Hourlier, *St Odilon et la fête des morts*, in *Revue grégorienne*, 28 (1949), pp. 208-12. Pietro Siffrin

V. Nel diritto canonico e civile.

Il diritto canonico e civile prendono qui in considerazione non solo il corpo umano, integro o mutilato, privo di anima con un'organizzazione almeno apparente, ma anche le parti separate dal corpo umano, le ossa e le ceneri (S. Congregazione del Concilio, 10 dic. 1927, in AAS, 20 [1928], p. 261; S. Uffizio, 3 ag. 1897, in P. Gasparri, *Fontes iuris canonici*, IV, Roma 1926, n. 1100).

I. Diritto canonico. – Conformemente alla legge romana (Legge X delle XII Tavole: *Hominem mortuum in urbe ne sepelito, neve urito*) i cristiani nei primi secoli tumularono i d. fuori delle mura cittadine lungo le vie pubbliche, sul suolo e nel sottosuolo (catacombe). Solo per eccezione dal sec. IV si cominciò a seppellire i d. anche in città, attorno alle chiese; in seguito (secc. VI-XIII) come privilegio sempre più esteso, fino a divenire uso comune, i cadaveri furono tumulati anche nell'atrio e poi nell'interno delle chiese, sempre però ad una certa distanza dall'altare e mai sotto di esso (c. 15, C. XIII, q. 2; can. 1202 § 2).

I cadaveri debbono essere sepolti in cimiteri (v.) o tombe benedette con un particolare rito (cann. 1205-1206); solo la salma di persone costituite in speciale dignità ecclesiastica o di famiglia regale può essere tumulata in chiesa (can. 1205 § 2). La tumulazione non deve farsi che dopo un tempo sufficente a togliere ogni dubbio circa la morte (can. 1213), e la salma tumulata non può essere riesumata senza licenza dell'Ordinario (can. 1214). Il cadavere viene trasportato in chiesa per il rito del funerale dal sacerdote e poi alla sepoltura (cann. 1224 sgg.). Qualunque sia la dignità del d. è vietato ai chierici di portare a spalla o a mano il cadavere di un laico (can. 1233 § 4). Mentre verso tutti i d. deve praticarsi la pietà, solo ai cadaveri di coloro che dalla Chiesa sono stati innalzati agli onori degli altari è lecito e doveroso rendere culto e venerazione liturgica (v. reliquie).

La Chiesa verso tutti i cadaveri professa rispetto, esclude però dagli onori della sepoltura ecclesiastica il cadavere di coloro che non fanno parte di essa o, pur

facendone parte, se ne sono resi indegni (v. SEPOLTURA ECCLESIASTICA).

A garantire il rispetto dovuto al cadavere ed al luogo ove esso viene deposto, il CIC considera delitto e punisce severamente la loro violazione fatta per furto o per qualsiasi cattivo fine (can. 2328).

BIBL.: S. Many, *De locis sacris*, Parigi 1904; G. Rossi, *La « sepultura ecclesiastica » e il « ius funerum »*, Bergamo 1920; F. B. Najera, *Derecho funeral*, Madrid 1930; A. Bernard, *La sepulture en droit ecclésiastique du Décret de Gratien au Concile de Trente*, Parigi 1933. Elio Gambari

II. DIRITTO CIVILE ITALIANO. – La legislazione italiana, come quella di quasi tutti i paesi, ammette sia l'inumazione sia la cremazione (v.)., questa però soltanto se il d. abbia espresso in testamento la volontà di esser cremato, e sia escluso il sospetto di morte dovuta a reato (art. 59 del R. D. 21 dic. 1942 n. 1880). La sepoltura, di regola, si deve fare nel cimitero (v.), o in cappelle private o gentilizie non aperte al pubblico, poste a non meno di 200 metri dai centri abitati; però il Ministero per l'interno può autorizzare la tumulazione di cadaveri in località diverse, quando concorrano motivi di speciali onoranze. La cremazione è fatta in crematoi autorizzati dal prefetto; e le urne cinerarie contenenti i residui della completa cremazione possono essere collocate nei cimiteri, o in cappelle o templi appartenenti a enti morali, o in colombari privati che abbiano destinazione stabile e siano garantiti contro ogni profanazione (artt. 337-43 del Testo Unico 27 luglio 1934, n. 1265).

Nessun cadavere può esser chiuso in cassa, né essere sottoposto ad autopsia, ad imbalsamazione, a trattamenti conservativi, congelazione o conservazione in frigorifero, né inumato, tumulato o cremato, prima che siano trascorse 24 ore dal momento del decesso, salvo i casi di decapitazione, maciullamento, ed altri con note tanatologiche assolutamente sicure, accertate dal medico necroscopo; nei casi di morte improvvisa o se si dubiti di morte apparente, l'osservazione deve esser protratta fino a 48 ore, salvo che il medico necroscopo non accerti prima sicuri segni di iniziale putrefazione del cadavere; in caso di morte dovuta a malattia infettiva-diffusiva, o se il cadavere presenti segni di iniziata putrefazione, o quando altre ragioni speciali lo richiedano, il sindaco, su proposta dell'ufficio sanitario, può ridurre il periodo di osservazione a meno di 24 ore (artt. 7-8 del R. D. 21 dic. 1942, n. 1880).

Non si può dar sepoltura se non con l'autorizzazione dell'ufficiale dello stato civile, il quale non può accordarla se non trascorso il prescritto periodo di osservazione e previo accertamento della morte fatto dal medico necroscopo non prima di 15 ore dal decesso (art. 141 del R. D. 9 luglio 1939, n. 1238, e art. 4-6 del R. D. 21 dic. 1942, n. 1880). I cadaveri delle persone decedute negli ospedali, o di quelle che, decedute altrove senza assistenza sanitaria, sono trasportate ad un ospedale o un deposito di osservazione o un obitorio, sono, salvo talune eccezioni, sottoposti al riscontro diagnostico, che ha finalità prevalentemente scientifiche (art. 32 del Testo Unico 31 ag. 1933, n. 1592; art. 85 del R. D. 30 sett. 1938, n. 1631; artt. 34-36 del R. D. 21 dic. 1942, n. 1880). I cadaveri poi il cui trasporto non sia fatto a spese dei congiunti compresi nel gruppo famigliare fino al sesto grado, o da confraternite o sodalizi che possano aver assunto impegno per trasporti funebri degli associati, e i cadaveri provenienti da accertamenti medico-legali (esclusi i suicidi), che non siano richiesti da congiunti compresi nel detto gruppo famigliare, sono riservati all'insegnamento e alle indagini scientifiche; essi perciò, trascorso il prescritto periodo di osservazione, vengono consegnati alle sale anatomiche universitarie, per esser poi, dopo eseguite le indagini e gli studi, ricomposti per quanto è possibile e trasportati al cimitero per la sepoltura (artt. 37-39 del R. D. 21 dic. 1942, n. 1880).

Altre norme regolano: *a*) i requisiti delle casse mortuarie e dei carri funebri (artt. 15-16, 27-29, 32-33, 53-54 e 56 del R. D. 21 dic. 1942, n. 1880); *b*) le autopsie (art. 16 del R.D. 28 maggio 1931 n. 602, e artt. 40 e 96 del R. D. 21 dic. 1942, n. 1880); *c*) l'imbalsamazione e i trattamenti per la conservazione temporanea del cadavere (art. 41 del R. D. 21 dic. 1942, n. 1880); *d*) l'esumazione e l'estumulazione (art. 16 del R. D. 28 maggio 1931 n. 602 e artt. 61-67 del R. D. 21 dic. 1942, n. 1880).

Il Codice penale poi (artt. 410-12) tutela l'interesse pubblico di garantire il rispetto del sentimento relativo alla pietà verso i d., comminando gravi pene contro chi: *a*) commette atti di vilipendio sopra un cadavere o sulle sue ceneri (reclusione da 1 a 3 anni; e da 3 a 6 anni, in caso di deturpazione, mutilazione, atti di brutalità o di oscenità); *b*) distrugge, sopprime o sottrae un cadavere o una parte di esso, o ne sottrae o disperde le ceneri (reclusione da 2 a 7 anni); *c*) occulta (cioè nasconde temporaneamente) un cadavere o una parte di esso o le ceneri (reclusione da 15 giorni a 3 anni); *d*) disseziona o altrimenti adopera un cadavere o una parte di esso, a scopi scientifici o didattici, in casi non consentiti dalla legge (reclusione da 15 giorni a 6 mesi o multa da lire 400 a 40.000).

BIBL.: V. Manzini, *Trattato di diritto penale italiano*, VI, Torino 1935, pp. 84-126. Pio Ciprotti

VI. NELLA MEDICINA.

Sotto l'aspetto dell'igiene, l'allontanamento del cadavere dalla comunità sociale viene eseguito in tutti i gruppi umani, sotto le varie forme di inumazione, incenerazione, esposizione del cadavere.

Dal punto di vista affettivo, la sistemazione più ovvia che possa darsi al cadavere è senza dubbio quella della conservazione, la forma più semplice della quale fu quella d'affidarlo al seno della terra, quasi dimenticando che questa, obbedendo alle leggi della natura, riprende inesorabilmente quella materia che già prestò alla vita.

Non sono rari, però, i casi particolari in cui la terra deroga da tale legge, conservando intatta, per un tempo più o meno lungo, la salma affidatale.

Il cadavere in tali condizioni va incontro a un processo di saponificazione (adipocera) o di mummificazione spontanea provocato da processi naturali in virtù di particolari condizioni ambientali e climatiche. Così, ad es., nello stretto di Magellano, tra la Patagonia e la Terra del Fuoco, come nei deserti africani, il grado di siccità è tale che i cadaveri, anche abbandonati alla superfice del suolo, rapidamente mummificano conservandosi indecomposti per anni. A Ferentillo (Spoleto), nella parrocchia del Precetto, in un cimitero di ca. 200 anni sistemato in una costruzione dei secc. XI e XII, i d. ivi deposti, dopo ca. un anno, appaiono mummificati così da conservare ben riconoscibili i lineamenti, con un peso del corpo ridotto di ca. sei settimi e quindi leggerissimo; ciò avviene per un processo naturale di sottrazione rapida di liquidi del cadavere (disidratazione), in virtù delle particolari qualità igroscopiche del terreno ricco di calcio e argilla e della forte ventilazione. Tuttavia, a parte però tali e altri casi di conservazione spontanea, sin dai tempi più antichi gli uomini tentarono metodi che garantissero meglio la conservazione del cadavere, particolarmente per quei casi in cui il d. fosse stato persona di alto rango.

Esaminando i vari metodi di conservazione, la mummificazione si presenta come il processo più antico, diffusissimo presso gli Egiziani che ne furono gli ideatori. Essa si basa principalmente sull'essiccamento dei tessuti, essiccamento che costituisce uno dei mezzi più validi di conservazione dei

tessuti organici. Il processo di mummificazione degli Egiziani, pur variando in rapporto alla spesa che potesse esser sostenuta dai parenti del d., consisteva essenzialmente nello svuotamento delle cavità viscerali (cranio, torace, addome), con mezzi meccanici o chimici (soluzioni caustiche), nell'accurato lavaggio di queste con antisettici, nel loro riempimento con sostanze balsamiche e resinose (mirra, cassia, bitume, asfalto), nell'accurato disseccamento ottenuto tenendo il corpo per molti giorni (Erodoto parla di settanta giorni) tutto immerso in una polvere disidratante composta di carbonato di sodio, solfato di sodio, cloruro di sodio. Le salme dei ricchi e delle persone d'alto rango, dopo un ulteriore lavaggio, venivano strettamente avvolte con strisce di tela incollate e verniciate con gomma e altre resine.

L'arte dell'imbalsamazione fiorì in Italia e in particolare a Roma fin dal sec. XVI, giungendo alla più alta perfezione. Successivamente i metodi tentati s'andarono orientando sempre più verso il concetto dell'imbibizione completa della salma con sostanze balsamiche e antisettiche incorporate in mezzi più o meno inerti introdotti forzatamente nello apparato circolatorio in sostituzione dei liquidi circolanti.

Mentre i metodi basati sulle iniezioni vasali vorrebbero conservare al corpo una flessibilità simile a quella del vivente, un'altra serie vogliono raggiungere la conservazione della salma disseccandola, indurendola, quasi pietrificandola.

Il più famoso tra i metodi di pietrificazione è quello che si collega al nome di Girolamo Segato (1792-1836) di Vedana (Belluno).

Sembra che il Segato, che morendo portò con sé il segreto della sua scoperta, avesse raggiunto lo scopo della conservazione perpetua dei corpi organici. Ma in realtà oggi al Museo di storia delle scienze di Firenze si possono vedere i suoi lavori, al pari del famoso tavolo a musaico, tarlati e di aspetto coriaceo.

Non pochi altri tentarono la pietrificazione dei cadaveri, cercando di sostituire la materia organica con l'inorganica; così, il fiorentino Andrea Cozzi nel 1837, il pisano D. Mori e il romano D. Comi nel 1839; il dottor Paolo Gorini di Lodi nel 1849, i cui preparati possono tuttora osservarsi nel Museo dell'Ospedale della sua città. Efisio Marini di Cagliari, morto a Napoli nel 1900, sembrò aver conquistato il segreto della pietrificazione dei corpi, ma il segreto non fu rivelato e tuttora è custodito dalla figlia vivente. Tra i più recenti, nel nostro secolo, vanno ricordati i nomi di Antonio Lotteri, di C. Gregory, G. Chiarella, A. Maggia, N. Pianotti, O. Nuzzi e infine quello del prof. Francesco Spirito, attuale direttore della clinica ostetrico-ginecologica e Rettore dell'Università di Siena, il cui metodo di conservazione dei corpi garantisce, oltre la completa pietrificazione, anche una persistenza perfetta della forma e soddisfacente del colore. Un metodo segreto d'imbalsamazione delle salme è quello posto in opera dai russi Zbarsky e Vorobiev per conservare la salma di Lenin, metodo che richiede però periodiche ispezioni, continue cure e riparazioni del cadavere (G. P. Arcieri, *op. cit.*).

Battendo una strada differente, il Variot riuscì a metallizzare i cadaveri con la galvonoplastica, infiltrandoli con oro e rame; il processo però non penetra in grande profondità e non riesce quindi a impedire per molto tempo la decomposizione.

BIBL.: A. Santorelli, *Post praxis medica seu de medicando defuncto*, Napoli 1629; G. Maggiorani-A. Moriggià, *Sulla mummificazione dei cadaveri*, Roma 1872; G. Pini, *Sulla conservazione dei cadaveri*, Genova 1874; G. Albini, *Sulla conservazione dei cadaveri mediante il disseccamento artificiale*, Napoli 1881; A. Montaldi, *Ricerche sperimentali intorno ad alcuni fenomeni che avvengono tra il cadavere ed il suo ambiente*, Palermo 1895; G. Bafaloni, *Studi intorno al terreno del Cimitero del Precetto in Ferentillo*, Perugia 1805; A. Lotteri, *Un nuovo metodo di imbalsamazione*, Milano 1902; E. Omboni, *Sulla sterilizzazione conservativa temporanea e permanente delle salme*, ivi 1904; G. Chiarella, *Il processo di mummificazione integrale delle salme*, Roma 1907; C. Gregory, *Relation sur des procédés spéciaux pour la conservation à sec des végétaux et des animaux dans leurs formes, couleurs et flexibilité*, ivi 1909; A. Corsini, *Alcuni documenti inediti su G. Segato e la pietrificazione degli animali*, Firenze 1913; P. G. Payen, *Déontologie médicale d'après le droit naturel*, Zi-ka-wei (Chang-hai) 1922, p. 474 sgg.; L. Castaldi, *Vecchi tentativi di scoprire il segreto di G. Segato*, Siena 1926; G. P. Arcieri, *Sulla preservazione del corpo umano*. Estratto dal « Columbus » del nov. 1935, n. 3; F. Blanco Najera, *Derecho funeral*, Madrid 1939, p. 19 sgg.; V. Marcozzi, *La vita e l'uomo*, Milano 1946; A. Pazzini, *Storia della medicina*, II, ivi 1947, come ottimo studio sintetico storico e morale ricco di bibliografia.
Giuseppe de Ninno

DEGER, Ernst : v. REMAGEN.

DEGLI ANTONI, Pietro. - Compositore, n. a Bologna nel 1648, m. ivi nel 1720. Maestro di cappella in S. Maria Maggiore, S. Stefano e S. Giovanni in Monte, fu per ben sei volte principe dell'Accademia filarmonica.

Oltre a molta musica varia per strumenti, scrisse: il *S. Rocco*, oratorio su testo di G. L. Piccinardi (1670); *Messa e Salmi concertati a 3 voci, 2 canti e basso* (1670); *Prigionia e morte di s. Rocco*, oratorio su testo di F. Ottavi (1673); *Il Nabal, ovvero l'ingratitudine punita*, oratorio (1682); *Sonate a violino solo con basso continuo per organo* (1686); *L'innocenza depressa*, oratorio (1686); *Mottetti sacri a voce sola con violini, viole o violoncello* (1696); *Messe 3 concertate a 3 voci, 2 canti e basso* (1697).

BIBL.: G. Fantuzzi, *Notizie intorno agli scrittori bolognesi*, IX, Bologna 1781-94, pp. 2-9; C. Ricci, *P. d. A.*, in *Gazzetta musicale di Milano*, 44 (1889), p. 67; F. Vatielli, *Il Corelli e i maestri bolognesi del suo tempo*, in *Riv. mus. ital.*, 23 (1916), pp. 173-200, 390-412.
Anna Maria Gentili

DEGOLA, Eustachio. - Sacerdote, l'ultima e più originale figura del giansenismo italiano, n. a Genova il 20 sett. 1761, m. ivi il 17 genn. 1826. Educato alla scuola del Molinelli, confluiscono in lui l'avversione antiromana di fra' Paolo Sarpi (al quale dedicò uno scritto apologetico: *Justification de fra' Paolo Sarpi ou Lettres d'un prêtre italien à un magistrat françois sur le caractère et les sentiments de cet homme célèbre*, Parigi 1811; all'Indice, decr. 22 dic. 1817) e la spiritualità di Port-Royal (sulle cui rovine tenne nel 1809 la commemorazione centenaria della distruzione).

Con i principi antiromani e le convinzioni giansenistiche ebbero ben presto presa su di lui gli ideali democratici della Rivoluzione Francese ed una politica ecclesiastica che lo spinse a stringere amichevoli contatti con il B.-H. Grégoire e O. Mouton. Ebbe infatti una posizione autorevole nella politica ecclesiastica della repubblica ligure (1797-98) pubblicando gli *Annali politico-ecclesiastici* (1797-99), e partecipò al secondo Concilio nazionale del clero costituzionale francese, in difesa del quale redasse un compendio dell'opera del Solari: *L'ancien clergé constitutionnel jugé par un évêque d'Italie* (Losanna 1804; all'Indice, decr. 26 ag. 1822). Solo dal 1791 fu in relazione col vescovo di Pistoia Scipione de' Ricci e non ebbe perciò parte nel celebre Sinodo da lui presieduto; ebbe rapporti amichevoli con i giansenisti toscani e con i teologi del Circolo universitario di Pavia. E quando con la bolla *Auctorem Fidei* del 1794 furono condannate le tendenze di cui tutti costoro erano fautori, mantenne vivi i reciproci rapporti viaggiando in Italia ed all'estero.

Visse in comunione con la Chiesa scismatica di Utrecht (1794-96) che professava « santa » e diceva di amare di

« un tenerissimo amore ». Considerò la Francia sempre come una seconda patria, ed affine a quello degli appellanti e dei gallicani francesi fu il suo pensiero religioso, ripetendo le ambiguità di P. Quesnel, il gallicanesimo del Grégoire, e, come già detto, l'anticurialismo di Paolo Sarpi. Iniziò la sua attività giansenistica nel 1792 traducendo con lo pseudonimo di Ireneo Filarete l'opera del Guibaud: *Gemiti di un'anima penitente ricavati dalla S. Scrittura e dai SS. Padri*, collaborò agli *Annales de la Religion* del Grégoire, e, con quest' ultimo, in Parigi (1819-22) alla *Chronique religieuse* dando infine alle stampe in Lipsia (1820) il *Catechismo dei Gesuiti*. Compilò altri vari opuscoli, tra i quali alcuni ancora manoscritti (biblioteca Vaticana, codd. Vat. lat. 13136) sul millenarismo, sull'infallibilità pontificia, ecc., i quali confermano il suo contrasto con la dottrina della Chiesa.

Tra le varie amicizie ebbe quella insigne di Alessandro Manzoni. Apostolo per la conversione dei calvinisti, dopo quella della famiglia Geymüller (1805-1808), contribuì alla conversione di Enrichetta Manzoni Blondel (1810) e di Adele Sellon marchesa di Cavour. Anima di singolari doti spirituali, distinto per cultura e purezza di vita, nel 1820 fondò con l'Assarotti in Genova l'Istituto dei sordomuti. Rimane di lui il copioso epistolario, vera miniera d'informazione sulle controversie ecclesiastiche del suo tempo, e documento decisivo delle sue aberrazioni dottrinali.

BIBL.: A. De Gubernatis, *E. D., il clero costituzionale e la conversione della famiglia Manzoni ; spogli di un carteggio inedito*, Firenze 1882; P. Savio, *Devozione di mons. Adeodato Turchi alla Santa Sede*, Roma 1938; E. Codignola, *Carteggi di giansenisti liguri*, 3 voll., Firenze 1942, passim; F. Ruffini, *Studi sul giansenismo*, Firenze 1943. Benvenuto Matteucci

DEGRADAZIONE. - Etimologicamente privazione del grado o retrocessione ad un grado inferiore, è in diritto canonico la più grave delle pene vendicative applicabili soltanto ai chierici, in quanto essa importa la deposizione del colpevole, il divieto perpetuo di usare l'abito ecclesiastico (v.), e la riduzione allo stato laicale: gli effetti della d. sono perciò simultaneamente quelli di queste tre pene (cf. CIC, can. 2305 § 1).

Nel diritto vigente possono essere puniti con la d. soltanto i chierici colpevoli di uno dei seguenti delitti : *a*) ascrizione ad una setta acattolica e persistenza in essa sebbene ammoniti (can. 2314 § 1, n. 3); *b*) violenza personale contro il sommo pontefice (can. 2343 § 1 n. 3); *c*) omicidio (can. 2354 § 2); *d*) sollecitazione, nei casi più gravi (can. 2368 § 1); *e*) matrimonio, se si tratta di chierico maggiore (can. 2368 § 1); e inoltre tutti quelli che, dopo essere già stati deposti e privati dell'abito ecclesiastico, continuino a dare grave scandalo per almeno un anno (can. 2305 § 2).

La d. può essere inflitta solo in seguito a processo giudiziario, mediante sentenza pronunciata da un tribunale di cinque giudici (can. 1576 § 1 n. 2). Nel *Pontificale Romanum* (parte 3ª) è prevista una solenne cerimonia, per la d. di un chierico; esso viene spogliato delle vesti sacre, gli si rade la tonsura, gli si tolgono di mano gli *instrumenta* consegnatigli nell'ordinazione; la d. seguita da tale cerimonia si chiama d. reale, quella invece applicata mediante la sola pronuncia della sentenza si chiama d. verbale (can. 2305 § 5).

Quando per un delitto è prevista dalla legge la pena della d., non è applicabile il rimprovero giudiziale (v.; can. 1948 § 1); e non può essere disposta la sospensione condizionale della pena della d. (can. 2288).

Fino al sec. XII non fu distinta dalla pena della deposizione (v.); ma con Innocenzo III e Bonifacio VIII (cf. nel *Corpus Iuris Canonici*: c. 7, X, V, 20; c. 27, X, V, 40; c. 2, V, 9 *in Sext.*) la distinzione fu posta nettamente, e rimase poi nei secoli successivi. Il CIC ha ridotto il numero dei delitti punibili con la d., ed ha equiparato in tutto gli effetti della d. verbale e di quella reale (distinzione introdotta da Bonifacio VIII).

BIBL.: Wernz-Vidal, VII, pp. 371-75, 384-95; E. Jombart, *Dégradation*, in DDC, coll. 1071-74. Pio Ciprotti

DE GREGORIO, Emanuele. - Cardinale, n. a Napoli il 18 dic. 1758, m. a Roma il 7 nov. 1839. Al tempo della Repubblica romana del 1798, fu, con grande suo orrore, designato dal generale francese Dallemagne e dal governo repubblicano quale antipapa da opporsi a Pio VI, prigioniero a Siena. Scampato da tale frangente, si rifugiò presso il Papa per protestargli la sua incondizionata devozione. Durante la prigionia di Pio VII a Savona esercitò per qualche tempo in Roma le funzioni di delegato apostolico, finché non gli fu intimato di recarsi a Parigi, ove il 2 genn. 1811 fu arrestato, e detenuto fino alla caduta di Napoleone. Liberato, si fermò ancora in Francia al fine di recuperare i tesori vaticani rapiti dai Francesi. Pio VII lo creò cardinale l'8 marzo 1816 ed in tale qualità fece parte di numerose Congregazioni.

BIBL.: G. Barluzzi, *Elogio storico del card. E. de G.*, Roma 1840. Niccolò Del Re

DE GROOT, Johann Vincent. - Apologista domenicano, n. a Schiedam (Olanda) il 4 luglio 1848, m. ad Amsterdam il 26 febbr. 1922. Tenne per oltre 25 anni la cattedra di filosofia tomistica, allora fondata, all'Università di Amsterdam. Si distinse anche come conferenziere e direttore di spirito. Scrisse molto: notissima è la *Summa apologetica de Ecclesia catholica ad mentem s. Thomae Aq.* (Ratisbona 1890).

BIBL.: B. H. Molkenboer-A. H. van Rooy, *Pater d. G.-Herdenking en Hulde*, Hertogenbosch 1923; G. Löhr, s. v. in LThK, IV, col. 709. Abele Redigonda

DE GUIBERT, Joseph. - Gesuita, scrittore di ascetica, n. a. Montaigu (Haute Garonne) il 14 sett. 1877; m. a Roma il 23 marzo 1942. Professore di teologia dogmatica per vari anni, fu, nel 1922, chiamato a Roma alla Università Gregoriana per la cattedra di teologia spirituale, dove alla erudizione cospicua seppe congiungere un grande senso di rettitudine e di discrezione.

Fondò nel 1920 a Tolosa la *Revue d'ascétique et de mystique*; fu pure tra i fondatori del *Dictionnaire de Spiritualité* (Parigi 1937 sgg.). All'una e all'altro fornì numerosi articoli assai apprezzati. Le sue opere principali sono : *Etudes de théologie mystique* (Tolosa 1930); *Documenta ecclesiastica Christianae perfectionis studium spectantia* (Roma 1931); *Theologia spiritualis ascetica et mystica* (Roma 1937) *Leçons de théologie spirituelle* (Tolosa 1946). Frutto del suo magistero di teologia dogmatica rimane *De Christi Ecclesia* (Roma 1928).

BIBL.: E. Lamalle, *Necrologia*, in *Archiv. historic. S. I.*, 11 (1942), p. 211. Celestino Testore

DEHARBE, Joseph. - Gesuita, n. a Strasburgo in Alsazia il 1º apr. 1800, m. a Maria Laach l'8 nov. 1871. Professore a Briga e nel seminario di Lucerna, con qualche parentesi di predicazione, si persuase ben presto della stringente necessità di un catechismo più adatto ai bisogni del tempo, più semplice e popolare; perciò, seguendo da vicino i migliori modelli e specialmente i testi di s. Pietro Canisio, pur dividendo altrimenti la materia, pubblicò anonimo il suo *Katholischer Katechismus* (Ratisbona 1847), svolto in quattro modi differenti, per i fanciulli, gli alunni dei diversi ordini di scuole, gli adulti.

L'opera raccolse subito l'universale approvazione; quell'anno stesso e nei successivi venne adottata come testo ufficiale in molte diocesi della Germania, Svizzera, Austria, Ungheria, Stati Uniti di America. Il che molti-

plicò le edizioni, con o senza nome dell'autore, e le traduzioni; le une e le altre con sempre nuovi adattamenti e rimaneggiamenti, fino ai nostri giorni. Pregio dell'opera sono, con l'esattezza teologica, la brevità e la precisione della espressione, la chiarezza e l'ordine.

Il D. compì più tardi l'opera sua catechetica con l'*Erklärung des katholischen Katechismus* (4 voll., cui volle aggiungerne un quinto: *Religionsgeschichte*, succinta storia della Chiesa, che si risolve nello stesso tempo in una limpida dimostrazione della sua origine divina [Ratisbona 1857-61]); che poi ridusse a compendio con *Kürzeres Handbüch für Religionsunterricht* (2 voll., ivi 1865-68). Tra le molte traduzioni italiane delle sue opere è degna di nota quella dell'*Erklärung* col titolo: *Spiegazione del catechismo grande*, illustrata con esempi e disposta secondo l'ordine del *Catechismo* di Pio X a cura di G. Perardi (6 voll., Roma 1908-1909).

Delle altre opere ascetiche è bene ricordare: *Examen ad usum cleri* (Ratisbona 1849) e *Die Vollkommene Liebe Gottes* (ivi 1856).

BIBL.: Sommervogel, II, coll. 1875-84; IX, coll. 182-84; F. X. Thalhofer, *Entwicklung der kath. Katech. in Deutschland von Canisius bis D.*, Friburgo in Br. 1899; J. Linde, *Der mittlere D.sche Katech., als. Versuch zur Lösung der Katechismusfrage neu bearbeitet, mit einer hist.-krit. Abhandlung*, Ratisbona 1900; id., s. v. in *Lexik. der Pädagogik*, I (1913), coll. 715-17. Celestino Testore

DEHON, JEAN-LÉON. - Sacerdote e fondatore, n. a La Chapelle (Soissons) il 14 marzo 1843, m. a Bruxelles, il 12 ag. 1925. Fu nel 1869 tra gli stenografi del Concilio Vaticano, e poi, negli studi teologici superiori, condiscepolo, alla Gregoriana, del futuro Benedetto XV. Tornato in patria, esercitò il ministero parrocchiale a St-Quintin fondando una serie di opere sociali assai feconde.

A perpetuare queste forme di apostolato moderno fondò una congregazione di Oblati del S. Cuore (1878) che in seguito, dopo varie vicende, si poté affermare definitivamente sotto il nome di Congregazione dei Sacerdoti del S. Cuore (1883). La diffusione dell'istituto fu notevole in Europa, in America e nelle missioni del Congo belga e del Camerum francese. Assai interessante l'attività del D. per la divulgazione dell'azione sociale secondo l'encicl. *Rerum novarum*; un suo libro, *Catechismo sociale*, largamente diffuso nel mondo cattolico corrisponde a tale scopo. Al D. si deve l'iniziativa della costruzione, a Roma, del tempio internazionale di Cristo Re sull'antica piazza d'Armi.

BIBL.: A. Du Camp, *Le p. D. et son oeuvre*, Parigi 1936; A. Prelot, *L'oeuvre sociale du chanoine D.*, ivi 1936. Egilberto Martire

DE HONDT: v. PIETRO CANISIO.

DE IESU CHRISTO DEO ET HOMINE. - Centotrentasette esametri, attribuiti a un Vittorino, come il carme *De fratribus VII Macchabaeis*, ma certamente di altro autore, il quale pare abbia copiato Sedulio e Prudenzio.

BIBL.: Ed.: C. Fabricius, *Veterum poetarum ecclesiasticorum opera*, Basilea 1546, p. 761; *Sanctae reliquiae duum Victorinorum... cum notis et praefatione D. Anch. Rivini*, Gotha 1652, p. 124. Non esiste una edizione più recente. M. Manitius, *Geschichte der Christlich-lateinischen Poesie bis zur Mitte des 8. Jahrhunderts*, Stoccarda 1891, p. 115 sgg. Erik Peterson

DE INDURATIONE CORDIS PHARAONIS. - Trattato che nel sec. IX circolava sotto il nome di s. Girolamo, ma che certamente non è opera del Santo. Probabilmente l'autore è Pelagio. Il trattatello fu scoperto dal benedettino Germain Morin, ed il suo testo pubblicato dopo la morte del grande studioso da De Plinval.

BIBL.: G. de Plinval, *Essai sur le style et la langue de Pélage, suivi du traité inédit: De i. c. ph.* (*Collectanea Friburgensia*, 31), Friburgo 1947, p. 120 sgg. Erik Peterson

DE IONA. - Poema tramandato sotto i nomi di Tertulliano e Cipriano, e che è stato attribuito da Brewer al poeta Cipriano Gallico.

Ma a torto: può essere che sia l'opera di un contemporaneo e compaesano di quest'ultimo. Pare sicuro che l'autore del *D. I.* sia anche l'autore del poema *De Sodoma*. Del poema *D. I.* si è conservata solo la prima parte (105 esametri), manca il racconto della penitenza di Ninive. Probabilmente è del sec. V.

BIBL.: Ultima ed. di R. Peiper, *Cypriani Galli poetae Heptateuchos*, Vienna 1891: CSEL, XXIII, pp. 212-26; H. Brewer, *Über den Heptateuchdichter Cyprian*, in *Zeitschrift für kathol. Theol.*, 28 (1904), p. 98 sgg.; Manitius, *Gesch. der Christl.-latein. Poesie*, Stoccarda 1891, pp. 52-54. Erik Peterson

DEI PITATI, BONIFAZIO: v. BONIFACIO VERONESE.

DEISIDAIMONÍA. - Voce greca che significa « rispettoso timore, pietà verso gli dèi » (Senofonte, Aristotele), ma è anche usata con significato sfavorevole per « il timore esagerato degli dèi e dei presagi », cioè per una religione scrupolosa, inquieta di se stessa e anche superstiziosa e bigotta.

È notevole il ritratto che Teofrasto (*Caratteri*, XVI) fa dell'uomo che esagera e moltiplica pratiche religiose e purificazioni, e vive nel terrore dei presagi e delle impurità. Le pratiche ricordate sembrano a noi moderni superstiziose, per i Greci erano riti usuali: nel ritratto di Teofrasto sono eccessive e esagerate.

BIBL.: H. Bolkestein, *Theophrastos' Charakter der D.* (*Religionsgesch. Vers. und Vorarb.*, 21, II), Giessen 1929; P. J. Koets, Δεισιδαιμονία. *A contribution to the knowledge of the religious terminology in Greek*, Utrecht 1929. Luisa Banti

DEISMO. - Etimologicamente d. (da *Deus*) è identico a *teismo* (da θεός); ma ne è diverso il senso filosofico e storico. Il significato filosofico oggi comune è quello già precisato da Kant: il *deista* « ammette che noi... possiamo conoscere con la semplice ragione l'esistenza di un Essere originario, ma... soltanto come un Essere che ha ogni realtà, della quale però non possiamo dare più precisa determinazione »; il *teista* « afferma che la ragione è in grado di determinarne ulteriormente l'oggetto secondo l'analogia con la natura, cioè: come un Essere che contenga in sé il primo principio di tutte le altre cose mediante intelletto e libertà. Quello si rappresenta quindi in tale essere soltanto una *Causa del mondo* (se mediante la necessità della sua propria natura, o mediante libertà, rimane non deciso), questo un *Autore del mondo* »; e poco oltre: « il deista crede in un *Dio*, ma il *teista* in un *Dio vivente* (summam intelligentiam) » (I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 1ª ed., Riga 1781, pp. 631-33; cf. trad. it., 2ª ed. Bari 1925, pp. 493-94).

Come fatto storico il d. non ha un senso così determinato e ristretto. Indica in genere quel movimento filosofico-religioso dei secc. XVII-XVIII, o preliminare o intrecciantesi o confluente nell'illuminismo, che tendeva a eliminare ogni elemento soprannaturale della religione e a stabilire una religione puramente naturale. In concreto prese aspetti diversi. Sull'inizio del sec. XVIII Samuel Clarke (1675-1729), oppositore del d., in *A demonstration of the Being and Attributes of God* (Londra 1705) distingueva quattro classi di deisti: 1) Quelli che ammettono Dio, ma ne negano ogni provvidenza: Dio, causa intelligente, tratto il mondo dal caos, lo ha lasciato completamente a se stesso. 2) Quelli che ammettono anche la provvidenza, ma limitata ai soli eventi fisici: Dio non s'interessa del bene e male morale, che deriva solo dalle leggi positive; non esiste per l'uomo una vita futura. 3) Quelli che ammettono la provvidenza anche per la vita morale: la legge morale è da Dio; ma non c'è immortalità, né quindi sanzione in una vita ulteriore. 4) Quelli che professano tutte le verità naturali su Dio; ammettono la vita futura; ma rigettano ogni autorità religiosa e la rivelazione.

Il termine *deista* appare nel sec. XVI. Il pastore calvinista M. Viret, nell'*Epître dédicatoire* della parte 2ª dell'*Instruction chrétienne* (1564), ne parla come di « un

mot tout nouveau, lequel ils (i deisti) veulent opposer à Athéisme ». Delle loro idee dice : « Riconoscono Dio, ma non ammettono Gesù Cristo. L'insegnamento degli Apostoli e degli Evangelisti è per essi pura favola e fantasticheria ». L'uso della parola si va diffondendo nel sec. XVII. Fino al sec. XVIII, e anche agli inizi del XIX, talvolta è usato nello stesso senso anche *teismo* (termine di origine inglese, messo in voga specialmente da Ralph Cudworth, [1617-88]).

Il d. ebbe i suoi assertori sistematici dapprima in Inghilterra, dove però, almeno fino a D. Hume e E. Gibbon, fu, sia per valore scientifico che letterario, movimento di secondaria importanza. Fra i principali rappresentanti sono particolarmente degni di rilievo : J. Toland (1670-1722) e M. Tindal (1656-1733). Il Toland nel *Christianity not mysterious* (Londra 1696) intende dimostrare, come dice il sottotitolo dell'opera, « che nulla vi è nel Vangelo contrario alla Ragione, né al di sopra di essa, e che nessuna dottrina cristiana può chiamarsi propriamente un mistero ». La rivelazione vi è ammessa, ma « la rivelazione serve soltanto a informarci, mentre la dimostrazione del suo oggetto è quel che ci persuade ». Il Tindal nell'opera (spesso denominata la Bibbia del d.), *Christianity as old as the Creation: or the Gospel a Republication of the Religion of Nature* (Londra 1730), vuol dimostrare che la religione naturale fu assolutamente perfetta fin dall'inizio; che la rivelazione non ha potuto aggiungervi nulla; che Cristo ha ristabilito la religione naturale o legge di natura. Altri notevoli rappresentanti del d. inglese furono: A. Collins (1676-1729); Th. Chubb (1679-1747); Th. Morgan (m. nel 1743); Lord H. Bolingbroke (H. St. John, 1678-1751), amico del Voltaire, che conobbe durante il suo esilio in Francia, e ospitò poi per tre anni in Inghilterra.

Il d. inglese derivava in parte dalla Francia. In Francia ritornò più sviluppato, e vi fu diffuso specialmente per opera del Voltaire, del Rousseau e degli Enciclopedisti. Una rinascita vi si ebbe nel sec. XIX con il Cousin e gli spiritualisti.

In Germania le idee del d. arrivarono sia direttamente dall'Inghilterra sia attraverso la Francia, e confluirono, sviluppandovisi, nel più vasto movimento illuminista. Propugnatori tra gli altri ne furono : H. Samuel Reimarus (1694-1768), noto specialmente per la *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*, pubblicata postuma (1774-77) parzialmente dal Lessing, come frammenti di un anonimo trovati nella biblioteca di Wolfenbüttel (nel Braunschweig); M. Mendelssohn (1729-86), il più notevole rappresentate della «filosofia popolare», spesso menzionato da Kant; e specialmente G. E. Lessing (1729-81). Nella sua opera più matura, e che esercitò un influsso non limitato al suo tempo : *Erziehung des Menschengeschlechtes* (Berlino 1780) considera il Vecchio e il Nuovo Testamento come semplici prodotti storici, non però arbitrari, ma fondati sulla intrinseca legge dello sviluppo dell'umanità. Essi sono prodotti della sua infanzia e giovinezza; spetta alla maturità scoprire nei loro dogmi le verità razionali in essi imaginosamente adombrate. Kant è, quanto al concetto di Dio, un teista, sebbene a suo modo (l'esistenza di Dio non è dimostrabile speculativamente, ma solo dalla legge morale dell'uomo, come semplice postulato pratico); per il suo concetto di religione è invece da annoverare fra i deisti.

Il d. come fenomeno storico si spiega principalmente con la stanchezza e scetticismo causati dalle lotte religiose fra cattolici e protestanti, e più ancora degli stessi protestanti fra loro. Se ne ha la riprova nel fatto che, mentre si diffuse in Inghilterra, Francia e Germania, ebbe solo debole risonanza tanto in Italia (che pur aveva dato ai deisti inglesi suggestioni e idee) quanto in Spagna.

Fra le varie idee convogliate dalla corrente deista, è fondamentale quella di religione naturale, affermata dal d. come l'unica vera e legittima. Perché questa affermazione fosse validamente fondata bisognerebbe dimostrare : o l'impossibilità della rivelazione; o la sua non esistenza di fatto; o infine che, ammessa pure l'esistenza della rivelazione, questa non ha tali requisiti da esigere il nostro assenso.

L'impossibilità della rivelazione potrebbe sostenersi solo sul presupposto di un Dio impersonale, che agisca non come causa intelligente e, relativamente alle operazioni *ad extra*, libera, ma come cieca e necessaria forza naturale; sul presupposto cioè di un Dio concepito panteisticamente. Le sorti di quest'ipotesi sono legate a quelle del panteismo.

A dimostrare che di fatto non v'è stata rivelazione, bisogna demolirne le prove di fatto, cioè dedotte da fatti soprannaturali. Questo potrebbe ottenersi negando di tali fatti o radicalmente la stessa realtà storica o il carattere soprannaturale. Fu la via seguita dal Reimarus, nell'opera di cui pubblicò frammenti il Lessing. Sul valore di simili tentativi, v. specialmente : GESÙ CRISTO; RIVELAZIONE.

Prescindendo da tale questione, si può invece cercar di dimostrare che, se anche esistessero fatti soprannaturali, da essi non può comunque dedursi la certezza delle proposizioni di fede. L'argomento passa qui nel campo filosofico; ed è stato formulato nel modo più tecnicamente preciso dal Lessing : « verità storiche contingenti non possono mai valere come dimostrazione di verità necessarie di ragione ». Tale principio è strettamente connesso con il generale problema gnoseologico : se sia possibile la conoscenza dell'universale e necessario dal particolare e contingente. Kant partì appunto, com'è noto, dalla risposta negativa in cui si accordavano empiristi e razionalisti, per formulare la teoria del giudizio sintetico *a priori*. Nel caso nostro si può, in parte, fare astrazione da tale problema, purché si ammetta la validità oggettiva del principio di causalità. Giacché si tratta qui di provare dai fatti storici non direttamente le verità rivelate (necessarie), ma solo che Dio ha parlato; quindi da fatti contingenti un fatto contingente (la rivelazione è, come fatto, contingente, poiché libero da parte di Dio). E le verità necessarie di fede derivano, propriamente, non dalla contingenza del fatto della rivelazione, ma dalla necessaria veracità dell'autore di questo fatto.

Rimarrebbe soltanto, per arrivare alle ultime radici del problema, da esaminare se da un fatto storico si possa risalire a Dio come a ragion sufficente. Tale problema però non è che un aspetto della questione generale : se dal contingente sia possibile risalire a Dio, Essere necessario; sulla quale questione v. DIO.

Quanto al significato tecnico che ha in filosofia, il d. appare un compromesso inconseguente tra agnosticismo e teismo. Esso vuole affermare la conoscibilità dell'esistenza di Dio, negare la conoscibilità, anche analogica, della sua natura. Ma l'inconoscibilità della natura di Dio coinvolge anche quella della sua esistenza. Quando infatti di Dio s'ignori se sia trascendente o immanente al mondo, causa intelligente e libera o cieca forza naturale, s'ignora in realtà se esiste : poiché un Dio immanente (nel senso panteista) è Dio soltanto di nome, e una forza cieca non lo è nemmeno di nome. Il d. quindi possiede solo l'apparente consistenza dei concetti confusi.

Appena lo si pensi fino in fondo, cioè lo si pensi davvero, si dissolve : nel puro agnosticismo, se si esplica ciò che il d. ha implicito nel suo aspetto negativo (inconoscibilità della natura divina); nel teismo o nel panteismo e ateismo, se si precisi il suo contenuto positivo (conoscibilità dell'esistenza di Dio).

BIBL.: L. Noack, *Die englischen, französischen und deutschen Freidenker*, Berna 1853-55; Th. Simon, *Grundriss der Geschichte der neueren Philosophie in ihren Beziehungen zur Religion*, Erlangen-Lipsia 1920; E. Cassirer, *La filosofia dell'illuminismo*, 2ª ed., Firenze 1944. Per l'Inghilterra: G. V. Lechler, *Geschichte des englischen Deismus*, Stoccarda e Tubinga 1841; F. Tulloch, *Rational theology and christian philosophy in England in the 17th century*, 2 voll., Londra 1872; A. Sayous, *Les déistes anglais et le christianisme rationaliste*, Parigi 1882; J. W. Wheeler, *Biographical dictionary of freethinkers*, Londra 1889. Per la Francia: Ph. Damiron, *Mémoires pour servir à l'histoire de la philosophie au XVIIIe siècle*, I-II, Parigi 1858; III, ivi 1864. Per la Germania: E. Kretzschmar, *Über das Verhältnis Lessings in seiner « Erziehung des Menschengeschlechts » zur deutschen Aufklärung*, Borna-Lipsia 1904; J. Engert, *Der Deismus in der Religions- und Offenbarungskritik des H. S. Reimarus* (*Theol. Studien der österr. Leo-Gesellschaft*, 22), Vienna 1916. M. Rossi, *Alle fonti del d. e del materialismo moderno*, Firenze 1942. Felice Cenci

DE IUDICIO DOMINI. - Poema che viene intitolato anche *Carmen ad Flavium Felicem* ed è stato attribuito nel passato a Tertulliano o s. Cipriano. Ma il Flavius Felix menzionato nel titolo è senza dubbio il medesimo che visse nei tempi del re dei Vandali Trasamundo (496-523) a Cartagine, dove compose alcune poesie (v. Manitius, *Gesch. der Christl.-latein. Poesie*, Stoccarda 1891, p. 342; W. Meyer, *Gesammelte Abhandlungen zur Mittellateinischen Rhytmik*, II, Berlino 1905, p. 122).

Il poeta africano ha imitato specialmente Draconzio che visse sotto il predecessore di Trasamundo (Waszink nella sua edizione, p. 33). L'attribuzione del poemetto a Verecundus non è sostenibile (Manitius, p. 155; Waszink, *op. cit.*, p. 35). L'autore, che visse probabilmente verso il 500 in Africa, conosce le opere di Commodiano, Dracontius, Iuvencus, il *Carmen adversus Marcionitas*, ma pare che nelle sue idee escatologiche sia anche influenzato da una fonte orientale (*Oracula Sibyllina*?). Nelle sue prove per la resurrezione dei morti l'autore ha conservato una vecchia tradizione. Lo stesso vale per il suo catalogo dei vizi (*Apocalisse di Pietro?*).

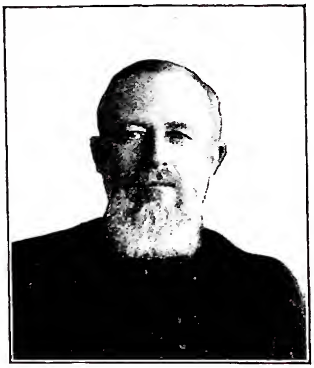
BIBL.: Ed. del testo con buon commentario di I. H. Waszink, *Carmen ad Flavium Felicem de resurrectione mortuorum et de i. D.* (*Florilegium patristicum*, suppl. 1), Bonn 1937. Erik Peterson

DE JACOBIS, GIUSTINO, beato. - Vescovo titolare di Nilopoli e primo vicario apostolico dell'Abissinia, n. in S. Fele (Potenza) il 9 ott. 1800, m. ad Eidale, nei pressi della valle Alighedé, il 31 luglio 1860. Entrò nella Congregazione della missione di S. Vincenzo de' Paoli, e, ordinato sacerdote a Brindisi il 12 giugno 1824, si rivelò subito missionario zelantissimo; fu vero angelo di carità nel colera che decimò Napoli nel 1836-37.

Per invito di Propaganda Fide partì per l'Abissinia nel 1839, come prefetto apostolico, e vi lavorò indefessamente per 21 anni alla conversione degli eretici, che a migliaia ricondusse in seno alla Chiesa cattolica. Eresse in Abissinia il primo istituto per la formazione del clero indigeno, chiamandolo Collegio dell'Immacolata. Vinte molte renitenze, fu consacrato vescovo il 7 genn. 1849 dal Massaia; e il primo ordinato fu un eroe della fede, l'indigeno b. Gebre Mikā'ēl. Sostenne, in Abissinia, fatiche, privazioni, sacrifici e persecuzioni d'ogni genere. L'empio Salama di lui scrisse al re Teodoro: « Caccia via l'abuna Jacob... ma non l'uccidere: è un santo, e nessuno osserva meglio di lui la legge del Signore ». Il 31 luglio 1860 placidamente spirò. « Così moriva – scrisse il Massaia – il fondatore della Missione abissina, l'apostolo infaticabile dell'Africa Orientale, il Maestro dei missionari, il tipo del coraggio e dell'abnegazione indispensabile alla buona riuscita del ministero sacro fra quella gente ». Il 25 giugno 1939, nel 1° centenario dalla fondazione della sua missione in Etiopia, fu beatificato da Pio XII.

BIBL.: S. Arata, *Vita del beato G. De J.*, Roma 1939. Giuseppe Scognamillo

DE JERPHANION, GUILLAUME. - N. il 3 marzo 1877 a Pontèves (Var), m. a Roma il 22 ott. 1948.



(*per cortesia del p. I. Ortiz de Urbina*)
DE JERPHANION, GUILLAUME. Ritratto.

Entrato nella Compagnia di Gesù nel 1893 fu inviato nel 1903 al Collegio di Tokat per gli Armeni dell'Anatolia dove restò fino al 1907, compiendo in quell'anno una prima visita alle chiese rupestri della Cappadocia dove tornò dall'estate 1911 al genn. 1912.

Dal 1918 divenne docente di archeologia orientale nel Pontificio istituto orientale, dove insegnò anche epigrafia e istituzioni bizantine. La sua opera più poderosa è quella sopra *Une nouvelle province de l'art byzantin. Les églises rupestres de Cappadoce* (Parigi 1925-36) in due volumi di testo, divisi in quattro parti e 208 tavole. Seguono: *Mélanges d'archéologie anatolienne. Monuments préhelléniques gréco-romains, byzantins et musulmans de Pont, de Cappadoce et de Galatie* (in *Mélanges de l'Université de St-Joseph de Beyrouth*, 13 [Beyrouth 1928]).

Fin dal 1926 egli studiò profondamente il calice di Antiochia (v.), da alcuni datato al sec. I, dal Wilpert ritenuto falso, riconoscendo in esso un prodotto dell'arte del sec. VI (*Le calice d'Antioche, Les théories du dr. Eisen et la date probable du calice*, in *Orientalia Christiana*, 7 [Roma 1926]). E dopo la visione diretta all'esposizione d'arte bizantina di Parigi nel 1931 egli confermò le sue conclusioni (*La voix des monuments*, II, pp. 19-35). Molto pregevoli sono i due volumi dal suggestivo titolo: *La voix des monuments. Notes et études d'archéologie chrétienne*, apparsi, il primo nel 1930, il secondo nel 1938. Essi riuniscono un certo numero di conferenze o di studi già apparsi in precedenti riviste, ma aggiornati e corredati di illustrazioni. In essi si rispecchia la profondità della dottrina dell'autore non solo nel campo iconografico ed epigrafico, ma anche in quello liturgico.

Specialmente notevoli sono gli studi che illustrano: *Le rôle de la Syrie et de l'Asie Mineure dans la formation de l'iconographie chrétienne* (I, pp. 201-44); *Le cycle iconographique de Sant'Angelo in Formis* (I, pp. 260-80); *La représentation de la Croix et du Crucifix aux origines de l'art chrétien* (I, pp. 138-64); *L'image de Jésus-Christ dans l'art chrétien* (II, pp. 1-26); *L'attribut des diacres dans l'art chrétien du moyen-âge en Orient* (II, pp. 285-96); *La plus ancienne représentation de l'orarion du diacre* (II, pp. 279-82). La sua attività scientifica si svolse anche in numerosi periodici, quali il *Bessarione, Etudes, Mélanges de l'Université de St-Joseph de Beyrouth, Orientalia Christiana, La revue de l'art chrétien*, le *Recherches de science religieuse, Byzantion*, les *Etudes classiques*, la *Nouvelle revue théologique, Orientalia Christiana Periodica*.

Va soprattutto ricordato il suo *Bulletin d'archéologie chrétienne et byzantine* nel quale l'autore prendeva in esame le recenti pubblicazioni e scoperte archeologiche. Il *Bulletin* apparve prima in *Orientalia Christiana* (dal 1928 al 1935) e poi in *Orientalia Christiana Periodica* (dal 1936 al 1948). Partecipò efficacemente con pregevoli studi all'attività dell'« Académie des Inscriptions et Belles Lettres » a cui appartenne e della Pontificia Accademia romana di Archeologia, della quale fu socio effettivo dal 1932 con uno studio su *L'ambon de Salonique, l'arc de Galère et l'ambon de Thèbes* (*Memorie della Pont. accad. rom. di Arch.*, 3ª serie, 3 [1932], pp. 109-32); con *Osservazioni sull'origine del quadrato magico « Sator arepo »* (*Rendiconti della Pont. Accad. rom. di Arch.*, 3ª serie, 12 [1937], pp. 401-404) e con *La véritable interprétation d'une plaque aujourd'hui perdue de la chaire d'ivoire de Ravenne* (*ibid.*, 14 [1939], pp. 29-46). Ultimi suoi lavori furono:

Les miniatures du manuscrit syriaque n. 559 de la Bibliothèque Vaticane (Città del Vaticano 1940); *Vieilles croix des Monts du Lyonnais ; Les croix de Larajane et autres lieux voisins* (Lione 1942); *Le Missel de la Ste Chapelle à la Bibliothèque de la Ville de Lyon* (ivi 1944). La bibliografia completa è stata pubblicata in *Orientalia Christiana Periodica* (13 [1947], pp. 6-17).

Bibl.: A. Raes, *Le r. p. G. de J.*, in *Orientalia Christiana Periodica*, 14 (1948), pp. 418-23. Enrico Josi

DELACROIX, Eugène. - Pittore n. a Charenton St-Maurice il 25 apr. 1794, m. a Parigi il 13 ag. 1863.

Allievo dapprima del Guerrin (1816) e poi della Scuola di belle arti di Parigi (1818) dopo un viaggio in Italia si orientò decisamente verso ricerche di nuovi mezzi espressivi. Ritenuto in genere il rappresentante tipico del romanticismo pittorico francese in opposizione ad Ingres stimato la più caratteristica espressione del classicismo E. D. oltre ad essere un grande colorista va considerato per il suo potere di realizzare immagini a mezzo di una energica pennellata che disegna e modella le forme in una densa massa cromatica. Spontaneo, passionale, enfatico, oppone ai modi caratteristici descrittivi e conchiusi della accademia tradizionale intellettualistica i diritti della libera fantasia, l'ardore per le pure ricerche pittoriche. Dopo aver dipinto mirabili piccoli quadri ricchi di foga e di eroici slanci e grandi composizioni di soggetto storico o d'ispirazione letteraria quali la *Barca di Dante* (1822), la *Morte di Sardanapalo* (1827), la *Battaglia di Taillebury* (1837) D. si dedicò anche a vaste composizioni murali quali gli affreschi di palazzo Borbone e del Lussemburgo, alcune anche di soggetto religioso, quali gli affreschi della cappella dei SS. Angeli nella chiesa di S. Sulpizio a Parigi (1861).

Bibl.: Opere : *Lettres*, a cura di Ph. Burty, 2 voll., Parigi 1880; *Journal* a cura di P. Flat e R. Piot, 3 voll., ivi 1893-95. Studi : J. Meier-Graefe, *D.*, 2ª ed., Monaco 1923; A. M. Brizio, *Ottocento-Novecento*, Torino 1939, pp. 119-32. Emilio Lavagnino

DELAFORGE, Louis : v. la forge, louis de.

DELAGE, Yves. - Zoologo e biologo francese, n. ad Avignone il 13 maggio 1854, m. a Sceaux il 7 ott. 1920, direttore del laboratorio di zoologia di Roskoff.

Gli si devono ricerche e studi sulla partenogenesi artificiale, sui processi di maturazione del citoplasma ovulare e sullo sviluppo dei cirripedi. Nella sua opera sull'eredità e i problemi della biologia, riconosce che la teoria dell'evoluzione non è dimostrabile e che soltanto la pregiudiziale filosofica può decidere ad accettarla. Scrisse : *L'hérédité et les grands problèmes de la biologie générale* (Parigi 1903) e, in collaborazione con M. Goldsmith, *Les théories de l'évolution* (ivi 1909), *La parthénogénèse naturelle et expérimentale* (ivi 1913).

Bibl.: *Larousse mensuel*, 167 (1921), p. 335; A. Ruffini, *Fisiogenia*, Milano 1925, pp. 207, 145. Luigi Scremin

DE LAPIDE, Joannes Heynlein : v. heynlein, johannes von stein.

DELAPORTE, Victor. - Gesuita e letterato francese, n. a St-Wandrille (Orne) il 6 nov. 1846, m. a Rennes il 25 apr. 1910. Gesuita nel 1866 e sacerdote nel 1882, fu applicato nel 1887 alla redazione del periodico *Les études*, al quale diede, fino al 1906, non meno di 113 articoli.

Fuori della rivista, la sua ricca produzione comprende volumi di critica letteraria, vigorosamente cattolica : *L'art poétique de Boileau, commenté par Boileau et par ses contemporains* (Parigi 1888); *Classiques païens et chrétiens* (ivi 1894); *De la rime française* (Bruxelles 1898); *Etudes et causeries littéraires* (4 voll., Lilla 1899); *Mélanges de littérature et d'histoire* (2 voll., Bruxelles 1907). Ma dovette la fama soprattutto ai suoi versi, di una fattura impeccabile : teatro di collegio, poesie di circostanze e in particolare 3 voll. di *Récits et légendes* (ivi 1887, 1890 e 1900), le cui numerose edizioni attestano un successo raro in quel genere. Pubblicò pure alcune biografie o monografie religiose, come: *Un patron chrétien* (Parigi 1895); *Le monastère des oiseaux* (ivi 1899); *Le p. Le Tallec* (ivi 1904).

Bibl.: A. Brou, *Le p. V. D. L'homme et l'oeuvre*, in *Etudes*, 123 (1912), pp. 599-620. Edmondo Lamalle

DE LA TAILLE, Maurice : v. la taille, maurice de.

DELATTE, Paul. - Benedettino, n. a Jeumont (Cambrai) nel 1848, m. nell'isola di Wight nel 1937. Nel 1890 fu eletto terzo abate del monastero di Solesmes, dove aveva fatto la sua professione nel 1885. Pio X, con il breve *Ex quo tempore* del 22 maggio 1904, affidò a lui e ai suoi monaci la codificazione della edizione romana dei libri di canto gregoriano.

Oltre a numerosi articoli su parecchie riviste, scrisse: *Vie de Dom Guéranger* (2 voll., Parigi 1912); *Commentaire sur la règle de st Benoît* (ivi 1913); *Commentaire sur l'Evangile* (2 voll., Tours 1922; trad. it., Roma 1932); *Commentaire sur les Epîtres de st Paul* (3 voll., Essechen 1924; trad. it., 2 voll., Torino 1935-36), dimostrando sempre non soltanto vasta erudizione, ma anche un senso profondo della psicologia religiosa e dell'ascetica. Celestino Testore

DELATTRE, Alfred-Louis. - Archeologo, n. a Deville nella diocesi di Rouen il 26 giugno 1850, m. a Cartagine l'11 genn. 1932. Entrò nel 1874 nelle Missioni dei pp. Bianchi in Africa, e, mandato poco dopo a Cartagine dal card. Lavigerie, fece d'allora dell'antica metropoli africana la sua residenza e il campo, oltre che del suo ministero religioso, anche delle sue ricerche archeologiche. Il suo nome è infatti legato all'esplorazione di Cartagine, e in particolare delle sue memorie cristiane. Si debbono a lui la scoperta e lo scavo del vasto complesso di Damus-el-Karita, poi delle altre basiliche di S. Cipriano e delle SS. Perpetua e Felicita (o *basilica maiorum*), nonché di tombe puniche e di monumenti pagani, come l'anfiteatro, il cosiddetto muro delle anfore, ecc.

Dai numerosi ritrovamenti nacque, nella stessa casa dei pp. Bianchi presso la Primaziale, il *Museo Lavigerie*, che nelle sue tre sezioni, punica, romana e cristiana, illustra tutta la storia secolare della città. Il D. ne curò il catalogo, pubblicato nella serie dei *Catalogues des musées de l'Algérie et de la Tunisie* (Parigi 1899-1900). Altri scritti egli dedicò all'illustrazione dei molti scavi da lui compiuti; uno alle *Lampes chrétiennes* pubblicato a più riprese prima nelle *Missions catholiques* (1880) poi nella *Revue de l'art chrétien* (1890-92) e in parte ripubblicato in fascicolo separato; un altro, cui diede motivo la scoperta di alcuni interessanti rilievi cartaginesi, su *Le culte de la Ste Vierge en Afrique d'après les monuments archéologiques*, Parigi-Lilla s. d. [1907]. Il rigore critico di tali scritti non uguaglia sempre il fervore che il D. aveva spiegato nelle sue ricerche. Il D. morì a Cartagine, dopo aver vista coronata la resurrezione cristiana della città, da lui con tanto ardore perseguita, dal Congresso eucaristico internazionale del 1930. Fu membro corrispondente dell'*Académie des Inscriptions et Belles Lettres* e della *Pontificia Accademia di Archeologia* (v. G. P. Kirsch, in *Riv. arch. crist.*, 9 [1932], p. 159 sgg.). Pietro Romanelli

DE LAUDE MARTYRII. - Panegirico retorico (secondo Dupin, esercitazione scolastica) in onore del martirio.

L'opera è già nell'elenco degli scritti di Cipriano (elenco di Cheltenham) e da Lucifero di Cagliari attribuita a s. Cipriano, ma non può essere opera sua, e nemmeno di Novaziano, come sostenne l'Harnack, ma di uno sconosciuto in Africa, che conosceva gli scritti di Cipriano e che credeva in vista di una grande epidemia vicina la fine del mondo. Secondo U. Koch fu scritto verso il 253.

Bibl.: Ed. di G. Hartel dell'*Opera omnia Cypriani*, III, Vienna 1871, pp. 26-52. Per la critica del testo v. G. Mercati,

D'alcuni nuovi sussidi, ecc., in *Opere minori*, II (*Studi e Testi*, 77), Città del Vaticano 1937, p. 156 sg.; H. Koch, *Cyprianische Untersuchungen* (H. Lietzmann-Holl, *Arbeiten zur Kirchengeschichte*, 4), Bonn 1926, p. 334 sg.; id., *ibid.*, p. 354 sg. anche contro A. d'Alès che voleva attribuire l'opera al diacono Ponzio.

Erik Peterson

DE LA VASSIÈRE, Giovanni: v. LA VASSIÈRE, GIOVANNI de.

DELAZIONE. - Manifestazione degli atti di una persona, fatta ad un'altra, allo scopo di eccitare o nutrire nell'animo di quest'ultima sentimenti di odio e di vendetta contro la prima. Quindi la d. s'ispira all'odio o all'interesse personale del delatore; si prefigge l'odio contro il denunziato e spesso il danneggiarlo nel suo buon nome o nei suoi beni; manovra tutti i mezzi, anche i più vili, come la maldicenza, la calunnia, la violazione dei segreti, che dovrebbero essere invece rispettati. Tutt'altra cosa è la denunzia.

La moralità della d. si deduce dai principi generali della morale. Per l'odio, che sempre ricerca ed al quale spesso si ispira, la d. è sempre colpa contro la carità e generalmente è colpa grave, perché ferisce l'animo del prossimo con dispiacere grave. Quasi sempre è anche colpa contro la virtù della giustizia, sia per i mezzi ingiusti di cui si serve, sia per il danno che direttamente infligge o indirettamente provoca. Se c'è ingiustizia, oltre l'illecito morale, sussiste l'obbligo della riparazione dei danni. La gravità di questi misura la gravità dell'ingiustizia e dell'obbligo relativo di riparazione.

Le d. anonime non vanno mai prese in considerazione; ma non perciò sottraggono il delatore alle sue responsabilità morali. Queste, almeno per ragione di cooperazione, sono condivise anche da chi accetta la d. oltre quelle altre responsabilità che egli contraesse con atti di propria iniziativa.

Bibl.: Cf. i trattati di teologia morale, sulla lesione della fama del prossimo e della correzione fraterna, p. es.: D. M. Prümmer, *Manuale theologiae moralis*, II, 4ª e 5ª ed., Friburgo in Br. 1928, pp. 170-79, nn. 187-98; O. Schilling, *Theologia moralis*, II, Rottenburg 1940, pp. 303-40, n. 358; B. H. Merkelbach, *Summa theologiae moralis*, 5ª ed., II Parigi 1948, pp. 440-452, 675, nn. 423-34, 640.

Leonardo Azzollini

DELBECQUE, Norbert: v. ELBECQUE, NORBERT d'.

DELBOS, Estéban-Marie-Victor. - Filosofo, n. a Figeac (Lot) il 26 sett. 1862, m. a Parigi il 16 giugno 1916. Professore dal 1886 in parecchi licei (Limoges, Tolosa, Vanvres, Parigi) e dal 1902 alla Sorbona. Nella sua opera, che è piuttosto di storico, che non di teorico della filosofia, seppe staccarsi dai vieti canoni della imperante storiografia hegeliana e ancorarsi alla tradizionale filosofia francese, specialmente nella sua orientazione cattolica.

Profondo conoscitore della filosofia moderna, oltre alla collaborazione prestata a molte riviste (*Revue universitaire*, *Revue métaphysique et de morale*, *Annales de philosophie chrétienne*, *ecc.*); lasciò numerosi scritti, alcuni giudicati capolavori di chiarezza e di precisione e definitivi; si possono ricordare: *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme* (Parigi 1893); *La philosophie pratique de Kant* (ivi 1905); *Le « cogito » de Descartes et la philosophie de Locke* (ivi 1907); *Le spinozisme* (ivi 1916).

Bibl.: *Enc.-Eur. Am.*, Appendice prima, III (1931), p. 1510; J. Vehrlé, *V. D.*, Parigi 1932; B. Verhaeghe, *Bibliogr. de V. D.*, in *Revue néo-scolastique de Philosophie*, 35 (1933), pp. 555-64.

Celestino Testore

DEL BUFALO, Gaspare, beato. - Apostolo della devozione al Preziosissimo Sangue, n. a Roma il 6 genn. 1786 da nobile ma decaduta famiglia, m. ivi il 28 dic. 1837. Canonico coadiutore della basilica di S. Marco sin dal 24 nov. 1807, ordinato sacerdote il 31 luglio 1808, si consacrò con mirabile zelo all'apostolato. Quando Roma, nel 1808, fu invasa dalle truppe francesi, non avendo voluto, sebbene per due volte gli fosse richiesto, prestare il giuramento di fedeltà a Bonaparte (1810), fu esiliato e poi chiuso in carcere a Piacenza, Bologna e infine nel 1813 in Corsica.

Appena libero, il 26 genn. 1814, tornò a Roma e, dopo aver rinunziato al canonicato della basilica di S. Marco, concentrò ogni sua energia per fondare una congregazione ecclesiastica destinata alla predicazione delle missioni e degli esercizi spirituali; superando contraddizioni e lotte, appoggiato validamente da Pio VII, aprì la prima casa dell'Istituto del Preziosissimo Sangue a Giano nell'Umbria, il 15 ag. 1815. Percorse quindi, con i suoi figli spirituali, quasi tutta l'Italia, contribuendo largamente alla riforma del popolo e del clero. Il Beato ebbe pure cure speciali per l'ospizio di S. Galla in Roma e prestò valido aiuto alla venerabile Maria De Matthias per la fondazione delle Adoratrici del Preziosissimo Sangue. La sua beatificazione, decretata da Pio X il 24 giugno 1904, veniva solennemente proclamata il 18 dic. successivo.

Bibl.: A. Santelli, *Biografia del ven. G. del B.* (inedita: nell'Archivio della Congregazione del Preziosissimo Sangue); M. Armellini, *Il ven. G. del B.* (inedita; ivi); A. Rey, *Il beato G. del B.: suoi tempi, sua opera* (inedita; ivi); V. Sardi, *Vita del b. G. del B. Can. della basilica Marciana*, Roma 1904; G. Di Girolamo, *La ven. Maria De Matthias*, Grottaferrata 1916.

Amilcare Rey

DEL COLLE, Raffaellino. - Raffaello di Michelangelo di Luca di Michelangelo dal Colle, pittore, n. a Borgo S. Sepolcro nel 1490 ca., m. ivi il 17 nov. 1566. Fu scolaro di Raffaello e di Giulio Romano, con il quale collaborò alla decorazione della sala di Costantino (gli si attribuisce l'affresco con il regalo di Costantino al Papa, 1525).

Nella villa imperiale di Pesaro gli viene assegnata la decorazione della sala con la *Calunnia di Apelle*. Eseguì numerosi dipinti dimorando a Borgo S. Sepolcro (1530); tra i quali da ricordare la *Resurrezione di Cristo* nel Duomo, di un manierismo tra raffaellesco e michelangiolesco, con toscanismi vasariani. Tali caratteri, talora modificati con influssi nordici, si ritrovano nella *Deposizione*, nella *Annunciazione* e nella *Assunzione*, opere conservate nel museo Civico di Città di Castello.

Bibl.: B. Patzak, *Die Villa Imperiale in Pesaro*, Lipsia 1908, p. 225; W. Bombe, s. v. in Thieme-Becker, VII, p. 215; H. Voss, *Die Malerei der Spätrenaissance in Rom und Florenz*, I, Berlino 1920, p. 98 sgg.

Luigi Grassi

DEL CORONA, Pio Alberto. - Domenicano, n. a Livorno il 5 luglio 1837, m. a Firenze il 15 ag. 1912. Professore, scrittore, eminente direttore spirituale, fu eletto vescovo coadiutore di S. Miniato nel 1874 con diritto di successione, che ebbe luogo nel 1897. Nel 1906 rinunciò alla diocesi e si ritirò nel convento di S. Domenico a Fiesole. Aveva fondato nel 1872 l'Asilo, nuova congregazione di Domenicane.

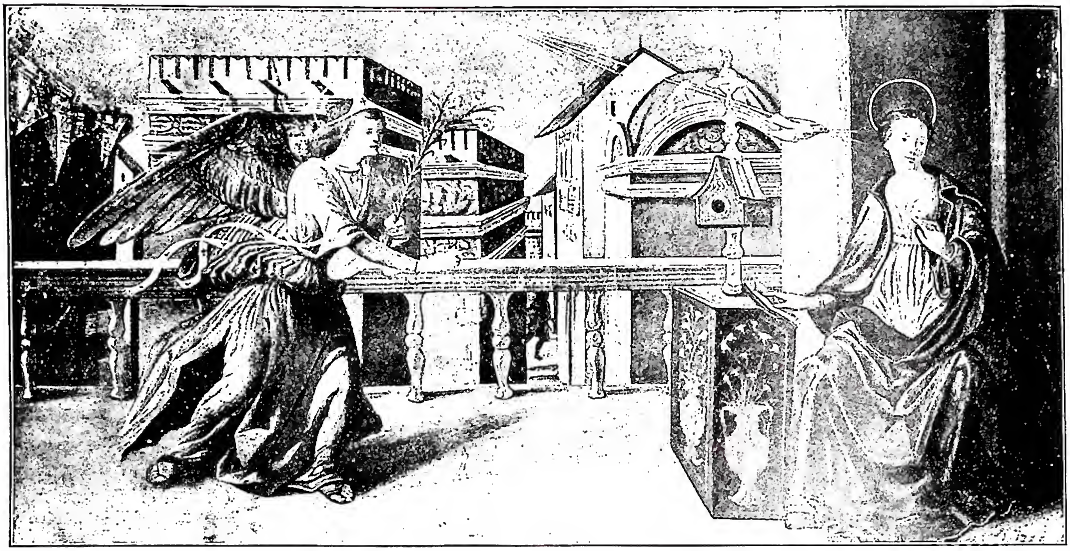
Lasciò molte opere, oltre le lettere pastorali; degne di menzione: *I quattro cardini della felicità secondo s. Tommaso di Aquino* (Firenze 1874); *Elevazioni sul ministero della Eucaristia raccolte dalle opere di s. Alberto Magno* (ivi 1874); *I misteri di G. C. secondo la dottrina di s. Tommaso d'Aquino* (3 voll., ivi 1889-92); *Fiori di meditazioni* (ivi 1913).

Bibl.: L. Ferretti, *Vita di mons. P. A. Del C., arciv. di Sardica*, Roma 1927.

Celestino Testore

DEL COSSA, Francesco. - Pittore, n. a Ferrara nel 1436, m. ivi nel 1478.

Fissatosi a Bologna nel 1470, vi restaurò nel 1472 e completò con uno sfondo di paese e con figure la *Madonna del Baraccano*; nel 1474 dipinse il quadro del *Foro dei mercanti*; e in data ignota le vetrate della chiesa di S. Giovanni in Monte. La morte gli impedì di compiere la decorazione della cappella Garganelli, nella quale aveva dipinto solo la vòlta, e che venne proseguita da Ercole



(per cortesia del dott. B. Degenhart)
DEL COSSA, FRANCESCO - *Annunciazione* - Amsterdam, collezione Lanz.

de' Roberti. Il Del C. fu allievo di Cosmé Tura, alle cui forme si mantenne sempre fedele, ma subì anche l'influsso di Domenico Veneziano, di Andrea del Castagno e del Baldovinetti. Il *S. Girolamo* della pinacoteca di Ferrara, se è opera sua e non di Ercole de Roberti, come vuole il Berenson, mostra anche riflessi dell'arte del Mantegna nelle forme statuarie della figura. Così, se uscita di sua mano, l'*Allegoria dell'autunno* del Kaiser Friedrich Museum di Berlino palesa chiarissime derivazioni da Piero della Francesca nella potenza della costruzione e nelle forme monumentali della figura saldamente piantata sul terreno. Dal suo maestro Tura il Del C. si distinse per la capacità di rendere il movimento, che vediamo animare la predella con i *Miracoli di s. Vincenzo Ferreri*, nella pinacoteca Vaticana. Questa predella faceva parte del trittico dipinto per la cappella Grifoni nel S. Petronio di Bologna, di cui la parte centrale era costituita dal *S. Vincenzo Ferreri* ora nella Galleria nazionale di Londra e i due scomparti laterali dalletavole con i *SS. Pietro e Giovanni Battista* adesso nella galleria di Brera a Milano. Ultima opera del Del C. è la *Madonna in Trono con s. Petronio, s. Giovanni Evangelista* e un committente, firmata e datata 1474, eseguita per il Foro dei mercanti, a Bologna, a spese di Domenico Degli Amorini e di Alberto de' Cattanei, raffigurato in atto di venerare la Vergine, e ora conservata nella pinacoteca di quella città. In questo quadro, che è uno dei capolavori della pittura emiliana del Quattrocento, l'artista palesa ancora gli insegnamenti pierfrancescani nel forte rilievo delle monumentali figure dei due santi.

F. Del C. è una delle più potenti individualità della scuola ferrarese; egli seppe accordare alla linea arrovellata del tardo gotico la solennità statuaria del Mantegna, e la monumentalità ieratica di Piero della Francesca.

BIBL.: Venturi, VII, pp. 586-650; *Catalogo dell'esposizione della pittura ferrarese del Rinascimento*, 2ª ed., Venezia 1933, pp. 69-79; R. Longhi, *Officina ferrarese*, Roma 1934 (indice degli artisti e indice delle opere per autore e per luoghi); B. Berenson, *Pitture italiane del Rinascimento*, trad. di F. Cecchi, Milano 1936, pp. 133-34; R. Longhi, *Ampliamenti nell'officina ferrarese*, Firenze 1940, passim; S. Ortolani, *Cosmé Tura, F. Del C., Ercole De Roberti*. Milano 1941, pp. 83-138.

Vincenzo Golzio

DEL DUCA, JACOPO. - Architetto e scultore siciliano; n. forse a Cefalù, verso il 1520, aiuto nella bottega di Michelangelo negli ultimi anni della vita del grande maestro, m. a Messina verso il 1601.

Quale architetto collaborò ed eseguì i progetti michelangioleschi per Porta Pia, per il Palazzo dei Conservatori e per la strasformazione di una parte delle Terme di Diocleziano nella chiesa di S. Maria degli Angeli; per proprio conto costruì la bella porta di S. Giovanni, avvalendosi forse di un disegno di Michelangelo, il lanternino il campanile e le porte laterali della chiesa di S. Maria di Loreto, la chiesa di S. Maria in Trivio e il convento annesso. Gli vengono anche attribuiti il palazzo del Bufalo e la Villa Mattei, molto rimaneggiata.

Quale scultore, le sue opere principali sono il ciborio bronzeo decorato da otto formelle con storie della Passione destinato alla chiesa di S. Maria degli Angeli, anch'esso di ispirazione michelangiolesca, oggi nella pinacoteca del museo nazionale di Napoli, nonché la tomba di Elena Savelli in S. Giovanni in Laterano.

Ottimo fonditore in bronzo, fu anche architetto di notevoli meriti se non altro come fedele interprete delle idee di Michelangelo.

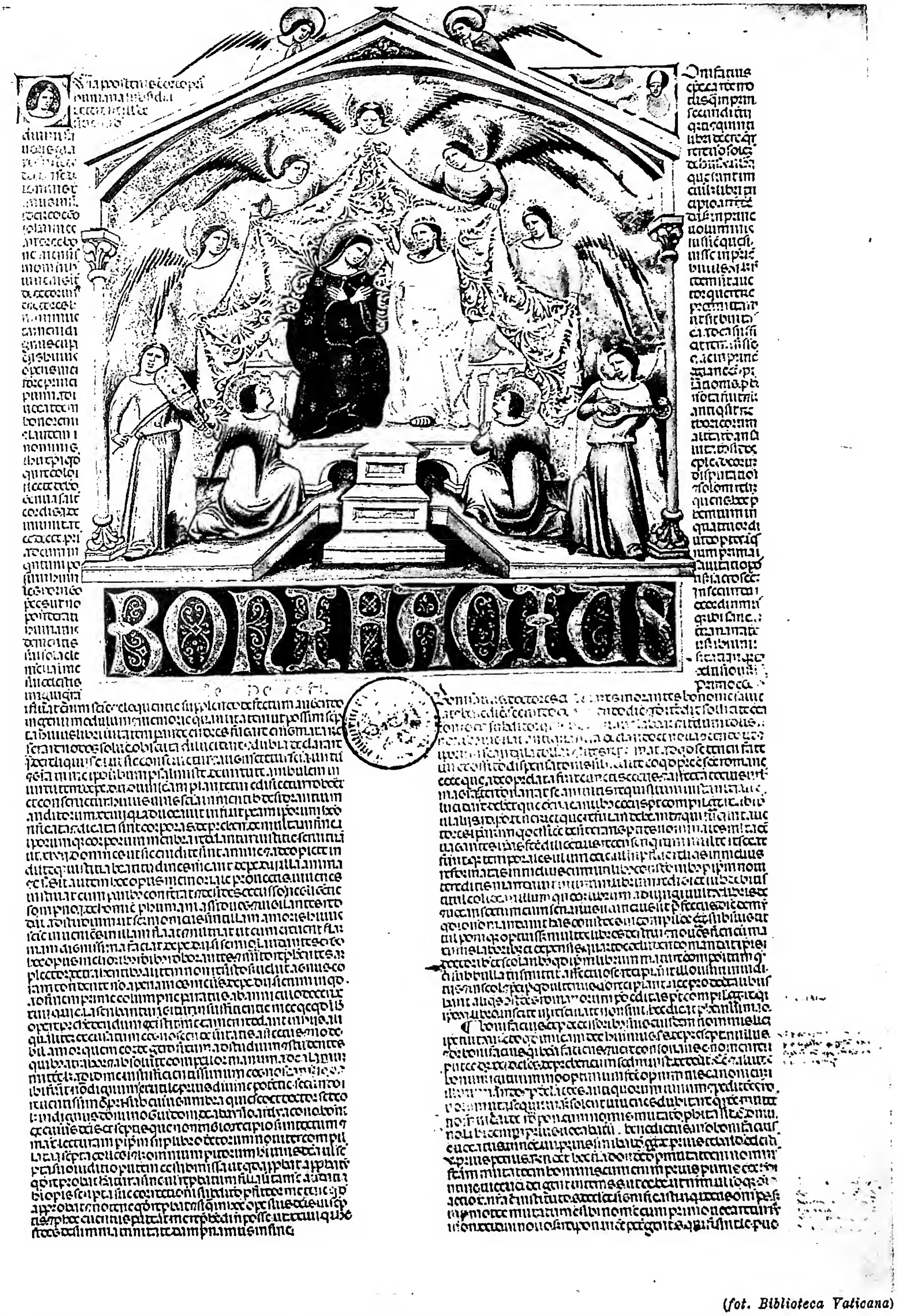
BIBL.: E. Lavagnino, *Di un ciborio di J. del D.*, in *Rivista dell'Istituto di archeologia e storia dell'arte*, 2 (1930), pp. 104-114; Venturi, X, II, pp. 161-77; XI, II, pp. 563-70; Vasari, VII; O. Pollak, s. v. in Thieme Becker, X, pp. 21-22.

Emilio Lavagnino

DELECTATIO MOROSA: v. PECCATI INTERNI.

DELEDDA, GRAZIA. - Scrittrice, n. a Nuoro il 27 sett. 1871, m. a Roma il 15 ag. 1936. Anima insulare, anche nella più che trentennale dimora romana si circondò di solitudine, interrotta solo per assistere, come infermiera, i soldati sardi nella prima guerra mondiale, e nel 1927 per un viaggio in Svezia dopo il conferimento del premio Nobel. Sostenne con virile rassegnazione le sofferenze che la condussero alla fine edificante e volle essere seppellita nella fossa comune. Scrisse novelle, quattro composizioni per teatro e numerosi romanzi (*Elias Portolu*, 1903; *Canne al vento*, 1913; *Marianna Sirca*, 1915; *Il Dio dei viventi*, 1922; *Annalena Bilsini*, 1927; ecc.). Del romanzo *Cenere* (1904) Eleonora Duse diede, nel 1913, un'interpretazione cinematografica.

L'attività letteraria della D. va dai 16 anni (*Amore regale*, novelle, 1891) alla morte (*Cosima*, rievocazione della triste e sognante adolescenza, rimasta incompiuta



(fot. Biblioteca Vaticana)

IL LIBER SEXTUS DI BONIFACIO VIII. Frontespizio con miniatura rappresentante *l'Incoronazione della Vergine* (sec. XIV) - Biblioteca Vaticana, cod. Pal. lat. 636.

(fot. Sansaini)

(fot. Alinari)

In alto: MADONNA. Lunetta in terracotta invetriata di Luca Della Robbia - Biblioteca Vaticana, Museo Profano.
In basso: CURA DEI PELLEGRINI. Fregio in terracotta policroma nell'ospedale del Ceppo, opera di Andrea e Giovanni Della Robbia - Pistoia.

e pubblicata postuma nel 1937), e, senza concessioni alle varie mode letterarie, si alimenta della vita interiore della scrittrice. Dopo una fase « sarda », in cui l'isola trova esemplare configurazione in un narrare fastoso di orientale sapore, si delinea una voluta estenuazione rappresentativa (*La madre*, 1920; *Il segreto dell'uomo solitario*, 1921) e un dilatarsi d'interessi spirituali. Le sue creature, di ogni età o condizione, passano squassate dalla passione come da una procella, accordando il loro spirituale sfacelo col paesaggio aspro e allucinante: scatenamento di forze primigenie, su cui finisce con prevalere talora la voce della coscienza e di Dio; epica in cui si è, perciò, vista un'ispirazione fondamentalmente religiosa, anche se non confessionale, e che della religione persegue una delle più alte espressioni: la pietà (*Cosima*, cap. 7).

Resta però nell'opera della D. una miscela di religiosità e di superstizione, uno spirito d'incomprensione grave del cristianesimo e dei suoi riti, la riprovevole scelta di alcuni temi e personaggi e la crudezza passionalmente icastica di non poche rappresentazioni. Da una visione fatalistica della natura e del « libro terribile della vita », vigilata da un Dio punitore inflessibile, la D. si placa poi nella concezione più fiduciosa di una natura amica dell'uomo, di una vita in cui è possibile che « tutto si equilibri, l'amore con la gloria, così come il dolore con la gioia » (lettera del 1 genn. 1891 a Stanis Manca), di un Dio più conforme al concetto cristiano, di un Redentore amico e fedele, che la consolerà all'approssimarsi della morte, con i suoi sacramenti.

Tale spirituale substrato trova espressione in una arte che, inserendosi nel momento di trapasso dal verismo al simbolismo, è caratterizzata da un'intensa espressività, fatta di immediatezza ed elementarità costruttiva, di audaci metafore, di eloquio fresco e, a volte, popolare, di perfetta immersione dei personaggi nell'ambiente, di un'aura quasi magica che avvolge, trasfigurandoli, uomini ed eventi.

Bibl.: Opere: *Romanzi e novelle* (selezione, con prefazione di E. Cecchi), 2 voll., Milano 1941-45. – Studi: A. Bocelli, *In morte di D.*, in *Nuova Antologia*, 5 (1936), pp. 88-95; A. Manca, *Sogni di gloria a vent'anni. Dalle lettere di G. D. a Stanis Manca, ibid.*, 5 (1937), pp. 241-50; L. Falchi, *L'opera di G. D.*, 2ª ed., Milano 1937; E. De Michelis, *Il motivo religioso nell'arte di G. D.*, in *Nuova Italia*, 8 (1937), pp. 129-36, 271-273; id., *G. D.*, Milano 1938; R. Branca, *Bibliografia deleddiana*, ivi 1938 (integrata da A. Vallone in *Quadrivio*, 24 sett. 1939); N. Zoja, *G. D.*, 2ª ed., ivi 1939; R. Branca, *Testimonianza a G. D.*, ivi 1940; B. Croce, *Letteratura della nuova Italia*, VI, Bari 1940, pp. 317-26; P. Pancrazi, *Scrittori d'oggi*, ivi 1946: I, pp. 68-76; III, pp. 49-55; M. Mundula, *Ricordo di G. D. Nel decennale della morte*, in *Nuova Antologia*, 2 (1946), pp. 379-86; per la stessa occasione, fascicolo commemorativo di *Convegno*, 7-8 (1946), con articoli di vari; G. Titta Rosa, *Secondo Ottocento*, Milano 1947, pp. 179-84; A. Momigliano, *Storia della letteratura italiana*, 7ª ed., Milano-Messina 1948, pp. 572-82. Enzo Navarra

DELEGATO APOSTOLICO. - Secondo il concetto attualmente corrente, il d. a. è un prelato, arcivescovo titolare, che viene inviato dal romano pontefice come suo rappresentante, con incarico permanente, ma privo di carattere diplomatico, presso le comunità cattoliche di una determinata nazione (cf. *Comunicato della Segreteria di Stato*, 8 maggio 1916: AAS, 8 [1916], p. 213). Il d. a. non è quindi, generalmente, il vescovo residenziale di una diocesi del territorio in cui egli adempie le sue funzioni, benché non manchino esempi di d. a. che sono stati o, secondo decreti pontifici, dovrebbero essere vescovi di una diocesi compresa nella loro circoscrizione territoriale; secondo la nozione che viene data dallo stesso CIC (can. 267 § 2), neppure il carattere episcopale è necessariamente congiunto con l'ufficio di d. a. Questi inoltre, come si è accennato, non esercita funzioni diplomatiche: è cioè rappresentante del romano pontefice presso i vescovi e le comunità cattoliche, non presso il capo dello Stato, in cui viene inviato, ed esercita mansioni religiose, non politiche. I rappresentanti del romano pontefice presso i governi, deputati in modo stabile a funzioni di ordine politico, non hanno difatti il nome di delegato, ma di *nunzio* o *internunzio*. Perché si abbia però una delegazione apostolica in senso proprio, si richiede che la rappresentanza di cui essa è rivestita, sia di natura sua stabile, e non limitata nel tempo o da circostanze già previste all'atto della sua costituzione.

I d. a. hanno come loro funzione quella di vigilare sulle comunità e opere cattoliche di una determinata nazione o regione e tenerne informata la S. Sede; di comunicare ai vescovi, ai vicari o prefetti apostolici, ai superiori di missione o missionari le istruzioni della Sede Apostolica, e di vigilare sull'adempimento di esse, come in generale sulla esatta osservanza di tutte le leggi ecclesiastiche (can. 267 § 2).

L'impossibilità di trattare e risolvere personalmente tutte le questioni, e di essere presenti in più luoghi, costrinse fin dai primi tempi i romani pontefici a commettere ad altri l'incarico di rappresentarli. Tale uso divenne ancora più frequente quando, acquistata la libertà, i sommi pontefici furono in grado di esercitare con maggiore efficacia il loro primato universale. Si trattava però il più delle volte di delegazioni speciali e transitorie, designate secondo le espressioni romane in modo diverso: *missio*, *legatio*, *delegatio*. È evidente la sostanziale differenza che passa tra queste rappresentanze, prive di continuità e permanenza, e le odierne delegazioni apostoliche, come pure la distinzione tra i d. a., i *legati missi* e i *legati a latere*. Più profonda invece è l'analogia con le altre forme di rappresentanza stabile e permanente, quali furono in antico i vicari apostolici, gli apocrisari (v.) e i legati nati, e, in tempi più recenti, i nunzi e gli internunzi. Come gli odierni d. a., anche gli antichi vicari apostolici rappresentavano il romano pontefice, erano rivestiti di dignità episcopale, anzi metropolitana, non avevano incarichi di natura politica né funzioni diplomatiche, ma vigilavano sulla disciplina ecclesiastica del loro territorio, e per le questioni più gravi fungevano anche da organo di trasmissione e informazione della S. Sede. A differenza però degli odierni d. a., gli antichi vicari erano vescovi residenziali, e, sebbene ogni nuovo titolare abbisognasse della conferma apostolica per i poteri propri del suo ufficio di vicario, questi venivano dati unicamente ai vescovi di sedi determinate, e non ad altri. Infine gli antichi vicari esercitarono una vera e ampia giurisdizione, sia pure vicaria, anche sulle diocesi del loro territorio. La figura dell'apocrisiario concorda con quella del d. a. odierno per la sua qualità di rappresentante stabile del romano pontefice, privo di giurisdizione ordinaria e incaricato di vigilare sull'integrità della fede e d'informare su questo la Sede Romana; ne differisce peraltro, oltre che per l'ordinaria mancanza di carattere vescovile da parte di quello, per un altro aspetto sostanziale: mentre il d. a. è il rappresentante del romano pontefice presso le chiese e i vescovi, l'apocrisiario era il rappresentante del romano pontefice presso la corte imperiale, sia pure per affari di ordine religioso. I legati nati differiscono dai d. a. per gli aspetti medesimi che si sono rilevati a proposito dei vicari apostolici, e per un altro motivo non meno fondamentale: i d. a. hanno il titolo e le prerogative di rappresentanti del romano pontefice per una concessione fatta direttamente alla loro persona, i legati nati ottenevano invece tale titolo e la giurisdizione ad esso inerente attraverso l'ufficio a cui venivano eletti. Nella loro qualità di rappresentanti del romano pontefice presso le comunità cattoliche, i nunzi e gli internunzi apostolici adempiono una funzione identica a quella dei d. a., ma oltre a questa, essi sono investiti della rappresentanza del papa presso i governi civili. Si deve infine osservare che, mentre gli antichi vicariati apostolici, gli apocrisiariati, le legazioni nate, le nunziature e le internunziature, presuppongono, per la loro stessa origine e lo svolgimento della loro attività, una gerarchia di diritto comune, le delegazioni apostoliche sono invece sorte in territorio di missione, ed esercitano generalmente le loro funzioni nelle regioni dove la con-

versione degli infedeli, eretici o scismatici, costituisce il compito precipuo dell'azione della Chiesa.

Prima che sorgessero le delegazioni apostoliche odierne, i mezzi di cui i pontefici si servirono per informarsi delle possibilità di vita e di sviluppo della Chiesa nel mondo pagano, eretico o scismatico, furono i vescovi latini, i vicari apostolici latini o i prefetti di missione che già esistevano ed esplicavano la loro opera in quelle regioni. Particolarmente i vescovi e i vicari apostolici latini dell'Impero ottomano costituirono il tramite normale dei pontefici per corrispondere con le persone investite del supremo potere civile, per iniziare, proseguire e qualche volta condurre a termine l'opera diretta alla conversione dei capi delle Chiese scismatiche e dei loro seguaci, e per informarsi dello stato della Chiesa cattolica. Con ciò non si può concludere che questi vescovi e vicari fossero fin dagli inizi dei veri e propri d. a. nel senso odierno, perché erano privi di un mandato ufficiale e stabile che li costituisse rappresentanti dell'autorità suprema, e gli incarichi che venivano loro commessi, e che ora sono ordinariamente espletati dai d. a., erano generalmente occasionali, e non inerenti a un precedente e generale mandato di rappresentanza. Fu però da questi vicari apostolici e vescovi che ebbero origine le odierne delegazioni.

Fin dagli inizi della S. Congregazione di Propaganda Fide furono prese in esame idee e progetti che, se non si possono dire propriamente anticipazioni delle delegazioni apostoliche, prepararono ad esse la strada. In data 2 marzo 1622 p. Diego Collado, vice provinciale dei Domenicani nel Giappone, p. Diego di S. Francesco, commissario dei Francescani, p. Antonio di S. Bonaventura, commissario dei Carmelitani scalzi e altri missionari indirizzarono una supplica al Sommo Pontefice, nella quale era chiesto che si designasse un prelato a rappresentare nelle Indie orientali il Capo supremo della Chiesa, con autorità superiore anche ai vescovi e con potere di definire tutte le controversie, dato che, per la lontananza dei luoghi, era impossibile sottoporre le cause al giudizio dei tribunali apostolici; il progetto fu ripetutamente discusso dalla S. Congregazione di Propaganda Fide, e poi abbandonato, sia per le difficoltà derivanti dal patronato della corona di Spagna, e sia per le persecuzioni che tormentarono la Chiesa nell'Impero del Sol Levante.

Il delegato apostolico da costituirsi nelle Indie orientali avrebbe dovuto rivestire prevalentemente il carattere di un giudice di appello, delegato dalla Sede Apostolica, ma s'intendeva attribuirgli anche l'ufficio di esecutore dei mandati di questa, la vigilanza sulle missioni e sui vescovi, e il compito di informare il Sommo Pontefice. Il suo ufficio sarebbe stato legato a una sede residenziale e i poteri relativi avrebbero dovuto essere temporanei.

Il progetto che non aveva potuto essere attuato nel Giappone fu tradotto in realtà altrove, e con notevoli variazioni, più tardi. Nelle congregazioni particolari di Propaganda Fide in data 17 e 27 luglio 1678 fu deciso, conforme alla proposta di F. Pallu, vicario apostolico di Tonchino, di sottoporre i sei nuovi vicariati, nei quali erano state divise le missioni dell'Estremo Oriente, compreso il Giappone, a due amministratori generali: uno per le missioni della Cina, l'altro per quelle dei paesi limitrofi. La suprema amministrazione delle missioni di Cina fu affidata a mons. Pallu, quella dei paesi limitrofi a mons. Pietro de La Motte Lambert. A questi amministratori chiamati d. a., furono attribuiti ampi poteri: di visitare i vicariati, d'istruire e ordinare i chierici, di convocare in sinodo i sacerdoti indigeni, di esaminare e decidere le controversie che potevano sorgere tra i vicariati, e anche, in seconda istanza, le cause sorte tra i vicariati stessi, fra gli ecclesiastici sia secolari che regolari e tra i fedeli. Questi d. a. avevano il compito di stabilire la destinazione dei missionari e potevano trasferirli da un vicariato ad un altro. Erano nominati per sette anni, ma potevano essere revocati anche prima del termine, e, in caso di morte, potevano trasmettere ad altri le loro facoltà. Nella congregazione particolare del 5 dic. 1689, morti entrambi gli amministratori, fu deciso che non venissero più sostituiti.

Tali delegazioni erano simili alle odierne, perché più che nelle precedenti erano in esse notevoli le funzioni di organo trasmettitore degli atti e della volontà della S. Sede, di vigilanza sulle missioni sottoposte, d'informazione del supremo potere; ne differivano però sostanzialmente sia perché l'ufficio mancava di stabilità, e sia anche perché esercitavano la loro giurisdizione nell'àmbito stesso dei vicariati.

Il primo d. a. nel senso odierno fu mons. Arnoldo Bossù, eletto vicario apostolico di Aleppo con breve del 17 giugno 1762. Nelle istruzioni annesse, oltre le facoltà derivanti dalla sua giurisdizione ordinaria di vicario apostolico latino, gli veniva commesso il mandato di vigilare su tutte le comunità cattoliche esistenti nel territorio, a qualunque rito appartenessero, di sorvegliare nell'esecuzione delle costituzioni pontifice, e d'informare la Sede Apostolica. Nelle *Istruzioni* era detto espressamente che le funzioni di sorveglianza delle comunità orientali, competevano al nuovo vicario latino come rappresentante della S. Sede nel territorio che comprendeva i patriarcati maronita e armeno. L'incarico non aveva limite di tempo, ed era destinato a continuare anche dopo la morte della persona che ne era stata la prima volta investita. Sebbene dunque mancasse un atto formale di erezione come ufficio distinto da quello di vicario apostolico di Aleppo, si trattava di una vera delegazione apostolica nel senso odierno: e i documenti ufficiali, in occasione della nomina dei successivi vicari apostolici di Aleppo, li designano espressamente, per l'esercizio dei loro poteri presso le comunità orientali, come d. a. L'esperimento compiuto felicemente in Siria, fu poi ripetuto in Mesopotamia, dove la delegazione apostolica *pro Natione catholica Chaldaeorum* fu affidata al vescovo latino di Bagdad; poi in Costantinopoli, quindi fuori dei confini dell'Impero ottomano.

Il d. a. è dunque innanzi tutto l'organo ufficiale e ordinario, attraverso il quale la S. Sede comunica la sua volontà e le sue direttive ai vescovi, ai superiori religiosi, al clero regolare e secolare, e ai fedeli: in virtù infatti del suo divino primato, il romano pontefice ha giurisdizione ordinaria e immediata su tutti i fedeli e sui loro pastori (can. 218). La delegazione apostolica è inoltre il tramite ordinario per mezzo del quale la S. Sede trasmette i suoi rescritti, concede i suoi favori, invia i soccorsi, ed è anche il mezzo normale per inoltrare alla Sede Apostolica le richieste e i ricorsi provenienti dal territorio della delegazione. La funzione di vigilanza e di ispezione commessa al d. a. si riferisce a quanto può interessare la S. Sede per essere edotta sia sullo stato, lo sviluppo, i bisogni, i pericoli delle singole Chiese, sia sull'ottemperanza alle sue leggi, ai suoi comandi, alle sue direttive, sia sull'opportunità di un suo diretto intervento. Precipuo oggetto di tale funzione sono la fede, i costumi, la disciplina degli ecclesiastici, i disordini generali e pubblici, la concordia nel clero e tra i cattolici in genere, perché abbiano ad esercitare nel modo più efficace il loro benefico influsso. Al d. a. è affidato anche lo svolgimento di un'azione ufficiosa, di consiglio cioè, in forma amichevole, sui vescovi, i superiori religiosi, e anche sui laici, allo scopo di dirimere questioni, togliere abusi, impedire pericoli, promuovere lo sviluppo della vita della Chiesa.

Nell'esercizio di queste funzioni, il d. a. deve però lasciare libero agli Ordinari locali l'esercizio della loro giurisdizione (can. 269 § 1), a meno che non sia munito di facoltà speciali e straordinarie per intervenire nel governo delle loro comunità.

Ordinariamente il d. a. è insignito, come si è detto, di un titolo arcivescovile. Ma anche se fosse privo di carattere episcopale, in qualità di rappre-

sentante del Capo supremo della Chiesa, avrebbe la precedenza su tutti gli Ordinari non insigniti di dignità cardinalizia (can. 269 § 2), quindi anche sui patriarchi. Qualora sia vescovo può impartire la benedizione al popolo nelle chiese degli Ordinari, eccetto nella cattedrale, senza loro licenza, e celebrare in esse funzioni, anche pontificali, con trono e baldacchino (can. 269 § 3).

A questa funzione di rappresentanza è stato sapientemente congiunto un cumulo di facoltà, di per sé riservate alla S. Sede. L'esercizio di esse, mentre implica il riconoscimento del primato pontificio, tende a conciliare l'affetto e la devozione alla S. Sede e alla stessa delegazione apostolica, perché i fedeli, i sacerdoti e i vescovi trovino in quest'ultima un mezzo facile e pronto per ottenere le necessarie dispense, grazie e favori, senza essere costretti a ricorrere alla Sede Apostolica, con ritardi molte volte pericolosi o dannosi.

Attualmente (1950) le delegazioni apostoliche sono in tutto 23, di cui 5 (Canadà, Filippine, Gran Bretagna, Messico, Stati Uniti d'America), dipendono dalla S. Congregazione Concistoriale; 8 (Bulgaria, Etiopia, Gerusalemme e Palestina, Grecia, Irān, 'Irāq, Siria, Turchia) dipendono dalla S. Congregazione Orientale; 11 (Africa francese o Dakar, Africa meridionale, Africa orientale e occidentale britannica, Albania, Arcipelago indonesiano, Australia, Nuova Zelanda e Oceania, Congo Belga e Ruanda Urundi, Corea, Giappone, Indocina), dipendono dalla S. Congregazione di Propaganda.

BIBL.: Le notizie contenute in questa voce sono state tratte da documenti esistenti negli Archivi della S. Congregazione di Propaganda Fide, della Segreteria dei Brevi Apostolici e della S. Congregazione pro Ecclesia Orientali. Dino Staffa

DELEGAZIONE : v. GIURISDIZIONE.

DELEHAYE, HIPPOLYTE. - Gesuita e bollandista, insigne rinnovatore della scienza agiografica, n. a Anversa (Belgio) il 19 ag. 1859, m. a Bruxelles il 1° apr. 1941. Entrato nella Compagnia di Gesù nel 1876 a Aarlon, studiò lettere a Tronchienne e dal 1879 al 1882, filosofia a Lovanio. Nel Collegio dei Gesuiti di Gand insegnò tra il 1882 e il 1885 lingua fiamminga, matematica e chimica e fu direttore del coro.

Il suo primo saggio letterario *Les plantes de la Bible*, pubblicato nel 1885 nei *Précis historiques* (34 [1885], pp. 353-72), manifestò in lui uno spirito d'iniziativa ed una facilità di lavoro, che il p. Costantino Van Aken, colpito dal suo talento, lo diresse sulla via delle ricerche storiche. Così, ispirandosi ad un articolo di Fr. Ehrle, allora prefetto della Biblioteca Apostolica Vaticana nell'*Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte* (1 [1885], pp. 365-401), di recente fondato, che diceva : « Desidero che le tradizionali biografie dei nostri grandi scolastici seguano i progressi contemporanei della critica e del metodo storico », il D. iniziò uno studio sul « doctor solemnis » Enrico di Gand : *Nouvelles recherches sur Henri de Gand*, in *Messager des sciences historiques en Belgique*, 60 (1886), pp. 328-55, 438-55; 61 (1887), pp. 59-85, confermando la superiorità del metodo dell'Ehrle. Poi, dopo ricerche negli archivi di Gand e di Tournai, aggiungeva : *Notes sur Henri de Gand*, *ibid.*, 62 (1888), pp. 421-56. Mentre l'Ehrle, che reclutava allora « scrittori » per la Vaticana, metteva gli occhi sul D., un altro l'aveva prevenuto : Carlo De Smedt, dietro le raccomandazioni del p. Van Aken.

Sotto la direzione del De Smedt, il D. faceva l'ingresso nel mondo scientifico con un lavoro critico su Gilberto di Gembloux ed il legato Pietro di Pavia : *Guibert, abbé de Florennes et Gembloux* (in *Revue des questions historiques*, nuova serie, 46 [1889], pp. 5-90); *Pierre de Pavie, légat du pape Alessandre III en France* (*ibid.*, nuova serie, 49 [1891], pp. 5-61); *Le légat Pierre de Pavie*

(*da Analecta Bollandiana*, 60, 1942)

DELEHAYE, HIPPOLYTE - Ritratto con firma autografa.

chanoine de Chartres (*ibid.*, nuova serie, 51 [1892], pp. 244-252).

Intanto il D. fu mandato, per la formazione specifica degli studi di teologia, parallela a quella delle ricerche storiche, a Innsbruck, dove brillavano L. von Pastor ed H. Grisar; ma vi rimaneva soltanto l'anno accademico 1886-87. Pare che il duro clima del Tirolo non convenisse alla salute del D., cosicché fu richiamato nel Belgio dove riprese l'insegnamento della matematica, con un corso superiore al Collegio St-Michel a Bruxelles.

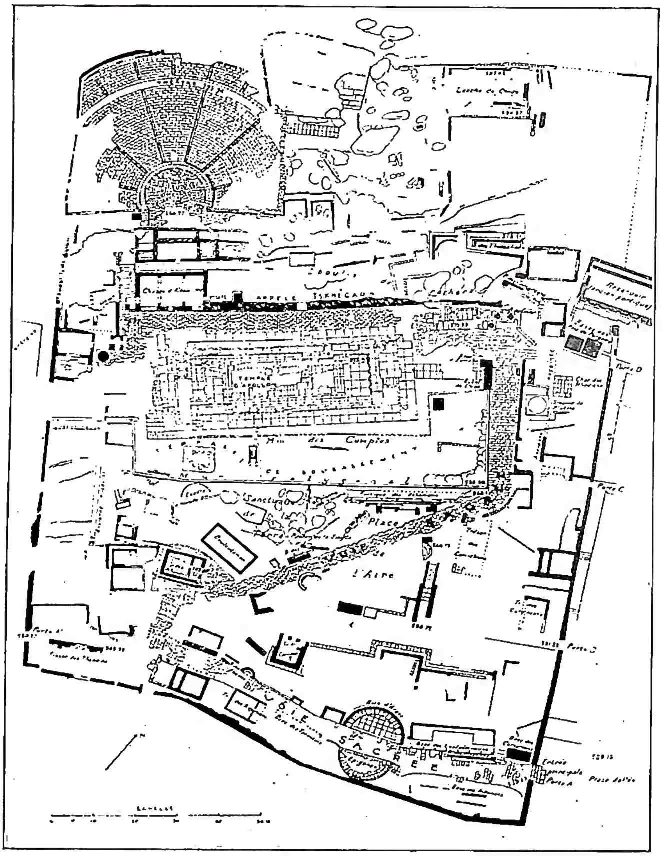
Il 1887 fu l'anno decisivo della vita scientifica del D., poiché, entrando nella società dei Bollandisti, vi trovò il suo vero ambiente. Fece il suo ingresso negli *Analecta Bollandiana* con una dissertazione latina : *Guiberti Gemblacensis epistula de S. Martino et alterius Guiberti item Gemblacensis carmina de eodem* (in *Analecta Bollandiana*, 7 [1888], pp. 265-320), primo di 113 altri articoli. Quando partì nell'autunno del 1888 per Lovanio a continuare gli studi cominciati a Innsbruck, il suo avvenire di bollandista era deciso. Ordinato sacerdote il 24 ag. 1890, dopo l'esame finale di teologia, ritornava il 4 genn. 1891 al « Museum Bollandianum ».

Il primo lavoro di bollandista fu il commentario della vita di s. Wolfango : *De S. Wolfango episcopo Ratisponensi* (in *Acta SS. Novembris*, II, 1 [1894], pp. 527-97. In seguito rivolse il suo lavoro anche alla parte greco-bizantina in cui divenne presto un maestro. Era il tempo in cui Krumbacher fondava la *Byzantinische Zeitschrift* (1892) e attirava nella sua orbita giovani come A. Ehrhard e Pio Franchi de' Cavalieri. Dal 1891 il De Smedt meditava il progetto di una *Bibliotheca hagiographica Graeca*, attuata dal D. nel 1894-95 (seconda edizione nel 1909 con una *Synopsis Metaphrastica*). Nel 1896 il D. iniziò le ricerche sull'agiografia greca, che fruttarono la pubblicazione di diversi cataloghi dei manoscritti greci esistenti nelle biblioteche d'Europa, Asia Minore ed Egitto, ma soprattutto l'edizione critica del *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmondiano nunc*

Berolinensi, adiectis synaxariis selectis (*Propylaeum ad acta SS. Novembris*, Bruxelles 1902) che è stata giudicata un vero capolavoro.

Nel 1897 il D. prese contatto con le antichità cristiane di Roma pubblicando il profondo ed intuitivo studio *Les saints du cimetière de Commodille* (in *Analecta Bollandiana*, 16 [1897], pp. 17-43). Per l'agiografia romana fece epoca lo studio *L'amphithéâtre Flavien et ses environs dans les textes hagiographiques* (*ibid.*, 16 [1897], pp. 209-52). Nel 1903, nella *Revue des questions historiques* (nuova serie, 74 [1903], pp. 56-122) apparve uno studio su *Les légendes hagiographiques* che ebbe in volume a parte tre edizioni (Bruxelles 1905, 1906, 1927) e fu tradotto in italiano (Firenze 1906, 1910), in inglese (Londra 1907) e in tedesco (Kempten 1907). L'argomento, di importanza fondamentale per la critica agiografica, fu ripreso nel 1921 con il volume *Les Passions des martyrs et les genres littéraires.* Lo studio *Les origines du culte des martyrs* (Bruxelles 1912, 2ª ed. 1933) che fa una trilogia con i due precedenti e dove il D. confutò con prove di fatto la tesi protestante di E. Lucius, che aveva preteso presentare i martiri di Cristo quali successori dei semidei, ebbe come supplemento *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'antiquité* (ivi 1927).

Morto il 19 febbr. 1912 il De Smedt, il D. gli successe nella presidenza della società dei Bollandisti. Quando nel 1931, uscì il dotto *Commentarius perpetuus in Martyrologium Hieronymianum ad recensionem H. Quentin* (*Acta SS. Novembris*, II, II, ivi) si poteva credere l'operosità del D. coronata. Ma invece egli poté ancora portare a compimento un altro ardito lavoro, il commentario al *Martyrologium Romanum ad formam editionis typicae scholiis historicis instructum*, nel *Propylaeum ad Acta SS. Decembris* (ivi 1940) e due studi, uno: *Cinq leçons sur la méthode hagiographique* (ivi 1934), combattendo nel capitolo *Les reliques des saints* recenti abusi di false reliquie; l'altro: *Etude sur le Légendier Romain. Les saints de novembre et de décembre* (ivi 1936), preoccupato della sana critica dei santi da trattare negli ultimi mesi degli *Acta SS.* Precipuo merito del D. è di aver saputo trar profitto dagli aridi elenchi spesso così profondamente confusi e alterati del *Martirologio Geronimiano* e dei *Sinassari*; egli ha dimostrato come le prime generazioni cristiane onoravano i martiri di Cristo, venerandone i sepolcri e celebrandone la solenne commemorazione nei loro anniversari. Il sepolcro e la commemorazione furono le due « coordinate agiografiche » del D. (*La méthode historique et l'hagiographie*, in *Bulletin de l'Académie royale de Belgique*, 16 (1930), pp. 218-31). Il D. non si è limitato alle fonti letterarie, delle quali era profondo conoscitore, ma, primo tra gli agiografi, ha cercato costantemente le autentiche testimonianze monumentali delle tradizioni locali, usufruendo mirabilmente di ogni scoperta archeologica. In ogni suo scritto egli ha fatto tesoro e messo in evidenza gli elementi di fatto della venerazione dei sepolcri dei martiri, cioè le basiliche e gli oratori edificati sui loro sepolcri, le iscrizioni onorarie o votive, i reliquiari, le testimonianze dei pellegrini e i loro graffiti, il simbolismo delle loro immagini e perfino i nomi dei luoghi attestanti il loro patronato. L'attività del D. nell'agiografia greco-bizantina e latina è documentata dai 239 numeri che costituiscono la sua bibliografia (cf. Peeters, pp. XXXVIII-LII). La sua opera scientifica era così apprezzata da Pio XI che alla creazione della Sezione Storica della S. Congregazione dei Riti (1930), lo annoverò fra i primi Consultori.



(*da E. Bourguet, Les ruines de Delphe, Parigi 1914*)
DELFI, ORACOLO di - Pianta del santuario di D.

BIBL.: P. Peeters, *Le r. père H. D.*, in *Analecta Bollandiana*, 60 (1942), pp. I-LII (con elenco bibliografico completo); id., *Figures bollandiennes contemporaines*, Bruxelles 1948, pp. 69-105. Da aggiungere: C. Mohlberg, *Il p. Ippolito D. S. I.: cinquant'anni di studi agiografici*, in *Rendiconti della Pontificia accademia romana di archeologia*, 19 (1942-43), pp. 15-46; M. Scaduto, *L'opera di un bollandista: il p. Ippolito D. (1859-1941)*, in *Civ. Catt.*, 1943, I, pp. 96-104, 168-76. v. anche ATTI DEI MARTIRI e BOLLANDISTI.

Cuniberto Mohlberg

DE LELLI, TEODORO. - Vescovo, teologo e giurista, n. a. Teramo nel 1427, m. a Roma il 31 marzo 1466. Laureatosi a Padova *in utroque iure* e divenuto ben presto uditore della Rota romana, ebbe in curia molti incarichi, che disimpegnò con prudenza e abilità. Nel 1462 Pio II lo nominò vescovo di Feltre e se ne servì per delicate missioni diplomatiche a Venezia e in Francia, presso Luigi XI. Da Paolo II, di cui fu il più intimo collaboratore, fu trasferito alla sede di Treviso, ma un male incurabile lo condusse alla tomba nel vigore delle sue forze. Fu seppellito a S. Maria Nuova, ove si legge ancora il suo epitaffio.

Dotato d'ingegno non comune, pur preso da un'intensa attività diplomatica e forense, scrisse tre opere a difesa del primato e dell'infallibilità del papa e della sua superiorità sul concilio e sul collegio dei cardinali, in un momento in cui le teorie conciliari erano accolte anche da spiriti ben intenzionati: *Tractatus contra pragma-*

ticam sanctionem (cod. Vat. lat. 3878, ff. 81-96): ribatte le obbiezioni dei regalisti francesi contro le riserve della S. Sede; *Replica Th. L. pro Pio II et Sede Romana* (ed. Freher-Struve, in MGH, *Scriptores*, II, pp. 214-28: edizione molto imperfetta): forte argomentazione a favore del Capo della Chiesa; *Contra supercilium* (cod. 27, CC. bibl. Lolliniana di Belluno): trattato, in due parti, contro i cardinali, a cui richiama l'origine e l'ufficio di consultori del romano pontefice. Da buon umanista cristiano curò l'edizione dei trattati e lettere di s. Girolamo (Parma 1480). Lasciò anche un numero considerevole di *orationes* e di *epistolae* inedite e un *Summarium* del processo di s. Giovanna d'Arco (cod. Vat. lat. 3878, ff. 41-61).

BIBL.: Pastor, II (v. indice); I. B. Sägmüller, *Ein Traktat des Bischofs von Feltre und Treviso T. de L., über das Verhältniss von Primat und Kardinalat*, Roma 1893; L. Alpago-Novello, *T. De L. vescovo di Feltre e Treviso*, in *Archivio veneto*, 5ª serie, 16 (1936), pp. 238-61 e soprattutto l'esauriente dissertazione di R. Dell'Osta, *Un teologo del potere papale e sui rapporti col cardinalato nel sec. XV*, Belluno 1948; H. Jedin, *Storia del Concilio di Trento*, I, Brescia 1949, pp. 65, 77, 79. Antonio Piolanti

DELELOË, JEANNE de SAINT-MATTHIEU. - Mistica benedettina, n. nel 1604 a Fauquembergues (diocesi di Boulogne), entrò nel 1620 nel monastero delle suore benedettine della sua città natale. Nel 1635 fuggì a causa dei disordini della guerra e si stabilì con dieci consorelle a Poperinghe (nel Belgio), ove fu priora dal 1637 e morì il 13 apr. 1660.

Anima purificata da molte sofferenze, D. ricevette alte grazie mistiche, che, per comando del suo direttore spirituale, descrisse nella sua autobiografia (1646), in cui riferisce anche le sue rivelazioni private (*Communications*) che raccomandano specialmente la devozione particolare al S. Cuore di Gesù, come la propagò più tardi s. M. Margherita Alacoque.

BIBL.: B. Sédar, *Jeanne de St-Matthieu*, Maredsous 1925. Anselmo Musters

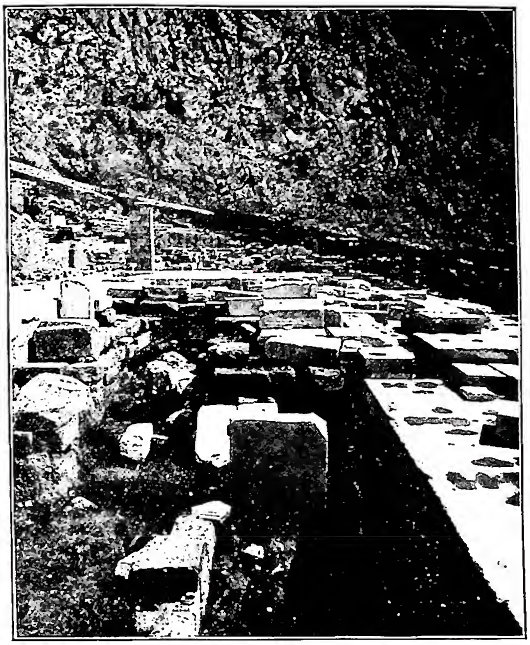
DELFI, ORACOLO di. - È l'oracolo principale della Grecia situato nella Focide, a 573 m. sul mare, sul declivio meridionale del Parnaso, presso la fonte Cassotis su di una fenditura del terreno (χάσμα γῆς).

Prima divinità occupatrice del luogo, destinato a così grande avvenire mantico, fu la Terra (Γῆ) rappresentata dal serpente Pitone (Πύθων) nome applicato anche alla rocciosa località; il che si spiega data la natura del terreno comunicante con il sottosuolo. La preistorica santità del luogo è documentata da ritrovamenti dell'epoca minoica. A questo luogo, dopo la temporanea signoria di Posidone, successo alla Terra, giunse una tribù dorica adoratrice di Apollo che vi insediò il suo dio, il quale, vinto il serpente, divenne signore dell'oracolo.

Da principio i responsi vi erano dati da segni esterni: canto e volo degli uccelli, pietruzze; ma in un secondo tempo questa mantica di tipo inferiore fu sostituita da quella intuitiva, cioè per ispirazione del nume, che dava i responsi per bocca della sua particolare sacerdotessa, giovane e vergine, la Pizia.

Questo cambiamento sembra dovuto all'influsso della religione dionisiaca la quale assai presto raggiunse D. ed è caratterizzata dal furore sacro da cui sono prese le adepte del culto bacchico. Lo scoliaste di Pindaro (*Pyth.*, 297) considera Dioniso perfino come anteriore ad Apollo nel possesso di D. Quivi ogni due anni si celebrava la festa di Dioniso e nell'interno del santuario era venerata la sua tomba; quivi sul frontone posteriore del tempio era raffigurato un thiaso dionisiaco e i tre mesi dell'inverno durante l'assenza di Apollo, che partiva per le regioni iperboree, erano a lui consacrati. Eschilo (frgm. 341) chiama Apollo «il bacchico, suscitatore di mania, ornato di edera».

Parte essenziale del santuario era il sotterraneo del tempio (ἄδυτον) dove si trovava: 1) l'onfalo (= ombelico), simbolo del centro religioso ideale della terra, pietra cilindrica terminata a forma ovoidale coperta di bende



(fot. Alinari)

DELFI, ORACOLO di - L'*Adytum* o penetrale del tempio di D.

o disposte a rete o spioventi, che ricordava la tomba del serpente Pitone vinto da Apollo ed era simbolo del santuario; su di esso perciò si trova sovente, nelle figurazioni, seduto Apollo; 2) il tripode, alto supporto costituito da tre aste tenute insieme da un cerchio che sosteneva un catino (λέβης) sul quale sedeva la Pizia nel momento dell'accesso divino (Plut., *Pyth. orac.*, 6) dopo aver bevuto l'acqua della fonte Cassotis e aver preso in bocca una foglia di lauro; 3) la tomba di Dioniso. I consultanti (θεοπρόποι) udivano le parole della Pizia, senza poterla vedere.

Presiedeva all'oracolo un sacerdozio reclutato tra l'aristocrazia delfica, costituito da due ἱερεῖς che assistevano la Pizia, raccoglievano e interpretavano le parole e i suoni da quella emessi, spesso ambigui tanto da meritare ad Apollo il titolo di λοξίας, l'«obliquo», che venivano poi formolati in esametri o in giambi sebbene non fosse esclusa anche la prosa. V'erano anche gli ὅσιοι «puri» in numero di cinque addetti alle consultazioni e gli ἐξηγέται «esegeti», che spiegavano agli interroganti l'ottenuto responso, confermandolo con procedimenti divinatori.

Le consultazioni avevano luogo, un tempo, una volta all'anno, il giorno 7 del mese di Bysios (marzo-apr.), in seguito una volta al mese, detratti i tre mesi invernali sacri a Dioniso.

Il mantenimento del santuario dipendeva dal contributo degli stati greci; perciò nei momenti politicamente decisivi l'oracolo ebbe sempre una politica vacillante: «medizzò» durante le guerre persiane (Erodoto, VII, 140), «filippeggiò» durante l'azione di Filippo il Macedone (Dem., *Or.*, 58, 37); osteggiò in genere i tiranni, dato il suo spirito eminentemente aristocratico e conservatore.

La sua azione fu assai benefica nel dirigere la colonizzazione dei Greci, che all'oracolo, centro di osservazione di primo ordine per affluenza di genti di ogni provenienza, domandavano consiglio. Ebbe anche indirettamente attività legislativa scegliendo i legislatori di una città o approvandone l'opera; provvide anche alla manomissione degli schiavi che, sborsata una somma avanti a testimoni, diventavano liberi in quanto addetti al santuario che ne garantiva l'acquistata libertà.

Attorno al santuario era costituita una Anfizionia

(ἀμφι-κτίονες « quelli che abitano vicino ») formata dai rappresentanti delle varie tribù (non città) greche: gli anfizioni esercitavano la soprintendenza del santuario, organizzavano i giochi pitici in onore di Apollo, giudicavano le questioni tra le città anfizioniche e con ciò contribuirono a dare ai Greci il senso della loro unità oltre le barriere civiche, e a far sentire D. come il focolare comune (κοινή, ἑστία: Plut. *Arist.*, 20) del popolo greco.

Oltre queste benemerenze politiche l'oracolo contribuì anche a ingentilire il costume, riservandosi di giudicare la vendetta del sangue (Oreste è colpevole nel fòro esterno come matricida, ma è giudicato innocente nel fòro interno) educando la coscienza morale dell'individuo: sono note le sentenze: « conosci te stesso » (γνῶθι σαυτόν), « evita ogni eccesso » (μηδὲν ἄγαν), fuggi « la tracotante protervia » (ὕβρις).

Dopo la cosiddetta guerra sacra (600-590) tra D. e quei di Crissa, nel cui territorio stava il santuario da cui i Crissei pretendevano tributi, questo acquistò la sua autonomia che aprì per esso un'epoca di grande prosperità attestata dagli edifici che fioriscono intorno al santuario. L'ingerenza macedonica, che si esercitò anche a D., fece decadere la fama del santuario il quale inoltre subì una duplice invasione dei Galli (279 e 109 a. C.) e poi l'occupazione romana.

Gli imperatori si sforzarono di restaurare il culto e il santuario. Augusto riorganizzò l'anfizionia, Domiziano restaurò il santuario spogliato da Nerone, Traiano portò a 30 gli anfizioni con l'intento di costituire un consiglio amministrativo per la provincia di Macedonia e Acaia; Adriano e gli Antonini contribuirono al rifiorire della città. Durante questo periodo Plutarco fu per venti anni, dal 105 al 126, sacerdote del santuario e ci ha lasciato tre scritti sul medesimo.

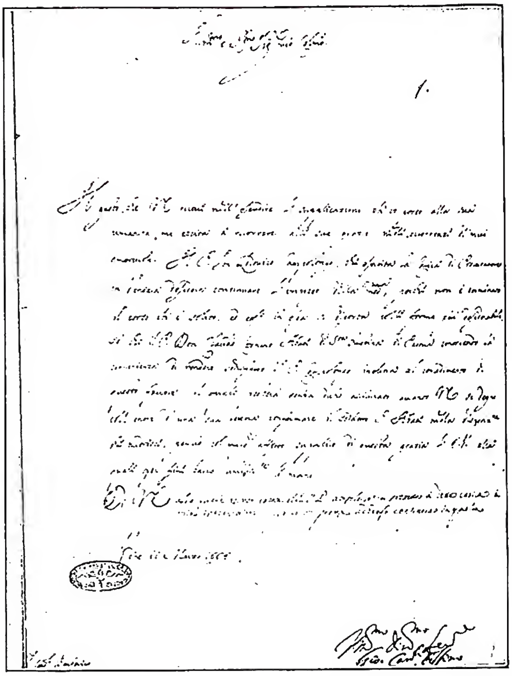
Bibl.: Fonti principali: *Hymn. Hom. II in Apoll. Pythium*, canta la vittoria di Apollo sul serpente, la fondazione del tempio e dell'oracolo, il sacerdozio del tempio venuto da Creta; Strabone, IX, 3; Plutarco, *De oraculo Pythico*, *De EI apud Delphos*, *De defectu oraculorum*; Pausania, X, libro dedicato alla Focide. Letteratura: L. Bourguet, *Les ruines de Delphes*, Parigi 1914 e in edizione abbreviata: *Delphes*, ivi 1925; Th. Dempsey, *The Delphic oracle*, Oxford 1918; R. Flacelière, *Le fonctionnement de l'oracle de Delphes au temps de Plutarque*, in *Etudes d'archéologie grecque* (*Annales de l'Ecole des hautes études de Gand*), Gand 1938, pp. 69-107; H. W. Parke, *A history of the Delphic Oracle*, Oxford 1939.
Nicola Turchi

DELFIN, Pietro. - Generale dei Camaldolesi, n. a Venezia nel 1444, ivi m., il 15 genn. 1525. Religioso nel 1480, coltivò le lettere e la teologia, tenendosi in relazione con gli uomini più illustri del suo tempo, soprattutto con gli umanisti. Eletto generale nel 1480, rimase in carica fino alla morte; dal 1514 però la sua autorità fu puramente nominale, perché in quell'anno Leone X affidò il governo effettivo dell'Ordine a due vicari.

Uomo di carattere mite, lasciò mano libera a d. Basilio Nardi, più che monaco, avventuriero, e non ebbe l'energia sufficente per attuare la riforma religiosa, che pure auspicava. Irriducibile e non sereno avversario del Savonarola, nel suo *Dialogus in Ieronymum Ferrariensem* arrivò a chiedere la condanna al rogo del frate di S. Marco. Ricchissimo il suo epistolario, in parte edito da Giacomo da Brescia (Venezia 1524), che all'eleganza dello stile unisce dottrina teologica e abbondanza di ragguagli storici.

Bibl.: I. B. Mittarelli-A. Costadoni, *Annales Camaldulenses*, Venezia 1790, pp. 40-41; Hurter, II, coll. 1362-63; I. Schnitzer, *Peter D.*, Monaco 1926 (a p. 366 sgg. l'edizione del libello contro il Savonarola); id., *Savonarola*, trad. it. di E. Rutili, I, Milano 1931, pp. 130, 145, 190, 211, 292, 419; II, ivi 1931, pp. 107, 306; A. Giabbani, *Camaldolesi*, Camaldoli 1944, pp. 149-50.
Antonio Piolanti

DELFINA de Glandèves, beata. - Terziaria francescana, sposa di s. Elzeario, conte d'Ariano (v.). N. a Puimichel in Provenza nel 1284 dalla famiglia de Glandèves. Rimasta orfana a 7 anni, fu educata dalla zia Cecilia Puget, badessa di Sorbs. Per de-



(fot. Biblioteca Vaticana)

Delfino, Giovanni - Lettera al card. Francesco Barberini (11 marzo 1668) - Biblioteca Vaticana, cod. Barb. lat. 8712 arm. A.

siderio di Carlo II di Sicilia, sposò, quantunque riluttante, Elzeario, conte d'Ariano (v.), nel Regno di Napoli, che ella indusse a conservarle la verginità. Morto nel 1323 Elzeario, vendette i vasti suoi beni di Provenza e del Napoletano, e diede il ricavato ai poveri e a varie opere pie. Fu spesso richiesta in corte dalle regine Sancia di Napoli e Eleonora di Palermo. Più a lungo dimorò a Cabrières e ad Apt in Provenza, conducendo vita ritirata, e in quest' ultima città morì il 26 nov. 1358. Innocenzo XII ne concesse la Messa e l'Ufficio; la festa è il 26 nov.

Bibl.: Wadding, *Annales*, VI (1931), pp. 280, 289, 380 sgg.; L. de Clary, *Aureola serafica*, IV, ivi 1900, pp. 353-65; A. van de Wyngaert, *De sanctis et beatis Tertii Ordinis*, in *Archivum francisc. histor.*, 14 (1912), p. 32.
Alberto Ghinato

DELFINI, Giovanni Antonio. - Filosofo e teologo dei Francescani conventuali, n. a Pomponesco (Cremona) il 26 marzo 1507, m. a Bologna il 5 sett. 1561. Fu reggente in vari Studi dell'Ordine; inquisitore di Romagna (1550-59), professore di metafisica e di logica all'Università di Bologna (1553-1559) e vicario generale apostolico dell'Ordine (1559-1561). Teologo al Concilio di Trento nel suo primo e secondo periodo (1545-47; 1551-52), si distinse nelle varie congregazioni « de iustificatione » e « de Sacramentis ». Per il terzo periodo (1562-63) aveva preparato un opuscolo dal titolo: *De tractandis in Concilio Oecumenico* (Roma 1561), ma, morto prematuramente, non poté vederne la realizzazione.

Fra i suoi scritti si ricordano: *De cultu Dei et Sanctorum* (Bologna 1549); *De potestate ecclesiastica* (Venezia 1549); *De Ecclesia* (Venezia 1552); *De salutari... progressu* (Camerino 1553); *De matrimonio et coelibatu contra horum temporum impios et haereticos homines* (ivi 1553); *Didactica methodus rerum logicalium* (Bologna 1554);

Dialectica (ivi 1555). In essi il D. si rivela, oltre che filosofo e teologo di valore, abile e deciso controversista.

Bibl.: *Conc. Trid.*, ed. Gorresiana, I, V, IX, XI, passim; XII, pp. 651-58; XIII, pp. 72-81, 364-83; Wadding, *Scriptores*, (1906), p. 129; Hurter, III, col. 155; F. Lauchert, *Der ital. Franziskaner Joh. Delphinus*, in *Zeitschrift für kath. Theologie*, 34 (1910), pp. 39-70 e 414-17; id., *Die ital. literar. Gegner Luthers*, Friburgo in Br. 1912, pp. 487-536; Sbaralea, II, pp. 30-31, 390; L. Garani, *De Eccl. natura et constit. Doctrina I. A. Delphini*, Padova 1943, pp. 11-35; G. Odoardi, *Padri e teologi O. F. M. conv. al Conc. di Trento*, in *Misc. franc.*, 47 (1947), pp. 336-38; 353, 370-71. Giovanni Odoardi

DELFINO. - Gli antichi ritennero questo cetaceo quale amico dell'uomo; e che seguendo esso le navi e rifugiandosi nei porti all'approssimarsi della tempesta era d'avviso ai naviganti.

Venne rappresentato molto spesso sia in monumenti pubblici che in quelli sepolcrali (sarcofagi, iscrizioni), sia nella suppellettile (lampade, ecc.); si trova tanto isolato come accoppiato, spesso insieme con il tridente o attorcigliato ad esso; talvolta a gruppi guizzanti sulle onde marine, o quale elemento decorativo o, talvolta, quale simbolo della trasmigrazione delle anime alle isole dei beati o anche semplice emblema delle acque superiori (F. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Parigi 1942, p. 130). Gli antichi cristiani lo hanno raffigurato con molta frequenza nelle iscrizioni sepolcrali, usandolo in alcuni casi con lo stesso simbolismo del pesce (v.). Come pure si incontra sovente nelle lampade o nei portalampade, negli anelli e nei sigilli, ad es., con la scritta *spes in Deo* (G. B. De Rossi, *Bull. d'arch. crist.*, 3ª serie, 4 [1879], tav. 9, 2).

Bibl.: F. X. Kraus, s. v. in *Realencykl. der christlichen Altertümer*, Friburgo in Br. 1882, pp. 351-53; H. Leclercq, s. v. in DACL, IV, 1, coll. 283-95. Enrico Josi

DELFINO, Cesare Pietro Michele. - Controversista, n. a Parma in data incerta, m. a Roma nel 1566. Si dedicò alla medicina ed alle scienze e poi agli studi teologici. Dimorò alcuni anni in Inghilterra ed in Germania, diffondendo il pensiero cattolico. Perseguitato e spogliato dei suoi beni, fu costretto a rientrare a Venezia che gli fece buona accoglienza.

Sollecitò il favore di Paolo III e di Giulio III, al quale dedicò un'operetta: *De proportione Papae ad concilium et de utroque eiusdem principatu certissima et novissima decisio* (Parma 1550), contro le mire cesaropapistiche di Enrico VIII. Si trova in G. T. Roccaberti, *Bibliotheca maxima pontificum*, VII, Roma 1698, pp. 8-26. Antecedentemente aveva scritto canti in onore della Madonna, *Mariados* (3 voll., Venezia 1537) e *De summo romani pontificis primatu et de ipsius temporali ditione demonstratio* (ivi 1547).

Bibl.: I. Affò-A. Pezzana, *Memorie degli scrittori e letterati parmegiani*, IV, Parma 1796, pp. 95-107; VI, ivi 1825, pp. 519, 967 e 1015; G. B. Janelli, *Dizionario biografico dei parmegiani illustri e benemeriti*, Genova 1877, p. 152; Hurter, III, col. 49. Cosimo Petino

DELFINO, Giovanni. - Cardinale, n. a Venezia da Nicola D., generale della Repubblica, e da Elisabetta Priuli il 22 apr. 1617, nipote di un omonimo cardinale vescovo di Brescia.

Partecipò alla vita pubblica ed era senatore quando il 23 giugno 1656 fu nominato vescovo di Tagaste e coadiutore di Girolamo Gradenigo, patriarca d'Aquileia, e gli successe il 19 dic. 1657 prendendo subito il governo della diocesi. Alessandro VII il 7 marzo 1667 lo creò cardinale di S. Salvatore in Lauro. Visitò la diocesi, tenendovi due sinodi, nel 1660 e 1669, gli atti dei quali fece stampare insieme nel 1697 (cf. G. Marcuzzi, *Sinodi aquileiesi*, Udine 1910, p. 286). Nei Conclavi del 1669 e del 1689 parve vicino al papato. Morì a Venezia il 19 luglio 1699. Ebbe qualche importanza nella vita letteraria del '600. Studiò a Padova e fu socio della Crusca; compose dialoghi su materie filosofiche, versi e tragedie, senza mandare nulla alle stampe. Il nipote Dionisio, patriarca, fece stampare a Padova nel 1733 quattro delle sue tragedie (su queste cf. A. Belloni, *Il Seicento*, Milano 1929, p. 257 sgg.).

Bibl.: L. Crasso, *Elogii d'huomini letterati*, Venezia 1666, p. 206 sgg.; G. de Renaldis, *Memorie storiche del patriarcato d'Aquileia*, Udine 1888, pp. 433, 456; B. Chiurlo, *I manoscritti letterari del patriarca G. D.*, Venezia 1939; F. D. Ragni, *G. D. patriarca aquileiese e drammaturgo*, Udine 1940. Pio Paschini

DELFINO, Zaccaria. - Cardinale, n. a Venezia il 29 maggio 1527, m. a Roma il 19 dic. 1583. Fu vescovo di Lesina. Nel luglio del 1560 fu nominato nunzio a Vienna presso l'imperatore Ferdinando I con l'incarico di ottenerne l'assenso per la riapertura del Concilio a Trento. Le forti resistenze del sovrano procurarono al D. l'accusa di non aver difeso con sufficente energia le idee del Papa. Alla fine però riuscì ad ottenere l'adesione desiderata. Fu allora inviato nella Germania media e superiore per intimare il Concilio ai principi ecclesiastici e laici, mentre della Germania inferiore, del Belgio e della Renania era incaricato Giovanni Commendone.

Per volere di Ferdinando i due nunzi intervennero alla riunione protestante di Naumburg, dove nulla poterono ottenere per l'ostilità dei convenuti. Lo stesso atteggiamento negativo tennero le città protestanti visitate dal D. Rimasto nunzio residente a Vienna, il D. ebbe parte principale nelle laboriose trattative fra il Papa e l'Imperatore durante il Concilio. Nel 1563, quando il Papa sollecitò il consenso dell'Imperatore alla conclusione del Concilio, il D. l'ottenne. Per convincere Ferdinando, il D. gli aveva anche promesso concessioni sull'uso del calice da parte dei laici e sul matrimonio dei preti. L'Imperatore ritenne che il Papa avesse segretamente autorizzato il D., tanto più che questi gli aveva fornito l'abbozzo delle lettere di richiesta. Ma il Papa, mentre si indusse a concessioni per il calice, non era disposto ad accogliere l'altra domanda, e quando Massimiliano II, successo a Ferdinando, la rinnovò, sempre con l'appoggio del D., rispose con il decreto del 18 maggio 1565 contro la servilità dei nunzi. La protezione dell'Imperatore procurò tuttavia al D. la promozione a cardinale il 26 giugno dello stesso anno. Promozione che, peraltro, permise al Papa di richiamare da Vienna il D., che si era dimostrato abile diplomatico, ma troppo ligio ai voleri del sovrano presso il quale era accreditato.

Bibl.: Pastor, VII, v. indice. Cf. pure E. Tomek, *Kirchengeschichte Österreichs*, II, Innsbruck-Vienna 1949, p. 433 sg. Roberto Palmarocchi

DELFO, iscrizione di: v. GALLIONE.

DEL FOSSO (Fosso), Gaspare. - Arcivescovo, n. a Rogliano (Cosenza) il 6 genn. 1496, m. a Reggio Calabria il 29 dic. 1592. Entrò nell'Ordine dei Minimi, dove fu eletto generale nel 1535 e poi nel 1541; dal 1544 fu procuratore generale, finché il 13 maggio 1548 fu nominato vescovo di Scala. Di là fu trasferito a Calvi in Campania il 22 apr. 1551 e poi all'arcivescovato di Reggio Calabria il 17 luglio 1560. Il 21 febbr. 1561 fu inviato dal card. Carlo Borromeo a partecipare al Concilio di Trento, nonostante che movimenti eretici turbassero la Calabria, e vi tenne il discorso di apertura il 18 genn. 1562, partecipando attivamente alle sedute e rimanendo sin verso la fine malgrado le sue insistenze per ritornare in diocesi; non ne firmò però gli atti.

Fu uno dei più illustri artefici della riforma cattolica in Calabria e vi promosse l'istituzione del primo seminario.

Bibl.: L. Dony d'Attichy, *Histoire générale de l'Ordre sacré des Minimes*, Parigi 1623, p. 224 sgg.; F. Monteleone, *Aspetti della riforma e controriforma in Calabria*, Vibo Valentia 1930, pp. 60, 150. Pio Paschini

DELGADILLO, Cristóbal. - Teologo francescano, n. a Madrid, m. ivi, il 27 ott. 1671. Studiò nel collegio francescano di Alcalá; passato poi in Italia, fu custode del governo generale e della provincia di Roma; tornò poi in Spagna, guardiano del convento

di Madrid e definitore generale della provincia di Castiglia. Esaminatore sinodale a Toledo, sotto Filippo IV fu nominato predicatore di corte. Offertogli il vescovato di Tuy, lo rifiutò. Oltre che per la sua scienza, fu stimato anche per la sua pietà e austerità di vita.

L'opera sua è interamente dedicata a illustrare il pensiero di Duns Scoto. Scrisse: *Secundum principium complutense seu de Angelis* (Alcalá 1652); *Tractatus duo, alterum de Incarnatione, alterum de adoratione, in quibus legitima doctoris subtilis mens aperitur et propugnatur* (ivi 1653); *De Sacramentis in genere et aliquibus in specie* (ivi 1654); *De Poenitentia tractatus bipartitus, sc. quatenus virtus est et quatenus Sacramentum* (s. l. 1658); *De venerabili Eucharistiae sacramento* (Alcalá 1660); *De observantia silentii sanctimonialium clarissarum et aliis praeceptis* (ivi 1662); *De assidua communione* (Madrid 1665).

BIBL.: Hurter, IV, col. 11; anon., s. v. in *Enc. Eur. Am.*, XVII, pp. 1430-32. Vito Zollini

DELGADO Y CEBRIAN, Clemente Ignacio, beato. - Domenicano, n. il 23 nov. 1761 (secondo altri nel 1762; nel breve di beatificazione: 1763) a Villa Felice (Saragozza); m. in prigione, a Nam-Dinh, il 2 luglio 1838. Il 28 ott. 1790 raggiunse con il b. Henares il Tonchino; l'11 febbr. 1794 fu nominato da Pio VI vescovo e coadiutore di mons. Alfonso, vicario apostolico del Tonchino orientale, cui succedette il 2 febbr. 1799. In quasi mezzo secolo di apostolato, raddoppiò il numero dei fedeli, fondò collegi, edificò conventi e chiese e promosse al sacerdozio numerosi indigeni. Fatto prigioniero il 13 maggio 1838 e rinchiuso in una gabbia, vi spirò in seguito ai gravi patimenti, poche ore prima della decapitazione, che fu eseguita sulla salma. Il capo gettato nel Vi-Hoang, fu ritrovato quattro mesi dopo dai fedeli, che lo riunivano al corpo, amorosamente sepolto a Bui-Chu. Beatificato da Leone XIII, il 27 maggio 1900, con altri martiri dell'Annam.

BIBL.: anon., *I Martiri annamiti e cinesi (1798-1856) solennemente beatificati dalla santità di papa Leone XIII il 27 maggio 1900*, Roma 1900; J. Recorder, *Vida y martirio de los XVI mártires de la Misión dominicana en el Tung-Kin*, Manila 1900; B. Cothonay, *Les Frères prêcheurs missionnaires du Tonkin... béatifiés le 27 mai 1900*, Parigi 1906. Romeo Bellotti

DELHI e SIMLA, arcidiocesi di. - Nel 1910, con territorio distaccato dall'arcidiocesi di Agra ed in parte dalla diocesi di Lahore, fu eretta l'arcidiocesi di S., che fu affidata ai Cappuccini. Nel 1937, in seguito alle richieste dei cattolici indiani, desiderosi di vedere la capitale dell'India sede d'un prelato cattolico, le fu incorporata, staccandola ugualmente da Agra, anche la città di D. con i suoi dintorni, ed alla circoscrizione così ingrandita fu dato il nome di arcidiocesi di D. e S.

Ha una superfice di kmq. 100.051. La popolazione ascende a ca. 7 milioni di ab., di cui appena 8 mila sono cattolici. I protestanti raggiungono più o meno la stessa cifra. L'esiguità del numero dei cattolici si deve attribuire al poco sviluppo dato finora al lavoro di conversione tra i pagani e all'esodo dell'elemento inglese ed anglo-indiano, avvenuto dopo la costituzione del nuovo Stato indipendente dell'India. La quasi totalità degli abitanti è composta da hindù; vi è anche un discreto numero di maomettani. Vi lavorano complessivamente 12 cappuccini inglesi, 3 indiani, 1 irlandese e 3 preti indigeni. Una diecina di fratelli delle Scuole Cristiane attendono all'insegnamento. Ca. 50 suore, quasi tutte straniere, si occupano delle scuole e delle opere caritative. L'arcidiocesi è divisa in 12 distretti, 12 stazioni primarie e 57 stazioni secondarie.

BIBL.: Clemente da Terzorio, *Le missioni dei Minori cappuccini*, IX, *Indie orientali*, parte 2ª, Roma 1935, pp. 572-79; *Catholic Directory of India, Pakistan, Burma and Ceylon*, Madras 1948, pp. 453-57. Pompeo Borgna

DELICIEUX, Bernard. - Francescano, n. ca. la metà del sec. XIII a Montpellier, m. nel 1320 a Tolosa. Entrò nell'Ordine il 1284; fu lettore nel convento di Carcassonne (1296). Sostenne frequenti lotte contro gli abusi dell'Inquisizione di Carcassonne e d'Albi, specie per i processi del 1297 e 1300. Si presentò due volte (1301 e 1302) a Filippo il Bello per ottenere migliore giustizia inquisizionale, ma ebbe poco successo. Per aver preso parte al cosiddetto tradimento di Carcassonne, che voleva consegnarsi a Ferrando di Maiorca, fu incarcerato a Parigi e poi liberato.

Di idee gioachimite e spirituali, le difese dinanzi a Giovanni XXII; per questo e per altre accuse, tra cui quella d'aver avvelenato Benedetto XI, fu di nuovo incarcerato e processato, e m. in carcere.

BIBL.: B. Hauréau, *B. D. et l'inquisition albigeoise, 1300-20*, Parigi 1877; C. Eubel, *Bull. Franc.*, V, Roma 1898, passim; Wadding, *Annales*, VI (1931), p. 361 sg.; M. De Dmitrewski, *Fr. B. D., O.F.M.*, in *Arch. Franc. hist.*, 17 (1924), pp. 183-218, 313-37, 457-88; e 18 (1925), pp. 3-32, 185-90 (bibl.). Alberto Ghinato

DE LIGNO VITAE: v. DE CRUCE.

DELINQUENTE. - Problema di carattere preliminare, la definizione biologica di d.; trattasi, in effetti, di stabilire se i d. costituiscono oppure no una categoria di uomini diversi dagli altri per peculiari caratteri somato-psichici.

Le risposte a tale interrogativo sono state diverse: agli albori degli studi di criminologia, il d. venne ritenuto un « degenerato », ossia un discendente da capostipiti tarati o intossicati; oppure un soggetto proveniente da discendenti alienati. Furono altresì intravisti intimi rapporti tra delitto e follia. Siffatte concezioni si concretarono nella dottrina del Lombroso che considerò il d. dapprima un « primitivo », cioè il prodotto dell'eredità atavica, poi un degenerato per cause patologiche, infine un tipo particolare di epilettico in cui l'impulso irresistibile a compiere l'azione criminosa rappresenterebbe il corrispettivo della crisi convulsiva dell'epilettico comune. In base a tale teoria, il d. risulterebbe un necessitato da condizioni abnormi (ereditarie, degenerative, patologiche); con una serie di ricerche di ordine morfologico e psichiatrico si tentò di identificare e definire i caratteri distintivi e peculiari del d. medesimo.

Ci si accorse però che altri fattori, in aggiunta agli organici, operavano nel d.: quelli sociologico-ambientali; anzi, taluni studiosi sostennero che questi ultimi dovevano ritenersi gli unici elementi determinanti il delitto.

Pur senza trascurare i problemi di natura psicologica, era stata tuttavia attribuita un'efficacia criminogena preponderante ai fattori per così dire organici ed a quelli ambientali. Fu per opera di illustri autori italiani (Sergi, Sighele, Niceforo, Patrizi, Ottolenghi, ecc.) che venne delineandosi quel vasto movimento dottrinale che riconosce un'importanza preminente alle indagini psicologiche in quanto i motivi dell'agire illecito risultano primitivamente di origine psichica. Si sostenne così che nel d. sussiste un io profondo, sede delle istanze psichiche elementari della personalità, da cui si originerebbero gli stimoli criminogeni che irromperebbero alla superfice dopo aver vinto l'azione antagonista dei contromotivi promossi dall'io superiore (Niceforo). Tali concetti trovarono un ben più ampio sviluppo nella dottrina di Freud (v. PSICANALISI): il delitto prenderebbe vita sempre dai settori inconsci della

personalità e quasi sempre da esperienze psichiche di natura sessuale, che, vissute durante l'età infantile, vennero rimosse – col maturare, ad opera dell'ambiente, della coscienza morale del soggetto – dall'io nell'inconscio.

Specialmente in questi ultimi anni si è andato affermando il convincimento che il d. non deve ritenersi sempre un necessitato da cause biologiche. Una siffatta concezione può dirsi attualmente concretata, nonostante che un recente rifiorire di studi, tendenti a dimostrare una intima correlazione tra temperamento e costituzione organica, sembrasse adombrare, sotto aspetti apparentemente diversi, un ritorno al determinismo delle passate scuole criminologiche. Tale indirizzo fondamentalmente psicologico ha di conseguenza restituito dignità alla persona umana, riconoscendo che soltanto il libero esercizio dell'intelletto e della volontà – attività presenti solo nell'uomo – va ritenuto, anche da un punto di vista puramente scientifico, il fattore determinante dell'agire.

Con ciò non si vuole negare che il delitto possa essere talora espressione di uno stato patologico, ma soltanto affermare che in genere il d. è tale non perché malato nel corpo o nella mente. Anzi, una serie di osservazioni condotte in profondità – anche dalla scuola medico-legale romana – su singoli d. consente di prospettare l'ipotesi che la popolazione degli stabilimenti di pena sia costituita prevalentemente da soggetti « comuni », i quali vanno collocati se mai in quella vasta serie scalare di individualità umane, costituita dalle varietà caratteriologiche (v. CARATTERE e CARATTERIOLOGIA). Pertanto è da ritenere che non sussistono caratteri biologici specifici che consentono di distinguere il d. dagli altri uomini e che « la differenziazione per la quale alcuni uomini sono giudicati d. non è biologica ma giuridica » (Gemelli). Ne consegue che quello della criminalità deve considerarsi un problema prevalentemente di ordine etico-sociale. V. RIEDUCAZIONE.

Per quanto riguarda il d. sotto l'aspetto giuridico v. DELITTO.

BIBL.: A. Gemelli, *Le dottrine moderne della delinquenza*, 3ª ed., Milano 1920; P. Pasquali, *I d. moderni professionali*, Roma 1932; A. Gemelli, *Metodi, compiti e limiti della psicologia nello studio e nella prevenzione della delinquenza*, Milano 1936. Giovanni De Vincentiis

DELIRIO. - Errore morboso dell'apprezzamento e del giudizio non modificabile da sensazioni ed esperienze contrarie, ragionevole critica altrui, evidenza di fatti opposti. Organizzato in un saldo complesso ideativo-emozionale, il d. diviene invincibile per l'esaltato tono affettivo, le alterazioni psico-sensoriali (illusioni, allucinazioni), i disturbi della memoria, la deficente maturità intellettiva e critica del soggetto. Presente in molte malattie mentali, assume una costruzione organica sistematizzata nella paranoia, costituendo un edificio saldo, coerente e logico a determinate premesse irreali.

Giuseppe de Ninno

DELISLE, Léopold-Victor. - Storico, n. a Valognes, il 24 ott. 1826, m. a Chantilly il 22 luglio 1910. Entrato nel 1847 all'Ecole des Chartes, gli fu affidata nel 1852, alla biblioteca Nazionale di Parigi, la custodia del Gabinetto dei manoscritti, che egli illustrò in un'opera in 3 voll., usciti a Parigi dal 1868 al 1881 (*Cabinet des manuscrits de la Bibliothèque Impériale*).

Gli si devono parecchi cataloghi e bollettini bibliografici, che gli valsero l'attributo di principe dei bibliotecari. Degni di nota gli altri numerosi lavori prevalentemente sulla liturgia e la paleografia. Particolare ricordo meritano : *Mémoire sur d'anciens sacramentaires* (Parigi 1886), molto utile per i liturgisti, e *Mémoire sur l'école calligraphique de Tours au IXe siècle* (ivi 1895).

(*da P. Lacombe, Bibliographie des travaux de M.L.D., Parigi 1902*)
DELISLE, LÉOPOLD-VICTOR - Ritratto.

BIBL.: P. Lacombe, *Bibliographie des travaux de M. L. D.*, Parigi 1902; *Supplément*, ivi 1911; Necrologia di S. de Ricci, in *Revue archéologique*, 16 (1910), pp. 105-148; A. Wilmart, s. v. in DACL, IV, 1, coll. 515-61. Niccolò Del Re

DE LITIO, Andrea. - Pittore abruzzese della seconda metà del Quattrocento. Nella chiesa di S. Maria Maggiore di Guardiagrele è un affresco con l'immagine di s. Cristoforo che reca il suo nome e la data del 1473.

Per confronti stilistici è stato attribuito allo stesso pittore il ciclo di affreschi che riveste la vòlta e pareti nella cappella maggiore del duomo di Atri, con le figure degli Evangelisti e dei Dottori della Chiesa, e con scene della vita della Vergine. L'opera, abbastanza unitaria nonostante il palese intervento di aiuti, rivela una vivace personalità, formatasi a contatto con le correnti ferrarese e umbro-marchigiana. Gli appartengono alcuni affreschi isolati nello stesso Duomo, uno in S. Agostino, pure di Atri, e gli sono attribuite, ma con minor fondamento, poche altre opere in Abruzzo.

BIBL.: E. Bertaux, *L'autore degli affreschi del duomo di Atri*, in *Rass. abruzzese di storia ed arte*, 2 (1898), pp. 200-207; G. Aurini, *Il pittore della cattedrale di Atri*, in *Rass. d'arte Abruzzo e Molise*, 1 (1912), pp. 82-97; W. B., s. v. in Thieme-Becker, IX, p. 23. Emma Zocca

DELITTO. - I. NOZIONI GENERALI. – In diritto canonico il d. è definito dal CIC : « violazione esterna e moralmente imputabile di una legge, per la quale sia stabilita una sanzione canonica almeno indeterminata » (can. 2195 § 1).

Perché si abbia un d. quindi sono sempre necessari, anche nel diritto penale canonico (come nel diritto penale dello Stato), oltre agli elementi specifici richiesti dalla legge per ciascuna specie di d., tre elementi comuni a tutti i d.: *a*) oggettivo o materiale, cioè un'azione umana esterna; *b*) soggettivo

o morale o psichico, cioè il dolo o la colpa; *c*) giuridico, ossia la norma di legge (v.) o un precetto (v.) particolare che commini una pena per chi compie l'azione.

La necessità dell'elemento giuridico (che in realtà è piuttosto un presupposto che un elemento del d.), ora quasi universalmente ammessa, si è venuta introducendo nel diritto penale soprattutto dal sec. XIX, mentre prima si riteneva punibile qualsiasi azione esterna illecita che turbasse l'ordine sociale, anche se non preesistesse una norma incriminatrice.

Nel diritto canonico il principio della necessità dell'elemento giuridico (*nullum crimen sine lege*) è stato accolto solo con il CIC, il quale peraltro lo attenua in pratica notevolmente, per le speciali esigenze della tutela dell'ordine sociale nella Chiesa, dato il fine soprannaturale di questa. Infatti, oltre ai d. specificamente configurati in legge o precetti ecclesiastici, è prevista in via generale la punibilità di qualsiasi violazione di legge, ogni qualvolta la punizione sia necessaria per lo scandalo eventualmente derivante o per la particolare gravità della trasgressione (can. 2222 § 1).

Conformemente alla sistematica del CIC, per l'elemento giuridico del d., ossia per le leggi e per i precetti penali, v. PENA. Qui ci si limita ad aggiungere che la mancanza di tale elemento fa sì che non sia punibile il cosiddetto d. putativo, che si ha quando taluno compie un'azione che non è considerata d. da alcuna norma, mentre egli crede erroneamente che essa costituisca d.

II. CLASSIFICAZIONE DEI D. – I d. si sogliono classificare secondo vari criteri, alcuni dei quali sono propri del diritto canonico. Le principali classificazioni sono:

a) ecclesiastici, civili, o misti, secondo che siano considerati d. solo dalla legge della Chiesa, o soltanto da quella dello Stato, ovvero da entrambe; per la punizione dei secondi e dei terzi la Chiesa riconosce la competenza dello Stato (per gli ultimi in concorrenza con quella della Chiesa stessa), salvo che al colpevole spetti il privilegio del fòro (v. PRIVILEGI DEI CHIERICI); e nei d. misti la Chiesa generalmente non punisce il colpevole, se questi è un laico, e già sia stato o si preveda fondatamente che sarà punito dall'autorità civile (cann. 1553 § 1, 1933 § 3, 2223 § 3, n. 2);

b) occulti, pubblici e notori: occulti sono quelli che non si possono provare in fòro esterno; pubblici quelli di cui la notizia è già divulgata o si prevede ragionevolmente che verrà facilmente divulgata; notori *notorietate facti* quelli che per le circostanze in cui sono stati commessi o per la divulgazione che di essi si è avuta non possono ormai più essere celati né giustificati; notori *notorietate iuris*, quelli accertati con sentenza del giudice competente o confessati giudizialmente dal colpevole (can. 2197). La distinzione è molto importante, perché solo se il d. è pubblico può aver luogo il processo giudiziario per la punizione del colpevole (can. 1933 § 1); e se il d. è notorio in molti casi la pena, se è *latae sententiae*, importa effetti più gravi (v. PENA);

c) omissivi o commissivi, secondo che il d. consiste in una inazione ossia in un'astensione da un'attività doverosa, ovvero in un contegno attivo (se il d. consiste in un evento positivo che si può cagionare anche mediante omissione, si parla di d. commissivi mediante omissione);

d) formali o materiali (i termini non sono usati da tutti nello stesso senso): sono formali i d. per la cui consumazione basta l'azione od omissione del colpevole (p. es., eresia, superstizione, e tutti i d. omissivi); materiali quelli che richiedono inoltre il verificarsi di un evento diverso dall'azione (p. es., omicidio, aborto); nei primi non è possibile la figura del d. mancato (v. TENTATIVO DEL DELITTO);

e) unisussistenti o di esecuzione composta: i primi sono quei d. la cui esecuzione si esaurisce in un solo atto, mentre nei secondi vi può essere un'attività più o meno prolungata e complessa (*iter criminis*) prima di giungere alla consumazione; nei primi non è configurabile né il tentativo né il d. mancato;

f) istantanei o permanenti: nei primi l'attività delittuosa si esaurisce con il compimento di quanto è necessario per la consumazione del d., nei secondi invece persiste mantenendo in atto la situazione illegale in cui consiste il d. (p. es., detenzione di libri proibiti);

g) semplici o complessi: sono complessi i d., un elemento costitutivo o una circostanza aggravante dei quali costituirebbe per se stessa un distinto d. (che perciò non viene punito separatamente: v. CONCORSO DI REATI E DI PENE); sono semplici tutti gli altri;

h) di danno o di pericolo: è d. di danno quello per la cui consumazione si richiede il verificarsi di una lesione dell'interesse che la legge ha voluto tutelare quando ha considerato quel fatto come d. (p. es., omicidio, furto); sono d. di pericolo quelli nei quali invece ciò non si richiede, bastando che sia messo in pericolo l'interesse tutelato dalla norma penale (p. es., ingiuria, bestemmia e tutti i d. formali);

i) unilaterali o bilaterali: in questi, a differenza di quelli, è indispensabile l'esistenza di un rapporto delittuoso tra due o più persone, che si presentano come le due parti di un rapporto giuridico (p. es., adulterio, bigamia, duello, incesto, ecc.); i d. unilaterali poi si dicono collettivi, se per la nozione del d. è necessario l'intervento di più persone con azione associata per il conseguimento di un fine comune (p. es.: cospirazione); v. anche COOPERAZIONE NEL DELITTO;

k) perseguibili d'ufficio o a querela di parte: si dicono punibili a querela di parte quei d. (in diritto canonico l'ingiuria e la diffamazione e neanche sempre: v. INGIURIA e DIFFAMAZIONE, QUERELA) che la legge stabilisce non esser punibile se la persona offesa dal d. non chieda la punizione del colpevole.

Per la nozione di d. continuato, v. CONCORSO DI REATI E DI PENE.

III. SOGGETTI DEL D. – Nel d. si distinguono i soggetti attivi e i soggetti passivi.

Soggetti attivi del d. sono coloro che compiono o concorrono a compiere il fatto che costituisce d., e perciò tanto l'autore del d. quanto i complici.

Soggetto attivo del d. secondo la concezione oggi prevalente (ma in diritto canonico non senza contrasti), può essere solo la persona fisica (uomo), non la persona giuridica: anzi in diritto canonico solo i battezzati (cattolici o no) sono soggetti alle leggi (o precetti) penali, dato che i non battezzati non sono sottoposti alla giurisdizione della Chiesa; e non può essere soggetto attivo di d. il sommo pontefice, non potendo a lui applicarsi le pene da lui stesso o da un suo inferiore stabilite.

Non tutti i d. però possono esser commessi da chiunque (o, nel diritto canonico, da qualunque battezzato: d. comuni). Molti fatti costituiscono d. solo se il soggetto attivo ha o non ha determinate qualità di fatto o giuridiche (d. particolare); così per alcuni d. è necessario che l'autore sia – chierico (cann. 2340 § 2, 2379, 2396, 2400), – sacerdote (cann. 2321, 2365, 2366, 2376, 2377), – chierico *in sacris* (cann. 2359 § 1, 2378, 2399), – vescovo (cann. 2370, 2398), – cardinale (can. 2397), – chierico e religioso insieme (can. 2387), – chierico o religioso (can. 2380), – religioso (cann. 2385-2386, 2389), – suora (can. 2342, n. 3), – cattolico (can. 2375), – coniugato (can. 2356), – che ricopra determinate cariche (cann. 2337, 2381, 2382, 2383, 2384, 2391 § 2, 2393, 2401, 2402, 2403, 2404, 2406, 2408-2424), – o viceversa che non sia sacerdote (can. 2322), ecc.

Inoltre non sono soggetti alla legge penale, se non siano in essa espressamente menzionati, i cardinali (can. 2227 § 2; cf. cann. 2332 e 2397); e alcune pene non sono applicabili ai vescovi, ai sovrani e ai loro figli (can. 2227; cf. can. 1557 § 1).

Soggetto passivo è la persona (fisica o giuridica) titolare dell'interesse leso o posto in pericolo dal d.

Come nel diritto penale dello Stato, oltre ai soggetti passivi particolari dei singoli d., di ogni d. è soggetto passivo lo Stato stesso, così nel diritto canonico la Chiesa è soggetto passivo costante di ogni d., sebbene in gran parte dei d. vi siano inoltre dei soggetti passivi particolari (p. es., nell'ingiuria soggetto passivo è l'ingiuriato, nella sollecitazione il sollecitato, nell'omicidio l'ucciso, ecc.).

Perché il soggetto attivo di un d. sia punibile, occorre anche che egli abbia la capacità (v.) di diritto penale, la quale si ha solo se egli sia capace di intendere e di volere.

L'età o lo stato di mente dell'autore del d. possono escludere o attenuare la di lui capacità di commettere il d., ovvero (nel caso di stati di mente transitori) escludere o attenuare soltanto la sua imputabilità.

A causa dell'età sono considerati del tutto incapaci al d. gli infanti, cioè coloro che non hanno compiuto i sette anni; mentre coloro che, pur avendo superato tale età, non sono ancora maggiorenni (cioè non hanno compiuto i ventuno anni), si presume, se non consti del contrario, che abbiano una capacità attenuata (can. 2204), e anzi, se sono impuberi (cioè non hanno compiuto i 14 anni se uomini, i 12 anni se donne), vanno ad essi applicate piuttosto delle punizioni educative che non le vere e proprie pene (can. 2230).

A causa dello stato di mente, sono incapaci penalmente coloro che al momento del d. sono privi dell'uso di ragione (can. 2201 § 1); e si presumono, fino a prova contraria, incapaci coloro che sono affetti da infermità mentale che li privi dell'uso di ragione, anche se abbiano i cosiddetti lucidi intervalli o intermissioni (can. 2201 § 2). Hanno invece capacità attenuata coloro che, per infermità mentale, hanno debilitato l'uso di ragione (can. 2201 § 4).

Per i turbamenti dell'intelletto e della volontà derivanti da ubriachezza, si deve distinguere : *a*) se l'ubriachezza è stata provocata dal soggetto stesso allo scopo di commettere il d. o di preordinarsi una giustificazione, essa non toglie né attenua la capacità e quindi l'imputabilità; *b*) negli altri casi di ubriachezza volontaria l'imputabilità è attenuata, in misura maggiore o minore, secondo che questa abbia tolto del tutto o soltanto diminuito la capacità d'intendere e di volere; *c*) se infine, l'ubriachezza è involontaria, essa è trattata come un'infermità di mente (can. 2201 §§ 3-4). Le stesse norme valgono per gli altri simili turbamenti dell'intelletto o della volontà quali quelli derivanti dall'uso di sostanze stupefacenti (can. 2201 § 4).

Il soggetto attivo, pur capace, non è punibile se non è anche imputabile.

L'imputabilità, che è l'elemento soggettivo del d., suppone non solo che l'azione sia stata compiuta con coscienza e volontà (e quindi che l'agente abbia la capacità d'intendere e di volere), ma inoltre suppone anche il dolo e la colpa dell'agente (eccezionalmente, ma non in diritto canonico, la legge può considerare responsabile di un d. anche chi non abbia né colpa né dolo, e in tal caso si parla di responsabilità obbiettiva).

Il dolo (v.) che il CIC definisce « deliberata voluntas violandi legem » (can. 2206 § 1), è, in diritto penale, la coscienza e la volontà di compiere l'azione vietata dalla legge penale e di cagionare l'evento dannoso o pericoloso in cui consiste il d.; ma nel diritto penale canonico, per l'esistenza del dolo, si richiede inoltre la coscienza e la volontà di violare la legge. In diritto canonico, agli effetti dell'applicazione delle pene in fòro esterno, il dolo si presume, fino a prova contraria, quando vi è stata la violazione della legge o del precetto penale (can. 2200 § 2).

La colpa (v.) in diritto penale, si ha quando l'evento dannoso o pericoloso in cui consiste il d., anche se preveduto (colpa con previsione), non è voluto dall'agente, ma si verifica a causa di sua negligenza o imprudenza o imperizia. La colpa con previsione è la specie più grave di colpa (prossima al dolo la dice il CIC, can. 2203 § 1), ma rimane ugualmente colpa e non diviene perciò dolo.

Contrariamente al sistema seguito dai codici penali degli Stati, il CIC in via generale stabilisce la punibilità di ogni d. sia a titolo di dolo (d. doloso) che a titolo di colpa (d. colposo); se cioè il d. è doloso, saranno applicabili le pene per esso previste dalla legge; se invece è soltanto colposo, si applicherà normalmente una pena più lieve (cf. can. 2203 § 1), salvo che la pena prevista sia *latae sententiae* e l'attività delittuosa sia, nonostante l'assenza di dolo, gravemente colpevole (can. 2229 § 3, n. 2).

Manca l'elemento soggettivo, e quindi il d., se il fatto non avviene né per dolo né per colpa dell'agente, ma : - *a*) per caso fortuito (v.) o per forza maggiore (v.; can. 2203 § 2), tra cui rientra anche la violenza fisica (*vis absoluta*) subìta per opera altrui (can. 2205 § 1); *b*) per ignoranza, errore, o inavvertenza, che abbiano per oggetto o il fatto ovvero la norma giuridica che lo vieta, purché però tale ignoranza, errore o inavvertenza, non dipenda da colpa del soggetto; se invece dipende da colpa, il d. è considerato colposo (can. 2202). Si noti poi che se il delinquente conosce il divieto posto dalla legge, ma ignora soltanto che è prevista una pena per il trasgressore, il d. rimane doloso, e tale ignoranza costituisce soltanto una circostanza attenuante (can. 2202 § 2).

IV. Le circostanze del d. – Si dicono circostanze del d. le varie modalità che, fermi rimanendo gli elementi costitutivi del d., si accompagnano nel caso concreto ad essi, senza far mutare la specie del d. stesso.

Alcune di queste circostanze sono tali che rendono più grave (circostanze aggravanti) o viceversa più lieve (circostanze attenuanti) il d., ovvero che lo escludono del tutto o almeno escludono la responsabilità penale del soggetto (circostanze discriminanti e esimenti).

Talvolta la legge prende in considerazione alcune di queste circostanze relativamente alle singole figure di d. per stabilire che la pena prevista del d. deve essere aggravata o attenuata o esclusa se ricorra la circostanza che la legge stessa indica (circostanze [attenuanti, aggravati o esimenti] speciali). Vi sono poi delle circostanze considerate dalla legge in via generale per ogni d. (circostanze [attenuanti, aggravanti, o esimenti] generali), le quali, quindi, in qualunque d. ricorrano, producono l'effetto attenuativo, o aggravativo, o esimente.

Nel CIC sono considerate tra le circostanze generali le seguenti, oltre a quelle già sopra viste, che escludono o attenuano la capacità penale o l'imputabilità :

1) *circostanze aggravanti* : *a*) la passione (v.), che sia stata volontariamente provocata o coltivata (can. 2206); *b*) l'essere il delinquente, o la persona contro cui il d. è commesso, rivestito di dignità (ecclesiastica o civile : can. 2207, n. 1); *c*) l'aver commesso il d. con abuso di autorità o di ufficio (can. 2207, n. 2); *d*) la recidiva (can. 2208, e v. recidiva);

2) *circostanze attenuanti* : *a*) il timore grave, il grave incommodo o lo stato di necessità (v.), quando il d. consista in un'azione che sia illecita di per se stessa indipendentemente dalla legge della Chiesa, ovvero quando sia tale che si risolve in un disprezzo verso la fede o verso l'autorità ecclesiastica o produce danno alle anime (can. 2205 § 3); *b*) l'eccesso colposo nella legittima difesa (can. 2205 § 4; e v. difesa legittima); *c*) la provoca-

zione, che si ha quando il d. è compiuto nello stato d'ira determinato da un'altrui ingiustizia (can. 2205 § 4); *d*) la passione (v.), che, non essendo stata volontariamente provocata o coltivata, attenui ma non tolga del tutto la capacità di volere (can. 2206);

3) *circostanze discriminanti o esimenti*: *a*) il timore grave, il grave incommodo o lo stato di necessità (v.), fuori dei casi accennati alla lettera *a*) del numero precedente (can. 2205 § 2); *b*) la legittima difesa (can. 2205 § 4; e v. DIFESA LEGITTIMA); *c*) la passione (v.), che, non essendo stata volontariamente provocata o coltivata, impedisca del tutto qualsiasi capacità di volere (can. 2206); *d*) l'aver agito in adempimento di un obbligo imposto da una norma di legge o da un legittimo comando dell'autorità; *e*) l'aver agito con il consenso della persona che viene lesa dal d., purché il fatto sia tale che non sia più lecito se è compiuto con il consenso di tale persona.

V. AZIONI NASCENTI DAL D. – Dal d. (sia consumato, sia semplicemente tentato) nascono due specie di azioni (v.): l'azione penale e l'azione civile.

L'azione penale, che però nel CIC è più spesso chiamata azione criminale, è quell'azione giudiziaria, che nella Chiesa spetta al promotore di giustizia (v.; nello Stato spetta al pubblico ministero), ed è diretta ad ottenere dal giudice la condanna dei colpevoli ad una pena *ferendae sententiae*, o la dichiarazione che essi sono incorsi in qualche pena *latae sententiae* (can. 2210 § 1, n. 1).

L'azione civile o contenziosa spetta invece a coloro che sono stati danneggiati dal d., ed è diretta ad ottenere che i colpevoli del d. siano condannati a risarcire i danni cagionati (can. 2210 § 1, n. 2); tutti coloro che hanno concorso nel d. sono infatti obbligati a risarcire tali danni, e l'obbligazione è solidale tra l'autore del d. e i complici principali, mentre i complici secondari possono anche esser condannati a risarcire solo una parte del danno (can. 2211).

Qualora il promotore di giustizia promuova l'azione penale, coloro che sono stati danneggiati dal d. possono esercitare l'azione civile nello stesso processo penale, in modo che lo stesso giudice con unica sentenza pronuncerà su entrambe le azioni (can. 2210 § 2).

Le due azioni, sebbene nascano entrambe dal d., hanno peraltro vita in gran parte indipendente, data la loro diversa natura. Soprattutto la estinzione di esse si produce per cause diverse. Così, mentre l'azione penale si estingue con la morte del reo, l'azione civile può essere esercitata anche contro gli eredi di lui, trasmettendosi a questi l'obbligo che quello aveva di risarcire il danno.

La prescrizione (v.) estingue l'una e l'altra azione in tempi diversi.

La rinuncia, da parte del danneggiato, al risarcimento del danno, impedisce di iniziare o proseguire l'azione civile, ma non ha di per sé alcun effetto sull'azione penale, che è irrinunciabile.

Viceversa il rimprovero giudiziale (v.) estingue l'azione penale, ma non impedisce al danneggiato di promuovere o proseguire l'azione civile. E lo stesso deve dirsi del caso in cui l'autorità competente condoni la pena (cf. can. 1702) o in cui il giudice, valendosi della discrezionalità attribuitagli dalla legge, ritenga di doversi astenere dall'infliggere al colpevole una pena *ferendae sententiae* o dal dichiarare che egli è incorso in una pena *latae sententiae* (cf. can. 2223).

Tanto meno poi influiscono sulla sorte dell'azione civile quegli atti con cui non si estingue l'azione penale, né se ne muta il corso, ma soltanto si estingue la pena già inflitta o dichiarata: tali sono l'assoluzione da una censura, la dispensa da una pena vendicativa, la sospensione condizionale della pena (can. 2288), ecc.

VI. I SINGOLI D. – Nei codici penali degli Stati le norme che prevedono le pene per i singoli d. sono generalmente raggruppate secondo il bene o interesse tutelato dalle norme stesse, ossia secondo il bene o interesse leso o posto in pericolo dai d.

Il CIC nella parte 3ª del l. V (cann. 2314-2414), segue una classificazione basata in gran parte su tale criterio, da cui peraltro si allontana talvolta.

Non potendo qui enumerare le singole figure delittuose (per molte delle quali vi sono voci separate), diamo l'elenco dei vari titoli della parte 3ª, per mostrare il sistema seguito dal CIC nell'enumerazione dei d.; per ciascun titolo indichiamo qualche esempio dei d. più notevoli in esso compresi: 1) d. contro la fede e l'unità della Chiesa (eresia, apostasia, scisma, edizione, lettura o detenzione di libri proibiti, violazione delle norme sui matrimoni misti); 2) d. contro la religione (bestemmia, spergiuro, superstizione, sacrilegio, falsificazione di reliquie, commercio di indulgenze, violazione di chiesa, di cimitero, di tomba, o di cadavere); 3) d. contro le autorità, le persone o le cose ecclesiastiche (violazione del privilegio del fòro o del privilegio del canone, o della clausura, usurpazione di beni ecclesiastici; v. anche AUTORITÀ ECCLESIASTICHE, delitti contro le); 4) d. contro la vita, la libertà, la proprietà, la buona fama, i buoni costumi (aborto, duello, ratto, omicidio, riduzione in schiavitù, usura, rapina, lesione grave, ingiuria e diffamazione, bigamia, bestialità, sodomia, stupro, lenocinio, adulterio, concubinato, incesto); 5) d. di falso (falsificazione di documenti, calunnia); 6) d. commessi nell'amministrare o nel ricevere Sacramenti (sollecitazione, violazione del sigillo sacramentale, celebrazione di matrimonio misto senza dispensa); 7) d. contro gli obblighi propri dello stato ecclesiastico o religioso (mancato uso dell'abito ecclesiastico e della tonsura, esercizio del commercio da parte di un chierico, violazione del voto di castità o dell'obbligo del celibato, trasgressione degli obblighi propri dei parroci); 8) d. commessi nel conferimento, assunzione o dimissione degli uffici ecclesiastici (simonia, usurpazione di ufficio); 9) abuso della potestà o di ufficio ecclesiastico (abuso generico, falsificazione dei registri diocesani o parrocchiali).

Si dà anche, a titolo di esempio, l'elenco dei titoli del l. II del Codice penale italiano, che tra i codici penali è uno dei più perfetti anche per quanto riguarda la classificazione nei d.: 1) d. contro la personalità dello Stato; 2) d. contro la pubblica amministrazione; 3) d. contro l'amministrazione della giustizia; 4) d. contro il sentimento religioso e contro la pietà dei defunti; 5) d. contro l'ordine pubblico; 6) d. contro l'incolumità pubblica; 7) d. contro la fede pubblica; 8) d. contro l'economia pubblica, l'industria e il commercio; 9) d. contro la moralità pubblica e il buon costume; 10) d. contro la integrità e la sanità della stirpe; 11) d. contro la famiglia; 12) d. contro la persona; 13) d. contro il patrimonio.

BIBL.: F. Roberti, *De delictis et poenis*, I, 1, Roma s. d.; Wernz-Widal, VII, pp. 1-168; V. Manzini, *Trattato di diritto penale italiano*, I-II, Torino 1933; I. Chelodi-P. Ciprotti, *Ius canonicum de delictis et poenis*, 5° ed., Vicenza-Trento 1943, pp. 1-20; P. Ciprotti, *Observaciones al texto del C. I. C.*, 2° ed., Salamanca 1950, pp. 127-53, e passim, pp. 156-207.

Pio Ciprotti

DELITZSCH, FRANZ JULIUS. - Esegeta ed ebraista luterano, n. a Lipsia il 23 febbr. 1813, m. ivi il 4 marzo 1890. Nonostante la sua povertà poté studiare teologia e lingue orientali, divenendone poi docente a Rostock, a Erlangen e dal 1867 a Lipsia.

Moltissimi ed assai apprezzati per profondità di idee e per cognizioni linguistiche rabbiniche i suoi commenti ai libri protocanonici del Vecchio Testamento e ad alcuni del Nuovo. Negli ultimi suoi studi (*Neuer Commentar über die Genesis*, 1887; *Messianische Weissagungen in geschichtlicher Folge*, 1890), abbandonando il tono conservatore delle opere precedenti, fece notevoli concessioni alla critica razionalistica. Per un cinquantennio ca. attese alla retroversione in lingua ebraica del Nuovo Testamento, che fu data alle stampe la prima volta nel

1877 e che vide nel 1901 le sua 12ª edizione (*Die Bücher des Neuen Bundes aus dem Griechischen in's Hebräische übersetzt*). Pubblicò pure il testo ebraico di parecchi libri biblici (*Genesi*, 1869; *Isaia*, 1872; *Profeti minori*, 1878; *Salmi*, 1880; *Proverbi*, 1880; *Ezechiele*, 1884; *Cronache*, 1888, *Geremia*, 1890), con la collaborazione di S. Baer. I suoi studi l'indussero pure ad interessarsi degli Ebrei, di cui zelò molto la conversione, fondando un istituto apposito, l'*Institutum Iudaicum « Delitschianum »* di Lipsia, ed una rivista specializzata, la *Saat auf Hoffnung*.

Bibl.: G. Guidetti, *Pro Iudaeis*, Torino 1884, p. 360 sg.; F. Vigouroux, s. v. in DB, II, col. 1341 sg., dove si trova un elenco completo delle sue opere; H. Gunkel, s. v. in *Die Religion in Gesch. und Gegenw.*, I, col. 1822. Faustino Salvoni

DELITZSCH, Friedrich. - Assiriologo, n. a Erlangen il 3 sett. 1850, m. il 23 dic. 1922 a Berlino. Ivi, a coronamento di una brillante carriera di docente all'Università di Lipsia prima e di Breslavia dopo, tenne per un ventennio la cattedra di assiriologia.

Dal padre Franz Julius ereditò il gusto per le lingue semitiche, ch'egli rivolse specialmente allo studio dei testi cuneiformi di recente scoperti, divenendo in tale campo maestro indiscusso, sì da far compiere passi giganteschi alla decifrazione dei testi sumeri ed assiri. Il suo *Assyrisches Handwörterbuch* (Lipsia 1896) rimase per lungo tempo classico assieme alla sua *Assyrische Grammatik* (Berlino 1899) ed al suo *Sumerisches Glossar* (ivi 1914). Fondò pure l'*Assyriologische Bibliothek* (25 voll., Lipsia 1881-1920), vera miniera di testi assiriologici e *Beiträge zur Assyriologie* (10 voll., ivi 1889-1914).

La meritata fama del D. si offuscò allorché, invadendo il campo esegetico, pretese collocare la Bibbia al di sotto dei documenti assiriologici, scoronandola dalla sua ispirazione. La conferenza dal titolo *Babel und Bibel* (Lipsia 1902; vers. it. Torino 1905), ch'egli tenne alla presenza di Guglielmo II il 13 genn. 1902 e ripeté poco dopo alla corte per ordine dello stesso imperatore, segnò l'inizio di una lunga controversia e di innumerevoli monografie sui rapporti tra la letteratura babilonese-assira e quella biblica. La vasta risonanza della conferenza del D. appare dall'aver raggiunto nel 1921 il suo 23° migliaio. L'inglorioso culmine di questo sconfinamento pseudo-scientifico furono *Die grosse Taüschung* (2 voll., Stoccarda 1920-21) e *Kritische Betrachtungen zum Alten Testament* (ivi 1921), in cui, con leggerezza ed incredulità somma, il D. qualifica il Vecchio Testamento come un'enorme frode.

Bibl.: L. Pirot, s. v. in DBs, II, col. 351 sg.; J. Theiss, s. v. in LThK, III, col. 196 sg.; H. Gunkel, s. v. in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, I, col. 1822 sg.; N. Schneider, *Magna Fraus Delitschiana coram magisterio ecclesiastico et tribunali scientiae*, in *Verbum Domini*, 1 (1921), pp. 152-57, 244-47, 273-79, 345-47, 374-78; 2 (1922), pp. 149-53, 177-81.
Faustino Salvoni

DELLA CASA, Giovanni. - N. in Mugello il 28 giugno del 1503, m. a Montepulciano il 14 nov. 1556. Fu seppellito nella chiesa di S. Andrea della Valle. Dopo vario peregrinare per ragioni di studio, si diede senza particolare vocazione alla vita ecclesiastica, e dal 1533, per alcuni anni, stabilì il suo soggiorno a Roma. Qui scrisse dei « capitoli » in terza rima non sempre castigati, nel 1544 fu nominato chierico della Camera Apostolica, e lo stesso anno poi eletto arcivescovo della diocesi di Benevento che amministrò però sempre da lontano. Più tardi Paolo III lo mandò a Venezia in qualità di nunzio apostolico. Il periodo veneziano del D. C. è ricco di attività politica e letteraria. Anche se non portò a felice compimento i vari incarichi affidatigli dal Pontefice si deve tuttavia a lui l'introduzione nello Stato veneto dei tribunali dell'Inquisizione istituiti allo scopo di reprimere ogni movimento eretico. Il D. C. in questa sua mansione mostrò tatto ed energia. Tra gli altri è celebre il processo da lui promosso contro Pier Paolo Vergerio, il giovane vescovo di Capodistria, che, condannato, riuscì a fuggire scagliando contro il D. C. un libello pieno di gravi e feroci accuse.

Nel suo *Tractatus de officiis inter potentiores et tenuiores amicos* il D. C. ragiona intorno ai rapporti tra superiori e inferiori: questi debbono saper trattare con quelli, riverirli, servirli, protestare e non accordarsi con i superiori è cosa grave e disdicevole, invece « riverirli e onorarli sarebbe più utile, nonché più onesto », dove il significato di quest'ultimo aggettivo è da intendersi piuttosto nel senso della opportunità della convenienza e della compostezza che della moralità. Sollecito della educazione dei suoi nepoti il D. C. non mancò di dar loro ammaestramenti e precetti, che restano, peraltro, tutti estranei alla coscienza, mirando più ad apparire che ad essere. L'opera a cui il D. C. deve la sua fama è quella intitolata *Galateo*. Specchio di una società raffinata e colta, tutta buone maniere e tatto, anche se moralmente scettica e superficiale, il *Galateo* rispecchia la buona cortesia e il buon comportamento, il vivere riguardoso ed elegante. Il *Galateo* fu scritto su suggerimento di Galeazzo (da cui il suo nome) Florimonte, vescovo di Sessa, e in esso l'autore vuole insegnare al nipote Annibale Rucellai ad « essere costumato e piacevole e di belle maniere », in modo che nella comunanza e nei rapporti col mondo mai si dispiaccia agli altri. « In tutte le azioni dee il ben costumato curare la leggiadria e la convenevolezza »; i vizi sono cosa sconcia e « perciò da fuggirsi ». Non si può dire che nel *Galateo*, come rappresentazione di una società pulita ed elegante, tutta al di fuori, come dice il De Sanctis, sia assente ogni visione morale della vita; ma tuttavia non si può dire nemmeno che la condotta morale sia sentita come una profonda esigenza della coscienza. Dopo la morte di Paolo III (1549) il D. C. lasciò la vita pubblica e si ritirò a vita privata, vivendo parte a Roma, parte a Venezia e in una sua villa a Nervesa sul Montello. Qui scrisse la vita del card. Bembo, quella del Contarini, l'invettiva contro il Vergerio, alcune delle sue liriche latine in lode della sorella del re di Francia, per la morte di Orazio Farnese e il carme *Ad Germanos* nel quale si scusa dei suoi trascorsi nonché dei suoi versi giovanili « non castissimi ». Dopo il brevissimo pontificato di Marcello II, eletto papa Paolo IV, il D. C. fece ritorno a Roma anche nella speranza forse di potere ottenere finalmente l'ambìto cappello cardinalizio, ma tale nomina non venne mai. Forse i non « castissimi » versi giovanili lo impedirono; fu però nominato Segretario di Stato.

Bibl.: Opere: *Prose scelte* a cura di S. Ferrari, Firenze 1900; *Il Galateo*, con introd. e commento di C. Steiner, Milano [1910]. Un'ed. accurata del *Galateo*, delle *Rime*, del *Trattato degli uffici comuni* e delle *Lettere* è quella fatta da G. Prezzolini (*I classici Rizzoli*), Milano 1937. Studi: G. Biadego, *Galeazzo Florimonte e il Galateo di mons. D. C.*, in *Atti del r. Istituto veneto*, 60 (1901); L. Campana, *Mons. G. D. C. e i suoi tempi*, in *Studi storici*, Pisa 1907, pp. 3-84; A. De Rienzo, *Mons. G. d. C. arcivescovo di Benevento*, in *Atti della Società storica del Sannio*, 1 (1922), pp. 129-44; G. Tinivella, *La cortesia come moralità nel Galateo di G. D. C.*, in *Annuario r. liceo Manzoni*, Milano 1928; id., *Il Galateo di mons. G. D. C. e il suo significato filosofico-pedagogico nell'età del Rinascimento*, con la riproduzione del testo, Milano 1931; B. Croce, *La lirica del Cinquecento*, in *Critica*, 18 (1930), pp. 410-17.
Nino Sammartano

DELLA CERDA (Cerdano), Antonio. - Teologo e cardinale dell'Ordine della S.ma Trinità, n. a S. Margherita di Majorca nel 1390, m. a Roma il 12 sett. 1459. Essendo procuratore generale a Roma

fu da Niccolò V creato cardinale (1448) e arcivescovo di Messina; l'anno seguente fu trasferito alla chiesa vescovile di Lerida. Per la grande cultura filosofica e teologica, per l'abilità nel disbrigo degli affari e per la sua pietà godette molta stima presso i papi che lo conobbero. Fu legato nella marca d'Ancona e nunzio a Napoli e a Firenze. Delle sue opere sono ricordati specialmente *Commentaria in quattuor libros Sententiarum* e *De conscientia*.

Bibl.: L. Cardella, *Memorie dei cardinali*, III, Roma 1793, p. 108; Antonio de l'Asunción, *Escritores trinitarios de España y Portugal*, I, Roma 1894, pp. 146-49; Pastor, I, pp. 413, 651, 769, 859, 871; II, pp. 11, 192-93. Danilo Catarzi

DELLA CHIESA, Bernardino. - Francescano, vescovo di Pechino, n. a Venezia l'8 maggio 1644, m. in Lintsing il 21 dic. 1721. Consacrato vescovo titolare di Argos (1680), venne inviato in Cina.

Suo mandato speciale era quello di pacificare il vescovo Francesco Pallu coi suoi missionari, da costui sospesi « a divinis » e quindi inabilitati all'apostolato. Nonostante le proteste del Pallu, Bernardino levò ai 23 padri missionari la sospensione inflitta, appellandosi a Roma. La questione sarebbe stata finita nell'anno stesso, se il Pallu, morendo, non avesse creato suo vicario apostolico Gregorio Lopez, che i missionari francesi si ostinavano a non voler riconoscere. Il D. C. compose pacificamente anche questa lite con la divisione territoriale della regione. Al Lopez assegnò per sede Nanchino e come segretario il p. Giovanni-Francesco Nicolai, più tardi fatto vescovo, ritenendo per sé le province di Tze-Kiang, Hukwang, Szechidan e Kwei-chow, e scegliendosi come socio visitatore il p. Basilio da Gemona, in seguito vicario apostolico nello Shensi. Questioni assai più fastidiose gli vennero suscitate per parte del re del Portogallo, Pietro II, per il diritto di patronato che questi vantava in quelle missioni : per cui fu da lui nominato vescovo di Nanchino (1692) e quindi, prima ancora che gli giungessero le bolle da Roma, trasferito alla sede di Pechino. Vi pervenne nel 1700, ma non poté stabilirvi la sua dimora, perché non gradito ai missionari di Ordine e nazione diversi, anzi neppure ai suoi stessi confratelli dello Shantung, sotto pretesto d'essere esenti dalla giurisdizione vescovile. Andò quindi ad abitare nella città di Lin-tsin-chow, in casa privata, lontano ca. 500 km. dalla sua sede episcopale, nella quale tuttavia penetrava di quando in quando di nascosto per amministrare la S. Cresima. Sempre benefico, ma pur sempre perseguitato e calunniato, finì di vivere come un solitario. Fu sepolto nel campo di un cristiano dal suo fedele amico p. Carlo Orazio da Castorano.

Bibl.: Pietro-Antonio da Venezia, *Giardino serafico*, I, Venezia 1710, p. 150 sg.; Marcellino da Civezza, *Saggio di bibliografia*, Prato 1879, p. 102; G. Ricci, *Biografia di B. D. C.*, ms. nell'Archivio generale O.F.M.; id., *La Missione francescana dell'Hunan meridionale*, Bologna 1925, p. 16 sg.; id., *Hierarchia Franciscana in Sinis*, Wuchanc 1929, pp. 41-48; A. Van den Wyngaert, *Sinica Franciscana*, III, Quaracchi 1936, p. 589; id., *Mgr Fr. Pallu et mgr Bernardin D. C.*, in *Archivum Franciscanum historicum*, 31 (1938), pp. 17-47; I. Beschin-I. Palazzolo, *Martyrologium Franciscanum*, Vicenza 1938, pp. 492-93; A. Chiappini, *Orbis Seraphicus*, II, parte 2ª: *De missionibus O. F. M.*, Quaracchi 1945, p. 387 sg. Aniceto Chiappini

DELLA GATTA, Bartolomeo (Pier Di Antonio Dei). - Monaco camaldolese, pittore, miniatore e architetto, n. nel 1448 a Firenze, m. ad Arezzo nel 1502 o 1503. Entrato giovane nel convento degli Angeli, nel 1470 era ad Arezzo in quello di S. Maria in Gradi. Nel 1487 fu priore e quindi abate dei conventi di S. Clemente e S. Maria in Gradi. Da giovane si applicò alla miniatura come dimostra un corale da lui dipinto nel convento di monte Oliveto Maggiore.

Ad Arezzo conobbe l'arte di Piero della Francesca ed ebbe modo di avvicinare Luca Signorelli e Pietro Perugino che nel 1479 seguì a Loreto. Nello stesso anno dipinse due tavole raffiguranti s. Rocco ora nel museo Aretino.

(fot. Alinari)

Della Gatta, Bartolomeo - *La Vergine Assunta* - Cortona, Chiesa di S. Domenico.

Fu quindi a Roma ove collaborò con il Perugino nell'affresco della Sistina raffigurante la *Consegna delle chiavi*, e aiutò il Signorelli nella scena della *Promulgazione della legge* e la *Morte di Mosè*. A Roma il pittore conobbe anche l'arte di Melozzo da Forlì le cui forme sono riflesse nell'*Assunta* dipinta per S. Domenico di Cortona. Quindi a Castiglion Fiorentino dipinse per la chiesa di S. Francesco la scena del *Santo che riceve le stimmate* allogatagli nel 1487.

Oltre queste opere il D.G. dipinse in Arezzo per la chiesa di S. Bernardo l'*Apparizione di s. Bernardo* e, entro due tondi, l'*Annunciazione*, e un *s. Girolamo penitente*, frammento degli affreschi della cappella Gazzari, ora nella sagrestia del Duomo aretino, e a Castiglion Fiorentino la *Madonna in trono fra quattro Santi* per la collegiata e un *S. Michele Arcangelo* nella sagrestia della collegiata stessa. Oltre gli influssi del Signorelli, del Perugino, di Melozzo, il maestro, facilmente influenzabile, inclinò talvolta anche alle forme del Pollaiolo e dello stesso Botticelli, cercando di fondere i portati della cultura più propriamente fiorentina con quella che derivava dal grande ceppo di Piero della Francesca, suo fondamento iniziale.

Bibl.: G. Vasari, *La vita di F. B. D. G.*, con commento di A. Del Vita, Firenze 1912; Venturi, VII, II, pp. 414-39; B. C. K., s. v. in Thieme-Becker, XIII, pp. 245-46; M. Salmi, *Catalogo della mostra delle opere di B. D. G. e della sua scuola*, Arezzo 1930; A. Del Vita, s. v. in *Enc. Ital.*, XII (1931), pp. 546-47. Emilio Lavagnino

DELLA GENGA SERMATTEI, Gabriele. - Cardinale, n. ad Assisi il 4 dic. 1801, m. a Roma il 10 febbr. 1861. Nipote di Leone XII, fu ordinato

sacerdote il 26 sett. 1830. Creato arcivescovo di Ferrara, fu mandato a Vienna in qualità di legato straordinario per assistere ai funerali dell'imperatore Francesco I. L'11 luglio 1836 fatto cardinale, ebbe la legazione della provincia di Ferrara dalla quale passò a quella di Urbino e Pesaro.

Nel 1847 fu chiamato da Pio IX a Roma come presidente della Congregazione di Revisione. Cercò sempre di far rispettare l'ordine e la disciplina e, pur evitando gli eccessi della reazione, fu assai energico verso i liberali per cui, durante la Repubblica romana nel 1848, fu costretto a fuggire a Spoleto. Di qui raggiunse il Papa a Gaeta, e fu poi a Napoli ospite nel convento dei Domenicani. Occupata Roma dai Francesi fece parte del cosiddetto triumvirato rosso, commissione cardinalizia di Stato incaricata di tenere il governo della città fino al ritorno del Papa.

BIBL.: Cappelletti, IV, p. 206; G. Della Genga, *Brevi memorie del card. G. D. G.*, Civitacastellana 1861; F. Cristofori, *Storia dei cardinali di S. R. C. dal sec. V all'anno del Signore MDCCCLXXXVIII*, Roma 1888, p. 187; G. Minozzi, s. v. in *Diz. del Ris. naz.*, II, p. 891. Emma Santovito

DELLA GRECA. - Due architetti di questo nome operarono in Roma nel Seicento.

VINCENZO, n. a Palermo, m. dopo il 1652. Venuto a Roma nel 1616 fu scolaro dapprima di G. B. Montano e poi del Maderno, al quale successe nella costruzione di palazzo Chigi; gli si attribuiscono il completamento del cortile e lo scalone. Nel 1631 costruì la chiesa di S. Gajo, che sorgeva sul tracciato dell'attuale via XX Settembre (demolita nel 1885) e nel 1652 la facciata dei SS. Domenico e Sisto, sua opera principale, ancora secondo gli schemi rinascimentali, ma preceduta da una scalea a tenaglia che per flessuosità di linee sembra anticipare il Settecento.

FELICE, figlio del precedente, n. a Roma il 1626 ca., m. ivi, dopo il 1677. Dopo essere stato aiuto del padre nel cortile di palazzo Chigi, passò nel 1655 al servizio della Camera Apostolica dove risulta ricordato solo come autore di modelli e come misuratore di fabbriche. Si conosce di lui solamente la facciata della chiesa dell'Angelo Custode. Mario Zocca

DELLA PAGLIA, ANTONIO : v. PALEARIO AONIO.

DELLA PORTA, BARTOLOMEO : v. BARTOLOMEO DELLA PORTA.

DELLA PORTA, GIACOMO. - N. probabilmente in Lombardia ca. il 1540 e m. in Roma nel 1604. Dopo un'attività giovanile a Genova, ove gli è attribuita la chiesa della S.ma Annunziata, è sempre operante in Roma dal 1573, quando succede al Vignola nella fabbrica del Gesù, modificandone il progetto e facendone il prototipo dell'architettura della Controriforma. Lo stesso modello è da lui replicato in minori dimensioni a S. Maria dei Monti (1584), mentre se ne discosta in altre opere : la facciata di S. Luigi dei Francesi (prima del 1583), S. Paolo alle Tre Fontane (1590), e l'interno di S. Giovanni dei Fiorentini, ove è ripresa la disposizione del Sangallo, abbandonando il disegno di Michelangelo.

Successe al Vignola anche come architetto della fabbrica Vaticana, nella quale invece non si scostò dalla concezione michelangiolesca : sotto Gregorio XIII innalzò la cappella intitolata al Pontefice; e continuò i lavori sotto Sisto V avendo al fianco Domenico Fontana, con cui voltò la cupola, alterando solo lievemente il progetto del maestro. Confermato nell'incarico da Clemente VIII, eseguì per il Papa la cappella Clementina simmetrica alla Gregoriana e la nuova confessione detta pur essa Clementina.

Ebbe inoltre parte nella costruzione di S. Atanasio dei Greci e probabilmente anche della S.ma Trinità dei Monti e di S. Maria in Vallicella, e ricostruì il transetto di S. Giovanni in Laterano. Tra gli edifici civili da lui eretti primeggiano quelli per gli Aldobrandini : il palazzo in piazza Colonna (poi Chigi) e la villa in Frascati, ambedue lasciati incompiuti per la morte. A lui si deve anche il tipo della fontana cinquecentesca in Roma, attuato per la prima volta in piazza del Pantheon (1575).

BIBL.: G. Giovannoni, *L'architettura del Rinascimento*, 2ª ed., Milano 1935, pp. 206-23; Venturi, IX, II, pp. 784-845; Pastor, IX, p. 798 sgg.; XX, pp. 498-500; XI, p. 619 sgg. Mario Zocca

DELLA PORTA, GIAMBATTISTA. - Commediografo e poligrafo, n. a Napoli nel 1535, m. ivi il 4 febbr. 1615. Si occupò di magia, chimica, matematica e fisica; viaggiò molto in Italia, in Francia e in Spagna. Un'accusa di stregoneria a suo carico non ebbe seguito perché riconosciuta infondata dall'Inquisizione; soppressa fu invece l'Accademia dei Segreti da lui istituita in Napoli. Nel 1590 sostenne una disputa pubblica con Tommaso Campanella.

Delle sue numerose opere, si ricordano : *Magiae naturalis sive de miraculis rerum naturalium libri IV* (Napoli 1558) che ebbe larga risonanza; *De furtivis literarum notis, vulgo de ziferis* (ivi 1563); *De humana physiognomonia* (Vico Equense 1586); *De refractione, optices parte* (Napoli 1593); e la postuma *Della chiro-fisonomia* (ivi 1677). Si occupò anche di teatro, con 14 commedie, sui modelli latini, e la tragedia *Giorgio* (1611), di soggetto sacro.

BIBL.: F. Milano, *Le commedie di G. B. D. P.*, in *Studi della letteratura italiana*, diretti da E. Percopo e N. Zingarelli, 2 (1900), pp. 311-411; F. Fiorentino, *Sulla vita e le opere di G. B. D. P.*, in *Studi e ritratti della Rinascenza*, Bari 1911; B. Croce, *Teatri di Napoli*, 3ª ed., Bari 1927, cap. 4; G. Gabrieli, *Bibl. di G. B. D. P.*, in *Rendiconti dell'Acc. dei Lincei*, 1932, pp. 206-77. Giovanni Cecchini

DELLA QUERCIA, JACOPO. - Scultore, n. a Quercia, castello presso Siena, verosimilmente nel 1367, m. ivi il 20 ott. 1438. Nulla di preciso si conosce sulla sua formazione tranne che, al pari di molti altri scultori, cominciò come orafo. Si può tuttavia ammettere la sua lontana derivazione da Giovanni Pisano. Nel 1401 partecipò alla gara per la seconda porta del battistero di Firenze insieme al Brunelleschi ed al Ghiberti che risultò vincitore. Disgraziatamente la prova presentata da Jacopo non è giunta fino a noi e non si può quindi utilmente confrontarla con quelle dei due altri concorrenti che ci sono state conservate. Forse nel 1406 scolpì nel duomo di Lucca la tomba di Ilaria del Carretto, moglie di Paolo Guinigi, morta nel 1405.

Del 1408 è la *Madonna di Ferrara* e nello stesso anno gli fu dato l'incarico della fonte di Piazza a Siena, detta la Fonte Gaia. Quest'opera venne terminata soltanto nel 1419 e fu tanto celebrata da far meritare al suo autore il soprannome di Iacopo della Fonte. Nel secolo scorso se ne eseguì una riproduzione, che prese il posto dell'originale, mentre le parti dell'antica venivano collocate, per essere meglio conservate, nel palazzo Pubblico. Tra il 1413 e il 1422 Jacopo eseguiva nel S. Frediano di Lucca la pala della cappella Trenta, ancora ricca di caratteri gotici. Nel 1425 gli fu commesso il portale di S. Petronio di Bologna, che lasciò incompiuto alla sua morte. Ultimo lavoro fu il bassorilievo d'altare per la cappella Casini nel duomo di Siena (Firenze, raccolta Ojetti).

La tomba di Ilaria del Carretto per la sua disposizione può richiamarci a motivi classici evidenti nei putti che reggono il pesante festone. Ma la figura giacente, nella quale, pur senza togliere energia ai piani domina la linea, può meglio intendersi collegandola al gusto proprio dell'arte gotica.

Nella Fonte Gaia in vari bassorilievi rappresentò la *Creazione di Adamo ed Eva*, la *Sapienza*, la *Speranza*, la *Forza*, la *Prudenza*, un *Angelo*, la *Madonna col Bambino*, un altro *Angelo*, la *Giustizia*, la *Carità*, la *Temperanza*, la *Fede* e la *Cacciata di Adamo ed Eva*; vi scolpì inoltre i gruppi di Rea Silvia e di Acca Larenzia con Romolo e Remo, allusioni alla derivazione romana di Siena. In queste sculture domina una violenta energia, che le collega alla tradizione formale gotica, il cui per-

(fot. Alinari)

DELLA ROBBIA, FAMIGLIA - *La Vergine fra i ss. Cristina e Giorgio*, di Andrea D. R. Lunetta del portale maggiore. Bolsena, Chiesa di S. Cristina.

sistere è ben visibile nella linea tormentata e nella intensa espressione delle figure. E uno schietto predominio del gusto gotico si trova ancora nella pala d'altare nella cappella Trenta in S. Frediano a Lucca.

Massima opera di Jacopo è la decorazione della porta centrale del S. Petronio di Bologna, nella quale egli ornò i due pilastri con rilievi rappresentanti storie del Vecchio e Nuovo Testamento e i profeti. Nella lunetta è il gruppo a tutto tondo della *Madonna col figlio e s. Petronio*. In queste sculture Jacopo appare veramente mirabile nelle forme ampie e sintetiche delle figure, nell'energia del rilievo, nel predominio assoluto della figura umana ignuda. Non invano dovette guardare a quest'opera Michelangelo durante il suo soggiorno bolognese. A Jacopo si deve anche il disegno del fonte battesimale di S. Giovanni in Siena, che è pure adorno di un suo bassorilievo in bronzo, rappresentante *Zaccaria cacciato dal Tempio*, opera condotta con fare grave e solenne.

A Jacopo si attribuiscono inoltre le statue lignee di S. Gabriele e dell'Annunziata del duomo di Montepulciano, certo della sua maniera, colorate da Martino di Bartolomeo.

J. D. Q. nella scultura toscana del Quattrocento è un isolato. Per spiegarne l'arte singolarissima occorre ricongiungerlo alla tradizione gotica, che non gli impedisce tuttavia di intendere gli intimi valori delle nuove correnti rinascimentali, che in lui sembrano anzi da quella potenziate. Una linfa sotterranea, l'atavica tradizione della terra toscana che risale all'Etruria, circola nelle sue figure e le anima di una rude energia, a volte temperata da una austera dolcezza, mentre la gotica intensità del sentimento infonde in esse un vivo senso di spiritualità drammatica.

BIBL.: Venturi, VI, pp. 67-106; I. B. Supino, *J. D. Q.*, Bologna 1926; E. Caratti (R. Longhi), *Un'osservazione circa il monumento di Ilaria*, in *Vita artistica*, 1 (1926), pp. 94-96 (l'autore suppone la cassa del sarcofago più tarda della figura e in parte opera di aiuti o restauro); P. Bacci, *J. D. Q., nuovi documenti e commenti*, Siena 1929; L. Gielly, *J. D. Q.*, Parigi 1929; G. Nicco, *J. D. Q.*, Firenze 1934; A. Giglioli, *D'una Madonna di J. D. Q. nel duomo di Ferrara*, in *Rivista di Ferrara*, 1934, pp. 345-51; G. Zucchini, *Opere d'arte inedite : una scultura di J. D. Q.*, in *Comune di Bologna*, 1934, pp. 15-29; S. Bottari, *J. D. Q.*, in *Emporium*, 10 (1938). Vincenzo Golzio

DELLA ROBBIA, FAMIGLIA. - LUCA. Scultore e plasticatore, n. a Firenze nel 1400, m. ivi il 10 febbr. 1482. Nel 1431 cominciò la cantoria di S. Maria del Fiore, tra il 1437 e il 1439 eseguì le cinque formelle del campanile di Giotto rappresentanti la *Grammatica*, la *Dialettica*, la *Poesia*, la *Geometria* e l'*Aritmetica*, la *Musica*; nel 1446 gli fu affidata, insieme a Michelozzo e a Maso di Bartolomeo, la porta bronzea per la sagrestia nuova del Duomo, nel 1455 fece la tomba del card. Federichi in S. Trinita.

La cantoria, ritenuta il suo capolavoro, era destinata a far riscontro a quella di Donatello, dalla quale si differenzia per una concezione totalmente diversa. Mentre nella cantoria donatelliana dominano il movimento e l'impressionismo pittorico nel tripudio dei putti e nella ricca docorazione avvivata dalla policromia, in quella di Luca tutto è inspirato a una visione calma e serena del reale, e la luce e l'ombra modellano con fermezza le figure, collocate non in continua e animata successione come in Donatello, ma in scompartimenti architettonicamente delimitati.

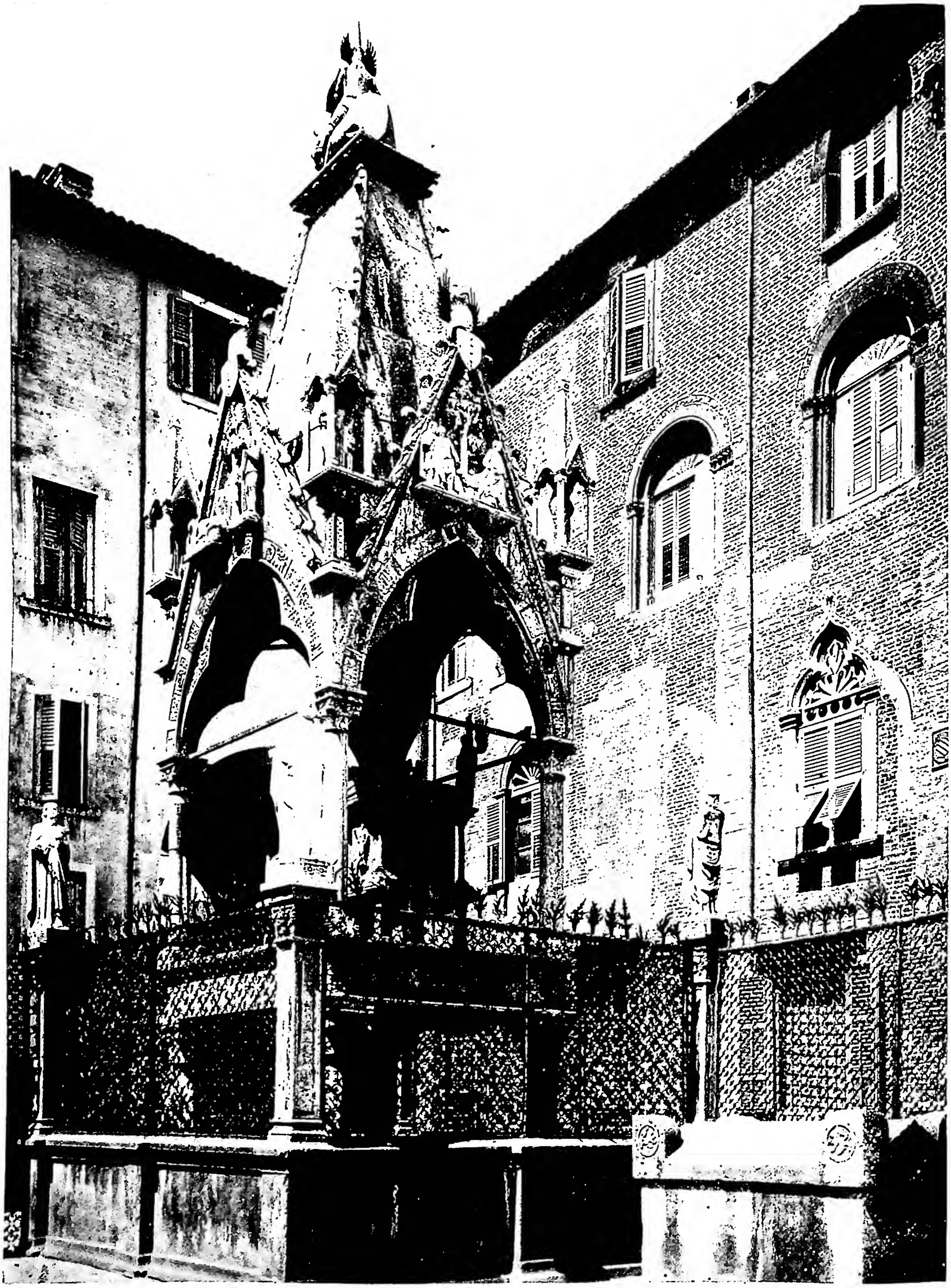
Altrettanto amore per l'effetto plastico, l'ordine e la chiarezza mostra Luca nella porta di bronzo della sagrestia nuova di S. Maria del Fiore, che presenta semplici composizioni disposte con accurata simmetria. La maggiore notorietà di Luca non si basa tuttavia sulle sue sculture in marmo e in bronzo, ma sulle sue terrecotte, che egli ricoprì con una pasta vitrea, valida a preservarne la fragilità e atta a conferire loro piacevole aspetto decorativo con impiego di pochi e brillanti colori, tra cui fondamentali il bianco e l'azzurro. In queste opere, frutto della più squisita sensibilità, Luca affermò, più che nelle maggiori di mole, la profonda religiosità del suo spirito.

Tra le numerosissime opere di questa specie ricordiamo particolarmente : il tabernacolo di S. Maria in Peretola (1441); le lunette sulle porte delle sagrestie di S. Maria del Fiore (*Risurrezione* e *Ascensione*); la lunetta del palazzo di parte guelfa in Firenze; la lunetta con la *Madonna e il Bambino tra gli angeli* (Firenze, museo Nazionale); la *Madonna delle Rose* (ivi); gruppo a tutto tondo della Visitazione (chiesa di S. Giovanni fuor Civitas a Pistoia).

ANDREA. N. il 23 ott. 1435, m. nel 1525, nipote e figlio adottivo di Luca, lavorò esclusivamente in terracotta. Egli si andò sempre più allontanando dalla raffinata semplicità di Luca, quasi per gareggiare con i pittori contemporanei. Tra le sue opere più antiche e più sobrie sono i putti entro tondi, collocati all'esterno del portico

(fot. Biblioteca Vaticana)

FRANCESCO MARIA I DELLA ROVERE riceve il bastone di comando da papa Giulio II. Miniatura attribuita a Giulio Clovio (1554-57) - Biblioteca Vaticana, cod. Urb. lat. 1764, f. 3 v.



(fot. Gab. fot. naz.)

TOMBA DI MASTINO II (sec. XIV) - Verona, arche scaligere.

dell'ospedale degli Innocenti a Firenze, architettato dal Brunelleschi, e l'*Annunciazione* nel santuario della Verna; in seguito le terrecotte d'Andrea si affollano di figure, si complicano con scorci, presentano una più accentuata policromia, tanto da sembrare pitture a rilievo. Tali opere, se per la maggior ricchezza di particolari e del colorito colpiscono più facilmente gli osservatori meno accorti, sono prive dell'incanto meno appariscente, ma più sottile, delle terrecotte di Luca.

Ricordiamo la *Natività* del museo Nazionale di Firenze; la *Crocifissione* del duomo di Arezzo; il polittico di S. Maria degli Angeli ad Assisi. Tuttavia nei suoi lavori più tardi Andrea sembrò ritrovare una maniera più semplice e più larga, quale si vede nell'*Incontro dei ss. Domenico e Francesco*, nella loggia di S. Paolo a Firenze, ammirevole per il suo senso d'intima religiosità.

Giovanni. N. nel 1469, m. dopo il 1529, figlio di Andrea, si spinse più oltre sulla via intrapresa dal padre, e giunse a inaccettabili compromessi tra scultura e pittura impiegando tinte numerose, e spesso scivolando nell'arte industriale. Le sue cose migliori sono i primi sei bassorilievi da sinistra con le *Opere di misericordia* nel fregio sul portico dell'ospedale del Ceppo a Pistoia, da lui ideati ed eseguiti da Santi Buglioni, improntati a vivace e schietto realismo, e le salde e ben composte *Virtù*, collocate entro le nicchie nel fregio stesso. - Vedi tav. LXXXVI.

Bibl.: Venturi, VI, pp. 544-604; A. Parquand, *Luca D. R.*, Princeton 1914; id., *Giovanni D. R.*, ivi 1920; id., *Benedetto e Santi Buglioni*, ivi 1921; id., *Andrea D. R. and his atelier*, 2 voll., ivi 1922; id., *The Brothers of Giovanni D. R.*, ivi 1923.

Vincenzo Golzio

DELLA ROVERE, famiglia. - Nobile casato di umilissima origine in Savona, le cui fortune cominciarono con l'elevazione al papato nel 1471 di Francesco D. R. con il nome di Sisto IV.

Fratelli del Papa furono Rafaello e Bartolomeo; sorelle: Bianca, che andò sposa a Paolo Riario (v.) e Luchina, che sposò Gian Guglielmo Basso.

Figlio di Bartolomeo fu Leonardo, che dallo zio

(fot. Alinari)

Della Robbia, famiglia - Gruppo di cantori. Formella della cantoria di Luca D. R. - Firenze, Museo dell'Opera del Duomo.

(fot. Alinari)

Della Robbia, famiglia - *S. Francesco*, di Andrea D. R. La Verna, Chiesa Maggiore.

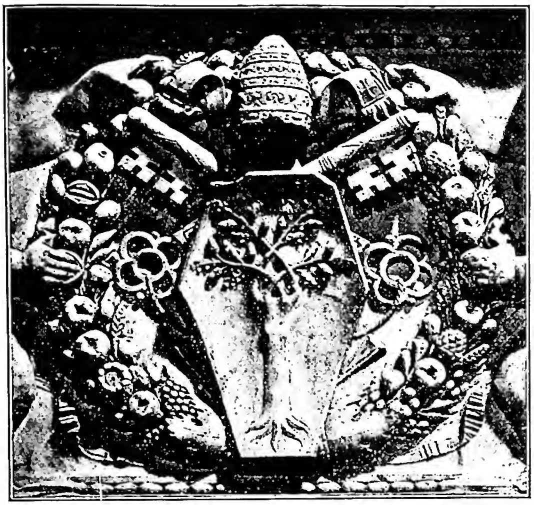
fu creato prefetto di Roma (1472) e sposò una figlia naturale di Ferdinando, re di Napoli (con il feudo di Sora, Arpino, ecc.); m. l'11 nov. 1475.

Figli di Rafaello furono: Giuliano, cardinale di S. Pietro in Vincoli, poi papa Giulio II; Giovanni, costituito signore dei vicariati di Sinigallia e Mondavio, prefetto di Roma nel 1475 e nel dic. del 1484 capitano generale della Chiesa, che sposò Giovanna, figlia di Federico di Montefeltro, signore di Urbino; Bartolomeo, vescovo di Massa (8 genn. 1472), poi di Ferrara (11 luglio 1474), castellano di Castel S. Angelo dal 1487 (m. 1494); Luchinetta, moglie di Gabriele Gara, e poi, nel 1480, del lucchese Gian Francesco Franciotti. Da lui Luchinetta ebbe Galeotto, che fu creato cardinale da Giulio II il 29 nov. 1503, vicecancelliere nel 1505, m. l'11 sett. 1507; e Sisto, creato cardinale l'11 sett. 1507, m. l'8 marzo 1517, anch'egli vicecancelliere ed inoltre penitenziere. Ambedue ebbero in commenda vescovati. Figli di Luchina maritata Basso furono Girolamo, vescovo di Recanati (5 ott. 1476), cardinale il 10 dic. 1477, m. il 1° sett. 1507; ed Antonio, che sposò Caterina Marzana, nipote del re di Napoli, m. il 12 ag. 1480 (cf. Pastor, II, p. 454 sgg.).

Non appartennero invece alla parentela di Sisto IV i due fratelli torinesi Cristoforo D. R., arcivescovo di Tarantasia (1472), creato cardinale il 10 sett. 1477, m. il 1° febbr. 1478, e Domenico, creato cardinale il 10 febbr. 1478, m. il 22 apr. 1501.

Quando Giuliano D. R. fu creato papa Giulio II, nominò cardinale dei SS. Apostoli, il 29 nov. 1503, Clemente Grosso D. R., suo parente, che era vescovo di Mende sino dal 27 ott. 1483. Morto questi in curia il 18 ag. 1504, creò cardinale il 1° dic. 1505 il fratello di lui Leonardo, vescovo di Agen sino dal 9 dic. 1487; nel 1511 lo nominò anche penitenziere. Leonardo, che aveva rinunciato ad Agen nel 1519, m. in Curia il 17 sett. 1520.

Alla morte di Guidubaldo, figlio di Federico duca d'Urbino, senza eredi, nel 1508, Giulio II investì di quel ducato Francesco Maria, figlio di Giovanni D. R. di Sinigallia. Quegli nell'ag. del 1508 sposò Eleonora, figlia



(fot. Alinari)

DELLA ROVERE, FAMIGLIA - Stemma di Giulio II D. R. con le armi della famiglia. Particolare della balaustrata della Cappella Sistina (1481-83).

di Gian Francesco Gonzaga di Mantova, ben noto nelle vicende italiane di quegli anni come prefetto di Roma (1504) e poi come capitano al servizio della Chiesa. Con Leone X perdette il ducato nel 1516, ma lo riebbe dopo la morte di lui (1521) e lo tenne sino alla morte (1538), quando gli successe il figlio Guidubaldo II (m. 1574).

Fratello di questi fu GIULIO, che Paolo III creò cardinale a 16 anni il 27 luglio 1547 e pubblicò il 9 genn. seguente. Giulio ebbe il vescovato di Urbino il 24 sett. 1547 in commenda, poi quello di Vicenza il 13 sett. 1560 e finalmente l'arcivescovato di Ravenna il 6 marzo 1566; m. a 46 anni in Urbino il 3 sett. 1578. La linea di questi D. R. si estinse con FRANCESCO MARIA II, figlio di Guidubaldo, m. il 28 apr. 1631; ed il ducato ritornò sotto il diretto dominio della Sede Apostolica. Anche la celebre biblioteca urbinate, per le premure dei papi lasciò Urbino per andare nella Vaticana, della quale forma un fondo speciale; la prefettura di Roma, ereditaria nei D. R., passò a Taddeo Barberini (Pastor, XIII, p. 272). - Vedi tav. LXXXVII.

BIBL.: P. Litta, *Le famiglie nobili ital.*, X; F. Ugolini, *Storia dei conti e dei duchi di Urbino*, II, Firenze 1859, p. 163 sgg. e passim (v. indice); L. de Villeneuve, *Recherches sur la famille D. R.*, Roma 1887; O. Varaldo, *Sulla famiglia D. R.*, Savona 1888; P. Paschini, *Roma nel Rinascimento*, Bologna 1940, p. 241. Pio Paschini

DELLA SCALA, FAMIGLIA. - Tenne la signoria di Verona dal 1259 (ufficialmente dal 1277) al 1387 e si spense in Germania nel sec. XVI. Le sue origini sono oscure; tuttavia pare certo non fosse di nazionalità tedesca, come affermò qualche tardo erudito.

È ricordata fin dal sec. XI e la si trova nelle vicende del primo comune (un Balduino fu console nel 1147), ma non si distingueva fra le grandi famiglie comunali di Verona. Fin dal sec. XII ottenne in feudo dal monastero di S. Maria in Organo terre in Valpolicella e nel secolo seguente aderì al partito dei Monticoli e Quattrovinti contro i conti di Verona e in favore di Ezzelino da Romano. Il che non impedì che questi facesse giustiziare come traditori alcuni membri della casa, Ongarello e Bonaventura nel 1246, Federico e Bonifacio nel 1257. Invece continuò a godere del favore di Ezzelino un Lonardino detto MASTINO, discendente da un altro ramo della casa, che faceva capo ad un Jacopino, vassallo di S. Zeno per terre a Castelrotto (1216) e padre di Mastino, Alberto e Federico detto Bocca. Mastino nel 1259 fu eletto podestà di Verona da Ezzelino. Alla caduta del tiranno (27 sett. 1259), come capo della fazione popolare, affermatasi durante la dominazione di Ezzelino contro il partito nobiliare dei conti, fu eletto podestà del popolo, organizzato nei «Mestieri»; ma nello stesso anno si trova poi podestà un veneziano, Andrea Zeno. Però fin dal 1261 fu podestà della *Domus Mercatorum* e perciò di tutti i Mestieri (1261-1269). Nel 1262 fu nominato capitano del popolo. Non era ancora ufficialmente il signore di Verona, ma ne era l'arbitro. Il suo governo fu tendenzialmente ghibellino; favorì quindi l'impresa di Corradino di Svevia contro Carlo d'Angiò, attirando la scomunica di Clemente IV (18 nov. 1267) sulla sua casa e su Verona. Creato Mastino podestà di Verona, la carica di podestà della *Domus Mercatorum* passò al fratello ALBERTO (1269-77), il quale il 12 nov. 1276, aiutato dal vescovo fra' Timidio, s'impadronì di Sermione, nido di patarini. Ne furono catturati e condotti a Verona ben 166. Però Mastino s'accontentò di tenerli in carcere. Fu assassinato il 26 ott. 1277 e il fratello Alberto fu eletto *Capitaneus et Rector gastaldionum misteriorum et tocius populi*, quindi legalmente capo amministrativo delle Arti, e insieme capo politico del Comune (1277-1301). Sorgeva così ufficialmente la signoria scaligera. Uno dei primi atti di Alberto fu il processo degli eretici di Sermione, molti dei quali furono bruciati nell'anfiteatro il 13 febbr. 1278. Niccolò III perciò lo assolse dalla scomunica in cui la sua casa era incorsa dieci anni prima e gli donò il castello di Illasi. Anche Verona fu assolta dall'interdetto, che lo stesso Niccolò III aveva confermato l'anno precedente. Alberto fu lodato da un cronista contemporaneo come « sublime d'animo, ottimo de costumi, provvido nel consiglio, pio, misericordioso e assennato ». Anche il successore BARTOLOMEO I, suo primogenito, forse associato fin dal 1291, è lodato perché nei brevi anni di capitanato del popolo (3 sett. 1301-8 marzo 1304) « sempre pensò a governare il suo popolo in pace perpetua ». Pare sia lui il «gran lombardo», che ospitò Dante (*Par.*, XVII, 70-75), il quale invece parla ben diversamente (*Convivio*, IV, 16) del fratello e successore ALBOINO (3 marzo 1304 - 29 nov. 1311). Questi nel 1308 si associò il fratello CANGRANDE, che nello stesso anno sposò Giovanna di Svevia, figlia di Corrado di Antiochia. Arrigo VII li nominò suoi vicari (7 marzo 1311). Con la morte di Alboino, Cangrande restò unico signore e vicario (29 nov. 1311-22 luglio 1329). Per gli interessi della sua casa seguì costantemente la parte ghibellina, sempre in guerra con i guelfi dell'alta Italia, specialmente con i Padovani. Tolse loro Vicenza, di cui nel febbr. 1312 fu fatto vicario imperiale. Il 16 dic. 1318 a Soncino l'assemblea dei ghibellini lo elesse capitano generale della lega ghibellina. Sconfitto sotto Padova (23 ag. 1320) e contemporaneamente scomunicato da Giovanni XXII per non voler deporre il titolo di vicario imperiale, non si perdette d'animo. Occupò Feltre e Belluno (1321), Padova (10 sett. 1328) e l'anno seguente anche Treviso (18 luglio 1329). Al colmo di sua potenza, vi morì alcuni giorni dopo (22 luglio 1329). Dante ne ammirò l'ingegno e le opere (*Par.*, XVII, 76-93). Indubbiamente è la figura più eminente fra i capi ghibellini del suo tempo. Cinse Verona di nuove mura ed eresse per voto S. Maria della Scala. Poiché non ebbe figli legittimi gli successero i nipoti ALBERTO II e MASTINO II, figli di Alboino.

Veramente fu Mastino II a tenere il governo (23 luglio 1329 - 3 giugno 1351): occupò Brescia, togliendola a Giovanni di Boemia (1332), Parma e Lucca (1335). Ingelosite, Venezia e Firenze si coalizzarono contro di lui (21 giugno 1336). L'anno seguente s'unirono alla lega anche i Visconti, gli Estensi, i Gonzaga, Carlo di Boemia ed altri. Fu allora che il sospettoso Mastino trafisse di sua mano il cugino Bartolomeo, vescovo di Verona (27 ag. 1338); colpito da scomunica, solo dopo lunghe trattative e grave ammenda fu assolto. La lunga guerra (1336-39) fu disastrosa per la signoria scaligera, ridotta al possesso di Verona, Vicenza, Parma e Lucca (1339), poi solo a Verona e Vicenza (1342). La fortuna della casa declina irrimediabilmente, nonostante il matrimonio di Beatrice (m. nel 1384), primogenita di Mastino, con Barnabò Visconti (27 ott. 1350) e del figlio Cangrande con Elisabetta figlia di Ludovico di Baviera. Morto Mastino II il 3 giugno 1351, gli successero i figli Cangrande II, Cansignorio e Paolo Alboino, dei quali in realtà solo CANGRANDE II (3 giugno 1351 - 14 dic. 1359) era capace di reggere il governo. Lo fece con crudeltà ed esosità che gli meritarono da un contemporaneo l'epiteto di « canis rabidus ». Fregnano, suo fratello naturale, poté durante una sua assenza sollevargli contro la città (14 febbr. 1354); per allora Cangrande II salvò la vita e il potere, che perdette 5 anni dopo, quando il fratello CANSIGNORIO l'uccise di sua mano e gli successe nella signoria (14 dic. 1359 - 19 ott. 1375). Dei figli, tutti naturali, di Cangrande II, Tebaldo morì in carcere; Guglielmo, liberatone, si rifugiò a Venezia, ove era fuggito anche Fregnano. Cansignorio alle glorie del condottiero preferì quelle del costruttore, che procurarono a Verona il nome di « marmorea ». Ma le gravi spese lo costrinsero ad incamerare gran parte dei beni e delle decime della Chiesa. Incorse perciò nelle censure ecclesiastiche, da cui fu assolto solo dopo la morte, con strana cerimonia, dai vescovi di Padova e Verona (1376). Non poterono però cancellare l'altra macchia, quella d'aver fatto assassinare, proprio sul letto di morte, il fratello Paolo Alboino (ott. 1375), allo scopo di assicurare la successione ai due figli bastardi BARTOLOMEO ed ANTONIO. Cansignorio morì qualche giorno dopo a soli 36 anni (19 ott. 1375). Tenne la reggenza per i due minorenni Guglielmo Bevilacqua, che restituì al clero i beni incamerati. L'assassinio del fratello Bartolomeo (12 luglio 1381) e il matrimonio con la prodiga Samaritana da Polenta, che si circondò di Ravennati, alienarono ad Antonio l'animo dei veronesi. Antonio affrettò la fine della signoria alleandosi con Venezia nella lotta contro Padova, a sua volta alleata con Gian Galeazzo Visconti. Questi, favorito dagli amici che aveva nella città, il 19 ott. 1387 occupò Verona. Antonio fuggì a Venezia e morì l'anno dopo lasciando i suoi in tanta miseria che Venezia dovette soccorrerli di denaro. Pietro D. S., vescovo di Verona, fu trasferito a Lodi (1388) e dovette consegnare ai Visconti anche gli ultimi beni scaligeri. Il tentativo, favorito dai Carraresi, di restaurare la signoria scaligera con CAN FRANCESCO, figlio di Antonio, fallì (25 ag. 1390). Morto costui, non restava dei D. S. che il sunnominato GUGLIELMO, figlio naturale di Cangrande II. Questi con l'aiuto di Francesco Novello da Carrara e del marchese d'Este la notte dell'8 apr. 1404 s'impadronì di Verona. Per poco tempo però, ché morì appena 10 giorni dopo (18 apr.). Prima che i suoi figli maggiori Brunoro e Antonio fossero proclamati signori, il Carrarese li arrestò accusandoli di tradimento, e li tradusse a Padova. Da un PAOLO, terzo figlio di Guglielmo, derivò il ramo bavarese degli Scaligeri, l'ultimo ad estinguersi.

Testimoniano lo splendore della casa e della signoria scaligera a Verona i manoscritti degli statuti albertini del tempo di Mastino e di Alberto I e di quelli di Cangrande I, ancora inediti, oltre che gli statuti delle Arti (1319); il castello merlato (Castelvecchio) e il ponte sull'Adige a tre arcate (distrutto nella seconda guerra mondiale) e, innanzi a S. Maria Antica, il cimitero scaligero, con le arche di cui le più belle son quelle di Cangrande I, Mastino II e Cansignorio. Quest'ultima scolpita da Bonino da Campione. - Vedi tav. LXXXVIII.

(fot. Gab. fot. naz.)

DELLA SCALA, FAMIGLIA - Statua equestre di Cangrande - Verona.

BIBL.: Jo. Scaligerus, *Epistula de vetustate et splendore gentis Scaligerae*, Leida 1594; Ferreto de' Ferreti, *De origine gentis Scaligerae*, in RIS, IX (Milano 1726), pp. 935-1182; id., *Le opere*, a cura di C. Cipolla, III (*Fonti per la storia d'Italia*, 43 *bis*), Milano 1920; G. De Stefani, *G. Bartolomeo e Antonio D. S.*, Verona 1884; H. Spangerberg, *Cangrande I D. S.*, 2 voll., Berlino 1892-95; C. Cipolla, *Compendio della storia politica di Verona*, Verona 1900, pp. 171-283; id., *La storia scaligera secondo i documenti degli archivi*, Venezia 1904; id., *Storia scaligera negli archivi di Siena*, in *Archivio storico italiano*, 35 (1905), pp. 52-65; L. Simeoni, *La formazione della signoria scaligera*, in *Atti e Memorie dell'Accademia di agricoltura, scienze e lettere di Verona*, 103 (1926), pp. 117-66; id., *La crisi decisiva della signoria scaligera*, in *Archivio veneto-tridentino*, 9 (1926), pp. 332-59; id., *Verona*, Roma 1929, pp. 101-56 e 162-63; F. Ercole, *Comuni e Signori nel Veneto* (Scaligeri, Cominesi e Carraresi), in *Dal Comune al Principato*, Firenze 1929, pp. 53-118; W. Hagemann, *Die Entstehung der Signorie D. S.*, Berlino 1937; E. De Marco, *Crepuscolo degli Scaligeri*, in *Archivio veneto*, 69 (1939), pp. 1-120. Ireneo Daniele

DELLA SOMAGLIA, GIULIO MARIA. - Cardinale, n. a Piacenza il 29 luglio 1744, m. a Roma il 30 marzo 1830. Della nobile famiglia Capece Anguillara dei conti D.S., nel 1774 fu segretario della Congregazione delle Indulgenze e S. Reliquie, poi, nel 1784, segretario di quella dei S. Riti. Creato cardinale il 1° giugno 1795, dopo l'occupazione francese di Roma fu tenuto prigioniero e in seguito allontanato dalla città. Partecipò al Conclave di Venezia nel 1800, dopo il quale Pio VII lo inviava come legato presso il governo di Roma. Chiamato a Parigi per ordine di Napoleone rifiutò di assistere al secondo matrimonio dell'imperatore ed andò in esilio, prima a Mazières nel 1810, e quindi a Charleville.

Ristabilito il governo pontificio a Roma nel 1814, fu nominato segretario della Congregazione del S. Uffizio e vescovo di Frascati. Assente il Papa governò la città e la provincia dal 22 marzo al 7 giugno 1815 in qualità

di presidente della giunta di Stato. Già commendatario di S. Lorenzo in Damaso, divenne il 29 maggio 1820, quale decano, vescovo di Ostia e Velletri. Sotto Leone XII, fu segretario di Stato dal 1823 al 1828.

BIBL.: Cappelletti, I, pp. 483, 528, 646; A. F. Artaud, *Storia dei sommi romani pontefici*, III, Torino 1855, pp. 587-636 e passim; F. Cristofori, *Storia dei cardinali di S.R.C. dal sec. V all'anno del Signore MDCCCLXXXVIII*, Roma 1888, p. 454; I. Rinieri, *La diplomazia pontificia nel sec. XIX*, II, ivi 1902, p. 197; III, 1, Torino 1906, p. 88; III, II, ivi 1906, pp. 65, 346; J. Schmidlin, *Histoire des papes de l'époque contemporaine*, vers. franc., I, Lione 1938 (v. indice). Emma Santovito

DELLA TORRE, ANTONIO, beato. - Medico di alta fama e di grande santità, n. a Milano nel 1424, addottorato all'Università di Padova. Si ispirò alla convinzione che non si potesse guarire il corpo senza prima guarire l'anima.

Trascurando l'alta fama raggiunta come medico, vestì l'abito agostiniano; divenuto priore della casa, umilmente volle sfuggire alla stima crescente e ottenne dai superiori ripetuti cambiamenti di sede (Foligno, S. Giacomo di Galizia). Trasferitosi ad Aquila nel 1470, durante la violenta epidemia di peste, quantunque già zoppicante per una grave infermità che gli aveva reso una gamba più corta, instancabilmente, con l'abilità nelle cure, la carità nel comporre gravi dissidi tra cittadini, lo zelo nell'amministrare Sacramenti, mostrò a qual livello fosse giunta la sua personalità intellettuale e morale. Coltivò l'esercizio della medicina fino alla morte, avvenuta a L'Aquila il 24 luglio 1494. La tradizione gli attribuisce numerosi miracoli in vita e in morte. La sua festa figura nei Propri diocesani di L'Aquila (24 luglio) e Foligno (27 luglio) e in quello degli Eremitani di S. Agostino (24 luglio).

BIBL.: *Acta SS. Iulii*, V, Anversa 1727, pp. 823-25; A. Pazzini, *I santi nella storia della medicina*, Roma 1937, pp. 421-427. Giuseppe de Ninno

DELLA TORRE, DISMA. - Giornalista, n. a Genova il 12 sett. 1820 dalla nobile casa dei conti di Lavagna, m. ivi il 17 nov. 1891. Iniziò gli studi nel seminario di Genova e li terminò presso i pp. Somaschi di S. Maria in Aquiro a Roma. Vi fu ordinato sacerdote intorno al 1848. Tornato a Genova officiò nella chiesa della Maddalena e poi divenne primicerio dell'arciconfraternita della Trinità dei pellegrini presso l'ospedale del Pammatone.

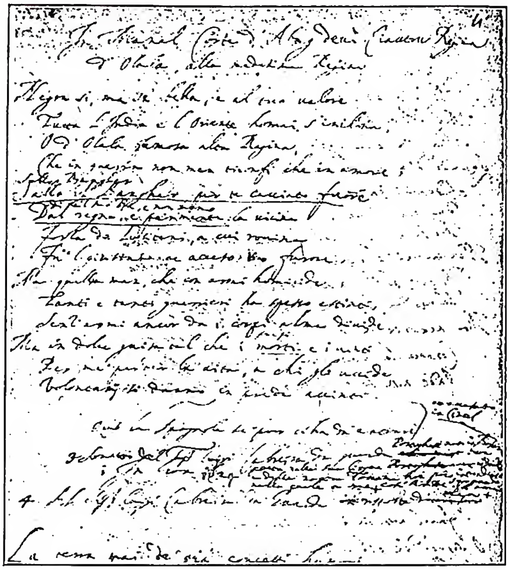
Nel 1860 fondò il settimanale *La Liguria* e nel 1862 il quotidiano *La Specola*. In lotta contro il liberalismo imperante, propugnava il più rigido pensiero cattolico, peccando talvolta di conservatorismo. Profuse in quei periodici, oltre che la sua cultura e la sua opera, anche il vistoso suo patrimonio, fino a ridursi quasi in povertà. Negli ultimi anni di sua vita fu rettore della piccola parrocchia rurale delle Nasche presso Genova. Ireneo Daniele

DELLA TORRE, LELIO. - Dotto rabbino, n. a Cuneo l'11 genn. 1805, m. a Padova il 9 luglio 1871. Insegnò dal 1823 al 1829 nel collegio Colonna-Finzi di Torino, e poi, fino alla morte, nella scuola rabbinica di Padova.

Pubblicò una lunga serie di brevi studi su argomenti vari, dall'esegesi biblica alla storia ebraica contemporanea. In particolare trattò questioni talmudiche, materia ordinaria del suo insegnamento a Padova. Compose anche operette di carattere religioso-ascetico ed alcune poesie ebraiche. Questi numerosi scritti furono raccolti dai suoi figli (*Scritti sparsi*, 2 voll., Padova 1908). Come traduttore, il D. T. pubblicò versioni italiane dei *Salmi* (Vienna 1845), delle preghiere rituali di rito aškenazita (ivi 1846; Livorno 1905), di trattati talmudici e di alcuni brani biblici. Aveva iniziato anche un commento ai *Salmi*; ma di esso apparve solo il primo fascicolo (Padova 1854).

BIBL.: Biografia in *Scritti sparsi*, I, Padova 1908, pp. 3-37; elenco bibliografico in *Rivista di studi orientali*, 5 (1913), pp. 175-78. Angelo Penna

DELLA VALLE, FAMIGLIA. - Illustre casato romano, il cui più antico personaggio fu un RUSTICO fatto cardinale da Onorio II nel 1219.



(fot. Biblioteca Vaticana)

DELLA VALLE, FAMIGLIA - Manoscritto autografo di alcuni sonetti di Pietro D. V. ispirati ai suoi viaggi in Oriente Biblioteca Vaticana, cod. Vat. lat. 10383, f. 4r (sec. XVII).

La famiglia ebbe le sue case prima presso il foro Traiano e di lì passò nel sec. XV nella via Papale (ora corso Vittorio Emanuele), dove il primitivo palazzo distrutto dai lanzichenecchi di Carlo V nel sacco di Roma (1527) fu riedificato nella forma attuale da Lorenzo Lotti, detto il Lorenzetto.

Le persone più insigni di questa famiglia sono: ANDREA, cardinale, n. a Roma il 30 dic. 1463, ivi m. il 3 ag. 1534. Dopo aver viaggiato in Europa e in Persia, tornò a Roma nel 1495 e fu vescovo di Crotone (2 dic. 1496) poi di Mileto (1508) e in tale qualità partecipò al 5° Concilio Lateranense (1512). Da Leone X fu nominato reggente della Cancelleria apostolica e poi cardinale del titolo di S. Agnese in Agone (1 luglio 1517). Ebbe in commenda varie abbazie e numerosi vescovati anche contemporaneamente. Clemente VII gli affidò la legazione di Napoli (1523). Durante il sacco di Roma del 1527, benché parteggiasse, secondo la tradizione della famiglia, per i Colonna e gli imperiali, ebbe saccheggiato il palazzo e dovette pagare una forte somma per riscattarsi.

Nel 1532 riesaminò con il card. A. del Monte per incarico di Clemente VII la controversia sorta tra gli Osservanti e gli Eremiti francescani (Cappuccini) (cf. Wadding, *Annales*, XVI, II, p. 335). Nell'apr. del 1533 ebbe le sedi di Albano e Palestrina. Fu uomo « di grande senno e prudenza » conoscitore e raccoglitore di antichità.

BIBL.: G. Moroni, *Dizionario di erudiz. storico eccl.*, LXXXVIII, Venezia 1858, p. 50 e passim (v. indice); L. Passerini, *Sigillo del card. A. D. V.*, in *Periodico di numismatica e sfragistica*, 5 (1873), pp. 265-70 e estratto; Pastor, IV, 1 e II, v. indice; E. Rodocanachi, *Rome au temps de Jules II et de Léon X*, Parigi 1912, v. indice. Renata Orazi Ausenda

PIETRO, viaggiatore, n. a Roma l'11 apr. 1586, m. ivi, il 21 apr. 1652. Dopo gli esercizi letterari e artistici della giovinezza lasciò la sua città, e tra brevi fughe oltremare, stette a Napoli fino al 1614, dove conobbe M. Schipano, cui dedicò le 54 lettere intorno ai suoi viaggi, ricche di preziose informazioni e utilizzate dai geografi e altri viaggiatori.

L'8 giugno del 1614 iniziò da Venezia il lungo itinerario: dopo una sosta a Zante e fra i luoghi che credette le rovine di Troia, approdò a Costantinopoli; di qui ad Alessandria e al Cairo. Salì sul Sinai e da Suez si portò a Gerusalemme (Pasqua del 1616). Osservando e annotando continuò il pellegrinaggio verso Damasco, Aleppo, Bagdad e la Persia, toccando quivi varie città. Il 1621 era a Persepoli e primo ne descrisse le iscrizioni cuneiformi. Si diresse nell'India, un po' costeggiandola, fino a Calcutta e un po' internandovisi, fino al Gugerat. Altre soste in Arabia e infine ritornò a Roma il 28 marzo del 1626, ricevuto con grandi onori da Urbano VIII.

Il D. V., fra l'altro, copiò le iscrizioni della moschea di aṭ-Ṭajjibah (Siria); acquistò molti manoscritti che lasciò alla biblioteca Vaticana, ov'è conservata la sua epistola (*risālah*) apologetica della religione cattolica in persiano; tradusse in latino un catechismo šī'ita e in persiano il trattato dell'ex-gesuita C. Borri sul sistema di Tycho Brahè. - Vedi tav. LXXXIX.

BIBL.: Opere: P. D. V., *Viaggi... descritti in 54 lettere ai famigliari*, 4 voll., Roma 1650-58; se ne ebbero varie ristampe e traduzioni in parecchie lingue. La migliore e più adoperata ed. it. è quella in 3 voll., Torino-Brighton 1843. I. Ciampi, *P. D. V.*, in *Nuova antologia*, 2ª serie, 17 (1879), pp. 221-42, 442-63, 523-66; 18 (1879), pp. 91-127, 463-92 ripubblicato con aggiunte e integrazioni, Roma 1880; G. Pennesi, *P. D. V. e i suoi viaggi in Turchia, Persia, e India*, in *Boll. d. R. Soc. Geogr. It.*, 3 (1890), pp. 950-72, 1063-1101; *P. D. V., Viaggio in Levante*, a cura di L. Bianconi, Firenze 1942; G. Furlani, *P. D. V. sui Yezidi*, in *Oriente moderno*, 24 (1944), pp. 17-26. *L'Elenco dei manoscritti persiani della biblioteca Vaticana* di E. Rossi (*Studi e Testi*, 136), Città del Vaticano 1948, contiene interessanti notizie sui manoscritti di P. D. V. Alessandro Bausani

DELLA VALLE, FEDERICO. - Poeta tragico, n. ad Asti nel 1565 ca., m. nel 1628 o 1629, rimesso in luce dal Croce, che ne ha ristampato le tragedie, accompagnandole con un saggio critico.

Fu scrittore e poeta ammirato alla corte dei Savoia. Nel 1627 pronunziò a Milano l'orazione funebre per la morte di Filippo III di Spagna e diede alle stampe le tragedie *Judith* ed *Esther*, alle quali seguì nel 1628 la *Reina di Scotia*, dedicata a Urbano VIII. Nel 1629 il nipote Federico Parona curava la pubblicazione della tragicommedia *Adelonda di Frigia*. Le due prime tragedie sono dedicate « all'altissima Reina de' cieli » di cui le protagoniste sono prefigurazioni. Il D. V. è, dei poeti del '600, il più dotato di umanità e di pensosità morale. Egli « sente il dramma umano, con strazio, con pietà, con gentilezza, con ammirazione per le prove di virtù in tutte le sue forme » (B. Croce).

BIBL.: Opere: F. D. V., *Tragedie* a cura di C. Filosa, Bari 1939. Studi: B. Croce, *Le tragedie di F. D. V. di Asti*, in *Nuovi saggi di letteratura italiana del Seicento*, ivi 1931, p. 46 sgg.; C. Filosa, *Contributo allo studio della bibliografia di F. D. V.*, in *Giorn. stor. lett. it.*, 112 (1938), pp. 161-210; A. Momigliano, *Storia della letteratura italiana*, Milano 1947, pp. 280-85. Dante Francazi

DELLA VIGNA, PIETRO: v. PIER DELLA VIGNA.

DEL LUNGO, ISIDORO. - Letterato, n. a Montevarchi il 20 dic. 1841, m. a Firenze il 4 maggio 1927. Alunno degli Scolopi, maestro tra i più venerati, riconosceva « essere moralmente deboli le scuole di uno Stato in lotta con la Chiesa » (lettera del 15 genn. 1873 a Cesare Guasti), per cui auspicava una conciliazione fra i due poteri. Ricercatore tenace, valutò epoche e personaggi non trascurando i criteri etici.

Presidente della Crusca, collaborò assiduamente alla quinta edizione del *Vocabolario*. La sua abilità di erudito è legata soprattutto al Trecento toscano: *Dante nei tempi di Dante* (Bologna 1888); *Dal secolo e dal poema di Dante* (ivi 1898); *La donna fiorentina del buon tempo antico* (Firenze 1906); *I Bianchi e i Neri* (Milano 1921). Con *La Cronica del Compagni* (Firenze 1879-87) e *Storia esterna della Cronica* (2 voll., Milano 1917-18), volle dimostrare contro Scheffert-Boichorst e altri studiosi, la paternità diniana della *Cronica*. Contribuì efficacemente all'edizione nazionale delle opere di Galileo e promosse le letture dantesche in Orsanmichele. I suoi tre volumi sul Poliziano (*Prose volgari inedite e poesie latine* [Firenze 1867]); *Florentia: Uomini e cose del Quattrocento* (ivi 1897); *Le Selve e la Strega* (ivi 1925), sono fondamentali, anche se sorpassati per la critica dei testi. Sobrio e preciso il suo commento alla *Commedia* (ivi 1926).

BIBL.: A. Gigli e C. Mazzi, *L'opera letteraria e civile di I. D. L.*, Firenze 1922; G. Mazzoni, *I. D. L.*, in *Nuova antologia*, 62 (1927), p. 265 sgg.; V. Cian, *I. D. L.*, in *Giorn. stor. lett. it.*, 89 (1927), pp. 396-98; M. Barbi, *I. D. L.*, in *Studi danteschi*, 12 (1927), pp. 195-97; G. Lipparini, *I. D. L.*, in *Convivium*, 12 (1940), pp. 217-29; E. Allodoli, *I. D. L., studioso dell'Umanesimo*, in *La rinascita*, 4 (1941), p. 77 sgg.; id., *I. D. L.*, in *Nuova antologia*, 76 (1941), pp. 421-25. Enzo Navarra

DELMARE, PAOLO MARCELLO. - Teologo, n. a Genova nel 1734 da famiglia israelita, m. il 17 febbr. 1824. Battezzato nel 1753, ordinato sacerdote nel 1758 a Roma, ove attese a opere di ministero. Occupò (1783) la cattedra di teologia a Siena, e dal 1789 a Pisa quella di S. Scrittura.

Nella controversia, allora agitata, sulla liceità ed estensione della comunicazione *in sacris* tra gli Armeni uniti e quelli dissidenti, s'adoperò per non far estendere tale comunicazione oltre la comunanza del calendario liturgico, difendendo, a tal fine, la censura dell'Università di Siena contro la sentenza contraria, nella sua pubblicazione: *Principes théologiques pour servir de préservatif contre les erreurs de l'Examen* (Siena 1786). Ligio al giansenismo, favorì e difese l'edizione del *Catechismo universale* di Gourlin, 3 voll., Genova 1779 (all'Indice il 20 genn. 1783). Molto più si compromise con la pubblicazione delle *Praelectiones de locis theologicis Senis habitae*, s. n. t., messe all'Indice il 9 dic. 1793 e condannate dal S. Uffizio il 5 marzo 1795. Nel 1817, però, fece piena ritrattazione dei suoi errori.

BIBL.: G. de Fère, s. v. in *Nouv. biogr. génér.*, XIII, col. 485; E. Mangenot, s. v. in DThC, IV, col. 261. Vito Zollini

DEL MEDIGO, ELIA. - Filosofo e talmudista, n. in Candia (per cui è spesso chiamato *Helias Cretensis*) ca. il 1460, m. ivi ca. il 1493. Ebbe, insieme ad una formazione strettamente ebraica, larga cultura classica. Frequentò diverse città d'Italia, come Padova e Firenze, dove insegnò filosofia.

Ebbe fra i suoi discepoli Pico della Mirandola (v.), con il quale rimase legato in stretta amicizia. Nelle sue numerose pubblicazioni aderì alla più genuina tradizione giudaica, polemizzando con i caraiti e i cabalisti. In filosofia seguì Maimonide ed Averroè. L'opera sua principale è un'apologia della religione giudaica, scritta in ebraico, *Bĕḥînath had-dāth* (« Esame della religione »). Con i suoi scritti in latino contribuì efficacemente a far conoscere ai cristiani il pensiero filosofico del giudaismo medievale.

BIBL.: U. Cassuto, *Gli Ebrei in Firenze nell'età del Rinascimento*, Firenze 1918, pp. 283-92. Angelo Penna

DEL MEDIGO, GIUSEPPE SALOMONE. - Astronomo, matematico e filosofo ebreo, n. in Candia (Creta) il 16 giugno 1591, m. a Praga il 16 ott. 1655. Esercitò la professione di medico e, all'occasione, quella di rabbino. Studiò all'Università di Padova, avendo per maestro anche Galileo Galilei. Tornato in patria ca. il 1613, iniziò presto un continuo pellegrinaggio nei paesi dell'Asia occidentale e in gran parte dell'Europa, specialmente settentrionale, riscuotendo contemporaneamente onore e disprezzo presso i suoi correligionari.

Spirito inquieto, oscillò spesso fra posizioni antitetiche: ora, infatti, appare libero pensatore, ora credente ortodosso, ora freddo critico, ora fervente mistico. Per paura di essere dichiarato eretico, sovente occultò il suo vero pensiero; ma in genere inclinò in religione verso la setta dei caraiti e simpatizzò per la Cabala. Pare che molte delle opere, menzionate nei tre scritti principali giunti fino a noi, non le abbia composte mai. Di lui si ha: 1) uno scritto di cultura generale, intitolato *'Ēlîm*, ove si risolvono 70 dubbi su argomenti diversi; 2) *Ta'alumôth Ḥokmāh*; 3) una lettera al cariata Zeraḥ ben Nāthān. Angelo Penna

DEL MUSCIO, GIAN GAETANO. - Scolopio, matematico, n. a Foggia il 5 febbr. 1746, m. a Napoli, arcivescovo di Manfredonia, il 25 dic. 1808. Tra i più insigni matematici napoletani del sec. XVIII, fu il primo che nel pubblico insegnamento introdusse le lezioni del calcolo infinitesimale.

Fu lettore di matematica della nascente Università di Malta, donde, tornato in patria, insegnò per molti anni nel collegio militare della Nunziatella di Napoli, nel collegio Ferdinandiano, e finalmente nella stessa Università di Napoli, ove ottenne per concorso la cattedra di fisica.

Innumerevoli gli allievi da lui formati nelle tre cattedre suaccennate; nella Nunziatella, poi, era il primo del collegio tra i professori, e godette sempre la stima dei cadetti militari. Ancora dopo 70 anni si lodavano in quel collegio le cosiddette formulette del p. D. M., con le quali non esisteva problema di balistica che non fosse risolto presto. Nel 1792 fu fatto vescovo di Cerignola e S. Severo e nell'esame consueto davanti al papa Pio VI confutò con le matematiche l'opera del Kraig, ciò che destò le meraviglie di tutti i presenti, e più di tutti del Papa, il quale alzatosi così disse : « E chi avrebbe detto che nella stessa sala, in cui una volta fu condannato chi con le matematiche fu creduto di aver offeso la fede, ora con la scienza medesima se ne dovesse confermare la stabilità ? ».

Da Cerignola passò più tardi a Manfredonia; gli anni del suo episcopato furono però turbati dalle vicende dei tempi.

BIBL.: Di lui vivente si parlò e si scrisse in accademie e pubblicazioni tedesche. Cf. *Zusätze zu den neuesten Reisebeschreibungen von Italien...* di J. Bernoulli, 3 voll., Lipsia 1777-82; A. de Mari, *Elogio storico del p. G. G. D. M. delle Scuole Pie*, Foggia 1874; T. Viñas, *Scriptores Scholarum Piarum*, III, II, Roma 1911, p. 294; L. Picanyol, *Rassegna di storia e bibliografia scolopica*, II, ivi 1937, p. 58. Leodegario Picanyol

DE LOCIS SANCTORUM MARTYRUM : v. ITINERARI.

DELP, ALFRED. - Gesuita, n. il 15 sett. 1907 a Mannheim, m. il 2 febbr. 1945 a Berlino. Convertitosi alla fede cattolica, entrò nel 1926 nella Compagnia di Gesù e divenne nel 1939 collaboratore di *Stimmen der Zeit*, occupandosi soprattutto di argomenti di carattere sociale.

Avverso al regime nazionalsocialista, si trovò nel 1942 in contatto con Helmuth von Moltke, intorno al quale gravitava l'opposizione del cosiddetto circolo di Kreisau. Arrestato dopo l'attentato del 20 luglio 1944 contro Hitler, fu condannato a morte nel genn. del 1945 e giustiziato qualche settimana dopo. I suoi articoli in *Stimmen der Zeit*, le sue prediche ed il suo diario furono pubblicati dal padre Bolkovac (*Christ und Gegenwart*, 3 voll., Francoforte sul Meno 1949).

BIBL.: R. Pechel, *Deutscher Widerstand*, Erlenbach-Zurigo 1947, passim. Silvio Furlani

DEL PAS, ÁNGEL, venerabile. - Frate minore spagnolo, teologo, esegeta, predicatore e scrittore ascetico, n. a Perpignano (Catalogna) nel 1540, m. a Roma il 23 ag. 1596. Predicò in molte città d'Italia, specialmente a Genova con il Panigarola. La sua causa di beatificazione è stata introdotta il 7 giugno 1625.

Lasciò 30 opere, tra le quali notevoli i commenti *In Symbolum* (2 voll., Roma 1596-1614), *In Marci Evangelium* (ivi 1623) e *In Lucae Evangelium* (ivi 1625), oltre diversi opuscoli ascetici fra cui : *Breve trattato del conoscere et amare Iddio* (ivi 1596).

BIBL.: Wadding, *Scriptores*, pp. 20-21; Sbaralea, I, p. 46; F. S. Melchiorri da Cerreto, *Annales Minorum*, XXIII, 2ª ed., Firenze 1934, pp. 265-73; Hurter, III, coll. 246-47. Felicissimo Tinivella

DELPINO, FEDERICO. - Botanico, n. a Chiavari il 7 dic. 1833, m. a Napoli il 14 maggio 1905. A Firenze lavorò nel museo botanico e fu nominato professore all'istituto forestale di Vallombrosa. In seguito occupò le cattedre di Genova, Bologna e Napoli. Ebbe una concezione antidarvinista e antimaterialista. Si occupò della fecondazione delle piante e può considerarsi il fondatore della biologia vegetale.

BIBL.: F. Morini, in *Rend. Acc. scienze di Bologna*, nuova serie, 9 (1904-1905), pp. 113-45 con bibl. completa delle opere. Enrico Urbani

DEL RICCO, GAETANO. - Scolopio, matematico, n. a Firenze il 3 giugno 1756, m. ivi il 4 febbr. 1818. Studiò le matematiche sotto p. Canovai, con cui si unì più tardi per i lavori matematici che resero celebre il loro nome in tutta Italia e anche fuori. Creato primo direttore dell'Osservatorio Ximeniano di Firenze, ne migliorò subito le condizioni, curandone altresì l'ampliamento.

L'attività del D. R. fu più di studioso che di scienziato; curò la ripubblicazione di parecchie opere scientifiche, come le celebri *Tavole* del Gardiner e il *Corso di matematiche* del Marie, riordinato ed arricchito non solo di molte aggiunte, ma di trattati interamente nuovi. Coadiuvato dal Canovai, iniziò opere astronomiche quando ebbe come allievo e assistente il giovane scolopio Giovanni Inghirami. Intuito l'ingegno di questo suo alunno lo preparò seriamente per averlo a successore, mandandolo a Milano, perché studiasse sotto gli astronomi lombardi Oriani e De Cesaris. Altre incombenze di vario genere pesavano sul D. R., specie come superiore provinciale di Toscana nei tempi napoleonici, le quali tutte assolse da par suo, essendo stato un modello di perfetto scolopio.

BIBL.: A. Checcucci, *Commentario della vita e delle opere del p. Pompilio Pozzeti S. P.*, Firenze 1858, pp. 227-239; T. Viñas, *Scriptores Scholarum Piarum*, III, Roma 1911, p. 122; S. Ferrighi, *L'osservatorio Ximeniano di Firenze*, Brescia 1932, pp. 29-36. Leodegario Picanyol

DELRIO, MARTÍN ANTONIO. - Gesuita, esegeta e teologo, n. ad Anversa il 17 maggio 1551, m. a Lovanio il 19 ott. 1608.

Di straordinaria erudizione e cultura, pubblicò, appena ventenne, i suoi *Commentari* su C. Claudiano (Anversa 1571), cui seguirono quelli su C.I. Solino (ivi 1572) e L.A. Seneca (ivi 1576) e una *Miscellanea scriptorum ad universum ius civile* (Parigi 1580). Lo stesso anno entrò nella Compagnia di Gesù, nella quale insegnò filosofia a Douai, teologia ed esegesi a Liegi, Lovanio, Graz, Salamanca, pubblicando commentari sul *Cantico dei Cantici* (Ingolstadt 1604), le *Lamentazioni di Geremia* (Lione 1608), il *Genesi* (ivi 1608) e altri lavori letterari.

Ma l'opera sua più importante è *Disquisitionum magicarum libri VI* (3 voll., Lovanio 1599), molto lette e seguite (se ne fecero 20 edizioni fino al 1755). Qui, se egli apporta una grande erudizione, alla quale attinsero abbondantemente gli scrittori posteriori di demonologia e di magia, non dimostra però il necessario spirito critico; accoglie molti fatti, senza vagliarne né l'autenticità né la veridicità, conducendo così a giudizi errati, che si dimostrarono fatali nei tristi e deplorevoli processi contro le streghe e in generale contro l'arte della magia.

BIBL.: Sommervogel, II, coll. 1894-1905; Hurter, III, coll. 489-94; B. Duhr, *Stellung der Jesuiten bei den deutschen Hexenprozessen*, Friburgo in Br. 1900; id., *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, I, ivi 1907, pp. 747-51; II, II, ivi 1913, pp. 506-11. Celestino Testore

DELTA DEL NILO, VICARIATO APOSTOLICO del : v. EGITTO.

DE LUCA, GIOVANNI BATTISTA. - Giurista, n. a Venosa il 1614, m. a Roma il 5 febbr. 1683. Studiò giurisprudenza a Salerno e a Napoli dove conseguì la laurea a 21 anni ed esercitò a lungo l'avvocatura finché passò a Roma nel 1645. Fattosi ecclesiastico, fu uditore, e segretario dei memoriali, ed il 1° sett. 1681 fu creato cardinale da Innocenzo XI.

La sua opera principale è il *Theatrum veritatis et iustitiae, sive decisivi discursus per materias seu titulos distincti*, etc., in 21 tomi compresi i supplementi (Roma 1669-73 e Venezia 1734): specie di repertorio contenente in ordine di materia le allegazioni forensi e i discorsi fatti da lui nell'esercizio dell'avvocatura. Ad ogni libro è apposta alla fine un'esposizione dottrinale.

Una riduzione di quest'opera in lingua italiana fu fatta dallo stesso D. L. successivamente, sotto il titolo *Il dottor volgare ovvero il compendio di tutta la legge civile, canonica, feudale e municipale nelle cose più ricevute nella pratica*, ecc., in 15 ll. (Roma 1673). Famoso è pure il suo *Discorso dello stile legale*, nel quale propugna tra l'altro l'uso della lingua italiana nei giudizi.

Il D. L. è la figura più rappresentativa della giurisprudenza pratica del sec. XVII. Egli parte da una giusta importanza da attribuire agli usi ed alle leggi particolari dei popoli di fronte al diritto comune, affermando che l'autorità delle leggi civili nasce dal consenso e dall'uso dei popoli. Egli critica altresì il malvezzo di dare autorità alle dottrine giuridiche in base al numero aritmetico degli aderenti, sostenendo che invece non si deve considerare il numero, ma la qualità dei dottori e quella dei loro fondamenti e ragioni.

Gli si debbono pure attribuire gli *Instituta civilia*, opera istituzionale ad imitazione della giustinianea, uscita postuma a cura del Crescimbeni e che analogamente al *Dottor volgare* contiene richiami di riferimento all'opera più vasta del *Theatrum*.

Il D. L. rivela una mente aperta ed uno spirito brillante non alieno talora dall'ironia caustica ed il senso di una veduta ampia e moderna dei problemi giuridici. Le sue opere si distinguono per la loro grande informazione canonistica, e d'altra parte la stessa applicazione del diritto civile vien trattata con quello spirito di equità canonica che aveva la sua particolare efficacia e la sua naturale sede nei tribunali dello Stato della Chiesa, soprattutto in quello della Rota Romana.

BIBL.: G. Rapolla, *Del card. D. L. giureconsulto venosino*, Portici 1899; Hurter, IV, coll. 579-81. Antonio Rota

DELUIL MARTINY, MARIE de JÉSUS. - Religiosa, fondatrice delle Figlie del Cuore di Gesù (v.), n. a Marsiglia il 28 maggio 1841, ed ivi m., il 27 febbr. 1884, uccisa da un giardiniere della Casa da lei fondata. Educata dalle Suore della Visitazione, procurò la diffusione della « Guardia d'Onore » al S. Cuore. Animata da un profondo spirito di riparazione delle offese datte al S. Cuore, molto lavorò e soffrì per questo suo alto ideale. È in corso la sua causa di beatificazione.

BIBL.: *Pensées de la servante de Dieu mère Marie de Jésus*, Roma 1918; L. Leplace, *La madre M. d. G. D. M.*, trad. it., Milano 1925; R. Garrigou-Lagrange, *La vita interiore della madre M. di G. D. M.*, ivi 1939. Silverio Mattei

DE MAGISTRIS, SIMONE. - Erudito ecclesiastico, n. a Serra di Scopamene (Corsica) il 28 febbr. 1728, m. a Roma il 6 ott. 1802. Venuto giovanissimo a Roma, entrò nella Congregazione dell'Oratorio e si applicò con ardore allo studio delle antichità ecclesiastiche e delle lingue orientali, acquistandovi grande perizia e reputazione. Fu caro ai papi Clemente XIV e Pio VI, dai quali ebbe importanti incarichi di ricerche storiche e letterarie. Nel 1791 fu nominato vescovo titolare di Cirene e l'anno appresso venne preposto alla direzione della tipografia di Propaganda. Nelle sue pubblicazioni, tutte anonime, con una stupenda erudizione non va del pari il giudizio critico.

Scritti: *Osservazioni sopra d'un libro intitolato : « Dell'origine e del commercio della moneta e dell'istituzione delle zecche in Italia »* [del conte Gian Rinaldo Carli] *in quanto appartiene alla Zecca pontificia* (Roma 1752); *P. Iosephi Bianchini elogium historicum* (ivi 1764); *Daniel secundum Septuaginta ex Tetraplis Origenis nunc primum editus e singulari Chisiano codice* (ivi 1772); *Acta martyrum ad Ostia Tiberina sub Claudio Gothico nunc primum graece prodeunt ex ms. codice R. bibliothecae Taurinensis* (ivi 1795); *S. Dionysii Alexandrini episcopi, cognomento Magni, opera quae supersunt omnia* (ivi 1796); *Gli Atti di cinque martiri nella Corea* (ivi 1801). Alberto Vaccari

DEMAGOGIA. - La d., secondo il senso etimologico arte di guidare il popolo, non ha avuto sempre il significato peggiorativo, che oggi le si attribuisce. Nell'antica Grecia era demagogo o l'oratore eloquente o l'uomo di Stato, che sapeva esercitare la propria influenza sul popolo e se ne costituiva il capo, come, ad es., Pericle. La d. ottiene una valutazione del tutto negativa presso Aristotele, secondo il quale la degenerazione della democrazia in oligarchia e tirannia deve attribuirsi all'azione dei demagoghi, che stanno anche all'origine delle rivoluzioni. Eccitando le passioni del popolo contro i ricchi, sollevano l'odio e il disprezzo per il governo, o sfruttando il favore delle masse, gli interessi delle quali simulano di difendere, tendono a stabilire la propria tirannia.

Il senso peggiorativo, attribuito da Aristotele alla d., rimane oggi l'unico in cui la parola viene intesa. Essa indica o l'azione degli agitatori del popolo, che, soffiando sul fuoco delle sue passioni, mirano a sollevarlo contro le istituzioni esistenti, o le forme corrotte di democrazia, nelle quali alla libertà si sostituisce la dittatura e la tirannia popolare, o la politica fiacca e arrendevole, che cede ai movimenti di piazza e tende ad accontentare le pretensioni non sempre giuste delle masse agitate, con scapito degli interessi più generali della collettività.

La d. non deve essere confusa con la democrazia, sebbene i regimi democratici vadano facilmente soggetti alla corruzione demagogica, particolarmente presso i popoli non sufficentemente maturi, per rispettare le regole dell'ordinate competizioni politiche. Nelle varie epoche della storia parecchi sono stati i demagoghi, che hanno lasciato traccia della loro opera. Animati sovente da fanatismo ideologico e da ideali intensamente vissuti sebbene non sempre adeguati alla realtà, hanno tirato dietro di loro le masse, esercitando un influsso straordinario sul loro animo, come, ad es., Cola di Rienzo sulla plebe romana. La d. è diventata invece un metodo per le moderne correnti del socialismo e del comunismo, le quali se ne servono come mezzo, per scardinare le istituzioni borghesi e condurre il proletariato alla dittatura sulla vita pubblica.

BIBL.: W. A. Dunning, *A history of political theories*, Nuova York 1910, passim; P. Janet, *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale*, Parigi 1925, passim.
Antonio Messineo

DE MAISTRE, JOSEPH: v. MAISTRE, JOSEPH de.

DE MANDATO, PIO. - Gesuita, n. a Napoli l'11 dic. 1850, m. a Roma l'11 apr. 1914. Consacrò gran parte della sua attività alla lotta contro i protestanti, i quali, dopo il 1870, tentavano un'azione di propaganda nel centro stesso del cattolicesimo.

Pubblicò un manuale di filosofia: *Institutiones philosophicae* (Roma 1894; 4ª e 5ª edd. [ivi 1929], curate da C. Boyer); *Il Protestantesimo, la sua origine, le sue basi* (ivi 1902); *Il cattolico premunito contro gli attacchi dei protestanti* (ivi 1904); *Dissertazioni filosofiche* (ivi 1907), ecc.

BIBL.: *L'Università Gregoriana del collegio Romano*, Roma 1925, p. 153. Carlo Boyer

DEMANTIUS, CHRISTOPH. - Musicista, n. a Reichenberg in Boemia il 15 dic. 1567, m. a Freiberg in Sassonia il 20 apr. 1643.

Cantore, compositore, teorico; scrisse molta musica fra cui un *Te Deum* a 6 voci; *Trias precum vespertinarum*; magnificat, salmi, ecc., a 6 voci; *Corona harmonica*, mottetti a 6 voci; *Triades Sioniae*; introiti e messe a 5 e 8 voci; ecc. Pubblicò nel 1592 e 1607 due opere teoriche sulla forma e l'arte musicale.

BIBL.: R. Kade, *C. D.*, in *Vierteljahresschrift für Musikwissenschaft*, 6 (Lipsia 1890), p. 469 sgg.; F. Moissl, *C. D.*, Reichenberg 1906. Anna Maria Gentili

DE MARCHI, EMILIO. - Romanziere, n. a Milano il 31 luglio 1851, m. ivi, il 6 febbr. 1901. Fu segretario dell'Accademia scientifico-letteraria della sua città, consigliere comunale di parte moderata, membro del consiglio degli orfanotrofi e dei luoghi pii.

Datosi al giornalismo (fu tra i fondatori della *Vita nuova*), creò il romanzo italiano d'appendice. Per opporsi alla propaganda estremista pubblicò, dopo il 1898, *La buona parola*, collana di lettura popolari. Nei romanzi (*Il cappello del prete* [1888]; *Demetrio Pianelli* [1890]; *Arabella* [1892]; *Giacomo l'idealista* [1897]; *Col fuoco non si scherza* [1901]), pur movendosi nella tradizione del Manzoni, ascoltò le suggestioni del verismo francese e fogazzariano e si rivelò garbato e preciso narratore. *L'Età preziosa* (1887), raccolta di ammonimenti ai giovani dai quattordici ai venti anni, costituisce un manuale di educazione tra i più agili ed efficaci. Scrisse anche novelle e una commedia e tradusse in versi le favole del La Fontaine. La sua visione cattolica non raggiunse la serenità manzoniana: « saggio consigliere quando parlava come educatore, i suoi libri d'arte concludono con lo strazio e con l'angoscia disperata. La sua intuizione della vita, quale si riflette nella sua arte, fu dolorosa » (B. Croce).

BIBL.: F. Meda, *E. D. M.*, Roma 1902; B. Croce, *La letteratura della nuova Italia*, III, Bari 1915, pp. 155-62; A. Sacheli Grixoni, *La vita e l'arte di E. D. M.*, Genova 1925; N. Sammartano, *E. D. M.*, Palermo 1926 (con bibl.); A. Pompeati, *E. D. M.*, in *Rivista d'Italia*, 29 (1926), pp. 367-89; C. Linati, *Un romanziere lombardo: E. D. M.*, in *Nuova antologia*, 61 (ott. 1926), pp. 454-60; G. Bertacchi, *Commemorazione di E. D. M.*, Milano 1927; A. Pesante, *Due manzoniani: Nievo e D. M.*, Trieste 1930, pp. 133-240; V. Branca, *E. D. M.*, Brescia 1946. Enzo Navarra

DE MARIA, MICHELE. - Gesuita, n. a Cervinara (Avellino) l'8 febbr. 1836, m. a Roma il 16 febbr. 1913. Fu professore di filosofia all'Università Gregoriana in Roma (1880-98) quando rifioriva il tomismo per l'opera incitatrice e protettrice di Leone XIII. Dal 1898 al 1913 fu Prefetto degli studi nella stessa Università. Il suo tomismo fu fervido, pur indulgendo a qualche interpretazione personale.

Opera principale: *Philosophia peripatetico-scholastica ex fontibus Aristotelis et s. Thomae Aquinatis expressa...*, 3 voll. (2ª ed., Roma 1898), con breve elogiativo di Leone XIII. Il D. M. curò inoltre l'edizione di varie opere di s. Tommaso, particolarmente *S. Thomae Aquinatis... opuscula philosophica et theologica... Accedunt quaestiones quodlibetales...* (Città di Castello 1886).

BIBL.: A. Michelitsch, *Illustrierte Geschichte der Philosophie*, II, Graz 1933, p. 762. Amato Masnovo

DEMAS. - Discepolo di s. Paolo, ricordato in *II Tim.* 4, 10 con una nota poco lusinghiera: « D. mi ha abbandonato per amore del secolo presente, e se n'è andato a Tessalonica ». Il nome (Δημᾶς) può essere un'abbreviazione di Δημήτειος. Dal tono non eccessivamente duro usato da Paolo sembra potersi arguire che D. non sia un apostata. Si tratta, ad ogni modo, di una vittima della paura, o piuttosto della preoccupazione per interessi temporali. In questa seconda ipotesi, il «secolo presente» (ὁ νῦν αἰών) deve significare il mondo del commercio e della ricchezza. D. lo ha amato al punto da abbandonare Paolo prigioniero quando la sentenza, sfavorevole all'Apostolo, si poteva presentire imminente. Forse andò a Tessalonica o perché oriundo di questa città o perché vi aveva interessi commerciali. D. era stato al fianco di Paolo anche durante la prima prigionia romana: è ricordato in *Col.* 4, 14, a paragone di Luca, in maniera molto asciutta, con il solo nome. In *Philem.* 24, però, egli riceve, in gruppo con Marco, Aristarco e Luca, il titolo di cooperatore (συνεργός). J. Chapman ha pensato che D. debba identificarsi con quel Demetrio che è ricordato con onore in *III Io.* 12; mentre per V. Bartlet sarebbe l'argentiere di Efeso, convertito (cf. J. Chaine, *Les épîtres catholiques*, Parigi 1939, pp. 239, 258). Nel primo caso si dovrebbe supporre un generoso ritorno di D. alla vita apostolica, contrariamente all'opinione di Epifanio (*Haer.*, LI, 6: PG 41, 897), che novera D. tra gli eretici. Negli *Atti di Paolo e di Tecla*, 1. 4. 12. 14 (ed. L. Vouaux, Parigi 1913, pp. 146, 152, 170, 172) è presentato, con Ermogene, come ipocrita e geloso di Paolo.

BIBL.: E. Levesque, s. v. in DB, II, col. 1358; R. M. Boyd, s. v. in *Dict. of the Bible*, I, p. 589; W. Lock, *The Pastoral Epistles*, in *The International Critical Commentary*, Londra 1924, p. 117; P. C. Spicq, *Les épîtres pastorales*, Parigi 1947, p. 391. Teodorico da Castel San Pietro

DE MATTHIAS, MARIA, venerabile. - Religiosa, fondatrice delle Adoratrici del Preziosissimo Sangue, n. a Vallecorsa (Frosinone) il 4 febbr. 1805, m. a Roma il 20 ag. 1866. Il provvidenziale incontro con il b. Gaspare del Bufalo la decise a dare un nuovo indirizzo alla sua vocazione religiosa, dedicandosi alla formazione spirituale e all'istruzione della gioventù. Soffrì pazientemente incomprensioni e lotte per il suo istituto, che prima di morire poté vedere riconosciuto dalla S. Sede. Ne è imminente la beatificazione.

BIBL.: M. E. Pietromacchi, *Vita della ven. M. D. M.*, Isola Liri 1947. Silverio Mattei

DEMENZA. - Perdita più o meno rapida e completa del patrimonio ideativo già costituito, in età giovanile o più spesso dopo il pieno sviluppo della maturità, per alterazioni funzionali o per lesioni anatomiche delle zone psichiche della corteccia cerebrale. La facoltà di controllo delle emozioni e i poteri più elevati dell'intelligenza (logica, critica) sono particolarmente colpiti; il blocco funzionale o la distruzione a focolai delle zone di localizzazione di determinate categorie d'immagini sensoriali o psicomotorie contribuisce al manifestarsi e aggrava il difetto mentale. La d. si differenzia dalla frenastenia in cui il disturbo dell'intelligenza è legato a mancato o insufficente sviluppo dei centri nervosi.

Nei riguardi delle cause: d. senile (legata a processi involutivi propri dell'età), d. encefalo-malacica (da rammollimento e distruzione degli elementi nervosi centrali, per emorragie o ostruzioni di vasi cerebrali), d. sifilitica (da lesioni sifilitiche della circolazione cerebrale, simili a quelle dell'arterio-sclerosi cerebrale, o da distruzione degli elementi corticali operata dagli spirocheti, come nella d. paralitica), d. schizofrenica (v. SCHIZOFRENIA), d. epilettica, ecc. Il quadro clinico della d. è di solito progressivo e irreparabile.

BIBL.: U. Cerletti, *Lezioni di clinica delle malattie nervose e mentali*, Roma 1946, pp. 176-78.

D. PARALITICA PROGRESSIVA (PARALISI PROGRESSIVA, PERIENCEFALITE CRONICA). — Malattia nervosa e più particolarmente mentale, causata dalla localizzazione dello spirochete della sifilide nella corteccia cerebrale; colpisce per lo più uomini fino allora validi e perfettamente sani di mente, in media età (30-50 anni), che in giovinezza contrassero la sifilide curandola imperfettamente o non curandola per nulla. Il decorso, pur attraverso soste fatalmente progressive, nel 40% dei casi, anche se ben curati, conduce alla morte in pochi anni (1-5) dopo aver causato una completa dissoluzione dell'intelligenza e del carattere, una piena rovina di tutto l'organismo fisico.

La malattia si inizia con un progressivo e lento indebolimento dell'intelligenza, da principio tale da poter essere attribuito a semplice forma neurastenica (apatia, contegno inoperoso); in seguito si svolge nel quadro d'una d. sempre più manifesta, con la scomparsa graduale delle tracce mnemoniche,

dapprima le più recenti, infine le più remote e personali (paese di nascita, stato civile, numero dei figli, professione, ecc.). Assai importanti i disturbi della sfera affettiva (indifferenza a quanto avviene nell'ambiente e alla propria grave decadenza fisica che procede parallelamente a quella intellettuale). Ingannevoli periodi di sosta possono far pensare a guarigione; ma il male fatalmente riprende il suo corso fino alle ultime conseguenze.

Ad intervalli può presentarsi una caratteristica esaltazione psichica a tipo euforico per cui l'infermo, a dispetto della realtà, è convinto di ottime esuberanti condizioni fisiche e intellettuali, assume aspetto sorridente, divien loquace, turbolento; in combinazione con lo stato demenziale, si sviluppano nell'infermo vere forme di delirio a tipo megalomane; altre volte, particolarmente nei primi tempi della malattia in condizioni mentali ancor buone, malati intelligenti, a conoscenza del loro stato, possono cadere in tale tristezza da essere spinti al suicidio.

Caratteristici del quadro morboso, i sintomi legati alle lesioni delle zone corticali motrici, cioè i particolari disturbi della parola e della scrittura. Il primo, la *disartria*, a malattia avanzata, rende il linguaggio completamente incomprensibile per le modificazioni profonde, trasposizioni, mutilazioni di sillabe nelle parole. I disturbi della scrittura (*disgrafia*) rivelano insieme il disordine motorio paralitico e le alterazioni mentali dell'infermo; appaiono in essa irregolarità del segno grafico con lettere irregolari tremolanti incerte, a volte ridotte a semplici sgorbi, mentre il contenuto ideologico dello scritto divien vuoto, puerile, senza significato, denunziante chiaramente lo stato demenziale dell'infermo.

Accanto ai sintomi mentali, nella d. paralitica progressiva prendono parte i sintomi nervosi : alterazioni dei riflessi pupillari e tendinei, andatura incerta spastica (atassia), alterazioni gravi della sensibilità fino a completa perdita di questa, disturbi a carico della vescica, in alcuni casi lesioni dei nervi cerebrali con paralisi degli occhi, della lingua, ecc., particolarmente nei casi in cui intervengono anche lesioni del midollo (tabo-paralisi).

Per valutare la gravità sociale della malattia, basta considerare la percentuale (3-5%) degli individui che, avendo contratta la sifilide, ammalano di d. paralitica progressiva e, nei ricoverati in manicomio, il rapporto (ca. 10%) degli infermi di d. paralitica progressiva alla totalità dei malati di mente.

La cura antiluetica, associata alla provocazione artificiale di accessi febbrili, ottenuti inoculando il plasmodio della malaria (malarioterapia), può condurre a guarigione il 25-30% dei malati, a discreto miglioramento un'eguale percentuale d'infermi.

BIBL.: U. Cerletti, *Riassunto delle lezioni di clinica delle malattie nervose e mentali*, Roma 1946, pp. 248-74.

Giuseppe de Ninno

DE MERODE, SAVERIO : v. MERODE, SAVERIO de.

DEMETER, IGNAZ ANTON. - Arcivescovo di Friburgo, n. ad Augusta il 1° ag. 1773, m. a Friburgo in Br. il 21 marzo 1842. Parroco a Lautlingen, a Rastatt ed a Sasbach, ebbe soprattutto a cuore la educazione della gioventù.

Membro del Capitolo del duomo di Friburgo, redasse nel 1833 per l'arcivescovo B. Boll la replica al breve papale del 4 ott. 1833, in cui Gregorio XVI lamentava le desolate condizioni della diocesi di Friburgo. Alla morte del Boll (1836), il D. fu uno dei candidati governativi alla dignità arcivescovile, dopo la disapprovazione dell'elezione dei vicari da parte dell'autorità civile. Come arcivescovo si dimostrò debole di fronte agli abusi dello Stato, soprattutto nella questione dei matrimoni misti.

BIBL.: H. Brück, *Die oberrheinische Kirchenprovinz von ihrer Gründung bis zur Gegenwart*, Magonza 1868, passim; E. Göller, s. v. in LThK, III, coll. 199-200, con bibl. Silvio Furlani

DEMETRA. - Dea greca. Per Omero ed Esiodo è la dea dei contadini, dei campi e delle messi; suo dono è il pane, le sono sacri i lavori campestri. Esiodo la dice figlia di Crono e Rea. Ambedue i poeti ricordano il suo amore per Iasione, da cui ebbe Plutone (la ricchezza), e i rapporti con Zeus, padre di Persefone. Nel culto D. è strettamente collegata con la figlia, spesso sono indicate con l'appellativo «le due dee», «le venerande», ecc. Base del culto è il ratto di Persefone, tema fondamentale dell'inno omerico a D. : Ade, invaghito di Persefone, la rapì; D. afflitta vagò per il mondo alla sua ricerca. Giunta a Eleusi, prese l'aspetto di una vecchia e divenne nutrice di Demofonte, figlio del re, ma sorpresa dalla madre mentre lo teneva sul fuoco per conferirgli l'immortalità, le si rivelò comandandole di istituire in suo onore dei riti che le avrebbe rivelato. Intanto Ade promise di rimandare Persefone alla madre per una parte dell'anno e D. rese la fertilità alla terra divenuta deserta.

Questo mito, che è il centro del culto eleusino, è per alcuni studiosi preellenico, per altri in esso si riunirebbero tre miti, due preellenici ed uno greco. Si tratta di supposizioni, perché non è certo che il fabbricato miceneo al disotto del Telesterio di Eleusi fosse già allora adibito al culto. Numerose città in Arcadia ricercavano leggende relative alle peregrinazioni di D. Specialmente in Arcadia si avevano molti e strani culti di D. : a Thelpusa figlio di D. sarebbe stato un cavallo; a Figalia il simulacro della dea aveva testa equina e il mantello di Despoina (Persefone), aveva figure animalesche in parte e in parte umane.

BIBL.: G. Giannelli, s. v. in *Enc. Ital.*, XII, (1931), pp. 580-583; O. Kern, *Demeter*, in Pauly-Wissowa, IV, col. 2713 sgg.; E. Ciaceri, *Culti e miti nella storia dell'antica Sicilia*, Palermo 1911, p. 187 sgg.; M. Nilsson, *Griechische Feste*, Lipsia 1906, p. 301 sgg.; id., *Geschichte der griechischen Religion*, I, Monaco 1941, p. 433 sgg. Luisa Banti

DEMETRIADE. - Vergine romana e discepola di s. Girolamo, figlia del console e senatore Olibrio, della famiglia dei Probi, e di Giuliana, della famiglia Anicia, n. tra la fine del sec. IV e l'inizio del sec. V. Rifugiatasi in Cartagine, durante l'invasione dell'impero da parte dei Goti, s'accattivò l'ammirazione e la benevolenza di tutti per la sua bellezza e le rare virtù morali. Era sul punto di abbracciare lo stato matrimoniale quando, avendo ascoltato un discorso di s. Agostino sui pregi della verginità, decise di consacrarsi interamente a Dio. Allora s. Girolamo, dietro invito della madre e della nonna Proba, le indirizzò una lettera, onde confermarla nella via intrapresa e prevenirla dei pericoli che avrebbero messo a dura prova il suo proposito.

Oltre Agostino e Girolamo, anche il papa Innocenzo I e Pelagio, non ancora aperto sostenitore delle sue idee eterodosse, le indirizzarono vari scritti. Ben presto l'esempio di D. fu seguito da molti dei suoi congiunti e dei suoi servi, cosicché la sua casa si mutò in un monastero domestico. Con il mutare degli eventi fece ritorno a Roma, perseverando sempre nel proposito ascetico e beneficando tutti. Sotto il pontificato di s. Leone (440-61) edificò a sue spese la basilica di S. Stefano sulla via Latina. È questa l'ultima notizia certa che abbiamo di D.

BIBL.: S. Girolamo, *Ep. CXXX*: PL. 22, coll. 1107-24; C. Baronio, *Annales*, a. 1593; G. Grützmacher, *Hieronymus*, Lipsia 1901, passim; F. Cavallera, *S. Jérôme*, I, Lovanio 1922, p. 322; H. Grisar, *Roma alla fine del mondo antico*, I, 3ª ed., Roma 1943, p. 378. Emanuele Romanelli

DEMETRIANO, santo. - Vescovo di Antiochia, padre di Domno, il quale più tardi occupò la stessa sede. D. fu eletto vescovo nel 253 e nel 256 fu fatto prigioniero e deportato in Persia da Sapore I, il quale stabilì questi cristiani in città apposite. D. resse la comunità dei suoi fedeli a Bendosapore, dove m. dopo qualche tempo. La sua festa è il 10 nov.

BIBL.: *Acta SS. Novembris*, IV, Bruxelles 1925, pp. 384-91.
Ignazio Ortiz de Urbina

DEMETRIANO, santo. - Vescovo di Citro (Cipro), n. ca. l'830, m. fra il 910 ed il 915. Sposato a 15 anni, dopo tre mesi rimase vedovo della moglie, che morì vergine. D. si ritirò allora nel monastero di S. Antonio, vicino a Citro, dove rifulse per santità e miracoli. Il vescovo Eustazio lo chiamò vicino a sé, lo fece sacerdote e poi lo nominò economo della diocesi. Ma dopo alcuni anni D. ritornò nel cenobio e fu scelto come archimandrita del monastero. Più tardi fu chiamato a reggere per 25 anni la diocesi di Citro. Già anziano, ebbe a soffrire l'incursione degli Arabi, i quali lo deportarono insieme ad altri cattolici a Bagdad. Egli però rinfacciò al califfo la violazione dei trattati ed ottenne dopo pochi giorni di essere riportato in patria, dove fu anche sepolto. La sua festa è il 6 nov.

BIBL.: *Acta SS. Novembris*, III, Bruxelles 1901, pp. 298-308.
Ignazio Ortiz de Urbina

DEMETRIO. - Nome di due personaggi del Nuovo Testamento.

1. Orefice di Efeso, che suscitò il tumulto contro s. Paolo (*Act.* 19, 23-40).

2. Cristiano di Efeso, vivamente raccomandato da s. Giovanni nella sua lettera a Gaio (*III Io.* 12). Alcuni lo identificarono con il precedente orefice convertito.

BIBL.: E. Jacquier, *Les Actes des Apôtres*, 2ª ed., Parigi 1926, pp. 580-93; P. De Ambroggi, *Le epistole cattoliche* (*La S. Bibbia* di S. Garofalo), 2ª ed., Torino 1949, p. 288 sg.
Francesco Spadafora

DEMETRIO. - Cronografo alessandrino, giudeo ellenista, del tempo di Tolomeo IV (222-205 a. C.). Scrisse una cronografia da Mosè al suo tempo, dal titolo *Dei re* [*che regnarono*] *in Giudea* (Clemente Alessandrino, *Stromata*, I, 21 : PG 8, 878), basata su complicate combinazioni che sfruttano accenni della Bibbia. È tra le fonti di Giuseppe Flavio, specialmente per le *Antichità giudaiche*.

Fissa, p. es., la data di nascita per ciascun figlio di Giacobbe. Oltre a questo, altri tre frammenti di D. sono stati conservati da Eusebio, *Praeparatio evangelica*, IX, 21 : storia di Giacobbe, dalla sua andata in Mesopotamia fino alla sua morte; 29, 1-3 : genealogia di Sephora, moglie di Mosè, da Abramo e Cetura; 29, 15 : storia dell'acqua amara (*Ex.* 15, 22 sg.) : PG 21, 714-22, 738 sg., 746. Eusebio li desume dalla raccolta di Alessandro Polyhistor (80-40 a. C.). D. usa già la versione greca del Pentateuco, detta dei Settanta.

BIBL.: E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, 3ª ed., III, Lipsia 1899, pp. 346, 349-51; I, ivi 1901, p. 81.
Francesco Spadafora

DEMETRIO. - Tre re di Siria della dinastia dei Seleucidi (v.).

D. I, SOTERE. – Figlio di Seleuco IV; regnò dal 162 al 150 a. C. (èra dei Seleucidi : 151-162).

Ostaggio dei Romani dal 175, al posto dello zio Antioco IV, fuggì ventitreenne, favorito anche da Polibio, con 16 uomini di scorta, raggiunse Tripoli di Siria, s'impadronì d'Antiochia e fece uccidere Antioco V, suo cugino, allora sul trono, con il suo tutore Lisia (162). Sottomise la Babilonide, ricevendo il titolo di Σωτήρ (« salvatore ») per la vittoria sul ribelle satrapo Timarco. S'intromise con successo, almeno temporaneo, nella Cappadocia. In Giudea sostenne gli ellenizzanti, imponendo con le armi il sommo sacerdozio di Alcimo. Spedì Bacchide, poi Nicanore e quindi ancora Bacchide contro Giuda Maccabeo che, dopo avere sconfitto ed ucciso Nicanore, finì eroicamente, e contro Gionata, successo al fratello Giuda. Quando D. si vide minacciato dall'usurpatore Alessandro Bala, cercò l'appoggio dei Giudei, concedendo a Gionata, che era il capo effettivo dopo la morte di Alcimo e il ritiro di Bacchide, il diritto di arruolare armati e liberare gli ostaggi trattenuti dai Siri. Gionata si valse delle concessioni, ma aderì al Bala, che gli offrì il sommo pontificato, la porpora e il diadema, ritenendo giustamente insincere le successive profferte fatte da D. Questi morì combattendo valorosamente contro Alessandro Bala (150). Cf. *I Mach.* 9, 9-10, 50; *II Mach.* 14-15.

BIBL.: E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, I, 3ª ed., Lipsia 1901, pp. 170 sg., 216-30; A. Bouché-Leclercq, *Histoire des Séleucides*, I, Parigi 1913, p. 310 sg.; F.-M. Abel, *Les livres des Maccabées*, ivi 1949, pp. XXX sg., XLVII-LII, 128-44, 158-92, 457-79.

D. II, NICATORE. – Figlio del precedente. Deve il titolo (« vincitore ») alla vittoria riportata sull'usurpatore Alessandro Bala. Regnò dal 146 al 138 e dal 130 al 125 a. C. (èra dei Seleucidi : 166-175; 182-187), nell'intervallo essendo rimasto prigioniero dei Parti.

Nel 146 confermò Gionata nella sua dignità di sommo sacerdote ed esentò dai tributi i Giudei (*I Mach.* 11, 10-37), sebbene Gionata fosse stato fedele al Bala ed avesse combattuto contro Apollonio generale di D. (*I Mach.* 10, 77-87). Durante la rivolta di Trifone, D. fu sostenuto dai Giudei, che in Antiochia lo salvarono dalla folla insorta (*I Mach.* 11, 44-51). Ma D. venne meno alle promesse fatte e Gionata passò a sostenere Antioco VI e Trifone; combatté contro i generali di D. (*I Mach.* 11, 52-74; 12, 24-34). Ma, tradito ed ucciso Gionata da Trifone, Simone, ultimo dei fratelli Maccabei, sostenne di nuovo D., il quale concesse alla Giudea la più piena autonomia (142). Cf. *I Mach.* 13, 34-43; 14, 38 sg. Nel 138, D. cadde prigioniero dei Parti (*I Mach.* 14, 1-3), mentre suo fratello Antioco VII scacciava Trifone e conquistava il trono. Nel 130 questi moriva combattendo contro i Parti, e D. riprese il trono. Finì assassinato (125) mentre cercava di imbarcarsi a Tiro, per sfuggire all'usurpatore Alessandro Zebina.

BIBL.: E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, I, 3ª ed., Lipsia 1901, pp. 172-74, 232-36, 238, 242-45, 253, 265 sg.; A. Bouché-Leclercq, *Histoire des Séleucides*, II, Parigi 1914, pp. 340-72; F.-M. Abel, *Les livres des Maccabées*, ivi 1949, pp. 196-228, 241-48.

D. III, ÈUCAIRO. – Uno dei cinque figli di Antioco VIII Grypos (m. 96 a. C.); regnò su parte della Siria con capitale Damasco (95-86 ca.). Nell'88 a. C., chiamato dai Farisei, intervenne contro Alessandro Ianneo. Ma gli stessi giudei che erano corsi ad aiutare D., un pagano, lo abbandonarono e raggiunsero Alessandro sui monti dove s'era rifugiato; D., ritenendosi ingannato, se ne ritornò a Damasco.

BIBL.: E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, I, 3ª ed., Lipsia 1901, pp. 176 sg., 282; J.-M. Lagrange, *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, 2ª ed., Parigi 1931, p. 134. Francesco Spadafora

DEMETRIO, patriarca di ALESSANDRIA. - Successe a Giuliano nel 189 e tenne la sede vescovile per ben 43 anni. Il suo nome è legato alla persona di Origene. Nel 203, infatti, quando la persecuzione di Settimio Severo disperse la scuola di Alessandria, D. non esitò ad affidarne la direzione al giovane Origene ancora diciottenne. I loro rapporti rimasero cordiali anche dopo l'atto inconsulto del giovane maestro che interpretò alla lettera una sentenza evangelica. Una prima scossa si ebbe però quando i vescovi di Cesarea e di Gerusalemme permisero che Origene, benché ancora laico, predicasse ai fedeli in

chiesa. Si giunse alla rottura definitiva quando nel 230 gli stessi due vescovi ordinarono Origene sacerdote all'insaputa di D. Questi richiamò ad Alessandria Origene, ed in due sinodi lo depose dall'insegnamento e dal presbiterato, costringendolo ad esulare (231). Poco dopo, nel 232, D. moriva.

BIBL.: Eusebio, *Hist. eccl.*, VI, 3, 8, 19; L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Eglise*, 3ª ed., I, Parigi 1923, pp. 341-46; J. Lebreton, in Fliche-Martin-Frutaz, II, pp. 254-56.

Agostino Amore

DEMETRIO CIDONE: v. CIDONE.

DEMETRIO COMAZIANO. - Arcivescovo di Ocrida nel 1216-17; m. ca. nel 1234. Fallì nei suoi tentativi di impedire nel 1220 lo scisma della Chiesa serba. Quando Teodoro Dukas Angelo di Epiro conquistò Salonicco (1222), D. lo consacrò imperatore d'Occidente, il che suscitò l'indignazione del patriarca Germano II. La sconfitta di Teodoro nel 1223 mandò a monte i piani di D. di diventare patriarca.

Numerosi sono gli scritti di D., specialmente nel campo del diritto bizantino. Le sue lettere hanno speciale interesse per la storia. Le opere di D. sono state pubblicate da J. B. Pitra, *Analecta sacra et classica*, VI, Roma 1891.

BIBL.: L. Petit, s. v. in DThC, IV, coll. 263-64.

Ignazio Ortiz de Urbina

DEMETRIO di FALERO. - Aristotelico, n. ca. il 350 a. C., per 10 anni dittatore di Atene, da dove (307) si rifugiò in Egitto, sotto Tolomeo Lagide. Coöperò alla legislazione egiziana. Tolomeo II Filadelfo (286-247), già suo nemico, appena re lo fece internare. Fantastica pertanto è la notizia dello Pseudo-Aristea, che fa risalire ad un intervento di D. presso il Filadelfo l'origine della versione greca dei Settanta.

BIBL.: E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, III, 3ª ed., Lipsia 1898, pp. 308 sg., 446; J.-M. Lagrange, *Le judaïsme avant Jésus-Christ*, 2ª ed., Parigi 1931, pp. 501-30.

Francesco Spadafora

DEMETRIO, zar di MOSCOVIA, detto il FALSO DEMETRIO. - Il 15 maggio 1591 aveva cessato di vivere il principe bambino Demetrio, figlio di Ivan il Terribile. La morte dell'infante, tuttora avvolta nel mistero, venne dall'opinione pubblica attribuita a Boris Godunov. Al principio del 1604, a Cracovia, un uomo si proclamava lo zarevič D., scampato in maniera miracolosa agli assassini inviati contro di lui dal Godunov.

La Russia stava passando uno dei momenti più torbidi della sua storia: lotta tra i resti delle vecchie famiglie nobili umiliate da Ivan il Terribile ed i « villani rifatti » elevati dallo zar ad altissime cariche, tremende rivalità personali, pressione polacca alle frontiere occidentali, anni di tragiche carestie accompagnate da rivolte agrarie e dalla formazione di bande di briganti. Il « risorto » D., non molto colto, ma certamente intelligente ed audace, trovò subito un valido appoggio nel magnate polacco Giorgio Mniszek. Forse anche in vista di considerazioni politiche, D. si convertì segretamente alla religione cattolica. Sempre nel 1604 irrompeva insieme ad alcuni volontari polacchi nel territorio della Moscovia. I più diversi strati sociali speravano che il « vero » zar avrebbe migliorato le loro condizioni. La morte inattesa di B. Godunov (13 apr. 1605) tolse ogni ostacolo all'invasore che, tra l'entusiasmo della popolazione, si insediò « sul trono dei suoi antenati ». Il regno di D. durò soltanto dal giugno 1605 al maggio 1606. A Mosca, D. si dichiarò « fedele alla religione ortodossa », sottolineando la sua volontà di indipendenza dalla Polonia. Tuttavia, nonostante ciò, egli destò presto numerosi malcontenti: ai ceti elevati il suo modo di comportarsi non appariva confacente ad un principe; egli non osservava inoltre numerose funzioni e feste religiose; era poi circondato da moltissimi polacchi, in gran parte avventurieri che lo avevano accompagnato nella spedizione. Il suo sposalizio con la figlia di Mniszek, l'inosservanza in tale occasione della vigilia di s. Nicola, infine numerose altre indelicatezze destarono lo sdegno del popolino, abilmente sfruttato dai boiari che si vedevano completamente messi in disparte. Anima del complotto aristocratico fu Basilio Šujskij; all'alba del 17 maggio 1606 D. veniva barbaramente scannato nel suo letto, mentre in città si scatenava il massacro dei Polacchi. Crollava così anche il sogno del nunzio in Polonia Alessandro Rangoni, il quale aveva sperato, da benevole frasi di D., di riportare la Russia in seno alla Chiesa cattolica.

BIBL.: Pastor, XI, pp. 424-27; XII, pp. 489-92; E. Lo Gatto, *Storia della Russia*, Firenze 1946, pp. 180-94 e bibl. ivi citata.

Wolf Giusti

(da N. Nikodin, P. Kondokoro, The Russian Icon, Oxford 1927, tav. 11)
DEMETRIO di TESSALONICA, santo - Icona della scuola di Novgorod (sec. XIV) - Pietrogrado, Museo russo.

DEMETRIO di TESSALONICA, santo. - Martire sotto Massimiano verso il 306, il cui culto, tardivamente introdotto a Tessalonica dal prefetto dell'Illirico Leonzio agli inizi del sec. V, acquistò subito la più grande celebrità in tutto il mondo greco e come santo militare e come patrono di quella metropoli, che si credette in possesso delle sue reliquie. La copiosa letteratura formatasi intorno al carattere senatòriale e consolare del personaggio, nonché il suo culto, hanno per fondamento soltanto una triplice serie di più tardive leggende.

I martirologi primitivi non conobbero un s. Demetrio martire a Tessalonica, ma a Sirmio (*Martirologio siriaco*, 9 apr.), senza indicare le generalità oppure con la qualifica di diacono (*Martirologio geronimiano*, al 9 apr.). D. era dunque originario da Sirmio, dove se ne trovava il culto in precedenza, e dove pure Leonzio Illirico fece sorgere un tempio? Furono trasferite a Tessalonica soltanto alcune reliquie e non il corpo, che rimase a Sirmio nel luogo del martirio? Perché si fece il trapasso da un santo diacono ad un santo militare? Ecco i problemi che suscita lo studio comparato delle

notizie leggendarie su s. D. nei documenti ora conosciuti. Certo è che la basilica eretta da Leonzio in Tessalonica fu per tutto il medioevo una meta di pellegrinaggi. Nel *Martirologio romano*, festa l'8 ott.

BIBL.: *Acta SS. Octobris*, IV, Parigi 1866, pp. 50-209 (studio e testo delle leggende del bollandista C. Bije); PG 116, 1081-1426; H. Delehaye, *Les légendes grecques des saints militaires*, Parigi 1909, pp. 103-109; *Martyr. Romanum*, pp. 441-42. Emanuele Candal

DEMETRIO (DIMITRI), TUPTALO. - Vescovo dissidente di Rostov, n. nel 1651, m. nel 1709, dichiarato santo dalla Chiesa dissidente russa nel 1757. Ucraino di origine, fu allievo del collegio di Kiev. Ricevette il presbiterato dal vescovo di Černigov, Lazaro Baranovič. Sostenne anche dinanzi al patriarca di Mosca la dottrina della sua scuola intorno al momento della transubstanziazione eucaristica, al Concepimento immacolato e all'Assunzione di Maria. Al tempo di Stefano Javorskij venne in Russia e soltanto allora fu eletto prima metropolita di Siberia (1701) e poi di Rostov (1702).

D. scrisse un libro contro i "vecchi-credenti"; il suo capolavoro sono i «menei», ossia le vite dei santi del mese. Dalla metà del sec. XVI era questo il primo rimaneggiamento, pubblicato ufficialmente dal S. Sinodo nel 1759. La scuola fondata a Rostov da D. disparve dopo la morte di lui.

BIBL.: P. Popov, *Dmitrij Rostovskij i ego trudy*, Pietroburgo 1910; A. M. Ammann, *Storia della Chiesa russa e dei paesi limitrofi*, Torino 1948, pp. 307-308, 340.

Alberto M. Ammann

DÉMIA, CHARLES. - Sacerdote, n. a Bourg (Bresse) il 3 ott. 1636, m. a Ainay (Lione) il 25 ott. 1689.

Allievo dei Gesuiti e dei Sulpiziani, ordinato sacerdote nel 1663, si dedicò dapprima alle missioni. Tornato al paese natio, divenne arciprete della Bresse e visitatore straordinario della diocesi di Lione. Nel genn. 1667 istituì per la classe indigente la prima scuola gratuita, presto seguita da altre: allorquando dodici anni più tardi (1679) s. G. B. de la Salle fondò quelle di Reims, Lione possedeva già dodici « Piccole scuole », sei maschili ed altrettante femminili. I maestri, nella mente del fondatore, destinati al sacerdozio, e le maestre, convivevano in comunità distinte o seminari, ad un tempo noviziati e scuole normali. Aveva elaborato per le « Piccole scuole » saggi regolamenti, i quali prevedevano anche il lavoro manuale. I maestri si valevano dell'opera di monitori denominati «ufficiali», ma serbavano la cura dell'alta vigilanza e dell'istruzione, seguendo piuttosto il metodo simultaneo che non quello mutuo. La *Congrégation des Soeurs de St-Charles* (con casa madre in Lione), fu fondata dal sacerdote D.

BIBL: [E.-M. Faillon], *Vie de M. D., instituteur des Soeurs de St Charles*, Lione 1829; G. Compayré, *C. D. et les origines de l'enseignement primaire*, Parigi 1890; anon., *C. D. et son oeuvre survivante*, Lione 1916. Ippolito Vittorio

DE MIRACULIS SANCTI STEPHANI. - Raccolta di miracoli di s. Stefano pubblicata da un chierico della chiesa di Uzala in Africa e dedicata al vescovo della città Evodio, amico di s. Agostino. Alcune delle reliquie di s. Stefano, scoperte nel 415 a Gerusalemme, furono portate in Africa, dove suscitarono fervida venerazione per molti miracoli, il cui racconto Evodio, che partecipava all'entusiasmo di s. Agostino nel culto del protomartire, fece raccogliere da un suo chierico.

BIBL.: Ed. in PL 41, 833 sgg., cf. BHL 7860-61. Per il genere letterario dei «libelli miraculorum»: H. Delehaye in *Analecta Boll.*, 43 (1945), pp. 5 sgg., 330 sgg. Sul culto di s. Stefano e la sua importanza per s. Agostino ed i suoi discepoli: J. Zellinger, *Augustin und die Volksfrömmigkeit*, Monaco 1933, p. 54 sgg. Erik Peterson

DEMIURGO: v. GNOSI.

DEMOCRAZIA. - Secondo il senso etimologico, governo di popolo, o, secondo la definizione di s. Tommaso, *potestas populi*.

I. STORIA. - Sia come concetto, sia come istituzione, risale alla cultura greca. Aristotele l'annovera tra le forme legittime di regime, insieme con la monarchia, governo di un solo, e l'aristocrazia, governo di pochi ottimati.

Nell'Oriente, terra classica del dispotismo, non si ebbero forme di autogoverno popolare, le quali non poterono nemmeno sorgere presso il popolo ebraico, sottoposto a un regime teocratico, salvo ai tempi dei Maccabei, quando si registra qualche traccia di assemblea popolare.

Esse appaiono, invece, in piena fioritura nelle città greche, particolarmente ad Atene, dove Solone stabilì un governo democratico temperato. Nelle costituzioni di queste città generalmente il principio d'uguaglianza era assoluto, ma nell'applicazione si aveva talora riguardo al censo, così che ad alcune magistrature non si poteva aspirare senza una data condizione economica. Per ovviare a questo inconveniente e porre i cittadini sul piede di una qualche eguaglianza, si stabilì di dare un compenso a coloro che fossero incaricati di funzioni pubbliche. L'assemblea del popolo era investita di tutti i poteri, né era sottoposta a nessun controllo o veto e limitazione d'alcuna sorta. Tuttavia la d. delle città greche, modellata sulla vita sociale di allora, ristretta entro l'àmbito della cerchia cittadina, e sulle concezioni particolaristiche che la dominavano, assunse una particolare fisionomia, che l'avvicina all'oligarchia borghese, per la ristrettezza del numero dei cittadini, ai quali era riconosciuto il diritto di esercitare delle funzioni pubbliche, interdette alla massa degli schiavi e dei servi dediti al lavoro nei possedimenti rurali.

Nell'antica Roma non si ebbe mai un governo, in cui il popolo esercitasse un'influenza prevalente e decisiva. Anche dopo l'espulsione dei re, per parecchio tempo il patriziato dominò incontrastato sulla cosa pubblica. Nonostante l'istituzione del tribunato, tra plebei e patrizi il solco restò sempre profondo. Solo questi ultimi avevano accesso alle cariche politiche e religiose, e unicamente dopo aspre lotte la plebe ottenne di partecipare al consolato, al pontificato e al potere pubblico, il quale non assunse mai una vera e propria struttura democratica. Mancavano alla cultura greca e romana i grandi concetti universali, sui quali può unicamente riposare la d. Né lo Stato riconosceva limiti al proprio potere, né al cittadino veniva attribuita una sfera di libertà personale, come esigenza della sua alta dignità. In una società poi, che manteneva l'istituto della schiavitù, giustificandolo teoricamente con la distinzione tra schiavi e liberi per natura, qualsiasi forma di regime popolare doveva necessariamente diventare oligarchica, con il dominio di un ristretto numero di cittadini sulla grande popolazione degli schiavi e dei servi.

Un più largo concetto di d. poteva innestarsi soltanto al movimento pacificamente rivoluzionario del pensiero cristiano, che, avendo fatto sparire dinanzi a Dio, padre di tutti gli uomini, le supposte differenze naturali tra schiavo e libero, rovesciava anche gli schemi politici della società pagana, subordinando la vita sociale ai fini universali dell'uomo e a questi assegnando una posizione preminente entro l'organismo collettivo. Il concetto della dignità originaria della persona umana ha attivato il moto graduale verso l'emancipazione dell'uomo dal servaggio politico e la sua più diretta partecipazione alla vita pubblica.

Caduto l'Impero romano, nel regime feudale rimasero sconosciute le istituzioni democratiche, le quali, invece, si affermarono nei Comuni italiani, dove il popolo artigiano, affrancandosi dalla servitù dei baroni, si costituì in repubblica municipale. Breve periodo di vita sociale fiorente, nel quale tuttavia non si raggiunse l'idea dell'eguaglianza dei diritti tra i cittadini, né si ebbe una forma democratica integrale con il dominio riservato alle classi artigiane e borghesi. Tracce di intervento popolare si

hanno qua e là nel medioevo nelle carte costituzionali convenute tra il popolo e il sovrano, nelle quali il primo si munisce contro i possibili abusi del potere; ma sono soltanto tracce derivanti dalla concezione allora dominante che il potere viene dal popolo.

Maggiore continuità e più organico sviluppo ottenne la d. in Inghilterra, dove fin dai più antichi tempi il popolo partecipò alle assemblee e ottenne delle carte comunali. L'impulso però verso una vera d. si ebbe sotto gli Stuart, per mezzo del partito degli indipendenti, che riuscì ad abbattere Carlo I, dando un colpo decisivo alla preponderanza della Corona e dei *Lords*. Quasi in modo parallelo nel tempo e nelle concezioni si svolsero i due movimenti democratici, che aprono l'epoca moderna, quello delle repubbliche americane, costituitesi prima come Stati autonomi fondati sull'autogoverno popolare e poi associatesi nello Stato federale, che mantenne gli stessi principi istituzionali, e quello della Rivoluzione Francese, che ebbe il suo culmine nella dichiarazione dei diritti del 1789 e nella costituzione repubblicana del 1791.

La dilatazione rapida delle istituzioni democratiche avveratasi dopo la Rivoluzione Francese, è stata causata dalle mutate condizioni economiche e sociali dell'epoca moderna. Da un lato l'introduzione della macchina e la progressiva industrializzazione dei paesi europei, mentre rovesciavano l'ordinamento economico da secoli esistente producendo la grande massa dei cosiddetti proletari, agglomerati nei centri cittadini in condizioni precarie di vita, permettevano che questi prendessero coscienza della loro forza e volessero inserirsi attivamente negli affari pubblici. Dall'altro, il continuo estendersi dell'interferenza dello Stato in tutti i settori della convivenza sociale, in parte richiesto da nuove esigenze d'ordine, in parte conseguenza di un falso concetto dei suoi poteri, ritenuti per lo più illimitati, ha fatto ognora più sentire la necessità di una difesa e di un controllo pubblico. A tenere desto il movimento si è aggiunta la più viva coscienza che l'uomo ha acquistato del suo valore e della sua dignità e il geloso senso della libertà personale, che ad essa va sempre congiunto.

II. Elaborazione teorica. – A compiere il quadro storico scarnamente tracciato è bene accennare al movimento delle idee, particolarmente nel campo cattolico. Ereditata dal diritto romano, per tutto il medioevo ebbe il predominio quasi incontrastato la concezione secondo la quale soggetto originario della sovranità è il popolo, per investitura del quale la persona fisica o morale, che ne esercita le attribuzioni nel governo della collettività, la possiede come soggetto secondario e derivato. Si ebbe così una tradizione dottrinale costante, la quale interpretava in modo democratico l'origine e il fondamento dell'autorità pubblica, appoggiandola sopra un atto di libera elezione da parte del popolo.

Questa tradizione si manifesta in tutto il suo vigore in s. Tommaso, presso il quale è netta la distinzione tra l'origine del potere dei condottieri e re del popolo ebraico, che lo ebbero conferito mediante un intervento diretto di Dio, e l'origine del potere nelle altre società, nelle quali il principe lo possiede per il consenso del popolo, donde la sua espressione di *vicem gerens multitudinis* usata per designare il sovrano. Alla concezione democratica sull'origine del potere si accompagna presso l'Aquinate una valutazione teorica delle varie forme di governo, nella quale la d. non tiene l'ultimo posto. Da Aristotele egli deriva la nota tripartizione in monarchia, aristocrazia e d., ma nel valutarle trascende la stretta visione aristotelica. Tenendo presente l'esigenza dell'unità interna dell'organismo sociale, ritiene che per conseguirla sia più perfetto ed efficente il governo di un solo e meno perfette le forme poliarchiche. Nondimeno, quando prende a criterio del suo giudizio gli abusi, ai quali può dar luogo ciascuna forma di regime, obbiettivamente rileva che la monarchia è la più esposta al pericolo di degenerare in tirannia, a causa della somma dei poteri raccolti in una sola persona, e inclina a preferire un governo temperato, al quale partecipino altri cittadini eletti con il suffragio popolare. La costituzione perfetta, secondo s. Tommaso, si ha quando è contemporaneamente composta dalla regalità, in quanto uno solo possiede il potere, dall'aristocrazia, in quanto molti governano secondo virtù, e dalla d., in quanto coloro che governano possono essere scelti tra il popolo e al popolo appartiene la loro elezione. Dei princìpi, che diventeranno la base della d. moderna, si affacciano già in s. Tommaso, ossia il suffragio popolare e l'elettività dei soggetti destinati al governo.

La concezione tomistica si prolunga ininterrotta fino a tutto il sec. xvii. Vitoria, Suárez, il Bellarmino e altri ne sono i rappresentanti. Particolarmente si distinguono i due ultimi, che l'hanno maggiormente chiarita e sistemata, per opporla alle pretensioni dell'assolutismo regio, impersonato nel re teologo Giacomo I d'Inghilterra, contro il quale sono entrati in polemica. I punti cardinali della loro teoria si possono ridurre ai seguenti: soggetto originario dell'autorità è il popolo organicamente considerato, che la possiede per immediata comunicazione della legge di natura, dal momento in cui si è raccolto in società; il soggetto fisico o morale, che effettivamente l'esercita, la riceve immediatamente dal popolo, *potestas a Deo per populum*, in virtù di un atto volontario di trasferimento non revocabile, richiesto dall'impossibilità in cui si trova il popolo di esercitarla da sé. Avvenuto il trasferimento, il monarca diventa titolare del diritto sovrano; nondimeno il popolo, secondo l'integrazione fattane dal Bellarmino, continua a possederla in radice, nel senso che ha il diritto permanente di invigilare sulla maniera come viene esercitato e di riprenderlo, nel caso in cui degenerasse in tirannia o cause esterne imponessero un mutamento istituzionale (v. autorità).

Sebbene queste soluzioni si mantengano sul piano astratto della teoria politica, non si possono tuttavia ignorare gli elementi vivi, che in esse sono contenuti, in ordine a una ricostruzione più accuratamente scientifica delle istituzioni democratiche e alla critica delle concezioni più moderne.

III. Concetto ed elementi. – Riesce più che mai arduo districare dalla selva delle opinioni contrastanti le note essenziali, che appartengono al concetto di d., in modo da avere raccolti in una definizione comprensiva gli elementi che la distinguono e la costituiscono. « Nulla – scriveva già il Toniolo – di più vago, di più intralciato, di più ribelle ad una formola teorica quanto questa parola d. ». Diventata motto comune di movimenti politici opposti e irriducibili è stata sottoposta a una estesa e profonda deformazione di significato, sino a comprendere con l'aggiunta di qualche aggettivo specificante, forme di regime poliziesco ed oppressivo. Non solo, ma le stesse idee, che dovrebbero costituirne l'anima, continuano a vagare nella sfera dell'indefinito, mescolate a falsi orientamenti teorici, che ne rendono ancora più vaporoso il contenuto.

Per una più sistematica esposizione occorre, fin dal principio, distinguere la d. sociale dalla d. politica. La prima, come ebbe a definirla il Toniolo, consiste in « quell'ordinamento civile nel quale tutte le forze sociali, giuridiche ed economiche, nella pienezza del loro sviluppo gerarchico, cooperano *proporzionalmente al bene comune*, rifluendo nell'ultimo risultato a *prevalente vantaggio delle classi inferiori* ». Il suo elemento specifico è dato, dunque, dal fine del concorde promovimento del bene comune a vantaggio delle classi meno fortunate. Essa consiste conseguentemente in un movimento sociale, nel quale tutte le forze, operanti in seno alla collettività, restano orientate verso la riforma degli ordinamenti civili ed economici, per attenuare le ingiustizie e le troppo stridenti disparità di vita. A tale movimento, iniziatosi con le rivendicazioni socialiste, si associarono

ben presto le correnti cattoliche, guidate dall'insegnamento e dall'esempio di eminenti sociologi, quale il Kettler e il Windhorst in Germania, il De Mun e l'Harmel in Francia, il Manning in Inghilterra, il Toniolo e il Talamo in Italia. I suoi alti scopi umani in favore delle classi diseredate vennero riconosciuti e ufficialmente consacrati da Leone XIII nell'encicl. *Rerum novarum*, definita la *magna charta* dei lavoratori, da Pio XI con la *Quadragesimo anno* e da Pio XII in vari discorsi e radiomessaggi sulla questione sociale.

Mentre nel settore descritto si avanza alla piena luce di concetti ben chiari, nella semioscurità si rimane invece quando si passa a studiare la d. politica. Questa suole comunemente essere definita in modo del tutto approssimativo, secondo la nota frase di A. Lincoln, governo di popolo per il popolo, o semplicemente governo di popolo, ma non appena si cominciano ad analizzare i singoli termini, le difficoltà minacciano di sommergere il concetto. È intuitivo, innanzi tutto, che il fine, assegnato alla d. dalla definizione del Lincoln, non è un fine propriamente specifico di questa forma di regime, giacché tutte le altre hanno come scopo essenziale il bene del popolo, al quale, per missione intrinseca, devono servire. Caduto, dunque, questo elemento, non rimane che la formola più semplice, governo di popolo, intorno alla quale è necessario far chiaro.

Il termine popolo è oggetto di diverse interpretazioni, tra le quali bisogna operare una selezione. Per le teorie individualiste il popolo risulta dalla somma aritmetica degli individui, e pertanto nel suo concetto non possono trovar posto le società minori, nelle quali l'uomo nasce, come la famiglia, o si riunisce per affinità elettiva. Il popolo, inteso come pulviscolo di atomi, viene contrapposto allo Stato in ogni singolo individuo, con gli altri non legato da nessun vincolo organico. I movimenti progressisti, socialismo e comunismo, restringono a loro volta a capriccio l'estensione del termine, adoperandolo a significare soltanto la massa dei lavoratori manuali, in modo da operare una vivisezione in seno alla collettività, in omaggio al principio più generale dell'opposizione irriducibile delle classi. La d. viene così a prendere il significato di governo di classe o di oligarchia del proletariato.

Le due concezioni riferite sono da respingere. Il popolo, nella viva realtà sociale, non è composto di individui isolati o dalla loro semplice somma, ma dagli individui uniti da un principio interno, che li compagina in un organismo sociale, e dalle società minori naturali o volontarie. Inoltre il popolo non può identificarsi con una sola classe, poiché ad esso appartengono quanti in qualsiasi maniera concorrono al benessere comune, né, con un taglio arbitrario, si possono escludere dal farne parte quanti rappresentano un peso per la collettività: bambini, invalidi, vecchi, malati, tutti sono popolo e al popolo appartengono. Su questo ampio concetto può essere fondata una vera d., la quale, come è facile dedurre, non può in nessun modo essere classista.

Maggiori difficoltà d'interpretazione crea il termine governo. Il governo di popolo nel suo pieno significato può essere unicamente attuato nella d. diretta, e questa a sua volta, per funzionare discretamente, richiede piccoli organismi comunali o politici, nei quali sia possibile radunare i cittadini in assemblee deliberative. Fuori di questa supposizione il governo di popolo è un'utopia inattuabile. Considerato, dunque, realisticamente il problema, si arriva alla conclusione che la d. contemporanea non può essere che indiretta o rappresentativa. Il presunto governo di popolo si riduce conseguentemente a una saltuaria partecipazione del popolo alla gestione della cosa pubblica, mediante l'elezione periodica di rappresentanti, e alla vigilanza continua del medesimo sull'azione dei poteri pubblici, affinché non tradiscano gli scopi sociali.

Ridotta a questo minimo, la d. moderna non può essere definita altrimenti che come partecipazione del popolo alla gestione della cosa pubblica, mediante l'esercizio del diritto di voto, per l'elezione dei suoi rappresentanti, e la vigilanza sull'operato dello Stato effettuata dall'opinione pubblica. Concetto più modesto dell'altisonante governo di popolo, ma maggiormente rispondente ai dati dell'esperienza.

La d. rappresentativa solleva però un nugolo di questioni tutt'altro che pacifiche. Due di esse sono fondamentali: su quale titolo si sorregge il diritto del popolo alla partecipazione attiva alla gestione della cosa pubblica; in qual modo va conseguentemente intesa la rappresentanza politica? Secondo la nota tesi individualistica, espressamente condannata da Pio IX nel *Sillabo* (prop. 60), estratta dalla allocuzione *Maxima quidem* del 9 giugno 1862, ogni uomo vivente nella società, in virtù di una supposizia autonomia originaria e totale, sarebbe in possesso di una particella della sovranità, la quale, assommata alle altre, mediante l'espressione della volontà individuale, dà luogo alla sovranità sociale e alla volontà generale, che diventa legge alla quale anche la minoranza deve sottostare. D'altra parte, essendo la sovranità inalienabile, il popolo rimane sempre sovrano così che i suoi rappresentanti vengono a configurarsi come veri e propri mandatari, i quali operano unicamente a suo nome e per suo incarico. È questo il concetto di sovranità popolare elaborato dall'illuminismo contrattualistico, del quale la scienza giuridica, facendo propria una sentenza insegnata dai teologi cattolici, ha dimostrato tutta l'insussistenza, sostenendo con fondamento che la sovranità è un potere unitario e originario dell'intero organismo sociale, al quale appartiene esclusivamente il diritto di ordinare e di reggere la propria vita.

La d. deve dunque essere fondata su diversa concezione, e questa viene offerta dalla teoria cattolica sull'origine democratica del potere, della quale si è fatto già menzione. Se, infatti, il soggetto originario della sovranità è il popolo, e questo sceglie liberamente la forma democratica, conserva il diritto di interferire nella cosa pubblica per un doppio titolo: uno originario, poiché, supposto il trasferimento definitivo, mantiene, secondo l'espressione del Bellarmino, *radicaliter* il diritto della sovranità, con la facoltà di invigilare sul suo esercizio; uno derivato dall'organizzazione democratica in modo positivo prescelta per consenso comune. In questa costruzione teorica i suoi rappresentanti non sono dei semplici mandatari, e, in tanto agiscono come *vices gerentes multitudinis*, in quanto sono organi della collettività e devono interpretarne la volontà. Entra così in crisi la rappresentanza politica, alla quale sarà difficile applicare la figura del mandato privatistico senza una interpretazione analogica (v. RAPPRESENTANZA). Ciò manifesta ancora di più quanto problematica sia la d.

Mantenendosi sul piano empirico, si può affermare che le d. contemporanee, pur nell'estrema varietà delle forme, presentano le seguenti proprietà: derivazione dell'autorità dalla volontà della maggioranza, tutela giuridica di alcuni diritti fondamentali, detti diritti di libertà, elezione libera e periodica dei governanti e controllo pubblico del loro operato, divisione dei poteri in parecchi organi costituzionali, ai quali viene demandata una delle funzioni della sovranità. Ciascuna di esse suscita delle complesse questioni giuridiche e teoriche, che non è il caso nemmeno di delibare.

IV. PRESUPPOSTI IDEOLOGICI E STRUMENTI DEMOCRATICI. – La d. viene anche definita regime di libertà, sia perché essa ne tutela i diritti, sia perché l'esercizio del potere elettivo attribuito al popolo non può essere esercitato, se questo non gode di una relativa autonomia. Bisogna, tuttavia, guardarsi dall'attribuire alla libertà un valore assoluto. Anche nella d. essa ha dei limiti intrinseci, come facoltà di operare il bene, e dei limiti estrinseci nelle esigenze del bene comune. La vera d. non consiste nel permettere il disfrenamento della libertà, ma nella consapevole tutela dell'ordine, che non si può ottenere senza far valere le sue giuste e necessarie limitazioni morali e giuridiche.

Uno degli scopi, al quale tende il regime democra-

tico è l'eguaglianza, non solo formale dinanzi alla legge, ma anche effettiva, con l'adeguamento delle classi sociali a un tenore di vita, per quanto è possibile, comune. Tuttavia anche a questo riguardo non bisogna perdere di vista che l'eguaglianza sociale, non è aritmetica ma proporzionale, e quindi non può consistere nel livellamento di tutte le disparità.

Gli strumenti della d. sono il suffragio universale e i partiti. Nessuna difficoltà solleva il suffragio popolare come istituzione, volta all'elezione dei rappresentanti e alla conoscenza della volontà del popolo, né le svariatissime forme, nelle quali viene organizzato, purché assicurino la segretezza del voto e la massima libertà di scelta. Numerose opposizioni ha suscitato, invece, particolarmente nel campo cattolico, il suffragio universale egualitario, giudicato una finzione, rimanendo d'ordinario esclusi dal diritto di voto un grande numero di cittadini, e contrario alla realtà viva del consorzio umano, nel quale non esiste quella perfetta eguaglianza, sulla quale si appoggia, e si dànno, oltre agli individui, le associazioni minori, che avrebbero diritto di influire come tali nella vita pubblica. Le critiche, particolarmente se si aggiunge il pericolo della degenerazione demagogica, sono gravi, se rivolte contro il suffragio eguale; diminuiscono di peso contro un suffragio qualitativamente differenziato, al quale nulla impedisce che conservi il carattere dell'universalità.

Come l'organizzazione conveniente del suffragio, anche la presenza dei partiti è essenziale alla d. Sebbene, infatti, tutti i soggetti della collettività tendano al bene comune, delle divergenze di idee e di programmi possono nascere riguardo ai mezzi più adatti per conseguirlo: idee e programmi che formano spontaneamente un centro di attrazione, intorno al quale si polarizzano le volontà. La pluralità dei partiti è pertanto un effetto naturale della vita sociale, se si svolge sotto il segno della libertà. Il partito unico è la morte della d.

V. L'insegnamento della Chiesa. – La Chiesa non è mai stata ostile per principio alla d. Punto fondamentale, al quale si è sempre attenuto il suo insegnamento, è che le forme di regime politico, nelle quali liberamente gli uomini possono organizzare la propria vita sociale, sono in se stesse legittime, purché rispettino la morale, la religione e la giustizia. Alla Chiesa interessano più i buoni governanti che le forme di regime. Se in qualche circostanza è potuto sembrare che essa si sia schierata contro le istituzioni democratiche, ciò è derivato dal fatto che si è trovata dinanzi ad errori ideologici, che ne viziavano il contenuto e le rendevano pericolose.

Così, ad es., la già ricordata condanna del *Sillabo* contro la sovranità popolare non intendeva colpire la d. in quanto tale, ma una particolare teoria, nella quale si mescolavano meccanicismo e materialismo, entrambi nemici del vero concetto di sovranità ridotta o alla tirannia del maggior numero o alla forza livellatrice dello Stato. Leone XIII ha continuato a seguire il solco tracciato dal suo predecessore. Nell'encicl. *Diuturnum* del 20 giugno 1881, riconfermata la riprovazione della sovranità popolare nel senso datole dal contrattualismo, ribadisce il concetto genuino di autorità, come potere derivante da Dio, e, ricollegandosi ad una tradizione di pensiero ormai assodata, dichiara che per la Chiesa non vi è alcuna ragione perché non approvi « il principato d'uno o di molti, purché esso sia giusto e rivolto al comune vantaggio ». Salva la giustizia, « non s'impedisce ai popoli – soggiunge – di procacciarsi quel genere di reggimento che meglio convenga alla loro indole, o alle istituzioni e ai costumi dei loro maggiori ».

Le medesime idee vennero poi ripetute nell'encicl. *Libertas* del 20 giugno 1888. Della d. in modo più diretto tratta nell'encicl. *Longinqua Oceani* del 6 genn. 1895, diretta ai vescovi dell'America. In essa rileva come in uno Stato governato a regime popolare sia indispensabile una più profonda formazione del popolo, affinché diventi cosciente dei suoi doveri, onesto nei costumi e ami la giustizia. Ossia, contro i facili abusi della d. e i pericoli di corruzione, già intravvisti e descritti dal Toqueville, mette in evidenza l'avvertimento, fatto proprio da scrittori anche lontani dalla fede, che la d. è regime di popoli maturi. Dello stesso Pontefice va ancora ricordata la *Graves de communi* del 18 genn. 1901 dedicata a determinare il senso esatto del vocabolo d. cristiana.

Pio XI a sua volta nell'encicl. *Ubi arcano* del 23 dic. 1922, si sofferma sul pericolo di slittamento della d. verso il disordine demagogico, quando i partiti entrano in lotta non « per una serena divergenza di opinioni circa il pubblico bene e per la sincera e disinteressata ricerca di esso, ma per bramosia di prevalere ed in servizio di particolari interessi a danno degli altri ». Il che avviene con maggiore facilità « nei moderni ordini rappresentativi, i quali, pur non essendo per sé in opposizione alla dottrina cattolica, sempre conciliabile con ogni forma ragionevole e giusta di regime, sono tuttavia più esposti al sovvertimento delle passioni ».

Il più importante documento pontificio, dopo la *Graves de communi*, è il radiomessaggio di Pio XII del Natale 1944, nel quale, riconfermata le legittimità delle forme di regime temperato, il Papa si occupa della d., « per esaminare secondo quali norme deve essere regolata, per potersi dire una vera e sana d. ». In essa il cittadino deve avere il diritto di esprimere il proprio parere sui doveri e sacrifici, che gli vengono imposti, non essere costretto a ubbidire senza essere ascoltato. Per il retto funzionamento del metodo democratico si richiede che egli sia messo in condizione « di avere la propria opinione personale e di esprimerla e di farla valere in maniera confacente al bene comune ». Donde l'esigenza dell'educazione, che sollevi il popolo da massa amorfa, inerte e mossa dal di fuori, al grado di associazione vivente di vita propria e mossa dalla coscienza dei fini sociali. La libertà e l'eguaglianza devono essere contenute entro i giusti limiti: la prima non deve degenerare nella « pretensione tirannica di dar libero sfogo agli impulsi e agli appetiti umani a danno degli altri », la seconda non può condurre a « un livellamento meccanico, a un'uniformità monocroma».

Lo Stato, anche nella d., deve essere « investito del potere di comandare con autorità vera ed effettiva », pur nel rispetto dei diritti della persona umana e dei limiti naturali della sua funzione nell'organismo sociale, mostrandosi risolutamente contrario « a quella corruzione, che attribuisce alla legislazione dello Stato un potere senza freni né limiti, e che fa anche del regime democratico, nonostante le contrarie ma vane apparenze, un puro e semplice sistema di assolutismo ».

Bibl.: L. Taparelli, *Esame critico degli ordini rappresentativi*, Roma 1854; G. Mosca, *Sulla teoria dei governi e del governo parlamentare*, Torino 1884; V. Maumus, *L'Eglise et la démocratie*, Parigi 1893; G. Guygrand, *Le procès de la démocratie*, Parigi 1911; W. Hasbach, *Die moderne Demokratie*, Jena 1921; H. Kelsen, *Vom Wesen und Wert der Demokratie*, Tubinga 1929; J. Bryce, *Le d. moderne*, trad. it., Milano 1930-31; H. J. Lascki, *Democracy in crisis*, Londra 1933; I. N. Güenechea, *Principia iuris politici*, Roma 1938; G. Gonella, *Principi di un ordine sociale*, Città del Vaticano 1944; J. Benda, *Le d. alla prova*, Roma 1945; E. Crosa, *Lo Stato democratico. Presupposti costituzionali*, Torino 1945; A. Brucculeri, *La d.*, Roma 1946; G. Toniolo, *D. cristiana. Concetti e indirizzi*, Città del Vaticano 1949; P. Biscaretti di Ruffia, *Diritto costituzionale. Lo Stato democratico moderno*, Napoli 1949.
Antonio Messineo

DEMOCRAZIA CRISTIANA. - Il termine d. c. fu varie volte usato durante il Settecento e l'Ottocento ma solo verso la fine di questo secolo diede nome ad un vasto movimento sociale (v. dottrina sociale cristiana) che, sviluppatosi in vari

paesi cattolici, fu dalla stessa S. Sede largamente incoraggiato. D. c. indicò quindi la tendenza dei cattolici ad instaurare un nuovo ordine sociale che ponesse fine alle iniquità del liberismo senza cadere nel collettivismo marxista. È così definita da uno dei suoi più grandi artefici, G. Toniolo : « Ordinamento civile nel quale tutte le forze sociali, giuridiche ed economiche, nella pienezza del loro sviluppo gerarchico, cooperano proporzionalmente al bene comune, rifluendo nell'ultimo risultato a prevalente vantaggio delle classi inferiori ». Quando alla fine del secolo scorso l'uso solo del termine d. c. suscitò delle polemiche tra i cattolici, Leone XIII lo approvò nel senso predetto, ma invitò a non dare ad esso un significato politico, poiché, mentre tutti i cattolici erano tenuti a seguirlo, in quanto movimento sociale, essi erano invece liberi, in campo politico, di essere monarchici, aristocratici o democratici, non potendo la Chiesa dichiararsi per questa o per quella forma di governo.

Ciò non toglieva però che le finalità sociali non potessero in determinati momenti dar vita a partiti politici di cattolici militanti. Sorsero infatti in diversi paesi movimenti politici promossi da democratici cristiani : questi ritenevano che le finalità sociali non potessero esser raggiunte o tutelate senza la conquista dei pubblici poteri attraverso l'azione politica, senza il rinnovamento democratico dello Stato (v. DOTTRINA SOCIALE CRISTIANA).

Questo passaggio per diverse contingenze storiche suscitò particolari difficoltà in Italia, dove peraltro il movimento politico dei democratici cristiani ebbe, tra gli altri, maggiore importanza e significato storico.

Sull'esempio dei cattolici di Germania e del Belgio, anche in Italia ad aiutare la gerarchia nella difesa della religione contro gli assalti dei liberali era sorta un'azione organizzata e concordata dei laici cattolici. Dopo vari tentativi, istituzione vitale fu quella sorta nel 1868, la Società della gioventù cattolica italiana (v. AZIONE CATTOLICA ITALIANA), la quale promosse il primo congresso dei cattolici italiani che si tenne a Venezia nel giugno 1874. Il congresso si divise in parecchie sezioni : opere religiose, opere di carità, educazione ed istruzione, stampa. Esclusa la azione politica. Si raccomandava invece di partecipare alla vita amministrativa dei comuni e delle province. A Roma stessa sorse l'« Unione elettorale romana » (1877), la quale sostituì in Campidoglio G. Garibaldi con il duca Salviati. A Venezia il Consiglio superiore della gioventù cattolica si costituiva in comitato permanente per il futuro congresso. Questo si raccolse l'anno dopo a Firenze e vi costituì l'« Opera dei congressi e comitati cattolici ». Presiedette l'opera l'Acquaderni di Bologna, dal 1878 il duca Salviati e, dopo le dimissioni di questo (1884), Marcellino Venturoli. Ma il rigoglio cominciò quando salì alla presidenza (1889) il veneziano Giambattista Paganuzzi. Comprendeva 5 sezioni o gruppi : organizzazione e azione cattolica – azione popolare cristiana, o democratica-cristiana, educazione ed istruzione – stampa – arte cristiana. Il gruppo più importante era il secondo : azione popolare cristiana, il cui programma riassumevasi nel motto : per il popolo e col popolo.

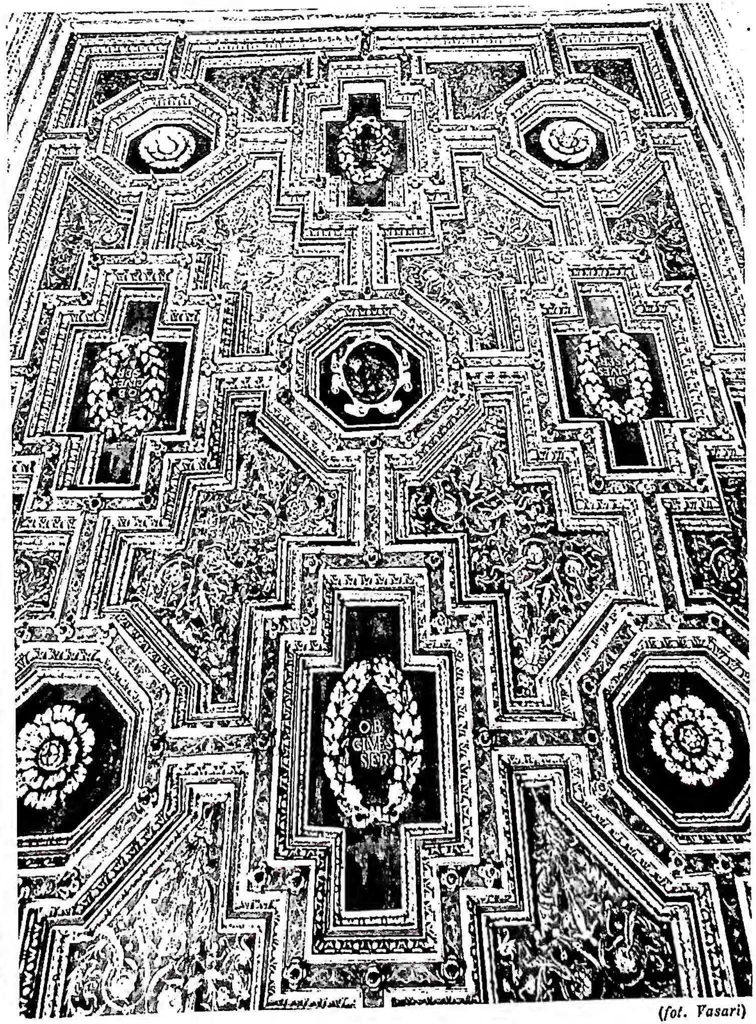
Intanto comparve l'encicl. *Rerum novarum* di Leone XIII (15 maggio 1891). La quale veniva illustrata nelle basi dottrinali e nelle applicazioni e direttive pratiche dall'Unione cattolica per gli studi sociali, che nel convegno di Milano del genn. 1894 enunciò il « programma dei cattolici di fronte al socialismo ». Secondo cui a fronteggiare la marea socialista era necessaria l'organizzazione della società in associazioni professionali di padroni e operai, ufficialmente riconosciute, sul tipo delle corporazioni medievali. Si rivendicava ancora rappresentanza proporzionale, decentramento amministrativo, autonomia comunale e regionale, fissazione del massimo delle ore di lavoro e del minimo del salario, tutela della piccola proprietà e delle proprietà collettive, istituzione del bene di famiglia indivisibile e insequestrabile, riforma tributaria, libertà d'insegnamento, conciliazione tra Chiesa e Stato. È il programma della d. c.; di cui elaboratore principale fu G. Toniolo. Esso destò entusiasmo, specialmente tra i giovani, i quali fondarono il Fascio democratico cristiano di Milano e altri altrove, diedero vita ad associazioni professionali ed ottennero dal card. A. Ferrari, arcivescovo di Milano, l'istituzione dei cappellani del lavoro. Sul piano politico nell'assemblea regionale dell'Opera dei congressi (Milano 1896), don D. Albertario propose di sostituire àlla formola morta « né eletti, né elettori », la formola viva : « preparazione nell'astensione ». L'Albertario con F. Meda e altri bramava che i cattolici, oltreché alla vita amministrativa dei comuni e delle province, partecipassero alla vita politica del Parlamento e del governo. Lo Stato veniva considerato l'organo necessario della vita sociale.

Un'iniziativa del genere, in Italia soprattutto, data la questione romana sempre aperta, non poteva essere presa senza il beneplacito della S. Sede e salvi i diritti del sommo pontefice. Inoltre l'organo più qualificato al momento per simili iniziative era l'assemblea nazionale dell'Opera dei congressi. Un gruppo di giovani, capitanato da d. Romolo Murri, si propose di «svecchiare e democratizzare» l'Opera, abbracciando in pieno il programma del Toniolo, che del resto anche l'Opera dei congressi aveva fatto proprio.

Il Congresso cattolico svoltosi a Milano nel 1897 segnò l'inizio di una campagna giovanile per il rinnovamento di tutta l'organizzazione cattolica. Sventuratamente Romolo Murri, capo della parte più ardita dei democratici cristiani, in questa battaglia doveva lasciarsi trasportare troppo oltre. Nel 1897 nasceva *Il popolo italiano*, di Genova, diretto da Giambattista Valente, e nel 1898 *Cultura sociale* di Roma, diretto da Romolo Murri, che allora lasciava la rivista universitaria romana *Vita nova*. Dal nuovo giornale d. R. Murri affrontava la campagna che voleva essere di svecchiamento, non solo dell'azione sociale dei cattolici, ma della cultura del clero e dei cattolici, della loro vita civile, morale, religiosa : pur prevalendo sugli altri l'interesse politico-sociale.

Le repressioni governative del '98 che portarono allo scioglimento di 6 mila opere cattoliche, non mitigarono gli antagonismi, che si acuirono anzi alla ripresa. S'iniziò allora quella lotta di Murri contro Paganuzzi che, pur con periodi di tregua, doveva durare fino alle dimissioni del Paganuzzi e allo scioglimento dell'Opera. Murri voleva che l'azione cattolica traesse vantaggio dalla persecuzione subita e si affiancasse a repubblicani e socialisti nel protestare contro le ingiustificate violenze e le limitazioni alle libertà politiche, che, negli ambienti liberali, si andavano allora meditando. Di fronte al conflitto sorto in Parlamento tra la maggioranza, che appoggiava il re e il Pelloux nel tentativo di restringere le libertà politiche, e la minoranza ostruzionista, Murri si affian-

(fot. Vasari)



(fot. Vasari)

A sinistra: CORTILE DEL PALAZZO DELLA VALLE, probabile disegno di Raffaello (1510-15), dopo il ripristino dell'ing. C. Forti - Roma. *A destra:* INTERNO DEL PALAZZO DELLA VALLE. Soffitto intagliato in legno e dipinto a grottesche (primi del sec. XVI), ripristino dell'ing. C. Forti - Roma.

(*fot. Alinari*)

IL FALSO DEVOTO VESTITO A LUTTO, CUI IL DEMONIO ruba la borsa.
Quadro di P. Breugel il Vecchio (metà sec. xvi) - Napoli, Museo Nazionale.

cava a quest'ultima, osservando che la resistenza alla reazione, la campagna in difesa della costituzione, i tentativi di educare e d'introdurre le classi inferiori alla vita politica, meritavano un giudizio non sfavorevole e qualche volta la lode.

Nel suo linguaggio Murri è nei primi tempi molto simile a d. Albertario, deciso avversario dello Stato liberale e difensore della causa del Pontefice. La sua intransigenza e il suo esasperato guelfismo ricordano però troppo da vicino il primo atteggiamento di Lamennais e di Gioberti.

Questa intransigenza del Murri non fu condivisa in eguale misura da altri gruppi di « giovani » : più concilianti erano certo i democratici cristiani milanesi che si raccoglievano intorno alla redazione dell'*Osservatore cattolico* (Meda, Vercesi, Arcari, Molteni, Mauri) e che ritenevano non doversi confondere la lotta contro il liberalismo con la lotta contro lo Stato : questo non doveva essere distrutto, ma rinnovato e difeso. Si ebbe allora una polemica tra Murri e Meda che rivelò due tendenze in seno alla d. c., tendenze che non indicano tanto un contrasto di idee quanto una diversità di temperamenti e di metodi di azione politica.

Tutti questi giovani però si trovavano concordi nel malcontento che già da alcuni anni serpeggiava nelle file dell'Azione cattolica italiana contro il sistema difensivo e statico instaurato dal conte Paganuzzi e difeso dai « vecchi ». La vecchia generazione, formatasi, mentre più aspro diveniva il conflitto con i liberali, in un ambiente chiuso, ben protetto dai venti delle eresie contemporanee, aveva visto nel metodo difensivo, nella segregazione, nell'isolamento, l'unica via per mantenersi incontaminata e fedele alle verità rivelate e alla causa della Chiesa : quell'isolamento costituiva però insieme una debolezza, perché rendeva i cattolici incapaci di affrontare la civiltà laica, così come si andava sviluppando indipendentemente da essi. I giovani chiedevano una più intensa azione sociale e la democratizzazione interna dell'Opera. Dopo aver fatto udire la loro voce al Congresso di Fiesole (1896) ed a quello di Milano (1897), intensificarono dopo il 1898 i loro attacchi contro il sistema vigente e l'uomo che l'aveva creato e lo difendeva con passione, ma anche con entusiasmo inesausto per la causa della Chiesa. La vecchia classe dirigente, composta principalmente di nobili, difendeva Paganuzzi ed i « veneti », contro i giovani professionisti borghesi, dalle colonne della *Difesa* (direttore Zocchi) di Venezia, della *Riscossa* (direttore Scotton) di Breganze, dell'*Unità cattolica* (direttore Sacchetti) di Firenze.

Se Leone XIII incoraggiava ed approvava le tendenze sociali dei « giovani », egli era invece vivamente preoccupato dalle tendenze politiche che si manifestavano tra di essi. Papa Pecci voleva un'assoluta intransigenza politica; se condannabile era la partecipazione dei cattolici alla vita politica italiana, molto più pericolosa era, secondo il Pontefice, la trasformazione della d. c. da movimento sociale in politico : si sarebbero venuti con ciò a legare Azione cattolica e S. Sede ad una corrente politica ben determinata.

Nei suoi ultimi anni Leone XIII dovette fare grandi sforzi per impedire l'irrompere dei democratici cristiani nella politica. Quando sembrava prossimo il sorgere del Partito democratico cristiano invocato da Murri la S. Sede fu sempre pronta ad intervenire e ad impedirlo. All'annuncio del 1° nov. 1900 di un nuovo giornale democristiano, il *Domani d'Italia*, che doveva attuare il programma pubblicato a Torino nel 1899 ed essere espressione di forze tendenti « a dare ai cattolici unità e forza di partito politico », il Papa rispondeva, nel genn. del 1901, con l'encicl. *Graves de communi* ove si riaffermava il dovere per i cattolici italiani di svolgere azione sociale ma non politica e il carattere assolutamente privo di significati politici della d. c. Quando poi, nel nov. del 1901, veniva diffusa una circolare che annunciava la costituzione ufficiale della d. c. italiana, avente intenti politici, sopraggiungevano le « Istruzioni pontifice » del 27 genn. 1902 che toglievano l'autonomia al movimento giovanile e ribadivano la dipendenza diretta e formale dell'Opera dall'autorità ecclesiastica. Murri tentò di ribellarsi, ma la maggioranza dei democristiani, e primi tra tutti quelli di Milano, obbedirono : lo stesso Murri dovette piegarsi.

L'azione del Pontefice e quella dei democratici cristiani più attenti alle sue direttive, come il prof. Toniolo, avevano impedito la rottura e condotto ad un'apparente pacificazione nel Congresso di Taranto del 1901 (cf. *Deliberazioni del XVIII Congresso cattolico italiano tenutosi in Taranto nei giorni 2, 3, 4, 5, 6 sett. 1901*, Venezia 1901). Sembrò che la parola di Leone XIII, che, nella *Graves de communi*, aveva invitato all'azione sociale nel nome della d. c. e si era opposto all'azione politica, fosse da tutti accolta : Romolo Murri, pochi mesi dopo il Congresso, scriveva un importante articolo dal titolo : *Con Roma e per Roma sempre!* Ma purtroppo la calma non fu che apparente. Restava alla base dell'Opera dei Congressi il dissidio creatosi tra coloro che guardavano ancora all'organizzazione come alla Azione cattolica pura e semplice, e chi guardava ormai alla medesima come ad un movimento sociale e politico : questo contrasto delineatosi già alla fine dell'Ottocento doveva essere posto in viva luce dagli avvenimenti che si svolsero nei primi anni del nostro secolo. Oltre ciò non poteva nascondersi anche una duplice tendenza sul piano stesso politico-sociale tra una parte conservatrice, formata prevalentemente dai vecchi, e una parte riformista e progressiva, formata dai giovani.

L'inerzia dei « vecchi », che non seppero fare uno sforzo di comprensione, l'impazienza dei « giovani », e il sospetto reciproco fecero presto tramontare le speranze concepite a Taranto. Il 14 ag. del 1902 appariva in *Cultura sociale* sotto il titolo « Il crollo di Venezia » un violentissimo articolo contro Paganuzzi, l'uomo che aveva sacrificato tutto all'Azione cattolica. Dopo quest'attacco il presidente, sebbene rieletto dal comitato permanente dell'Opera, rassegnò, « atteso lo stato degli animi », le sue dimissioni; gli succedeva il conte Grosoli, gradito ai giovani. Quasi contemporaneamente il capo di questi, in un discorso tenuto il 25 ag. a S. Marino, esaltava il modernismo di Tyrrel e Loisy. Si rivelavano così, nel momento stesso del trionfo dei democratici cristiani, i motivi che più gravemente dovevano compromettello. Murri aveva sempre voluto che la d. c. non fosse un movimento solo politico, ma « un moto religioso ». Quando poi la S. Sede cominciò ad osteggiarlo nel tentativo di azione politica egli trasferì sempre più il contrasto sul piano religioso. Quella religiosità che doveva investire l'attività politica e sociale dei democratici cristiani andò allora perdendo i caratteri dell'ortodossia cattolica : d. c. murriana e modernismo teologico si avvicinarono un poco

alla volta sino a identificarsi. Murri si avviò quindi verso l'eresia, né valsero a fermarlo le raccomandazioni di Toniolo che vedeva poste in pericolo le conquiste dei giovani. Quando infatti, al Congresso di Bologna del nov. 1903, i « giovani », cioè i seguaci di Murri, ebbero definitiva vittoria in seno all'Opera dei Congressi, la sorte di questa fu segnata. Come poteva il Pontefice permettere che l'Azione cattolica, con i cui atteggiamenti erano coinvolte anche responsabilità della Chiesa, venisse ora praticamente diretta da chi dava sempre nuove prove di dubbia ortodossia? Nel luglio del 1904 l'Opera, che era ormai, a detta di Murri, « una miscela ibrida e cozzante », veniva disciolta per ordine del Papa. Questo scioglimento colpiva in pieno la d. c. sia nel suo aspetto politico che in quello sociale: distruggeva infatti l'organismo destinato, nel desiderio dei democristiani, a dirigere in futuro l'intervento dei cattolici nella vita politica italiana a sostegno di un proprio programma, e determinava l'arresto e la decadenza del movimento sociale, soprattutto di quello operaio: le unioni professionali, che al Congresso di Bologna erano 229, scendevano nel 1905 a 195, nel 1906 a 185 e nel 1907 a 135. L'anno successivo Pio X scioglieva anche il secondo gruppo, surrogandovi la Unione economico-sociale, e istituiva l'Unione popolare sul tipo della *Volksverein* germanica, e l'Unione elettorale (*Il fermo proposito*, 11 giugno 1905). Accanto alle organizzazioni nuove continuava l'antica Società della gioventù cattolica italiana.

Le vicende di Murri posteriori al 1904 si confondono dapprima con quelle della Lega democratica nazionale alla quale aderì una parte dei democratici cristiani. Con la *Pieni l'animo* del 28 luglio 1906, Pio X proibì ai sacerdoti di far parte di essa. Murri non obbedì e nel 1907 fu sospeso *a divinis*; nel 1909 aveva appena conquistato un seggio di Montecitorio quando lo raggiunse la scomunica. Egli sognava ora una nuova sintesi cattolica di ciò che è vivo del cristianesimo con ciò che è vivo della civiltà moderna: su questa via non poteva essere seguito dai cattolici che collaboravano con lui nella lega, non da Giuseppe Donati, Eugenio Vaina de Pava, Eligio Cacciaguerra. Questi, al Congresso di Imola del 1910, dichiarò: « In questo conflitto tra Murri e la Chiesa romana, io non seguo Murri, seguo la Chiesa ». Murri abbandonò allora i suoi compagni, che ripresero il nome di democratici cristiani, e continuò il suo cammino verso la deificazione della democrazia e dello Stato.

Pio X aveva stroncato alle radici il murrismo, non la d. c.; quello si esaurì e si spense, questa si diffuse per tutta la massa cattolica preparando l'avvento del Partito popolare il cui programma democratico cristiano fu accettato dalla grande maggioranza dei cattolici militanti. L'ideale democratico cristiano visse infatti anche dopo il 1904, non solo nel suo aspetto sociale ma anche in quello politico, nell'animo di molti giovani che, pur allontanandosi in numero sempre maggiore dal Murri, pur non rinunciando alla più rigida ortodossia religiosa, si aspettavano di poter riprendere il loro antico programma politico. « Cattolici deputati », come Filippo Meda, Angelo Mauri e Giuseppe Micheli, organizzatori sindacali, dirigenti dell'Azione cattolica e amministratori di comuni, come d. Luigi Sturzo, sostenevano e diffondevano i principi politici della d. c. Nella lettera *Il fermo proposito* Pio X, riaffermando il principio, rallentava la disciplina del *non expedit* e licenziava i cattolici, per speciali ragioni, alle urne politiche. Essi parteciparono quindi alle elezioni del 1909 e, in maniera ancora più ampia ed organica, a quelle del 1913. Diversi cattolici militanti risultarono eletti. Ma il S. Padre non voleva, almeno per allora, un partito parlamentare cattolico: cattolici deputati, non deputati cattolici. La partecipazione dei cattolici alla vita politica ravvivò l'operosità, sicché l'Unione elettorale, a differenza dell'Unione popolare che non venne intesa e apprezzata, ebbe giorni di grande floridezza. Il periodo che va dal 1904 al 1919 costituisce quindi un momento di transizione necessario perché la d. c. si liberi dalle infiltrazioni religiose eterodosse che l'avevano compromessa e avevano determinato le condanne pontifice. I cattolici ora raggruppati nell'Unione popolare, l'Unione elettorale e l'Unione economico-sociale, dipendono direttamente dalle autorità ecclesiastiche; ma la stessa S. Sede, opponendosi alla costituzione di un partito cattolico e distinguendo, in occasione della guerra, la sua posizione da quella dei cattolici italiani, si preparava a dare via libera al sorgere di un partito autonomo ed aconfessionale.

Creatore di esso sarà il sacerdote siciliano Luigi Sturzo che, nel discorso *Per un partito nazionale di cattolici in Italia* pronunciato a Caltagirone nel 1905, aveva già tracciato le linee del nuovo partito: esso non dovrà essere clericale ma autonomo, non confessionale ma aconfessionale, non conservatore ma democratico; dovrà insomma superare il sistema clerico-moderato che pone i cattolici, guidati dal clero, al servizio delle forze liberali conservatrici. Il 18 genn. 1919, quando il clerico-moderatismo ha esaurito la sua funzione, fa la sua apparizione sulla scena politica il Partito popolare italiano. Democratico cristiano è sostanzialmente il suo programma, democratici cristiani sono stati molti dei suoi dirigenti (Sturzo, Valente, Bertini, Micheli...), ma si preferisce un nuovo nome all'antico, sia perché questo « ricorda un passato che ebbe luci ed ombre e che fu troppo discusso », sia perché realmente il Partito popolare non è solo la continuazione della d. c., ma la sintesi di varie correnti, che accettano lealmente il programma del nuovo partito o sperano, attraverso esso, di far trionfare loro particolari concezioni politiche. In realtà il partito riuscì a convogliare a sé cattolici di tutte le gradazioni anche se quest'ampiezza di schieramento poté costituire una debolezza del partito stesso. Il quale lanciò il suo programma il 18 genn. 1919 e nelle elezioni del 16 nov. 1919 riusciva a mandare alla Camera 100 rappresentanti. Ma ecco il fenomeno del fascismo, ecco il IV Congresso del Partito popolare a Torino con l'accentuarsi di due ali. D. Sturzo, segretario del Partito, centrista, è sostanzialmente vincitore, ma mentre i rappresentanti del Partito sono in viaggio per il Congresso, un vecchio cattolico, l'on. Cornaggia Medici, lancia l'appello-programma per una « unione costituzionale » tra i cattolici che non intendessero aderire al Partito popolare. Ecco la crisi governativa provocata dall'atteggiamento intransigente di Mussolini e l'uscita dei popolari dal governo, con l'accentuazione delle due tendenze di destra e sinistra nel partito stesso e l'uscita di un certo numero di deputati.

Il Partito popolare, privo ormai di molti suoi uomini di sinistra (Miglioli, Speranzini, Cocchi, Cavalli) e di destra (Cornaggia, Boncompagni, Pestalozza, Tovini, Martire, Cavazzoni, Mattei Gentili), non poté opporre efficace resistenza al fascismo, e seguì le sorti degli altri partiti democratici.

Dopo il 1941 si vennero riallacciando le fila del movimento e moltiplicando i contatti tra i superstiti del Partito popolare (De Gasperi, Spataro, Tupini, Gronchi, Cingolani, Fuschini...) ed altri gruppi di cattolici giovani di anni o di idee, la maggior parte provenienti dalle file dell'Azione cattolica. Nacque così il Partito democratico cristiano che riprendeva l'antico nome sia perché non sussistevano le ragioni che ne avevano impedito l'assunzione nel 1919, sia per venire incontro al desiderio dei giovani e di gruppi che nessun legame avevano con il vecchio partito («guelfi» milanesi). La d. c., dopo aver attivamente partecipato nel 1943-45 alla resistenza antigermanica, nel 1946 si pronunziò, nella sua maggioranza, per la forma istituzionale repubblicana. Costituisce oggi la più forte corrente politica del nuovo Stato democratico italiano.

BIBL.: G. Chiaudano, *D. c. e movimento cattolico*, Torino 1897; G. Sacchetti, *Movimento cattolico e d. c. vera e falsa*, Firenze 1899; R. Murri, *La falsa democrazia e i veri reazionari*, Roma 1899; L. Civardi, *La d. c.*, ivi 1900; P. B. Casoli, *Al Congresso cattolico di Taranto. La d. c. e l'Opera dei congressi*, Monza 1901; A. Gori, *La d. c. in Italia*, Firenze 1902; T. Veggian, *Il movimento sociale cristiano nella seconda metà del XIX sec.*, 2ª ed., Vicenza 1902; R. Murri, *Battaglie d'oggi*, 4 voll., Roma 1903-1904; R. Della Casa, *Il movimento cattolico italiano*, Milano 1905; F. Meda, *Il programma politico della d. c.*, Bergamo 1906; L. Sturzo, *Sintesi sociali*, Roma 1906; R. Murri, *La politica clericale e la democrazia*, ivi 1908; G. Prezzolini, *Il cattolicesimo rosso. Studio sul presente movimento di riforma nel cattolicesimo*, Napoli 1908; R. Murri, *Della Religione, della Chiesa e dello Stato*, Roma 1910; A. Della Torre, *Il Cristianesimo in Italia dai filosofisti ai modernisti*, Milano 1912; P. Orano, *La d. c. in Italia*, in *Discordie*, Lanciano 1915, pp. 125-47; E. Vaina de Pava, *La d. c. italiana e la guerra (1912-15)*, Bologna 1919; A. Cantono, *Il programma del Partito popolare italiano*, Torino 1919; F. Crispolti, *Il Partito popolare italiano*, in *Nuova antologia*, 1919, I, pp. 441-48; F. Olgiati, *Storia dell'Azione cattolica in Italia (1865-1904)*, Milano 1920, pp. 82-93, 225-302; L. Sturzo, *Dall'idea al fatto*, Roma 1920; R. Murri, *Dalla d. c. al Partito popolare italiano*, Firenze 1920; G. De Rossi, *Il Partito popolare italiano dalle origini al Congresso di Napoli*, Roma 1920 (ripubbl. in parte con il titolo *Cronache politiche dell'altro dopoguerra*, ivi 1944); G. Salvemini, *Il Partito popolare e la questione romana*, Firenze 1922; L. Sturzo, *Riforma statale e indirizzi politici*, ivi 1923; S. Jacini, *I popolari*, Milano 1923; G. Petrocchi, *Collaborazionismo e ricostruzione popolare*, Roma 1923; G. De Rossi, *I popolari nella XXVI legislatura*, ivi 1923; E. Vercesi, *D. Davide Albertario*, Milano 1923; id., *Il movimento cattolico in Italia (1870-1922)*, Firenze 1923; L. Sturzo, *Popolarismo e fascismo*, Torino 1924; E. Vercesi, *Giuseppe Toniolo nella storia del movimento sociale cattolico da alcune sue lettere inedite*, Milano 1925; M. Ferrara, *Luigi Sturzo*, Roma 1925; anon., *Raccolta di scritti in memoria di Giuseppe Toniolo*, Milano 1929; G. Pecora, *D. Davide Albertario campione del giornalismo cattolico*, Torino 1934; G. Micheli, *Filippo Meda e l'opera sua di scrittore*, Parma 1940; anon., *Giuseppe Toniolo*, Milano 1943; G. Fuschini, *Giuseppe Donati*, Roma 1944; L. Sturzo, *La Chiesa cattolica e la d. c.*, ivi 1944; G. Dalla Torre, *I cattolici e la vita pubblica italiana (1866-1920)*, Città del Vaticano 1944; M. Baronci, *Giuseppe Toniolo*, Roma 1945; R. Murri, *D. c.*, Milano 1945; A. Canaletti Gaudenti, *Sturzo, il pensiero e le opere*, Roma 1945; G. Petrocchi, *D. Luigi Sturzo. Note e ricordi*, ivi 1945; E. Fenu, *Partito popolare e d. c.*, in *Il Commento*, 2 (1945), pp. 214-16; A. De Gasperi, *Rinascita della d. c.*, in *Studi ed appelli della lunga vigilia*, Roma 1946, p. 175 sgg.; G. Petrocchi, *De Gasperi, la d. c. e la politica italiana*, ivi 1946; id., *Romolo Murri e il modernismo*, in *Il Commento*, 3 (1946), pp. 101-104; Q. Tosatti, *Romolo Murri. Nel primo anniversario della morte*, in *Il Commento*, 3 (1946); I. Giordani, *Pionieri della d. c.*, Roma 1945; A. C. Jemolo, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, Torino 1948; L. Sturzo, *La d. c. dal 1848 al 1948*, Roma 1948; *Le encicliche e i messaggi sociali dei papi da Pio IX a Pio XII (1864-1946)*, a cura di I. Giordani, ivi 1948; G. Volpe, *L'Italia moderna*, II, Firenze 1949; P. Alatri, *Appunti per una storia del movimento cattolico in Italia*, in *Società*, 5 (1949), pp. 244-63; G. Candeloro, *L'Azione cattolica in Italia*, Roma 1949; F. Fonzi, *I cattolici transigenti italiani dell'ultimo Ottocento*, in *Convivium*, nuova serie, 1 (1949), pp. 955-72; G. Toniolo, *D. c. Concetti e indirizzi*, 2 voll., Città del Vaticano 1949; B. Palumbo, *Il movimento democratico-cristiano in Italia*, Roma 1950; A. Vian, *Giambattista Paganuzzi*, ivi 1950.

Fausto Fonzi

DEMOCRITO. - Filosofo greco, n. ad Abdera (Tracia) ca. il 460 a. C., m. ivi in età di 109 anni. Viaggiò entro il mondo greco e, probabilmente, anche fuori di esso. La sua vita interamente dedita allo studio e alla ricerca scientifica – egli diceva di « preferire la scoperta di una sola causa al regno dei Persiani » (B 118) – fu in età alessandrina avvolta di particolari romanzeschi. Alla confusione con Bolo Democrito di Mende (II sec. a. C.) si deve la fama di misticismo e di magia, che posteriormente si aggiunse alla sua figura.

L'elenco delle sue opere, conservatoci da Diogene Laerzio, è dovuto a Trasillo di Mende (sec. I d. C.), e comprende 13 tetralogie, più due gruppi (generalmente considerati spuri) di 9 opere ciascuno sotto la duplice rubrica di *Opere non classificate* e di *Appunti*. Le tetralogie comprendono opere di etica, fisica, matematica, musica (e cioè lingua, letteratura e musica) e di tecnica. I frammenti a noi pervenuti, nel loro complesso autentici, sono ca. 300.

D. è l'ultimo naturalista dell'età presocratica e la prima grande figura di scienziato del mondo antico. Discepolo di Leucippo, ne sviluppò con maggiore rigore logico l'atomismo. L'affermazione di alcuni studiosi moderni ch'egli, come più tardi Epicuro, professasse anche un atomismo matematico, è priva di fondamento e contraddetta dai testi (cf. Aristotele, *De gen. et corr.*, I, 2, 316 a 14). Testi di Archimede, scoperti di recente, hanno rivelato ch'egli trovò, senza tuttavia darne la dimostrazione, il volume della piramide. Non piccolo dovette essere il contributo di D. nel campo delle scienze speciali e a lui si deve la prima grande sistematizzazione di quella teoria del progresso, che ha i suoi inizi in Anassagora e diventa canonica in Epicuro. Egli ebbe però anzitutto mente metafisica, assai lontana da quell'empirismo volgare che certe ricostruzioni moderne gli hanno attribuito. Continuando lo spirito della tradizione eleatica, egli tenne ferma e approfondì la distinzione tra conoscenza dei sensi e dell'intelletto, considerando la prima oscura e spuria e solo quest'ultima legittima e vera (B 11). È l'intelletto che con le sue ragioni giunge alla conoscenza degli atomi e quindi anche del vuoto, e questa è l'unica conoscenza di cui si può esser sicuri. Il resto, dipendendo dalla disposizione dei sensori e degli elementi che con essi vengono in rapporto, non può essere che oggetto di opinione. Tutte le qualità sensibili sono per convenzione (νόμῳ) e la costituzione delle singole cose sfuggendo alla nostra diretta esperienza, « la verità rimane per noi nel profondo » (A 49; B 6-10; 117). Al realismo alogico di Protagora, che, dalla panspermia di Anassagora concludeva che tutte le sensazioni sono vere, D., appellandosi alla superiore istanza dell'intelletto, obbietta, come più tardi farà Aristotele, che quindi anche il contrario è vero (A 114). Il contrasto fra le difficoltà dell'esperienza e le esigenze della ragione non ebbe però in lui carattere dogmatico e quindi scettico, ma, come appare dal frgm. 125, dove i sensi sono introdotti a confutar la ragione, carattere critico. In tali condizioni la scienza non poteva essere che esperienza controllata dal ragionamento. Circa gli dèi il testo fondamentale è in Cicerone (*Nat. deor.*, I, 120 [A 74]) : « ora afferma che nell'universo vi sono delle immagini (εἴδωλα ; per immagini materiali che si partono dai corpi o si formano nell'aria è spiegata la visione degli occhi e della mente) fornite di divinità, ora chiama dèi gli atomi di cui è formata l'anima dell'uomo, sparsi anch'essi nell'universo, ora delle immagini animate che sogliono giovare o nuocere agli uomini, ora delle immagini di tale grandezza da abbracciare dall'esterno l'intero mondo ». Questo testo va interpretato non nel senso che D. ammettesse l'esistenza degli dèi, ma che le teorie sopra accennate gli servissero per spiegare i fenomeni mistici e le visioni di cui egli, come osservatore, non credeva di poter negare la realtà.

Nel campo dell'etica si delinea in forma ancor più definita con lui la figura della vita contemplativa (βίος θεωρητικός), che i Greci avevano già conosciuta con Anassagora. L'ideale supremo è la

conoscenza, e la vita consacrata agli studi vien sostenuta da una morale quietistica, lontana da ogni eccesso e che ripone il bene nell'assoluta tranquillità e armonia dell'anima (εὐθυμίη, εὐεστώ). Nella limitatezza delle cose umane, la contemplazione della vita non è scevra di una certa vena di pessimismo, che il disinteresse nei riguardi del mondo e la coscienza della superiorità attinta dall'abito alla scienza e alla ricerca delle cause, inclinano al sorriso. Di qui la leggenda, non del tutto tale, forse, del D. che ride, come dall'ideale teoretico quella del D. che s'acceca per poter meglio speculare con la mente. Molti tratti dell'anima di D. si ritrovano in Euripide, ma non è dimostrabile che questi l'abbia conosciuto: più tardi saranno caratteristici degli uomini cólti dell'età alessandrina.

Bibl.: Ed. dei frammenti in H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 5ª ed. a cura di W. Kranz, II, Berlino 1935. Traduzioni italiane: *Gli atomisti*, a cura di E. V. Alfieri, Bari 1936; F. Enriques e M. Mazziotti, *Le dottrine di D. d'Abdera*, Bologna 1948. Per la bibl. fino al 1926 v. Überweg, I, p. 104 sg. Particolarmente importante Th. Gomperz, *I pensatori greci*, trad. it. di L. Bandini, II, Firenze [1946], p. 67 sgg. Un'esposizione particolareggiata ma superficiale delle dottrine in C. Bailey, *The greek atomists*, Oxford 1928, pp. 109-214. Carlo Diano

DEMOFILO. - Vescovo di Berea (Macedonia), ariano, m. ca. il 386. Deposto dal Sinodo di Rimini (359), ottenne da Valente la successione di Eudossio nella sede di Costantinopoli (370), dove rimase finché Teodosio I lo depose perché respingeva il Simbolo di Nicea (380). Suo successore fu s. Gregorio Nazianzeno. D. figura ancora come ariano nel Sinodo costantinopolitano del 383. I suoi scarsi scritti sono andati perduti.

Bibl.: M. Le Quien, *Oriens christianus*, I, Parigi 1740, pp. 210 sg., 1165-67. Ignazio Ortiz de Urbina

DEMOGRAFIA. - È, in senso lato, l'applicazione dei metodi statistici, cioè quantitativi, ai fenomeni della popolazione: essa si concreta, quindi, fondamentalmente in metodi ritenuti fecondi o che sono, comunque, largamente impiegati nello studio quantitativo dei fenomeni demografici (natalità, mortalità, nuzialità, migrazione, ecc.).

Il carattere investigativo della d. si configura nello studio e nella ricerca delle leggi, cioè delle regolarità statistiche, che la morfologia e le funzioni biologico-sociali della popolazione possono manifestare: studio e ricerca, che sono generalmente opera dello scienziato, condotti su dati oggidì prevalentemente rilevati, elaborati ed esposti da organi statistici nazionali ed internazionali secondo una tecnica che assume distintamente stato della popolazione e movimento della popolazione.

Allo studio dello stato della popolazione, cioè della consistenza numerica di essa in un dato momento, della sua composizione interna secondo i caratteri individuali ed in rapporto ad un determinato territorio, giovano principalmente i censimenti: grandiose inchieste demografiche che, in passato saltuarie, nei tempi moderni vengono nei paesi civili condotte ad eguali intervalli di tempo, comprendono tutto il territorio di uno Stato e tutte le persone che ad un dato momento l'abitano. Assumono cioè tre caratteri principali: la periodicità, l'universalità e la simultaneità.

Dalle originarie statistiche della popolazione ad un dato momento, ad es., numero delle persone viventi, è facile trarre altri dati, perciò detti derivativi, che rappresentano egualmente uno stato di cose attuale, ad esempio la mascolinità, il rapporto cioè del numero dei maschi a quello delle femmine all'atto del censimento.

Il movimento della popolazione consiste nel processo di variazione dello stato della popolazione in conseguenza di movimenti: *a*) interni: nascite e morti; *b*) esterni: migrazioni all'entrata ed all'uscita. Solo in essi s'individuano i diretti elementi attivi e passivi dal cui saldo risulta l'equilibrio demografico del paese: onde si chiamano pure variazioni costitutive.

Una distribuzione dei viventi è l'effetto del gioco combinato della natalità, della mortalità e dei movimenti migratori. Evidentemente, si varcano i confini assegnati alla espressione « movimento della popolazione », ove si segua la consuetudine delle fonti statistiche di porre, accanto ai movimenti interni, taluni fatti (matrimoni, divorzi, legittimazioni, e così via) che modificano l'essenza dei rapporti qualitativi, giuridico-sociali, dei membri della collettività osservata, ma la lasciano quantitativamente invariata. L'origine di detta consuetudine si deve ricercare nella comunanza dei registri cosiddetti dello stato civile e degli organi – uffici di stato civile – d'ordinario carattere ufficiale, che curano la rilevazione di variazioni quantitative e di variazioni qualitative.

Orbene, la d., in termini più generali di quelli precedentemente fissati, indaga la posizione e la risoluzione dei problemi statistici che riguardano la forma e l'attività biologica e sociale delle collettività umane: problemi che *grosso modo* possono essere guardati da un duplice punto di vista, e cioè, considerando i fenomeni della popolazione nelle loro manifestazioni globali, oppure cercando di intenderli come effetto complessivo di un insieme di circostanze elementari, che risiedono nelle qualità e proprietà degli individui. In concreto nelle indagini demografiche non vi è nulla di assoluto: si utilizzano rilevazioni dinamiche (proprie dei servizi dello stato civile) spesso congiuntamente a rilevazioni statiche (fatte con i censimenti: operazioni di origine antichissima, aventi, all'inizio, scopi fiscali, o militari, o, più tardi, quando i concili milanesi sotto s. Carlo Borromeo prescrissero la formazione periodica degli « stati d'anime », religiosi).

Metodi diretti e metodi indiretti escogitati poi per il calcolo della popolazione negli intervalli intercensuari sono sovente applicati con alquanti rimaneggiamenti, variabili specialmente secondo le ipotesi che si ammettono sulla legge di variazione della popolazione tra due successivi stati noti.

Estendendo poi (con appropriati procedimenti estrapolatori) al futuro gli andamenti della natalità e della mortalità accertati nel passato per gruppi di popolazione scelti secondo l'età e secondo il sesso accertati nel passato – più o meno prossimo secondo l'ampiezza del futuro al quale si vogliono estendere le previsioni – si ricavano ipotetici dati intorno all'ammontare globale ed alla composizione delle popolazioni nell'avvenire. Le previsioni sono, ovviamente, diversamente attendibili secondo le ipotesi assunte e queste variano grandemente in funzione della dinamica demografica, spesso diversissima da paese a paese (popolazioni progressive, regressive, stazionarie).

Però quali che siano le caratteristiche di sviluppo delle diverse popolazioni, è ormai un dato di fatto acquisito nelle indagini demografiche – sia microscopiche, che riguardano cioè popolazioni di territori relativamente ristretti, sia macroscopiche, che riguardano cioè popolazioni di territori comparativamente ampi – la discesa, attraverso il tempo, dei quozienti fondamentali della dinamica demografica, cioè dei quozienti di natalità e dei quozienti di mortalità: dalla cui differenza in successivi intervalli di tempo risulta il saggio di sviluppo di una popolazione.

Ma, poiché il campo di variazione del quoziente di natalità è più ampio di quello del quoziente di mortalità (la natalità può essere persino eguale a zero in caso di piena applicazione di pratiche anticoncezionali nella procreazione; la mortalità non può scendere al disotto del limite imposto dalla natura dell'organismo umano), nel-

l'ultimo secolo mentre notevolmente si è abbassato il quoziente di mortalità per perfezionamenti igienici, sanitari, terapeutici ecc., ben più notevolmente è disceso il quoziente di natalità per il sempre più largo ricorso alla volontaria limitazione della prole (alla quale, secondo taluni, si accompagnerebbe una depressione della capacità riproduttiva della specie): in definitiva si viene assistendo ad una sempre minore eccedenza annuale, in cifre assolute, delle nascite sulle morti nei più diversi paesi del mondo, particolarmente nei paesi dell'Europa occidentale.

Il tedesco G. P. Süssmilch (1707-67), l'italiano G. M. Ortes (1713-90) e l'inglese T. R. Malthus (1766-1834) hanno costruito il centro di un sistema di criteri di studio dello sviluppo delle popolazioni avente fondamento in un ordine divino ed in fattori umani idonei a secondarlo (la diradazione o la posticipazione dei matrimoni e la castità): così che sia assicurato l'equilibrio tra sviluppo della popolazione e sviluppo dei mezzi di sussistenza e sia debellata l'altrimenti ineluttabile miseria.

Con una non sempre involontaria degenerazione morale di questo complesso di principi (specie degenerando il principio contenuto nelle proposizioni del Malthus) si è voluta legittimare la estesa pratica del controllo dei concepimenti o, infine, del controllo delle nascite (come appare ben evidente dalla diminuzione, attraverso il tempo, della fecondità delle donne coniugate e dall'estendersi sempre più crescente della volontaria limitazione della prole dagli strati sociali più elevati agli strati economicamente e professionalmente meno dotati). Così che la dinamica demografica si evolve con variazioni chiaramente inferiori a quelle della dinamica economica e si viene determinando un grave squilibrio economico-demografico, frutto di quella che è stata definita la « filosofia della paura », della preoccupazione cioè di uno squilibrio tra il saggio di accrescimento della popolazione e quello di accrescimento delle sussistenze nel senso che lo sviluppo di queste non possa consentire uno sviluppo di quella. È una filosofia che, accanto ad una sistematica diminuzione della popolazione globale dei diversi paesi, viene conducendo soprattutto ad un assottigliamento della popolazione economicamente attiva e, con l'invecchiamento delle popolazioni, ad un aggravamento del carico sociale sui gruppi degli economicamente attivi in conseguenza del numero di vecchi, cioè di economicamente inattivi, che è in via di accrescimento.

L'infiacchimento della vitalità, come un esame della natalità nei diversi dipartimenti francesi e delle diverse regioni italiane starebbe a porre in luce, è frutto dell'abbassato vigore del senso religioso e morale in taluni territori.

Quando la religione non sostiene nel sopportare il peso della prole, la donna rifugge dalla maternità e l'uomo dalle cure del focolare domestico. Da questo punto si pensa meno all'avvenire che a se stessi, meno a migliorarsi che a godere, ed ogni ambizione che richieda energia si annulla. La vita si abbassa di tono; si riduce all'amore della materia e si finisce con lo scordare che divina arte è la continuazione della specie. Per vivere cioè si perde la ragione di vivere: « et propter vitam vivendi perdere causas ».

Bibl.: G. Lasorsa, *La fecondità legittima della donna secondo l'età*, Padova 1934; id., *Lo spopolamento della Francia*, Milano 1934; M. Boldrini, *D.*, ivi 1946; G. Lasorsa, *D.*, 4ª ed., Bari 1948; id., *Statistiche del lavoro*, ivi 1948. Giovanni Lasorsa

DEMOGRAFICO, SVILUPPO: v. MALTHUSIANESIMO.

DÈMONE. - Presso Omero d. indica la natura del dio, il suo modo di esplicarsi, la sua potenza, mentre θεός (=dio) indica la divinità nel culto e nel mito.

Il significato divenne poi più ampio: d. fu usato dai tragici come sinonimo di destino e, spesso, per indicare esseri semidivini, superiori all'uomo, ma inferiori agli dèi: così per Esiodo sono d. gli eroi dell'età dell'oro, che servono gli dèi e proteggono i mortali; per Eschilo è un d. Dario, per Euripide Alcesti. Per i filosofi il d. fu una forza che veglia sull'uomo fin dalla nascita, ne guida la volontà, l'ispira al bene e al male; per Socrate è anche la coscienza. Nel culto fu dato questo nome a divinità minori, ad es., Mitra, i Sileni, ecc. La religione popolare dette grande importanza ai d., in cui vedeva degli spiriti individuali all'ultimo rango della gerarchia divina, protettori o oppositori dell'attività umana, personificazioni di forze naturali, origine prima delle malattie. I d. malefici (anime dei defunti, spiriti e spettri al seguito di Ecate) portavano la pazzia e la morte a chi li vedeva.

Bibl.: P. Regnaud, *Le δαίμων, histoire d'un mot et d'une idée*, in *Revue de l'histoire des religions*, 15 (1887), p. 156 sgg.; Waser, s. v. in Pauly-Wissowa, IV, II, coll. 2010-12; A. Michel, *Les bons et les mauvais esprits dans les croyances populaires de l'ancienne Grèce*, in *Rev. de l'hist. relig.*, 37 (1910), pp. 193-215; H. Rose, *Numen inest*, in *Harvard Theological Review*, 28 (1935), p. 243 sgg.; M. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, I, Monaco 1941, p. 201 sgg. Luisa Banti

DEMONIACHE, MANIFESTAZIONI. - Posta l'esistenza del demonio, si chiede se, oltre le operazioni indirette o morali di cui è indubbiamente capace nella sua opera tentatrice e istigatrice al male, Satana abbia il potere e la libertà d'intromettersi, e di fatto s'intrometta, nell'ordine della natura con manifestazioni fisiche e biologiche, comprese quelle proprie della vita psichica.

I. I fatti. – Ora, su tal punto non può ammettersi dubbio ragionevole, come si vede da parecchi argomenti, p. es., dalla testimonianza storica e dall'esame scientifico dei fatti.

Storicamente risulta che in tutti i tempi molti fenomeni furono attribuiti al demonio, oppure, in genere, a spiriti malefici. Facendo anche un'abbondante tara a queste affermazioni – attribuendone, cioè, un gran numero all'ignoranza, alla suggestione, all'errore – non possiamo però allargare il processo a tutto e sempre, semplicisticamente: si tratta, infatti, di attestati non soltanto di gente rozza, raccolti in epoche di oscurità scientifica, ma spesso, invece, di testimonianze rese da eminenti persone, da scienziati di chiara fama, anche dei tempi nostri. Inoltre non si può ammettere che un'attestazione così vasta nel tempo e nello spazio, sia priva di serio fondamento, senza con ciò contraddire alle basi medesime e più certe della ricerca storica scientifica.

Inoltre, e sempre nel campo della storia, interviene la testimonianza della S. Scrittura: dai Vangeli infatti si ricava come Gesù guarisse molti indemoniati, e li dichiarasse tali, ben distinguendoli dagli ammalati comuni (*Mc.* 1, 23-28; *Mt.* 8, 28-34; 9, 32-34; 12, 22; 15, 22-28; *Lc.* 6, 18-19; 7, 21; 9, 37-44; 13, 12-17; ecc.). Questa affermazione ha un valore enorme; è irrefragabile per i cristiani in quanto per essi la parola di Cristo è la parola stessa di Dio; ma è pure assolutamente certa per chiunque, tenendo conto che i Vangeli costituiscono un complesso di documenti autentici, la cui verità è dunque ineccepibile.

L'altro elemento di prova sorge dall'esame intrinseco, scientificamente condotto, dei fatti certi, cioè del « materiale d'esperimento », sia passato che presente. Alla domanda se da tale indagine si è potuta trarre l'evidente dimostrazione dell'azione diabolica, è da rispondere affermativamente, rimandando alla bibliografia per quanto riguarda l'autentica narrazione degli esami scientifici eseguiti in proposito e i risultati ottenuti.

Dimostrata in genere la realtà dell'azione diabolica,

resta da esaminare la terminologia tecnica in uso per quanto riguarda l'attività del demonio nell'ordine fisico, biologico e della vita psichica. Si può classificarla come segue: *a*) *infestazione diabolica locale*, cioè azione del demonio sulla natura fisica e organizzata inferiore (piante e animali); *b*) *infestazione diabolica personale* (in francese: *obsession*): consiste in una serie di tentazioni più violente e più continue delle tentazioni ordinarie. È esterna se agisce sui sensi esterni del soggetto (ad es., con apparizioni reali, intese cioè come una reale modificazione dell'ambiente esterno al soggetto, oppure come la reale immissione nell'ambiente esterno di una « forma » oggettiva). È interna quando opera sui sensi interni (ad es., l'immaginazione) producendo interne impressioni. Nello stesso soggetto può essere simultaneamente duplice: esterna e interna; *c*) *ossessione diabolica* (in francese: *possession*): « è costituita da due elementi: dalla presenza del demonio nel corpo dell'ossesso e dal dominio che esercita su questo corpo e per esso sull'anima. Quest'ultimo punto ha bisogno di essere spiegato. Il demonio non è unito al corpo come vi è unita l'anima; non è rispetto all'anima che un motore esterno, e, se opera su di lei, lo fa solo per mezzo del corpo in cui abita. Può operare direttamente sulle membra del corpo facendo fare ogni sorta di movimenti; e opera indirettamente sulle facoltà per quel tanto che nell'operare dipendono dal corpo » (A. Tanquerey, *Compendio di teologia ascetica e mistica*, 7ª ed., Roma-Tournai-Parigi 1928, p. 940).

Per quanto riguarda l'infestazione diabolica locale i Vangeli sinottici descrivono, ad es., l'episodio dei porci invasi dal demonio (*Mt.* 17, 14-17; *Mc.* 5, 2-13; *Lc.* 8, 27-33). Inoltre molti casi li troviamo nella vita di alcuni santi (s. Giovanni della Croce, s. Teresa d'Avila, s. Giovanni Bosco, il curato d'Ars, ecc.).

Relativamente all'infestazione personale e all'ossessione diabolica i Sinottici ci parlano dei ripetuti incontri di Gesù con gli indemoniati, della loro liberazione al comando divino (*Mt.* 8, 16; 12, 22; 15, 22; 17, 14-17; *Mc.* 1, 23-26; 5, 2-13; 9, 16; *Lc.* 4, 33-35; 6, 18; 7, 21; 8, 2, 27-33; 9, 39, 43; ecc.); gli *Atti degli Apostoli* (5, 16; 8, 7; 16, 16-18) ci attestano il perdurare del fenomeno dell'ossessione anche dopo l'Ascensione di Gesù.

In base ai criteri d'indagine, atti a identificare, quando c'è, l'azione del demonio, e dei quali si parlerà appresso, è indubitato che molti fra i fenomeni cosiddetti « medianici » e più generalmente « metapsichici », hanno come causa l'azione diretta di Satana (v. METAPSICHICA; SPIRITISMO).

Sulla base, dunque, dei fatti, e soprattutto sull'esempio del Divino Maestro, la Chiesa, dai tempi apostolici, seguita ad ammettere la possibilità dell'infestazione e dell'ossessione diabolica, curando la liberazione degli indemoniati con mezzi spirituali, in particolare con gli esorcismi. Guidata, però, da profonda saggezza, ammette la possibilità dell'equivoco, che cioè manifestazioni dell'ordine puramente naturale – come sono, p. es., le malattie nervose o psichiche – possano essere scambiate per manifestazioni del demonio; mentre, al contrario, casi di autentica vessazione diabolica siano confusi con le suddette malattie. Di tale prudenza fanno fede le ammonizioni del Rituale romano (*De exorcizandis a daemonio*, nn. 3-7) che pone i criteri di distinzione e inculca all'esorcista: *in primis ne facile credat aliquem a daemonio obsessum esse.*

II. CRITERI DIAGNOSTICI. – Primieramente, e in ogni caso, perché l'azione del demonio possa essere ammessa, bisogna che i fenomeni si estrinsechino con tali manifestazioni da escludere qualunque altra causa possibile. Tale giudizio, quando lo si possa fare, nonostante sia negativo, atteso il suo carattere di esclusività, è certamente sufficiente per una diagnosi rigorosa. Però l'esclusione delle altre cause all'infuori del demonio non è semplice, anzi richiede somma cautela e profondità di dottrina. Per questo i riferimenti che qui si riportano non possono essere che sommari. Dio, dunque, sarà escluso ogni qualvolta le manifestazioni, sia per la loro finalità e per il loro intrinseco contenuto (immorale, empio), sia per le circostanze in cui avvengono (sedute spiritiche, ecc.), siano incompatibili con gli attributi di Dio (infinita sapienza, maestà, ecc.). Analoghi criteri valgono per gli spiriti puri, ma buoni (angeli) e per le anime dei defunti, anche dannate, se si ritiene, come insegna la Rivelazione, che ogni loro azione sui viventi e sulle altre creature terrene non possa verificarsi senza un intervento positivo di Dio. Così pure, l'azione dei viventi non può ammettersi quando i fenomeni rivelano un contenuto materiale e intellettuale, superiore alle possibilità del vivente stesso: tale, ad es., sembra certamente la « xenoglossia », tanto più se avviene in fanciulli che ancora, per l'età, sono incapaci di parlare. Certamente l'applicazione di questi criteri negativi, non potrà farsi senza l'ausilio di norme positive atte a dirimere gli errori in quanto esse, per i singoli fenomeni, determinano, sulle basi della scienza, che cosa eccede, oppure no le possibilità della natura umana.

Alla luce delle indagini moderne non possono, ad. es., essere considerate preternaturali manifestazioni spiegabili con l'esercizio di particolari attività psichiche, sia pure non comuni a ogni individuo, quali la telepatia, la psicometria, ecc. (v. CHIAROVEGGENZA), e nemmeno moltissimi tra i fatti d'ordine fisico (telecinesia) che si riscontrano nella casistica medianica. Tali fenomeni, che pure hanno del meraviglioso, sono attualmente considerati di carattere naturale, oppure con molta probabilità dovuti a cause naturali (v. C. Boyer, *Cursus philosophiae*, 2ª ed., Roma 1944, p. 229).

Per tali motivi, allo stato attuale delle nostre conoscenze, non sembra possano essere accettati in blocco, cioè senza discriminazione, i criteri d'ordine fisico e psicologico enumerati nel Rituale romano: « ....signa autem obsidentis daemonis sunt: ignota lingua loqui pluribus verbis, vel loquentem intelligere; distantia et occulta patefacere; vires supra aetatis seu conditionis naturam ostendere... et alia id genus, quae cum plurima occurrunt, maiora sunt indicia ». Oggidì... « les progrès de la métapsychique ne nous permettent plus d'utiliser les critères de la possession comme on le faisait au XVIIe siècle... Nous sommes obligés d'être plus reservés » (R. Dalbiez, in *Etudes carmélitaines*, 23 [1938, II], p. 229).

Questa prudenza tanto più è da consigliarsi se si ritiene presente come, dal progresso delle scienze mediche, fatti che ieri venivano sospettati per diabolici oggi senz'altro sono accertati come naturali. Sarà dunque necessario che l'esorcista, ad evitare equivoci perniciosi, ricorra a medici integri, profondamente versati nella scienza delle malattie nervose e mentali. Nei riguardi di questi morbi va detto che la loro sintomatologia, particolarmente agli occhi d'un profano, può rivestire tali caratteristiche di straordinarietà e di inspiegabilità da assumere l'aspetto del preternaturale. Così, le illusioni e le allucinazioni possono essere equivocate per apparizioni, incubi, comandi, minacce demoniache; i deliri possono susseguirsi e concatenarsi tra loro in una costruzione apparentemente logica e verosimigliante, che può accompagnare il corso della vita dell'individuo, senza disturbo della sua normale attività giornaliera, così che la sua vita conservi un tal quale aspetto normale: ciò particolarmente nei deliri lucidi sistematizzati, propri del quadro della paranoia. La « demonomania » appartiene a queste forme, scambiabili con l'ossessione e la possessione diabolica: forme, queste, in cui la confusione è facile per le calme, circostanziate, coerenti e ripetute affermazioni del soggetto che al profano appare tanto più normale quanto più sono assenti dalla sua sintomatologia le smanie violente, gli attacchi convulsivi, gli episodi di sospensione della coscienza (« trance »), nella comune credenza presunti attributi del pazzo dichiarato.

Le forme neuro-psicasteniche (v. NEVRASTENIA) possono dar luogo a quadri morbosi interpretabili come m. d., particolarmente nella forma d'infestazione diabolica personale. L'idea ossessiva (v. PSICOSI OSSESSIVA) che s'incastra prepotentemente nella coscienza dell'individuo, dolorosissima e invincibile, cui s'aggiunge nella fobia

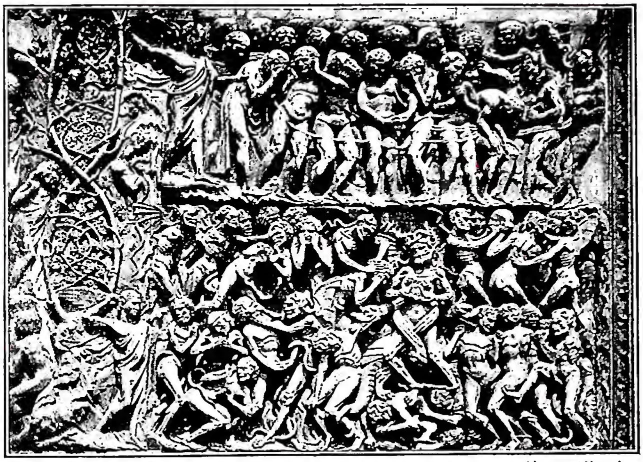
il timore angoscioso che possa avverarsi; gli impulsi ossessivi, che sembrano spingere irresistibilmente, e a dispetto d'ogni volontà contraria, il soggetto a compiere un'azione detestata o a impedirgli l'attuazione di quanto fortemente desidererebbe, possono essere ritenuti azioni vessatorie del demonio. In particolar modo, inscenatore di quadri pseudo-diabolici è l'isterismo, cui può dirsi, senza esagerare, vadano attribuiti la grande maggioranza dei casi di falsa ossessione e infestazione: è buona regola, in ogni caso di presunta azione diabolica, ricercare nell'individuo i segni eventuali della suddetta nevrosi. La caratteristica tendenza all'imitazione e alla suggestione («pitiatismo»), alla menzogna sistematizzata (v. MITOMANIA), agli sdoppiamenti della coscienza, ai curiosi disturbi della sensibilità, alle crisi convulsive, sono le pietre elementari con cui l'isterismo costruisce i quadri delle false m. d., caratteristici spesso per la forma teatrale ed esibizionistica. Altra malattia capace di generare equivoci, è l'epilessia di cui bisogna tener presente non soltanto le grandi crisi convulsive, ma le forme di «petit mal», le «assenze», gli episodici impulsi di violenza, gli stati demenziali.

Per sommi capi si sono indicati i criteri fondamentali atti a dirigere la diagnosi di m. d.: tuttavia, giunti a questo punto, occorre aggiungere come in non pochi casi sia impossibile istituire un'indagine differenziale capace di raggiungere la certezza, potendo infatti esistere quadri che presentano identità di manifestazioni esterne, variando solamente la causa determinante, preternaturale l'una, naturale l'altra. Basta a convincersi di ciò lo studio di due casi, esternamente simili, guariti da Gesù: il cieco di Bethsaida (*Mc.* 8, 22-26) e il cieco muto indemoniato (*Mt.* 12, 22); mentre nel primo egli ottiene la guarigione miracolosamente risanando, nel secondo l'effetto è ottenuto liberando l'infermo dalla infestazione diabolica. Ciò, però, che alla sapienza scrutatrice di Gesù riusciva così facile, può perfino essere impossibile all'esorcista. In tale evenienza, la regola veramente saggia da seguire è quella di presumere, in primo luogo, essere i fatti d'ordine naturale, applicando cioè il «principio d'economia», per cui va fatto ricorso alla spiegazione preternaturale, e alla conseguente terapia, solo allorché quella naturale risulta pienamente insufficente.

Nel dubbio, dunque, falliti i mezzi di cura suggeriti dalla medicina – il che non può avere valore di prova assoluta, posta la limitatezza dei mezzi dell'arte medica – l'esorcista agirà cautamente, graduando gli esorcismi man mano risultino inefficaci le cure naturali, ed evitando sempre quelle forme esternamente suggestive e impressionanti, che potrebbero dannosamente influire sull'equilibrio psichico del colpito, qualora questi non fosse che un neuropatico.

III. I VARI MODI DI M. D. – Si scorge abitualmente una violenta sovraeccitazione del sistema nervoso, sia nella sua attività vegetativa che della vita di relazione, con un potenziamento più o meno grande, a volte veramente straordinario, delle funzioni sensitive intellettive volitive, e spesso uno sviluppo inesplicabile dell'energia fisica del soggetto, capace di manifestare un'agilità, una forza, una subitaneità di azione più che belluina. Non raramente tutto ciò è inquadrato nelle linee di una ben riconoscibile malattia naturale, come, del resto, si ricava dal Vangelo, nel caso dell'indemoniato lunatico epilettico (*Mt.* 4, 24; 17, 14); nelle differenti forme di paralisi e contratture localizzate (*Lc.* 13, 11-16), di cecità, sordità, mutismo (*Mt.* 9, 32; 12, 22; *Mc.* 7, 32; 9, 24) e del colpito da crisi di agitazione maniacale (*Mc.* 1, 26; 9, 17-21; *Lc.* 9, 39).

A queste forme pseudonaturali spesso si associano fenomeni prodigiosi, come gli aspetti più strani e impensati di chiaroveggenza, la xenoglossia, la levitazione del proprio corpo, ecc.



(*fot. Alinari*)

DEMONIO - *I reprobi cacciati nell'inferno*. Scultura in marmo di Lorenzo Maitani e collaboratori in uno dei pilastri della facciata del Duomo (ca. 1315) - Orvieto.

BIBL.: P. Thiraeus, *Daemoniaci, hoc est de obsessis a spiritibus daemoniorum hominibus liber unus*, Colonia 1598 (e Lione 1603); M. Delrio, *Disquisitionum magicarum libri sex*, ivi 1608; D. Schram, *Institutiones theologiae mysticae*, Augusta 1777; G. B. Scaramelli, *Direttorio mistico*, Torino 1857; J. Ribet, *La mystique divine*, Parigi 1887; F. Salis Seewis, *Visioni e allucinazioni*, Prato 1892; Lesoeur, *La science et les faits surnaturales contemporains*, Parigi 1897; C. Godard, *L'occultismo contemporaneo*, Roma 1904; G. Antonelli, *Lo spiritismo*, ivi 1902: Dubois. *Les psychonévroses*, Parigi 1904; A. Saudreau, *Les faits extraordinaires de la vie spirituelle*, ivi 1908; J. Smith, *De daemoniacis in historia evangelica*, Roma 1913; E. Bozzano, *Dei fenomeni d'infestazione*, ivi 1919; A. Farges, *Les phénomènes mistiques distinguès de leur contrefaçons humaines et diaboliques*, ivi 1920; M. Garçon-J. Vinchon, *Le diable*, Parigi 1926; L. Roure, *Lo spiritismo davanti alla scienza e alla religione*, trad. it., Milano 1928; R. De Sinéty, *Psicopatologia e direzione spirituale*, trad. it., Brescia 1937; J. de Tonquédec, *Les maladies nerveuses ou mentales et les manifestations diaboliques*, Parigi 1938; G. Moglie, *Manuale di psichiatria*, Roma 1946; E. Mangenot, *Démon*, in DThC, IV, 1, coll. 321-400, 407-409; T. Ortolan, *Démoniaques*, *ibid.*, coll. 409-14.

Alighiero Tondi-Giuseppe de Ninno

DEMONIACI: v. INDEMONIATI.

DEMONIO. - Nel linguaggio ecclesiastico, designa un angelo decaduto, per ribellione a Dio, e punito nell'inferno. Mentre il «diavolo» o «satana» è il capo delle potenze invisibili del male, il d. (τὸ δαιμόνιον) è uno degli spiriti maligni (οἱ δαίμονες, di solito τὰ δαιμόνια nel Nuovo Testamento) che infestano il mondo, svolgendovi una funzione malefica opposta a quella degli angeli. Così Gesù diceva dell'inferno «che fu preparato per il diavolo ed i suoi angeli» (*Mt.* 25, 41).

Il diavolo è unico; non è la stessa cosa di d.: i demóni o démoni (δαίμονες e δαιμόνια non si diversificano) sono una moltitudine.

I. S. SCRITTURA. – Fin dai primordi dell'umanità, intervengono gli spiriti del male, come causa della nostra caduta: «La morte entrò nel mondo per invidia del diavolo» (*Sap.* 2, 24). Nel testo biblico di *Gen.* 3 non è nominato né un d., né satana; l'essere, che parla ed agisce per mezzo del serpente, è uno *spirito maligno*. Agisce qui il diavolo o satana, o un d. per conto suo, per accusare o perdere gli uomini presso Dio (cf. *Iob* 1, 9-11; 2, 5; *Apoc.* 12, 10), v. DIAVOLO; SATANA.

Nel Vecchio Testamento i d. appaiono spesso come paurosi animali mitici: il «peloso» (*śā'îr*) e la «larva notturna» (*lîlîth* [v.]) in *Is.* 34, 14 (Volg.: *pilosus*, *lamia*). In *Lev.* 17, 7 è severamente proibito di sacrificare ai *śĕ'îrîm* (Volg. *daemones*); in *Lev.* 16, 8-10 'Azā'zēl, connesso con i *śĕ'îrîm*, è uno spirito maligno opposto a Jahweh. Al vero Dio è anche apposto lo *šēd* (*Deut.* 32, 17; *Ps.* 10, 37), probabilmente analogo al babilonese *šidu*. *Šēdîm* sono anche detti i falsi dèi. Animali come il serpente erano ritenuti connessi con le forze demoniache (v. DRAGONE). Le concezioni e classificazioni dei d. si complicarono nel giudaismo posteriore, in base a quella mentalità popolare animistica, che presso gli Arabi creò i multiformi *ǧinn*.

Nel Nuovo Testamento i d. sono menzionati con più frequenza (v. TENTAZIONI). Nella sua vita pubblica Gesù comanda ai d., sia che li scacci dalle anime, come avvenne per Maria Maddalena (*Lc.* 8, 2), sia che li allontani dal corpo di molti posseduti. Egli conferisce il potere di scacciarli ai suoi apostoli, i quali alcune volte se ne valgono con tutta facilità (*Mc.* 6, 13; *Lc.* 10, 17), mentre altre volte non riescono a farsi ubbidire dai d. più maligni, che non si discacciano se non con il digiuno e con la preghiera (*Mt.* 17, 14-20; *Mc.* 9, 15-28; *Lc.* 9, 38-40).

Queste azioni isolate sono le manifestazioni della missione più generale che Dio ha commesso al Messia ed ha rivelata ai nostri progenitori: il Figlio della Donna per eccellenza sarà morso nel calcagno dal serpente, che lo priverà della vita umana; ma nel corso di questa lotta, che finisce con la morte, il Salvatore schiaccerà il capo del serpente (cf. *Gen.* 3, 15). Gesù annunziò ad un tempo e questa vittoria e il sacrificio con il quale la ricompensa, allorché disse nella vigilia della sua passione: « Ora si fa il giudizio di questo mondo; ora il principe di questo mondo sarà scacciato fuori. Ed io quando sarò elevato da terra, trarrò ogni cosa e me » (*Io.* 12, 31-32).

Dio rivelò agli angeli in una visione profetica il mistero dell'Incarnazione che Egli ha voluto da tutta l'eternità (*Rom.* 16, 26). La maggior parte di questi spiriti puri adorò il Cristo futuro. Satana però e altri angeli, tratti dal suo esempio, rifiutarono. « E s'ingaggiò in cielo una grande battaglia: Michele con i suoi angeli combattevano contro il dragone, e il dragone e i suoi angeli combattevano, ma non poterono vincere... E fu precipitato il gran dragone, l'antico serpente, quello che si chiama diavolo e satana, il quale seduce tutta la terra. Esso fu precipitato sulla terra e con lui furono precipitati i suoi angeli » (*Apoc.* 12, 7-9).

Allorché Dio introdurrà « di nuovo » nel mondo, non più in figura, ma in realtà, il « Primogenito di tutte le creature » e comanderà ai suoi angeli di adorarlo (*Hebr.* 1, 6), non sarà per questi una sorpresa, poiché già attendevano questo avvenimento, né esiteranno, poiché già avevano, al tempo della loro prova, dimostrato sottomissione con atto gioioso acclamando insieme Iddio ed il Cristo futuro: « Adesso è compiuta la salute, e la potenza, e il regno del nostro Dio, e la potestà del suo Cristo » (*Apoc.* 12, 10). Cf. F. Risi, *Sul motivo primario della Incarnazione del Verbo*, IV, Roma 1898, pp. 128-47; P. Arrighini, *Gli angeli buoni e cattivi*, Torino-Roma 1937, p. 156-70).

II. IL DOGMA. – Il punto di partenza e il fondamento solido della speculazione teologica nella dottrina della quale ci si occupa, è la certezza che i d. siano angeli decaduti. È questa una verità rivelata non soltanto nell'*Apocalisse* (v. sopra), ma anche in molti altri testi assai espliciti. Gesù ha detto ai suoi discepoli: « Io vedevo satana che cadeva dal cielo come una folgore » (*Lc.* 10, 18). Il diavolo cadde perché « non perseverò nella verità » (*Io.* 8, 44). S. Pietro parla espressamente di « angeli che hanno peccato e che Dio ha precipitato nell'inferno » (*II Pt.* 2, 4). E s. Giuda (v. 6) accenna agli « angeli che non hanno conservato il loro principato, ma che hanno abbandonato la propria abitazione ».

Se dunque i d. sono angeli decaduti, è necessario applicare loro tutte le proprietà che la Rivelazione rife-

(fot. Alinari)

DEMONIO - Particolare di *Le tentazioni di s. Antonio*, di Bernardo Parentino (sec. XV) - Roma, palazzo Doria.

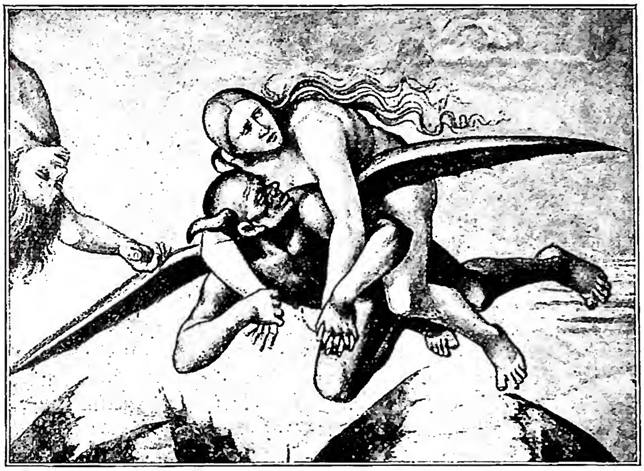
risce nei riguardi della natura spirituale degli angeli, non potendo una colpa morale modificare la natura del colpevole. Non è possibile attribuire ad essi un corpo, come ha fatto qualche autore antico e qualche scolastico.

Dire che i d. sono decaduti, che hanno peccato, che Dio li ha puniti, è un affermare implicitamente che essi sono divenuti cattivi per propria colpa e che non furono creati quali ora sono, contrariamente a ciò che vollero affermare alcune sètte d'ispirazione manichea, condannate poi dal Concilio di Braga in Portogallo (a. 563) e dal Concilio Lateranense IV dell'a. 1215 (cf. F. Cavallera, *Thesaurus doctrinae christianae*, 2ª ed., Parigi 1936, nn. 612-39; Gelasio I [492-496], *Dicta adversus Pelagianam haeresim*, nn. 23-33, come anche la professione di fede imposta ai valdesi da Innocenzo III [citati ivi, nn. 632-635 e 638]). Bisogna ugualmente concludere che i medesimi non furono creati né nello stato di gloria, né confermati nel bene, ma nello stato di Grazia, dalla quale sono decaduti senza avere mai goduto la visione beatifica.

Data la natura spirituale dei d. bisogna assolutamente respingere un'opinione largamente diffusa fra alcuni scrittori medievali (cf. E. Mangenot, *Démon*, in DThC, IV, coll. 339-400), secondo cui questi angeli sarebbero condannati all'inferno per relazioni sessuali con donne. Quest'opinione, ormai abbandonata, si fondava su una falsa versione di *Gen.* 6, 2 (cf. id., *ibid.*, coll. 326-327). Si è quasi d'accordo nel riporre la colpa degli angeli in un atto di superbia (cf. le lettere dei papi Ormisda e Gregorio I, in Cavallera, *op. cit.*, nn. 626 e 640). La tradizione però non è chiara nel precisare in che cosa consistesse. Molti dottori asseriscono che satana voleva «essere simile a Dio», ma tra di loro non vi è consenso nel determinare il senso che conviene a questa formola (cf. s. Tommaso,

Summa Theol., 1ª, q. 63, a. 3). Questa opinione, d'altra parte, ha per unico fondamento una riflessione che *Is.* 14, 13-14, attribuisce al re di Babilonia e che è stata applicata a satana. Ora il senso accomodatizio, meno ancora di quello mistico, non può essere fondamento della fede. Esso anzi suppone la fede. L'unica base solida per determinare la colpa dei d., insieme con le circostanze, è il senso letterale allegorico del cap. 12 dell'*Apocalisse.*

Contrariamente ad alcuni dottori antichi, si deve ritenere che i d. vennero puniti subito dopo il peccato (cf. *Apoc.* 12) e che immediatamente cominciarono a subire la doppia pena del danno, cioè privazione di Dio, e del fuoco. È per una speciale permissione, che essi possano nuocere agli uomini « per un po' di tempo » (*ibid.*, 12, 12), vale a dire fino al Giudizio Universale, senza frattanto rimanere esenti dai tormenti dell'inferno. Il *numero* dei d. è generalmente considerato assai elevato. Secondo *Apoc.* 12, 14, il dragone nella sua caduta aveva tratto seco « la terza parte delle stelle del cielo », cioè degli angeli. Diversi testi scritturistici (*Ez.* 28, 14-16; *Rom.* 8, 38; *Eph.* 6, 12; *I Cor.* 15, 24) portano alla conclusione che i ribelli appartenevano a diversi ordini nella gerarchia celeste. Satana séguita ad esercitare fra di essi una dominazione reale (*Mt.* 9, 34; *Lc.* 11, 15), di conduttore più che di capo, giacché non si può parlare di gerarchia e di subordinazione propriamente detta in un luogo che la fede comune giustamente considera come regno del disordine (cf. *Iob* 10, 22).



(*fot. Alinari*)

Demonio - *Una donna portata all'inferno.* Particolare dell'affresco di Luca Signorelli nella Cappella di S. Brizio (1499-1503) - Orvieto, Duomo.

L'inferno è comune agli angeli ed agli uomini reprobi, poiché gli uomini riprovati vengono gettati nel fuoco, « preparato per il diavolo e per i suoi angeli » (*Mt.* 25, 41). Similmente a quella degli uomini, la pena dei d. è eterna e non può andare incontro a nessuna attenuazione, come espressamente afferma *Apoc.* 2, 9-10 e come ha definito il II Concilio di Costantinopoli (553), confermato dal papa Vigilio (cf. Denz-U, n. 211).

L'occupazione principale dei d. fino alla consumazione dei tempi consiste nel tentare gli uomini per indurli al peccato. Essi vi sono riusciti sì bene che lo stesso Gesù ha dato a satana il titolo di « principe del mondo » (*Io.* 12, 31; 14, 30; 16, 11). Il libro di *Giobbe* (capp. 1 e 2) insinua chiaramente che satana non può nuocere, se non quando glielo permette Dio e in quella misura nella quale gli vien permesso.

È certamente esatto che il d. non è l'origine di ogni tentazione (v.). Egli non interviene necessariamente in tutti i mali cui noi possiamo andar soggetti; non ripugna affatto alla santità di Dio di essere causa, anche immediata, di una prova morale (come la tentazione di Abramo, *Gen.* 22), o di un male fisico (cf. *Iob* 3, 6 : « Può giungere un male in un paese senza che Dio ne sia l'autore ? »). Ma le Scritture, d'altra parte, attestano che i d. qualche volta sono causa delle nostre sventure e infermità (cf., oltre *Iob* 1 e 2, *Mt.* 12, 22; 17, 14-17). D'altronde, girando come un leone in cerca di preda (*I Pt.* 5, 8), essi non si astengono dal soffiare nel fuoco delle passioni o delle discordie. Qualche antico autore ha voluto asserire che ad ogni uomo, dalla nascita fino alla morte, venga dato un angelo cattivo che contrasti l'angelo custode. Questa teoria non si fonda né sulla tradizione né sulla Scrittura, per cui non merita credito alcuno (cf. S. Weber, *De singulorum hominum daemone impugnatore*, Roma 1938).

Bibl.: D. Palmieri, *De Deo creante et elevante*, Roma 1878, pp. 471-90; C. Mazzella, *De Deo creante*, ivi 1880, pp. 295-340; E. Mangenot-T. Ortolan, *Démon*, in DThC, IV, coll. 321-409; G. De Libero, *Satana : l'essere, l'azione, il dominio*, Torino 1934 (opera divulgativa); V. Genovesi, *Satana*, Chieri 1942 (operetta apologetica); *Satan. Etudes carmélitaines*, Parigi 1948 (tutto il fascicolo è dedicato a satana e ai problemi a lui connessi). Particolarmente interessante l'articolo, alquanto farraginoso ma ricco di materiale teologico, di A. Frank-Duquesne, *Réflexion sur Satan en marge de la tradition judéo-chrétienne*, *ibid.*, pp. 179-311; J. Könn, *Gott und Satan*, Friburgo in B. 1949.

Giovanni Francesco Bonnefoy

III. Nell'arte. – Il diavolo fa la sua apparizione nell'arte cristiana in modo rilevante non prima del VI sec. Una delle più antiche figurazioni del d. si trova in un affresco della chiesa egiziana di Bāwīṭ (VI sec.). Altre dello stesso periodo si trovano in miniature della Bibbia di s. Gregorio Nazianzeno, conservate nella Biblioteca Nazionale di Parigi. Caratteristico di queste rappresentazioni è l'aspetto quasi angelico di satana. Dal sec. XII in poi fino alla fine del medioevo e, si può aggiungere, fin verso la seconda metà del sec. XVI, l'immagine demoniaca subisce una trasformazione radicale : l'orrido è dominante. Alla seduzione del bello subentra la seduzione dell'orribile. Il terrore è l'arma diabolica più forte e gli artisti del periodo romanico hanno costantemente messo in luce il mostruoso quale aspetto del demoniaco. Particolarmente interessanti per questo le sculture dei capitelli delle cattedrali di Autun, Moissac, Beaulieu e Vezelay in Borgogna (del 1150). L'accentuazione dell'asimmetria nell'architettura di costruzioni sacre romaniche si deve, oltre che ad esigenze di carattere estetico, alla credenza che il diabolico tendesse al geometrico. Il geometrico è ciò che non comporta evasioni. Era opinione comune nel medioevo che la logica fosse l'*ars diaboli*, da qui le due caratteristiche contrastanti della tentazione diabolica : accerchiare (chiudere in cerchio) e terrorizzare, cioè distruggere le forze occorrenti alla diritta condotta umana. L'asimmetria architettonica è contro l'accerchiamento, e la rappresentazione del mostruoso è la doverosa denuncia della vera natura del demoniaco da parte di artisti-teologi.

Nelle numerose rappresentazioni di tentazioni di monaci e in particolare di s. Antonio Abate, dei secc. XIV, XV e XVI, il demoniaco viene sempre rappresentato come assalto dell'orribile.

Va segnalata la grande opera pittorica di fiamminghi e olandesi dei secc. XV e XVI. Hieronymus Bosch (ca. 1450-1516 : notevolissima la *Tentazione di s. Antonio* del museo di Lisbona e quella del Prado), Peter Huys, Luca di Leyden, Jan Mandyn, Pietro Bruegel (o Breughel) il vecchio (*Dulle Griet* al Museo van den Bergh di Anversa, e *Caduta degli angeli ribelli* al Museo reale di Bruxelles), Hendrik Met de Bles, Joachim Patinier. Fra gli artisti tedeschi, Ste-

fano Lockner, Martino Schöngauer, Alberto Dürer, Luca Cranach, Nicola Manuel e sopra tutti Mattia Grünewald (altare di Isenheim di Colmar).

L'arte italiana dei secc. XIII, XIV e XV (Giotto, Gaddi, Traini, Taddeo di Bartolo e più tardi Signorelli e Michelangelo) non ha avuto le stesse caratteristiche delle *Tentazioni* e degli *Inferni* dell'arte fiammingo-tedesca, dove è evidente l'influenza delle dottrine teologico-mistiche di Enrico Suso e Ruysbroeck, nonché di alcune sètte eretiche (specialmente quella dei « fratelli del libero spirito »). Mentre fin verso la fine del 1500 è dominante la preoccupazione teologica nell'artista, dal sec. XVII in poi questa viene a mancare, e le rappresentazioni di scene infernali (Callot, Teniers, Goya) sono pretesti pittorici non rispondenti agli ideali apologetici. Grottesco e demoniaco si confondono. - Vedi tav. XC.

BIBL.: M. Mâle, *L'art religieux de la fin du moyen âge en France*, Parigi 1908; N. Michel, *Das Teuflische und Groteske in der Kunst*, Monaco 1919; M. Mâle, *L'art religieux du XIIe siècle en France*, ivi 1924; O. A. Erich, *Die Darstellung des Teufels in der cristlichen Kunst*, Berlino 1931; J. Levron, *Le diable dans l'art*, Parigi 1935; G. Bazin, *Formes démoniaques in Satan*, [s. l.] 1948, pp. 507-20.
Enrico Castelli

DE MONOGRAMMA CHRISTI. - Piccolo trattato attribuito a s. Girolamo sulla forma ed il significato del monogramma di Cristo.

Il testo è una aggiunta alla revisione dell'opera di Vittorino di Pettau su *Apoc.* 13, 18 da parte di Girolamo. Il Morin lo ritenne opera di s. Girolamo stesso (v. *Revue Bénédictine*, 20 [1903], pp. 225-32; id., *Anecdota Maredsolana*, Maredsous 1903, pp. 194-98; id., *Etudes, Textes, Découvertes*, ivi 1931, p. 20 sg). Si veda però l'obiezione di G. Haussleiter nella sua edizione: *Victorini episcopi Petavionensis opera*, Vienna 1916, p. 124: CSEL, XXXIX; anche G. Grützmacher, *Hieronymus*, III, Berlino 1908, p. 238.
Erik Peterson

DEMONOLOGIA. - La d. studia le credenze intorno agli spiriti o dèmoni. I primitivi immaginano che ogni cosa viva in quanto dotata di uno spirito animatore; e fanno risalire a spiriti o ad anime, come quelle vaganti dei defunti, tutti gli effetti di cui non si afferra apertamente la causa. Inoltre l'attribuzione agli spiriti di una straordinaria e misteriosa forza, che ingenera sempre nell'animo timore riverenziale, ha fatto sì che essi siano stati introdotti in qualità di dèmoni nell'ambito della religione, ove hanno finito, accanto agli dèi, per diventare gli intermediari tra questi e l'uomo.

Molti dèmoni sono di origine umana, essendo le anime dei defunti restate sulla terra, fuori dell'Ade. Tali le anime degli eroi, protettori di un popolo, di una città, che si credeva dimorassero accanto alla loro sepoltura, spesso sotto la forma di un serpente, l'animale che dimora nel sottosuolo.

Generalmente le anime degli insepolti o dei morti per violenza vagano sulla terra fastidiose ai vivi, specie a chi fu causa della loro disgrazia. Tra i Greci le Erinni erano le anime degli uccisi, desiderose di vendetta, divenute in seguito furie infernali vindici del parricidio e dello spergiuro.

Gli spiriti sono invisibili avendo un corpo formato da sottile materia, come l'aria, il vapore, ecc., e vivono liberi, pur essendo talvolta congiunti ad un oggetto della natura. Nel mostrarsi assumono le forme spesso indeterminate e confuse di giganti, nani, corpulenti, magri, ecc.

In quanto alla dimora i dèmoni riempiono della loro presenza gli elementi, ma soprattutto preferiscono i luoghi lontani dall'abitato, in fondo alle valli o sulle montagne, nel fondo delle foreste o nelle arene dei deserti. I demoni possono essere qualche volta benèfici agli uomini; in questo caso le stesse Erinni si dicevano Eumenidi. Ma generalmente i dèmoni cercano di nuocere all'uomo, oscurando il sole e la luna, producendo le burrasche, le tempeste, le inondazioni, i terremoti, la siccità, le carestie, le malattie e la morte degli uomini e degli animali; si può dire che ogni disgrazia ha il suo dèmone speciale. A volte uno o più spiriti ossessionano il corpo di un individuo, togliendogli ogni libertà d'azione. L'esistenza dei dèmoni è stata invocata a spiegare molti fatti fisici, oltre a risolvere il problema dell'origine del male, che nello stadio polidemonistico veniva attribuito agli spiriti cattivi. Nel politeismo il bene è stato riservato agli dèi, il male ai dèmoni, in continua lotta con i primi.

(fot. Alinari)
DEMONIO - *S. Michele arcangelo che uccide il d.*, di A. Algardi (sec. XVII) - Bologna, museo Civico.

In Grecia, dèmoni passarono nella filosofia, specie stoica e neoplatonica, come esseri razionali intermediari tra gli dèi e gli uomini. Anche alcune religioni monoteistiche hanno accolto la d., nel modo e nella misura in cui essa è compatibile con l'idea di un Dio unico.

BIBL.: O. Weber, *Die Beschwörung bei den Babyloniern und Assyrern*, Lipsia 1906; I. Tambornino, *De antiquorum daemonismo*, Giessen 1909; E. Rohde, *Psyche*, 8ª ed., Tubinga 1921 (trad. it., Bari 1914, 1916); A. Dieterich, *Nekyia*, 2ª ed., Lipsia 1923; I. Weiss, *Dämonen und Dämonisches*, in *Realencycl. f. prot. Theolog.*, IV, p. 408; E. Mangenot, *Démon*, in DThC, IV, coll. 321-39; F. Zimmermann, *Der Dämonenglaube im Totenkult in Theol. Zeitschr.*, 93 (1912), pp. 276-86; U. Fracassini, *Dèmoni e spiriti*, in *Enc. Ital.*, XII (1932), pp. 603-604.
Alberto Galieti

DE MONTIBUS SINA ET SION. - Scritto falsamente attribuito in alcuni manoscritti a s. Cipriano. L'opera cerca di spiegare il contrasto apparente fra *Ex.* 2, 3: « Da Sion verrà la legge » e la legislazione sul Sinai.

Il monte Sion è celeste, il monte Sinai è terreno, il primo rappresenta il Nuovo, il secondo il Vecchio Testamento. L'opera è scritta in latino volgare e contiene parecchie inesattezze (Sinai in Palestina, cap. 3). La dottrina cristologica è molto primitiva. Che l'autore abbia conosciuto gli scritti di s. Cipriano non sembra sicuro (contro H. Koch, *Cyprianische Untersuchungen*, Bonn 1926, p. 421 sg.), l'origine in epoca pre-ciprianea non è da escludere, ma il suo luogo non si può fissare. L'argomentazione è quella degli scritti antigiudaici.

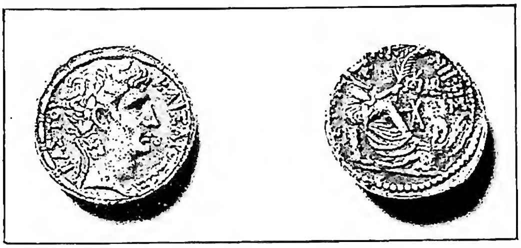
BIBL.: Per il testo pubblicato nella ed. Hartel, *S. Cypriani Opera*, in CSEL, III pp. 104-19, cf. anche G. Mercati, *D'alcuni nuovi sussidi per la critica del testo di s. Cipriano*, in *Opere minori*, III (*Studi e Testi*, 77), Città del Vaticano 1937, p. 195 sgg.; Ad. Harnack, in *Texte und Untersuchungen*, 20, III, Lipsia 1900, pp. 135-47; C. H. Turner, in *The Journal of Theol. Studies* (Cambridge 1906), pp. 597-600 (scritto a Roma); P. Corssen *Ein theologischer Traktat aus der Werdezeit der kirchlichen Literatur des Abendlandes* (*Die pseudo-cyprianische Schrift: De mont. S. et S.*), in *Zeitschr. für die neutestamentliche Wiss.*, 12 (1911), pp. 1-36. Erik Peterson

DEMSUS. - Villaggio della Transilvania dove esiste la più vecchia chiesa, oggi romeno-cattolica, della Romania. Costruita con pietre, altari e bassorilievi presi dalle vicine rovine romane, fu tenuta nel sec. XIX per un mausoleo o un antico tempio pagano. Iorga stabilì trattarsi di una chiesa bizantina, risalente, secondo lui, ai secc. XV-XVI. Il tempio ha soltanto elementi bizantini, ma è costruito secondo uno stile locale. Potrebbe risalire al sec. XIII; anzi, secondo il parere del prof. Vătăsianu, dell'Accademia romena di Roma (1946), sarebbe della fine del sec. XII, per i motivi di origine dalmata del sec. X che vi si riscontrano.

BIBL.: C. Petranu, *Die Kunstdenkmäler der Siebenbürger Rumänen*, in *Mélanges d'histoire générale*, pubbl. da C. Marinescu, Cluj 1927, pp. 177, 188. Federico Tailliez

DE MUN, ALBERTO : v. MUN ALBERT, CONTE DI.

DENARO (lat. *denarius*). - Moneta romana d'argento (10 assi o 2 ½ sesterzi), pari alla dramma attica. Era la 25ª parte dell'aureo; ma sotto Nerone fu ridotta alla 32ª parte dell'aureo. Nel Nuovo Testamento vi si allude frequentemente.



(*fot. museo di Roma*)
DENARO - D. di Augusto - Roma, museo di Roma.

Quantunque fosse proibito dalla Legge di usare raffigurazioni umane, il d. che portava l'effige dell'imperatore oltre vari simboli, era largamente diffuso nella Palestina al tempo di Gesù. Un d. gli fu presentato (*Mt.* 22, 19 sgg; *Mc.* 12, 15 sg.; *Lc.* 20, 24), e il Maestro ne fece risaltare la presenza dell'immagine imperiale e la dicitura. Era considerato come la paga giornaliera di un operaio (*Mt.* 20, 2. 10). Angelo Penna

DE NATALIBUS, PIETRO. - Agiografo, n. a Venezia, dove fu pievano dei SS. Apostoli fino al 1370, quando fu nominato vescovo di Esquilio (Iesolo, detto anche Cavazuccherina). L'ultima notizia che si ha di lui è del 1400.

Scrisse : *Catalogus Sanctorum et eorum gestorum ex diversis et multis voluminibus collectus*, cominciato nel 1369, terminato nel 1372, edito a Vicenza nel 1493 e una diecina di volte nella prima metà del Cinquecento. Alcune edizioni, come quella di Lione 1542 (in-fol.), hanno delle aggiunte di santi canonizzati dopo la morte dell'autore (s. Bernardino da Siena, s. Bonaventura, ecc.). Fu tradotto anche in francese : *Le grand catalogue des saincts et sainctes* (Parigi 1523-24). L'opera, divisa in 12 ll., contiene oltre 1500 notizie, disposte secondo il calendario ecclesiastico. Nel prologo enumera la sue fonti, tra le quali Vincenzo di Beauvais, Giacomo da Varazze, Pietro Calò. Come critico l'autore sta ancora nel pieno medioevo e non vale più di Giacomo da Varazze.

BIBL.: *Acta SS. Ianuarii*, I, Parigi 1863, p. XXI; *Analecta bollandiana*, 29 (1910), pp. 34-36; BHL, I, p. XXX.
Livario Oliger

DENDRITI. - Dal greco δένδρον, albero; asceti cristiani che, nell'Oriente bizantino, trascorrevano parte della loro vita dentro le insenature di grossi alberi. La categoria dei d. fu assai più ristretta di quella degli stiliti, né mai acquistarono la popolarità di quelli, quantunque il loro genere di vita fosse non meno rigoroso e mortificato. Furono pochi e solo noti a qualche regione vicina al luogo del loro ascetismo.

Uno dei più insigni è s. Davide di Tessalonica (Salonicco), originario della Mesopotania, vissuto per tre anni in un mandorlo (m. ca. nel 535 : cf. G. Mosco, *Pratum Spirituale*, 69 : PG 87, 2921 e BHG, 493). Lo stesso Mosco (*ibid.*, cap. 70, col. 2924) narra pure d'un monaco di nome Adola, della Mesopotania, il quale abitava in un grande platano. Germano Giovanelli

DENDROFORI : v. CIBELE.

DE NEVO, ALESSANDRO. - Canonista, n. a Vicenza, m. nella seconda metà del sec. XV. Fu canonico della cattedrale di Treviso e per 26 anni professore di diritto canonico nello *Studium* di Padova.

Scrisse : *In I, II, III, et IV libros Decretalium commentaria* (Venezia 1586); *Consilia contra Iudaeos foenerantes* (Norimberga 1479); *Additiones et quaestiones ad Gulielmi Duranti Speculum iuris* (Francoforte 1668). Curò l'edizione del *Decretum Gratiani* (Venezia 1744).
Zaccaria da San Mauro

DENIFLE, HEINRICH. - Teologo medievalista domenicano, n. a Imst (Tirolo) il 16 genn. 1844, m. a Monaco di Baviera il 10 giugno 1905. Rimasto orfano, fu corista a Bressanone ove pure compì il ginnasio. Domenicano a Graz (1861), assunse il nome di Enrico Susone e fu ordinato sacerdote nel 1866. Studiò a Graz, Roma e a St-Maximin (Var), ove conseguì il lettorato di teologia. Insegnò scienze ecclesiastiche a Steinamanger e dal 1870 a Graz. Visse a Roma dal 1880 in poi.

Pubblicò *Die kath. Kirche u. das Ziel der Menschheit* (Graz 1872; 2ª ed. 1906) e *Das geistliche Leben* (ivi 1873; 9ª ed. Salisburgo 1936). Sulla storia della mistica tedesca di J. W. Preger fece inoppugnabili osservazioni (*Hist. pol. Blätter*, 75 [1875], passim); trattò il problema del *Gottesfreund im Oberland* (ivi) e questioni connesse, coronò vari studi sul b.Enrico Susone col *Die Schriften des sel. Heinrich Seuse, I: Deutsche Schriften* (Monaco 1880), distrusse leggende su Taulero: *Taulers Bekehrung kritisch untersucht* (Strasburgo 1878, ecc.) e diede fondamentali studi sulla patria, sugli scritti, sul processo e sulla dottrina di Maestro Eckart (*Zeitschr. f. deutsches Altertum*, 29 [1885], p. 259 sgg.).

Con acuto intuito svelò le relazioni tra la scolastica e la mistica. Compagno del maestro generale a Roma (1880-83), collaborò pure alla edizione leonina delle opere di s. Tommaso, perlustrando le biblioteche di Germania, Olanda, Inghilterra, Francia, Spagna e Portogallo. Su proposta del card. Hergenröther il D. fu promosso sottoarchivista della S. Sede (1 genn. 1883) e nominato consultore della commissione cardinalizia per gli studi storici. Pubblicò l'opera *Die Universitäten des Mittelalters bis 1400* (vol. I, Berlino 1885; altri 4 voll. rimasti incompiuti) ed altri studi su università d'Italia e di Francia, specialmente su quella di Parigi. Con il p. Ehrle diresse l'*Archiv für Literatur- u. Kirchengeschichte des Mittelalters* (7 voll., Berlino-Friburgo in Br. 1885-1900). Per incarico del governo francese (1887) pubblicò, in collaborazione con Châtelain, il *Chartularium Universitatis Parisiensis* (4 voll., Parigi 1889-97) e l'*Auctarium chartularii* (2 voll., 1894-97).

(fot. Enc. Catt.)

DENIFLE, HEINRICH - Busto, opera di Sebastiano Osterrieder (1908) - Vaticano, archivio segreto.

Scrisse *La désolation des églises, monastères et hôpitaux en France pendant la guerre des cent ans* (2 voll., Parigi 1897-99). Illustrò la storia istituzionale, dottrinale ed artistica del medioevo con *Specimina palaeographica Regestorum Romanorum Pontificum* (Roma 1888), con saggi sulla Curia, sugli Ordini domenicano, francescano, carmelitano, dei Gesuiti ecc., concludendo la ponderosa opera di storia dottrinale con *Luther u. Luthertum* (I, I, Magonza 1903, 2ª ed. 1904; I, II, 1905; II, 1909 a cura del p. A. M. Weiss; trad. it. del vol. I, Roma 1905). Il D. rispose vigorosamente a Harnack, Seeberg e ad altri. Scritti inediti in *Römische Quartalschrift*, 22 (1926), pp. 46-58 e *Divus Thomas*, 22 (1944), pp. 339-54.

BIBL.: M. Grabmann, *P. H. D.*, Magonza 1905; P. J. Kirsch *Le r. p. Henri Suso D.*, in *Revue d'histoire ecclésiastique*, 6 (1905), pp. 665-76; A. Pelzer, *H. D.*, in *Rev. néoscol. de philos.*, 12 (1905), pp. 358-74; H. Grauert, *P. H. D.*, 2ª ed., Friburgo in Br. 1906; *Acta cap. gen. O. P.*, Roma 1907, pp. 108-16; P. A. Walz, *Studi storiografici*, Roma 1940, pp. 28-33 con bibl.; Th. v. Sickel, *Röm. Erinnerungen*, ed. L. Santifaller, Vienna 1947, pp. 252-63, 504. Angelo Walz

DENÍNA, CARLO. - Letterato e storico, sacerdote e insegnante di lettere, n. a Revello il 27 febbr. 1731, m. a Parigi il 5 dic. 1813.

Pubblicò nel 1760 il *Discorso sopra le vicende della letteratura* (2 voll., Torino; 2ª ed. ampliata, 1784) con un *Saggio su la letteratura italiana* (ivi 1762), anticipando il concetto di letteratura comparata; in seguito *Le rivoluzioni d'Italia* (ivi 1768-72), storia generale d'Italia, che doveva influire sulle *Révolutions d'Italie* del Quinet (1848-52). Nel 1782, nominato membro dell'Accademia prussiana, si stabilì a Berlino, dove stampò il *Viaggio germanico* o *Lettere brandemburghesi* e scritti di linguistica e di filologia germanica. Nel 1786 difese contro i Francesi la cultura spagnola con il discorso: « *Que doit-on à l'Espagne?* », che entra nel quadro della polemiche settecentesche intorno al primato dei popoli. Pur seguendo l'astrattismo cosmopolitico del tempo il D., guidato da un naturale senso storico che mancava in generale agli enciclopedisti, seppe comprendere e presentare idee, uomini e cose con equilibrio e rispetto della tradizione cattolica.

BIBL.: E. Ottino, *Di C. D. e dei suoi tempi*, Torino 1874; G. Surra, *Vita di C. D.*, Napoli 1902; C. Pellegrini, *E. Quinet e l'Italia*, Pisa 1919; L. Sorrento, *Battaglie e sorgenti d'idee: Francia e Spagna nel Settecento*, Milano 1928; L. Negri, *C. D. Un accademico piemontese del '700*, Torino 1933; C. Calcaterra, *Dal D. al Di Breme*, in *Mélanges Hauvette*, Parigi 1934, pp. 485-499; U. Valente, *Documenti sul D.*, in *Convivium*, 7 (1935), p. 362 sgg.; G. Getto, *Storia delle storie letterarie*, 2ª ed. Milano 1946, p. 74 sgg. Luigi Sorrento

DENIS, MAURICE. - Pittore, n. a Granville (Manche) il 25 nov. 1870, m. a Parigi il 13 nov. 1943. È uno dei più significativi rappresentanti della moderna pittura religiosa francese.

Cresciuto nell'ambiente dominato dalle grandi personalità dei maggiori impressionisti francesi della seconda metà del sec. XIX, quali il Monet, il Van Gogh, il Cézanne, dopo un viaggio in Germania (1896) e un lungo soggiorno in Italia, si orientò verso forme arcaicizzanti che talvolta richiamano quelle dei nazareni. Particolarmente notevoli sono le sue pitture dell'abside della chiesa dello Spirito Santo a Parigi (1933-34), quella dell'abside della chiesa di S. Paolo a Ginevra, quelle celebrative di s. Giovanna d'Arco e dei morti della grande guerra nella chiesa di Cagny (Somme) e l'altra raffigurante Gesù e un gruppo di operai nella «Salle du travail» a Ginevra.

Dal 1919 con G. O. Desvallières fondò gli « Ateliers d'art sacré » che hanno svolto una notevole attività a favore dell'arte sacra in Francia.

BIBL.: D. E. Roulin, *Nos églises*, Parigi 1938, pp. 790-801. Emilio Lavagnino

DENIS, MICHAEL. - Gesuita austriaco, dotto bibliografo e poeta tedesco, n. il 27 sett. 1729 a Schärding am Inn, m. a Vienna il 29 sett. 1800. Alunno nel ginnasio dei gesuiti a Passau, e membro dell'Ordine dal 1747, dopo aver insegnato a Graz ed a Klagenfurt assunse nel 1759 l'ispezione degli studi e la cattedra di letteratura al *Theresianum*, accademia militare di Vienna. D. da allora rimase nella capitale austriaca. Dopo la soppressione della Compagnia di Gesù (1773) tenne l'amministrazione della biblioteca di Garelli, e nel 1791 fu nominato primo conservatore della biblioteca Imperiale. D. fu un efficace educatore della gioventù, ed ebbe vasta e profonda influenza nella cultura germano-austriaca.

Pubblicò importanti lavori bibliografici, oltre ad antichi manoscritti (tra cui 25 sermoni inediti di s. Agostino da un codice del sec. XII); illustrò la storia della letteratura; si distinse per l'attività poetica e linguistica. Fece conoscere Klopstock ed Ossian, Haller e Uz, pose tra le mani della gioventù cose tratte dalle migliori opere moderne in versi tedeschi, diede alla lingua forme più dolci ed eleganti, ed illuminò il buon gusto della sua epoca. D. fu compositore di carmi e di numerosi inni sacri per corali, alcuni dei quali sono passati alla storia (il *Hier liegt vor deiner Majestät* messo in musica da Haydn, il libro di canto diocesano *Geistliche Lieder zum Gebrauch der hohen Metropolitankirche in Wien* col noto canto di Avvento, *Tauet, Himmel, den Gerechten*).

BIBL.: B. Duhr, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, IV, II, pp. 574-77; Sommervogel, II, coll. 1907-28; L. Koch, in *Jesuiten-Lexikon*, Paderborn 1934, coll. 386-87. Arnaldo Lanz

DENISOV, ANDREA e SIMONE. - Fratelli (A. n. nel 1664 e m. nel 1730; S. n. nel 1682 e m. nel 1741), principi Myzeckij. Nel principio del sec. XVIII furono i più validi rappresentanti dei «vecchi-credenti» russi sprovvisti di sacerdoti. Fondarono nella Russia settentrionale, vicino al fiume Vyg, un monastero per laici, il *Vygovskaja pustyn*.

Nello stesso tempo si segnalarono anche come fecondi scrittori di ascetica e di polemica. A. compose *Pomorskie otvety*, ossia risposta delle genti russe del nord in replica a 106 domande indirizzate da un « mis-

sionario » della Chiesa ufficiale ai « vecchi-credenti ». Il libro non è stato mai refutato dalla Chiesa statale.

BIBL.: N. Barsov, *Bratija Andrej i Semen Denisovy*, in *Pravoslavnoe obozrenije*, 18 (1865), pp. 55-91, 232-47, 412-38, 514-28; A. M. Ammann, *Storia della Chiesa russa e dei paesi limitrofi*, Torino 1948, p. 333. Alberto M. Ammann

DENK, JOSEF. - Filologo e collazionista della *Vetus Latina*, n. a Monaco il 9 ag. 1849, m. ivi il 22 genn. 1927. Fu sacerdote pio e parroco zelante.

Sotto l'influsso di Edoardo von Wölfflin collaborò al *Thesaurus linguae latinae* ed all'*Archiv für lateinische Lexikographie*. Suo sommo merito è l'avere ideato il *Sabatier redivivus*, cioè una collezione completa aggiornata di tutte le citazioni del testo biblico latino pervenuteci dai codici e dalla letteratura cristiana fino all'800 d. C., imitando il capolavoro del benedettino P. Sabatier.

A tal fine raccolse, con ammirevole diligenza, ca. un milione di citazioni, ordinandole in una immensa duplice cartoteca : secondo l'ordine dei Libri Sacri e secondo gli scrittori ecclesiastici (solo per s. Agostino, p. es., si hanno ca. 50.000 citazioni). La prima guerra mondiale arrestò la progettata edizione, attesa e necessaria : « Ein neuer Sabatier ist für die Wissenschaft so notwendig wie das tägliche Brot » (*Der Neue Sabatier*, p. 18). Nel 1921-24 D. soggiornò all'arcibadia benedettina di Beuron, alla quale passò dopo la sua morte la preziosa raccolta da completarsi e perfezionarsi prima della pubblicazione; ed ora è apparso il primo fascicolo *Vetus Latina, Die Reste der altlateinischen Bibel* : I. B. Fischer, *Verzeichnis der Sigel der Handschriften und Kirchenschriftsteller*, Beuron-Friburgo 1949.

Tra gli scritti di D. sono da menzionare : *Der Neue Sabatier und sein wissenschaftliches Programm* (Lipsia 1914); *Dom Petrus Sabatier, sein Itala-Sammelwerk und dessen Neubearbeitung* (ivi 1914); *Die altlateinische Bibel in ihrem Gesamtbestand vom 1.-9. Jahrhundert* (ivi 1914, saggio, con *Ruth* e *Giuda*, per la sottoscrizione). Dal 1908 in poi scrisse a proposito della « Itala » e del « Neue Sabatier » in vari periodici (*Biblische Zeitschrift, Theologie und Glaube, Theologische Revue, Zeitschrift für neutest. Wissenschaft, Zeitschrift für kath. Theologie*).

BIBL.: J. Schildenberger, *Arbeit an der lateinischen Bibel*, in *Benediktinische Monatschrift*, 17 (1935), p. 406 sg. Adalberto Metzinger

DE NOBILI, ROBERTO. - Gesuita, missionario, n. a Montepulciano (Siena) nel sett. del 1577; m. a Mailapur (Madras) il 16 genn. 1656. Giunto nell'India nel 1605, passò subito a Madura, dove svolse il suo caratteristico apostolato per quarant'anni.

Per poter raggiungere e convertire la casta dei brahmani, che rifuggivano dai missionari in contatto con le caste inferiori, decise di farsi « saniassi », di abbracciarne cioè la vita, gli usi e i costumi, in tutto quello che non urtava il cristianesimo. Da quel momento cominciarono le conversioni; non molte di numero; ma restò dissipato il pregiudizio che il cristianesimo fosse religione soltanto dei Paria. E come il D. N. si adattò alle alte caste, così procurò sorgessero altri missionari (chiamati Pandâraswami) dedicati esclusivamente alle caste inferiori, che egli non aveva potuto accostare se non in segreto. Tale metodo fece sorgere controversie e ostilità da parte di altri religiosi, anche Gesuiti, che non gli risparmiarono l'accusa di eresia e di feticismo (v. RITI MALABARICI); ebbe anzi una condanna da Roma. Dopo più esatte informazioni, però, il card. R. Bellarmino riconobbe la ortodossia del metodo e ottenne da Gregorio XV la costit. apost. *Romanae Sedis antistes*, del 31 genn. 1623, che permetteva al D. N. di continuare nel suo modo di agire.

Peritissimo nel sanscrito, nel tamil e nel telegu, compose in queste lingue 20 opere su argomenti di filosofia e di teologia; alcune anche in versi.

BIBL.: Sommervogel, II, coll. 1779-80; P. Dahmen, *R. D. N., S. J.*, Münster in West. 1924; id., *Un jésuite brahme*, Lovanio 1924; id., *R. D. N. Première apologie 1610*, Parigi 1931; Pastor, XII, pp. 261-64; XIII, p. 114 sgg. Celestino Testore

DENS, PIERRE. - Teologo belga, n. a Boom il 12 nov. 1690, m. a Malines il 15 febbr. 1775.

Sostenne diverse polemiche, una delle quali con risonanza politica, allorché il governo dei Paesi Bassi bandì la sua opera : *Supplementa theologiae L. Neesen, de virtute religionis, reliquisque virtutibus justitiae annexis* (Malines 1758), in cui difendeva il diritto d'asilo delle chiese. Scrisse : *Schemata practica ad usum confessariorum*, (Malines 1742); *De sacramento paenitentiae*, (ivi 1758); *Theologia ad usum seminariorum et sacrae theologiae alumnorum* (Lovanio 1777), adottata nei seminari del Belgio ed altrove per l'aderenza alla dottrina di s. Tommaso e la chiarezza didattica.

BIBL.: Hurter, V, col. 46; J. Forget, s. v. in DThC, IV, coll. 421-23. Cosimo Petino

DENTE, MARCO. - Incisore, n. a Ravenna ca. il 1492; m. a Roma nel 1527. Scolaro di Marcantonio Raimondi, non ebbe una forte personalità e subì l'influsso di Agostino Veneziano. Ebbe un tratto sottile del bulino, dimostrandosi un virtuoso, tuttavia senza inventività.

Trasse le sue composizioni da Raffaello, Giulio Romano, Francesco Salviati, Baccio Bandinelli; ma soprattutto copiò da sculture classiche antiche, rivelando l'accento tipico della sua personalità nella capacità ad ambientare spazialmente e paesisticamente le medesime. Tra le sue stampe si ricordano : la *Strage degli innocenti*, la *Danza degli amorini*, *Darete ed Entello* e il *Laocoonte* firmato per intero : Marcus Ravenas). Le iniziali delle firme sono : D., DR.

BIBL.: M. Thode, *Die Antiken in den Stichen Marc'Anton's, Agostino Veneziano's und M. D.'s*, Lipsia 1881; P. Kristeller, s. v. in Thieme-Becker, IX, p. 82 (con bibl.); M. Pittaluga, *L'incisione italiana nel Cinquecento*, Milano 1930, p. 166 sgg.; A. De Witt, *R. galleria degli Uffizi, La collezione delle stampe*, Roma 1938, p. 56. Luigi Grassi

DENTICE. - Nome di una famiglia napoletana di musicisti, vissuti tra il '500 e il '600.

FABRIZIO, virtuoso di liuto, compositore di musica per il suo strumento e sacra, tra cui *Lamentationes a 5 voci, aggiontovi li responsori, antiphone, benedictus et miserere* (Milano 1593); sue composizioni sono nella raccolta di G. B. Besardo, *Thesaurus harmonicus* e in quella di M. Magnetta, *Nuova scelta di madrigali*; F. D. è inoltre citato da V. Galilei nel *Dialogo della musica antica e moderna* (Firenze 1571), p. 138. LUIGI, teorico e compositore. Sono suoi *Due dialoghi della musica... delli quali l'uno tratta della theorica, et l'altro della pratica. Raccolti da diversi autori greci et latini* (Roma 1553); due « arie », che sono nella raccolta di R. Rodio da Bari (Napoli 1577) e due versetti del *Miserere*, uno a 5 voci, l'altro a 4, per la cappella Vaticana. SCIPIONE, dei padri dell'Oratorio, virtuoso cembalista; era a Roma nel 1593 e m. a Napoli nel 1633. Pubblicò 5 libri di *Madrigali a 5 voci* (Napoli 1591, 1596, 1598, 1602, 1607), 1 libro di *Madrigali spirituali a 5* (ivi 1629) e *Mottetti a 5* (ivi 1594). Sue composizioni sono nella raccolta di G. Ancino ed in altre dell'epoca.

BIBL.: G. Pannain, *Le origini della scuola musicale napoletana*, Napoli 1914, pp. 32-38 e passim. Anna Maria Gentili

DENUNCIA. - Nel linguaggio giuridico indica vari atti, che generalmente consistono nel riferire ad un'autorità qualche fatto.

Usato senz'altra aggiunta (si parla anche, in tal caso, di d. penale), indica l'atto con cui viene portato a notizia dell'autorità un reato.

Per il CIC, come del resto per le leggi degli Stati chiunque ha facoltà di denunciare un reato (anche un religioso può presentare denuncia contro un suo superiore : can. 1652, n. 3), da qualsiasi scopo sia mosso nel fare la d.; il can. 1935 § 1 indica quelli che sono i fini leciti : cioè per ottenere la dovuta soddisfazione o il risarcimento del danno, o per spirito di giustizia affinché sia riparato qualche scandalo o qualche altro male. La d. va fatta all'Ordinario o al cancelliere della curia diocesana, o al vicario fo-

raneo, o al parroco, che peraltro la devono trasmettere all'Ordinario (can. 1936).

Non si tengono in alcun conto le d. fatte da chi è manifestamente nemico del denunciato, o da chi è assolutamente indegno; e così pure le d. anonime che non contengono elementi sufficenti a far ritenere probabile l'accusa (can. 1942 § 2).

Vi sono poi dei casi in cui vi è l'obbligo di denunciare un reato : ciò si ha in diritto canonico, quando una norma giuridica o un precetto particolare lo impongano (così è, per es., nel caso che un chierico o religioso sia ascritto alla massoneria o ad altra simile setta [v. MASSONERIA], e nel caso che un confessore si renda colpevole di sollecitazione [v.] : cann. 2336 § 2, 904, 2368 § 2), e inoltre ogni qualvolta la d. sia necessaria per prevenire qualche pericolo per la fede o per la religione, o altro imminente danno pubblico (can. 1935 § 2; per il diritto italiano, cf. artt. 361-65 del codice penale).

Colui che denuncia deve fornire anche tutti gli elementi di prova di cui è a conoscenza (can. 1937); e, presentata la d., salvo che essa appaia evidentemente infondata, si iniziano le indagini dirette a vedere se vi siano o meno elementi sufficenti per iniziare il processo penale (cann. 1939 § 1, 1942 § 1, 1946 § 2). È tuttavia da tener presente che la d. di regola non è necessaria perché si inizino queste indagini e si proceda alla punizione del colpevole di un delitto : solo quando il delitto da punire è l'ingiuria o la diffamazione (v. INGIURIA E DIFFAMAZIONE), in taluni casi non si procede se la persona ingiuriata o diffamata non presenta la d. che in tal caso più propriamente si chiama querela (v.).

Norme identiche (salvo qualche lieve diversità di forma) a quelle stabilite nel CIC per la Chiesa latina, sono state emanate per le Chiese orientali con il motu proprio *Sollicitudinem nostram* del 6 febbr. 1950, in vigore dal 6 febbr. 1951 (AAS, 42 [1950], pp. 1-120) : cf. cann. 508-11, 516, 520 del motu proprio.

Se la d. è calunniosa, l'autore di essa può essere punito, se in mala fede, come calunniatore o diffamatore (v. INGIURIA E DIFFAMAZIONE); e pene gravissime sono previste, se con la denuncia si è falsamente accusato un sacerdote di sollecitazione.

Il termine d. è usato anche nel senso di notifica (v.) di un atto, giudiziale o no; nel senso di segnalazione all'autorità ecclesiastica dei libri che si ritengano meritevoli di esser proibiti (v. CENSURA DEI LIBRI; INDICE DEI LIBRI PROIBITI); nel senso di pubblicazione (v.) per il matrimonio o per l'ordinazione. Pio Ciprotti

DENUNCIA DI NUOVA OPERA E DI DANNO TEMUTO. - Le azioni di d. di n. o. e di d. t. sono due specie di azioni giudiziarie (derivanti rispettivamente dagli istituti romanistici della *nunciatio novi operis* e della *cautio damni infecti*) aventi lo scopo di tutelare uno stato di fatto o meglio di preservare l'uguaglianza delle parti in giudizio, facendo sì che una attività innovatrice altrui o un pericolo comunque incombente e ragionevolmente temuto non abbiano a recare pregiudizio a diritti immobiliari di alcuno in favore di altri. E ciò in vista di un possibile, futuro giudizio in cui si troverebbe ingiustamente alterato l'equilibrio tra le parti, ove non fossero efficienti le azioni che qui si esaminano. Il carattere conservativo delle quali è, pertanto, manifesto.

Il fine ed i presupposti delle due azioni sono differenti.

La d. di n. o. si può esercitare da chi, essendo proprietario o possessore di una cosa o titolare di un diritto reale, abbia motivo di temere qualche danno alla sua cosa o al suo diritto a causa di un'opera nuova (o anche innovazione di opera esistente) iniziata da altri. La d. di d. t. si può esercitare quando il proprietario o possessore di una cosa o il titolare di un diritto reale tema un danno a questa cosa o diritto a causa di un edificio che minacci di crollare, o a causa di un albero o di un'altra cosa qualsiasi.

Nell'uno e nell'altro caso, chi teme il danno denuncia il pericolo al giudice, il quale, esaminata sommariamente la situazione, dà in via provvisoria i provvedimenti urgenti per prevenire il pericolo (p. es., sospensione dell'opera o proseguimento previa cauzione, nel primo caso; misure per rimuovere il pericolo o prestazione di cauzione, nel secondo caso), salvo a vedere poi in un processo regolare i diritti delle parti.

BIBL.: Wernz-Vidal, VI, p. 255 sgg.; M. Lega, *Commentarius in iudicia ecclesiastica*, I, Roma 1938, p. 410 e sgg.; F. Roberti, *De processibus*, I, ivi 1941, p. 666 e sgg.; F. Della Rocca, *Istituzioni di diritto processuale canonico*, Torino 1946, pp. 68-69.
Fernando Della Rocca

DENVER, ARCIDIOCESI di. - Arcidiocesi e città capitale dello stato del Colorado (Stati Uniti d'America). Il suo territorio comprende trentatrè contee del nord del Colorado e nel 1948 contava una popolazione di ca. 800.000 ab. dei quali 91.000 cattolici diretti da 136 sacerdoti diocesani e 116 regolari con 84 parrocchie, 84 missioni, 29 cappelle, un seminario diocesano, 2 collegi superiori, 14 *High-Schools* diocesane e 4 private, 37 scuole parrocchiali; nel 1946 si ebbero 723 conversioni. Nel territorio di D. sono 12 comunità religiose maschili e 26 femminili. La Cattedrale è dedicata alla Immacolata Concezione.

Lo stato del Colorado, che dal 1850 dipendeva spiritualmente dal vicariato apostolico di Leavenworth, cominciò a essere colonizzato nel 1852 da coloni spagnuoli venuti dal Nuovo Messico. In seguito alla scoperta d'oro nel 1858, questo territorio aumentò talmente la popolazione, che il 5 febbr. 1868 la S. Sede lo eresse in vicariato apostolico del Colorado e di Utah, a richiesta del 2° concilio plenario di Baltimora (1866). Nel 1871 il territorio di Utah passò sotto la giurisdizione dell'arcivescovo di S. Francisco e l'8 ag. 1887 il Colorado stesso ebbe la sua diocesi con sede a D., rimanendo suffraganea di Santa Fè fino alla sua erezione a sede metropolitana il 15 nov. 1941, nella quale occasione si creò il giorno stesso, la diocesi di Pueblo, smembrandola dal suo territorio.

BIBL.: AAS, 34 (1942), pp. 190-94; W. J. Howlet, s. v. in *Cath. Enc.*, IV, pp. 254-55, e suppl., pp. 733-34; *Leonis XIII PP. MM. acta*, VII, Roma 1887, p. 183 sg.; J. H. O'Donnell, *The catholic hierarchy of the United States 1790-1922*, Washington 1922, v. indice; D. C. Shearer, *Pontificia americana... 1784-1884*, ivi 1933, v. indice; *The official catholic directory 1947*, Nuova York 1947, parte 2ª, pp. 87-91.
Corrado Morin

DENYSE (DENIISE, de NYSE, *Dionysii*), NICOLA. - Teologo, n. a Beuzeville in Normandia verso la metà del sec. XV, m. a Rouen il 18 maggio 1509. Già canonico e vicario nella diocesi di Coutances, entrò fra i Minori Osservanti dopo il 1470 nel convento di Valognes, distinguendosi per la sua dottrina e virtù.

Tra le sue opere si ricordano : l'*Opus in quattuor libros Sentent.* o *Resolutio theologorum* (ed. Rouen fine sec. XV-iniz. XVI, 1504-1506; Parigi 1573, ecc.) e la *Summa* o *Gemmae praedicantium* e varie raccolte di *Sermones*. Il D. morì in concetto di santità e gli fu attribuito a voce di popolo il titolo di beato.

BIBL.: P. Ridolfi da Tossignano, *Hist. Seraph. Relig.*, Venezia 1586, fol. 324; Wadding, *Scriptores*, p. 179; Sbaralea, II, pp. 283-84; Wadding, *Annales*, an. 1509, n. 24; Arturo da Münster, *Martyr. Franciscanum*, 4ª ed., Roma 1938, p. 184.
Giovanni Odoardi

DENZINGER, HEINRICH JOSEPH. - Teologo cattolico, n. a Liegi il 10 ott. 1819, m. a Würzburg il 19 giugno 1883. Studiò a Würzburg e a Roma nel collegio Germanico (1841-45). Sacerdote nel 1844, professore a Würzburg, dal 1854 ordinario di teologia dogmatica, attività continuata con grande lustro di quella fa-

coltà teologica fino alla morte. Promosse efficacemente l'indirizzo positivo negli studi teologici.

Nelle sue opere più importanti perseguì l'emancipazione della teologia dogmatica dalle speculazioni della filosofia moderna e una maggiore adesione agli insegnamenti del magistero ecclesiastico: *Vier Bücher von der religiösen Erkenntnis* (2 voll., Würzburg 1856-57); e il notissimo *Enchiridion Symbolorum* (1ª ed., ivi 1854 edd. posteriori curate e aggiornate da Cl. Bannwart e da J. B. Umberg). Vari scritti hanno carattere polemico-critico. Al D. è pure dovuta l'edizione delle opere di s. Brunone vescovo di Würzburg (PL 142) e dei *Ritus orientalium, Coptorum, Syrorum et Armenorum* (2 voll., Würzburg 1863-64).

BIBL.: F. Hettinger, *Dreifaches Lehramt* (discorso commemorativo), Friburgo in Br. 1883; H. Denzinger, *Erinnerungen aus seinem Leben, gesammelt von seinem älteren Bruder*, in *Der Katholik*, 63 (1883, II), pp. 428-44, 523-38, 638-49; J. B. Stamminger, s. v. in Wetzer-Welte, *Kirchenlexikon*, III, coll. 1516-17; F. Lauchert, s. v. in LThK, III, col. 214. Igino Rogger

DÉODAT, MARIE de BASLY. - Teologo francescano, uno dei restauratori della scuola scotistica, n. a Basly en Bessin (Calvados) l'11 ott. 1862, m. a Le Havre il 14 luglio 1937. Religioso nel 1879, si dedicò all'apostolato e ricoprì alcuni uffici nell'Ordine; nel 1897 fondò un convento a Le Havre, dove dimorò per 40 anni e svolse la sua attività culturale. Nel 1903 fondò il periodico *La bonne parole*, per l'esposizione e difesa del pensiero scolastico francescano.

Scrisse: *Grandes thèses catholiques*, I: *Le Sacré Coeur* (Parigi-Lilla 1900); II: *Pourquoi Jésus Christ?* (ivi 1903); *Capitalia opera Scoti* (12 voll., di cui due editi, Le Havre 1908 e 1911); *Scotus docens* (Parigi-Le Havre 1934); *La Christiade française* (2 voll., Parigi 1927). Alcuni rilievi mossi a quest'opera e relativi alla questione de l'*Assumptus Homo*, indussero l'autore ad una serie di notevoli studi cristologici, editi ne *La France franciscaine* e in *Etudes franciscaines*. Altri articoli minori ne *La bonne parole*, da lui diretta fino al 1912.

BIBL.: Necrologio in *Acta Ordinis Fratrum Min.*, 57 (1938), p. 255 sgg.; L. Sailler, *Un théologien scotiste. Le r. p. D. de Basly*, in *La France franciscaine*, 25 (1938), pp. 95-112, 167-92, con bibliografia completa; E. Longpré, *Le p. D. de Basly*, in *Nos cahiers*, 3 (1938), pp. 213-44. Martino Bertagna

DEO GRATIAS. - Formola di saluto e di ringraziamento usata già da s. Paolo (*I Cor.*, 15, 52; *II Cor.*, 2, 14). S. Agostino ne parla come d'una parola distintiva per i cristiani d'Africa o come di saluto e ne dà una spiegazione (*Enarr. in Ps.*, n. 6): « Fratres, cum vident homines, D. g. dicunt... Num enim non est locus gratulationis, quando se invicem vident qui habitant in Christo? ».

Nel culto liturgico i fedeli dicono questa formola in risposta al *Benedicamus Domino*; nella Messa romana e ambrosiana dopo l'*Ite Missa est*, nella liturgia gallicana e mozarabica dopo l'annunzio del titolo d'una Lezione, e nell'Ufficio Divino dopo tutte le Lezioni, anticamente anche dopo la lettura degli Atti dei Martiri, per ringraziare il Signore dell'insegnamento ricevuto dalla parola divina o dell'incitamento per fare opere buone. Il celebrante nel Sabato Santo la dice dopo l'annunzio del cantico pasquale dell'Alleluia. Il vescovo la dice nella presentazione dei candidati al diaconato e presbiterato, dopo essersi assicurato della loro dignità, e nella consacrazione dei vescovi e degli abati, quando questi hanno fatto il prescritto giuramento di fedeltà. Il sommo pontefice anticamente la diceva nel giorno della Risurrezione, dopo aver sentito il numero dei neobattezzati (*Ordo Romanus* I, 3), ecc.

BIBL.: F. Cabrol, *Le livre de la prière antique*, Tours 1939, pp. 73-74; DACL, IV, 649-59; Ph. Oppenheim, *Tractatus de textibus liturgicis*, Roma 1944, p. 20. Filippo Oppenheim

DEOGRATIAS, santo. - Eletto vescovo di Cartagine nel 454, col favore dell'imperatore Valente, esercitò nei tre anni del suo vescovato una grande carità in favore degli schiavi romani condotti in Africa da Genserico nel 455. Per affrancarli e sfamarli, D. non esitò a vendere anche i vasi sacri; li alloggiò in due basiliche dove si recava con gran sollecitudine di giorno e di notte a visitare gli ammalati. Ebbe a soffrire per ciò molto da parte degli ariani che tentarono anche di sopprimerlo. M. nel 457, ed è commemorato nel *Martyr. Romanum*, il 23 genn.

BIBL.: Vittore Vitense, *Hist. persec. africanae provinciae*, I, 8 (ed. C. Halm in MGH, *Auctores*, III, p. 7); *Acta SS. Martii*, III, Parigi 1865, p. 382. Agostino Amore

DEONTOLOGIA. - Da τὸ δέον, « dovere »: scienza dei doveri. È il titolo dell'opera postuma del Bentham, *Deontology or the science of morality* (Londra 1834), in cui è esposto il suo sistema utilitaristico che stabilisce come norma della moralità la somma degli utili e dei piaceri ricavabili dall'atto umano. La parola è oggi usata per designare, o universalmente o in un determinato campo etico-sociale, la teoria dei doveri. Termine derivato è *deontologismo*, che significa genericamente un sistema di morale fondato sulla nozione del dovere. In teodicea, è detta talora *deontologica* la prova dell'esistenza di Dio tratta dal sentimento dell'obbligazione morale inerente alla coscienza umana.

BIBL.: A. Lalande, s. v. in *Vocab. de la philos.*, 5ª ed., Parigi 1947, p. 207. Per l'argomento deontologico, F. A. Palumbo, *Theodicea*, Roma 1942, pp. 232-41 (con bibl.). Ugo Viglino

DE PALUDE, PIETRO: v. PETRUS DE PALUDE.

DE PASSIONE DOMINI. - Poema in 80 esametri, di cui non si conserva nessun manoscritto. Probabilmente opera di un umanista della fine del sec. XV, attribuito a torto a Lattanzio.

BIBL.: Edizione in S. Brandt-G. Laubmann, *Lactantii opera omnia*, II, Vienna 1893, p. 148 sgg.: CSEL, XXVII; S. Brandt, *Über das Lactanz zugeschriebene Gedicht De P. D.*, in *Commentationes Woelfflinianae*, Lipsia 1891. Erik Peterson

DE PEYRINIS, LORENZO. - Religioso Minimo, n. a Genova nel 1587, m. ivi il 3 ag. 1638. Insigne canonista, specializzato nel diritto dei Regolari, ed eminente nella teologia ascetica. Nel collegio di Gesù e Maria (detto anche di S. Francesco di Paola) in Genova, in cui fu reggente degli studi e professore, fondò una assai pregevole biblioteca. Alla sua morte gli fu eretto un busto marmoreo.

Tra le sue opere pubblicate eccellono: *De religioso subdito et praelato*; *Formularium praelatorum regularium* 3 voll. in-fol., 2ª ed., Piacenza 1639; *Privilegia regularibus per summos Pontifices concessa*, 3 tomi in-fol., 2ª ed., Venezia 1643; *Commentaria ascetica in Regulam FF. Ord. Minim.*, op. postuma, Genova 1645.

BIBL.: G. Roberti, *Disegno storico dell'Ord. dei Minim.*, II, Roma 1908, p. 509 sgg.; *Acta Capitolorum provinciae genuensis Minim.*, ms. nell'archivio della stessa provincia. Gennaro Moretti

DEPORTAZIONE. - È una pena del periodo imperiale romano, consistente nel soggiorno coatto in un'isola o in un'oasi, che, secondo alcuni, si sarebbe sostituita all'*aqua et igni interdictio*. È considerata dal Mommsen come la gradazione massima della *relegatio* e sarebbe stata introdotta da Tiberio. Ricerche recenti inducono però a ricollegarla con la repressione straordinaria, a quella, cioè, che veniva esercitata dall'imperatore e dai suoi delegati con carattere di discrezionalità ed attraverso processi liberi di forme.

La d. è pena propria degli *honestiores*, cioè degli appartenenti alle classi più elevate, e, data la sua gravità, poteva essere inflitta solo con particolari cautele. Oltre

ad essere perpetua, essa è sempre accompagnata dalla confisca del patrimonio (*ademptio bonorum*) e dalla privazione della *dignitas*; malgrado alcune affermazioni delle fonti, non pare che essa producesse, almeno fino alla prima metà del sec. III, la perdita della cittadinanza. Dalla confisca dei beni conseguiva la invalidazione del testamento; discussi sono gli effetti della d. in ordine ai rapporti famigliari, mentre si ritiene invece che il deportato perdesse la capacità di ricevere per testamento.

La d. fu inflitta anche a cristiani durante le persecuzioni. È da ricordare il caso di papa Ponziano (v.) che fu deportato in Sardegna e che qui, come testimonia il Catalogo liberiano, rinunciò al proprio ufficio (*discinctus est*); ciò che si spiega sia col desiderio di evitare che la Chiesa avesse a capo un condannato a pena comportante la privazione della *dignitas*, sia con le difficoltà derivanti dalla incapacità patrimoniale, almeno parziale, conseguente alla confisca dei beni.

Le caratteristiche della d. del sec. III sono proprie, sostanzialmente, anche di quella che troviamo successivamente descritta nei codici Teodosiano e Giustinianeo.

BIBL.: T. Mommsen, *Römisches Strafrecht*, Lipsia 1899, p. 974 sgg.; E. Costa, *Crimini e pene da Romolo a Giustiniano*, Bologna 1921, p. 95; U. Brasiello, *La repressione penale in diritto romano*, Napoli 1937, pp. 294 sgg., 490 sgg. e passim. Rodolfo Danieli

(*per cortesia del prof. E. Josi*)

DEPOSITIO-DEPOSITUS - Iscrizione di martiri della persecuzione dioclezianea con la menzione della *depositio cruoris* (sec. IV) - Rouffach (Algeria).

DEPOSITIO-DEPOSITUS. - *Depono*, nei testi letterari già fin dal sec. III, assunse il senso di *deporre nella tomba, seppellire*, ma sempre in unione con il luogo ove si seppellisce; usato assolutamente comincia a comparire solo nel sec. IV.

Allora nasce anche il termine *depositio*, negli ambienti volgari. Quest'uso occorre qualche rara volta anche fra i pagani, poi in testi letterari come in testi epigrafici, specialmente poetici, ad es., *depositus p(edibus) XII in vascello* (CIL, VI, 3428).

Nella epigrafia cristiana i due termini (è difficile distinguere quale dei due perché sono usati per lo più abbreviati DP. DEP. e simili) compaiono spesso usati assolutamente già nella seconda metà del sec. III, ad es. nell'epitaffio di s. Giacinto. Dipoi nel sec. IV e V diventano frequentissimi a Roma, restando sempre piuttosto rari nel resto dell'Italia e dell'Occidente.

Nel contesto dei pochi esempi pagani pare che il senso sia quello di *depono* = metto giù, poso. Nell'uso cristiano si può pensare che si sentisse piuttosto il senso particolare di *depono* = metto da parte, metto in serbo, in deposito, come di cosa che si ha da ripigliare. Il fatto è che questi due termini usati assolutamente sono caratteristici dell'epigrafia cristiana. In generale è difficile decidere se con essi venga indicato il fatto specifico del seppellimento, o quello che piuttosto si attenderebbe, della morte. Sembra, giacché nei casi ordinari il giorno della morte e della sepoltura era lo stesso, che ne sia provenuto l'uso di indicare la data della morte con il termine *depositio*.

Notevole è l'uso di *depositio*, specialmente in Africa, trattandosi della collocazione di reliquie in un altare come nel celebre esempio di Mactar: *depositio cruoris sanctorum martyrum qui sunt passi sub preside Floro in civitate Milevitana* (CIL, VIII, 6700 e 19353).

I corrispondenti termini greci sono κατατίθημι e κατάθεσις, dei quali è da dire lo stesso che dei latini.

BIBL.: F. Grossi Gondi, *Trattato di epigrafia cristiana latina e greca del mondo romano occidentale*, Roma 1920, pp. 185-89; Er. Diehl, *Inscriptiones latinae christianae veteres*, II, 1927, pp. 90-122; III, 1930, pp. 509-12 (raccolta di testi).

Antonio Ferrua

DEPOSITIO EPISCOPORUM. - È un documento liturgico compreso nel cosiddetto *Cronografo dell'anno 354* (v.). Esso contiene un elenco delle date delle deposizioni dei vescovi di Roma da Lucio I (254) a Giulio I (352), con l'indicazione del luogo dove si celebrava la stazione liturgica.

La breve lista è in ordine di calendario dal Natale, cioè dal 27 dic. (Dionisio 268) all'8 dic. (Eutichiano 283). Manca Marcello, ma alla data del 16 genn., conosciuta dal *Liber Pontificalis*, è indicato invece Marcellino.

La compilazione del testo può fissarsi durante il breve pontificato del papa Marco (febbr.-ott. 336) perché è stato aggiunto dopo Eutichiano, seguito poi da Giulio.

Le indicazioni topografiche risultano esattissime per il ritrovamento « in (coemeterio) Callisti » delle iscrizioni sepolcrali di Lucio, di Eutichiano e di Gaio; di quest'ultimo coincide anche la data della deposizione (22 apr.).

Enrico Josi

DEPOSITIO MARTYRUM. - Come il precedente documento, è compreso nel cosiddetto *Cronografo dell'anno 354* (v.). Comprende un elenco di deposizioni di martiri, con la data, il nome, il luogo della deposizione o del luogo dove si celebrava la stazione liturgica.

Comincia con il 25 dic. (« Natus Christus in Bethleem Iudeae »). La festa della « Cathedra Petri » (22 febbr.) non è seguita da indicazione topografica. Ad eccezione degli apostoli Pietro e Paolo, tutti gli altri martiri ricordati di Roma, d'Africa, d'Albano e di Porto non sono anteriori al sec. III. I martiri africani più antichi sono Perpetua e Felicita (203); il più antico martire romano di data certa è il papa Callisto (223).

Il documento, che non si può chiamare ufficiale, perché non si hanno elementi, è di grande importanza per i nomi dei cimiteri e per le relative indicazioni topografiche che si sono verificate sempre esattissime dalle scoperte archeologiche (iscrizioni sepolcrali di Ponziano, Fabiano, Giacinto, quest'ultimo anche per la data della deposizione, graffiti, altre iscrizioni, carmi damasiani, ecc.).

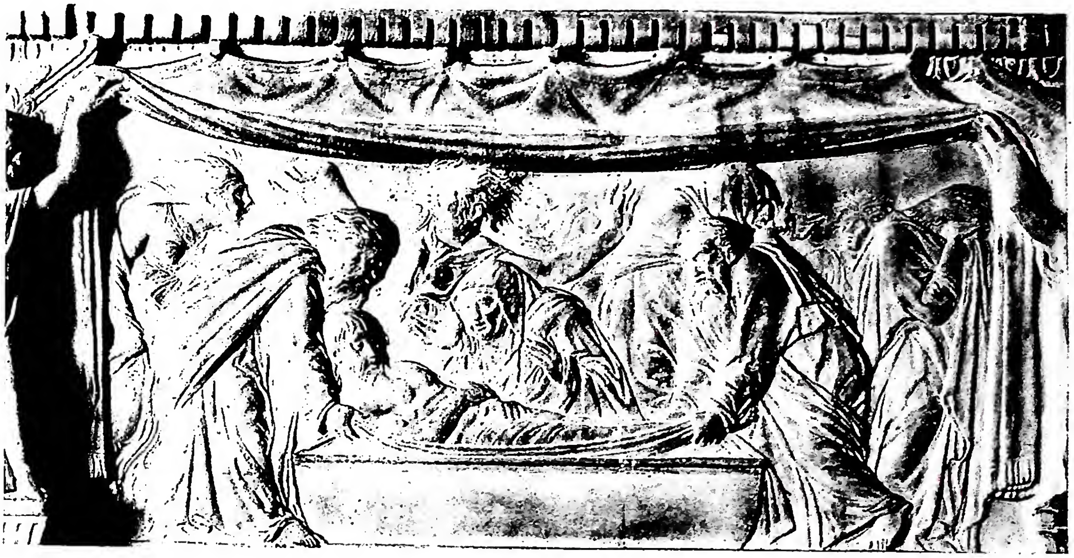
BIBL.: *Lib. pont.*, I, p. IX-X, LXIII; H. Achelis, *Die Martyrologien, ihre Geschichte und ihr Wert*, in *Abhandlungen der königlich. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philolog.-Histor. Klasse*, nuova serie, III, 8, Berlino 1900, p. 6 estr.; J. P. Kirsch, *Der stadtrömische christliche Festkalender im Altertum*, Münster in West. 1924, p. 16; ed. con introduzione e commento di R. Valentini e G. Zucchetti, *Codice topografico della Città di Roma*, II, Roma 1942, pp. 1-28.

Enrico Josi

DEPOSITO. - Dal lat. *depositus* (*deponere*), cioè « deposto »; poi « atto del deporre ». È il contratto, con il quale una cosa di pacifico possesso viene data a custodire e viene accettata con l'impiego di restituirla integra, quando piacerà al deponente.

Il d., che riguarda soltanto le cose mobili, è contratto reale, perché si perfeziona con la consegna della cosa che sarà oggetto di custodia. Si presume gratuito, salva la diversa volontà delle parti.

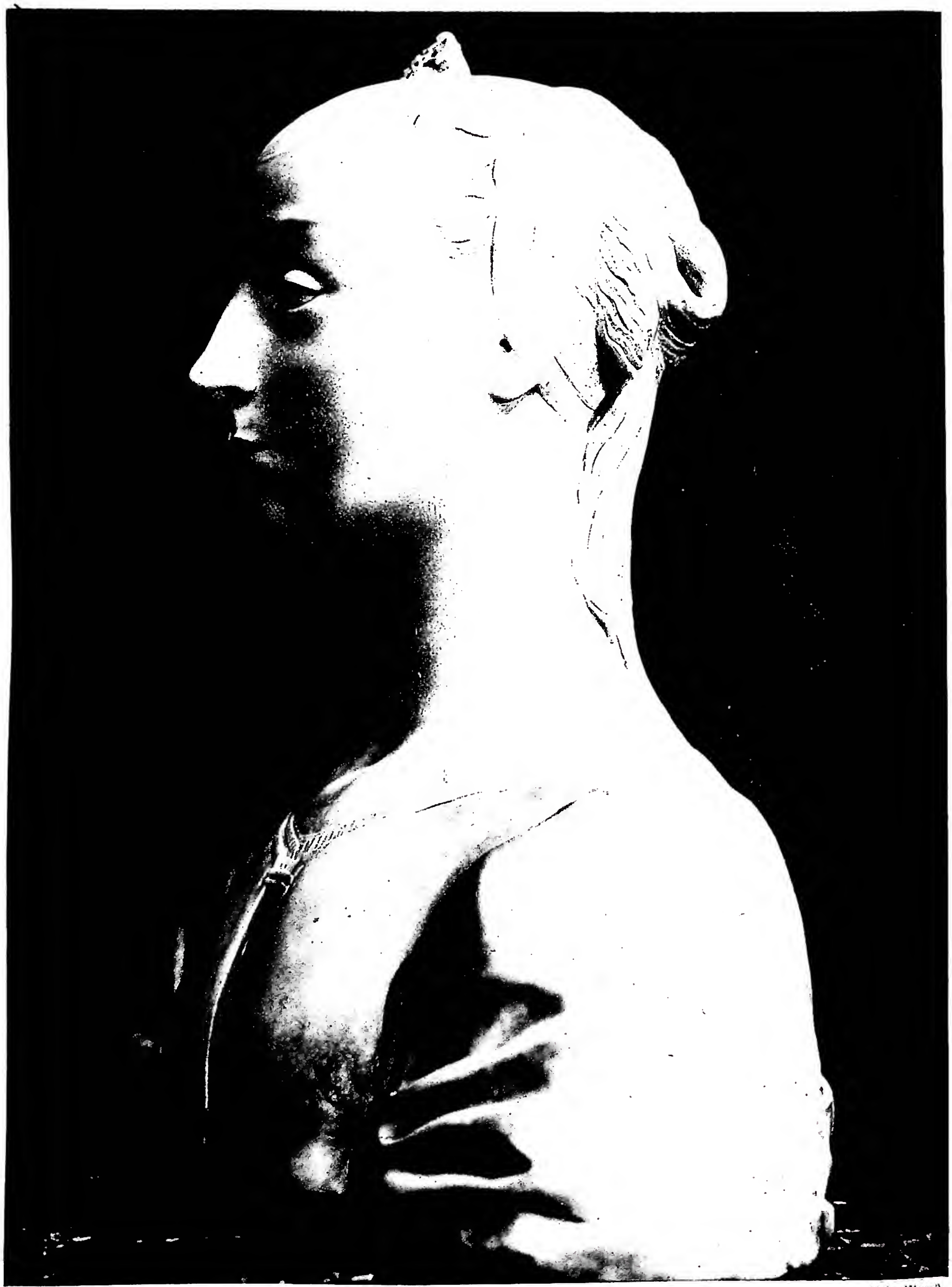
Il d. può essere volontario, se si perfeziona con il consenso di ambedue le parti, o necessario, se avviene senza



(fot. Enc. Catt.)

(fot. Anderson)

In alto: DEPOSIZIONE. Particolare del ciborio dell'antico S. Pietro, opera di Donatello (1432) - Basilica di S. Pietro, sagrestia. *In basso:* DEPOSIZIONE DALLA CROCE, opera di Van der Weyden (ca. 1400-64) - Madrid, Escoriale.



(fot. Alinari)

BUSTO D' IGNOTA GIOVINETTA.
Opera di Desiderio da Settignano - Firenze, Museo Nazionale.

questo mutuo consenso in occasione di forza maggiore: incendio, tumulto, naufragio, ecc. A quest'ultimo può ridursi il d. tacito, sotto il quale nome s'intende la consegna della cosa a coloro che implicitamente e per ragione del loro ufficio la prendono a custodire: tali sono il d. in albergo (art. 1783 Cod. civ. ital.; artt. 1952-54 Cod. franc.) e quello nei magazzini generali (artt. 1787-97 Cod. civ. ital.).

Una specie di d. è anche il sequestro convenzionale (distinto da quello giudiziale, ordinato dal giudice – can. 1672 e sgg. CIC), che si può definire il d. di una cosa controversa fatto da una o più persone presso un terzo, che si obbliga, a controversia finita, a restituirla a chi risulterà averne diritto (art. 1798 Cod. civ. ital.). Il sequestro, che può riguardare anche beni immobili, genera nel sequestratario degli obblighi, dei diritti e dei poteri, che la legge italiana lascia alla determinazione delle parti. In mancanza di pattuizioni al riguardo, il sequestratario è soggetto alle norme del d.; se poi è necessario amministrare le cose sequestrate, si applicano le norme del mandato (art. 1800 Cod. civ. ital.).

L'obbligazione principale di custodire, caratteristica del d., si trova anche in altri rapporti; come, p. es., nel mandato e nel comodato; però solo nel d. la custodia è oggetto primo e specifico dell'obbligazione. Essa non si riduce però, come alcuni vorrebbero, al semplice obbligo di restituire la cosa, ma consiste soprattutto in una attività di vigilanza e di conservazione, strettamente collegate come da un rapporto di mezzo a fine, e in sostanza diretto a rendere possibile in ogni tempo la disponibilità della cosa *ad nutum* del deponente.

Gli obblighi fondamentali del depositario, obblighi di giustizia che legano indubbiamente in coscienza, sono quindi due: la conservazione degli oggetti depositati, e la loro restituzione non appena il deponente ne farà richiesta, a meno che non sia stato convenuto un termine nell'interesse del depositario o del deponente oppure, su richiesta dell'uno o dell'altro, dal giudice (art. 1771 Cod. civ. ital.). Anche fuori di qualsiasi termine, in certi casi la carità imporrà al depositario il dovere di non restituire il d., p. es., se egli prevede che il depositante farà della cosa un cattivo uso. Tuttavia, conforme alla regola generale della virtù della carità, questa obbligazione non urge con grave incomodo. Il depositario, tenuto a restituire gli oggetti come furono dati, deve adoperare nella conservazione la cura di un diligente padre di famiglia (art. 1767 Cod. civ. ital.).

L'albergatore, in molte legislazioni civili, ha in alcuni casi responsabilità anche relativamente alle cose che il cliente porta con sé nell'albergo senza consegnarle a lui (art. 1784 Cod. civ. ital.). Il fondamento del maggior obbligo dell'albergatore i civilisti lo trovano nel fatto che egli deve considerare la sua responsabilità un rischio professionale. Questo più grave obbligo però non proviene dalla legge naturale, ma solo dalla legge positiva civile, né è di per sé vincolante in coscienza, prima della sentenza del giudice.

Anche a proposito del d. nei magazzini, organizzati per la custodia e la raccolta di merci, le quali a volte sono anche sottoposte a speciali operazioni di conservazione, imballaggio, sdoganamento ecc., è stabilita nel diritto italiano una presunzione di responsabilità a carico della direzione dei magazzini (art. 1787 Cod. civ.).

Da parte sua il depositario ha il diritto di constatare preventivamente lo stato degli oggetti dichiarati e consegnati; ha inoltre il diritto di essere rimborsato delle spese fatte e dei danni eventualmente subiti per la conservazione degli oggetti stessi, e di ritenere la cosa, finché non viene soddisfatto.

Di regola il depositario non può servirsi della cosa depositata. Se si concede al depositario l'uso della cosa, il contratto prende la forma del contratto di comodato o di mutuo, da cui solo differisce in quanto la cosa dal deponente si può richiedere *ad nutum* ed il contratto è fatto nell'interesse del depositante.

A questa categoria di d. appartiene quello che il Codice civile italiano chiama d. irregolare, che si ha quando oggetto del contratto è una quantità di denaro o d'altre cose fungibili con facoltà per il depositario di servirsene. Al depositario passa in tal caso la proprietà delle cose depositate, con l'obbligo di restituirne altrettanta quantità dello stesso genere e qualità (art. 1782 Cod. civ. ital.).

I d. bancari costituiscono la forma più frequente di d. irregolare (art. 1834 sgg. Cod. civ. ital.), che può aversi anche nel d. nei magazzini generali, quando si mescolino alla rinfusa merci dello stesso genere, appartenenti a proprietari diversi.

Se il depositario avesse illecitamente usato della cosa depositata e ne avesse avuto un guadagno, per giudicare delle obbligazioni di coscienza occorre vedere se questo guadagno sia frutto industriale, civile o naturale della cosa depositata. Se è frutto industriale può ritenerlo, altrimenti lo deve restituire (*res fructificat domino*).

Sembra anche contrario ad un senso di più perfetta onestà che uno si compensi sulla cosa depositata; tuttavia una proibizione stretta di diritto naturale a questo proposito non si può dimostrare e la legge italiana autorizza in alcuni casi la vendita delle cose depositate nei magazzini generali per rifarsi delle spese sul ricavato della vendita (art. 1789 Cod. civ. ital.).

Una particolare questione in merito al d. si fa nel diritto dei religiosi: se cioè accettare un d. leda o non il voto di povertà. Mentre pochi autori rispondono negativamente, in quanto il depositario non esercita alcun atto di dominio sulla cosa depositata, la maggior parte degli altri, sia antichi che recenti, rispondono affermativamente, in quanto il religioso in questa materia si carica di obbligazioni onerose, che non sempre sono compatibili con il voto e con la Regola. E in genere le Regole religiose proibiscono l'accettazione dei d. a titolo individuale e il religioso che lo faccia illecitamente non v'è dubbio che pecchi gravemente contro la giustizia, qualora accetti d. di gran valore e, non custodendoli cautamente, esponga il monastero a pericoli di gravi danni.

Bibl.: Th. A. Jorio, *Theol. mor.*, II, Napoli 1939, pp. 540-41; id., *Supplementum novi iuris Italici quod occurit in theologia morali eiusdem auctoris*, ivi 1942, pp. 44-46; C. Antoine, *Dépôt*, in DThC, IV, 1, coll. 521-26; G. Balbi, *L'obbligazione di custodire*, in *Riv. di dir. sociale*, 32 (1940), pp. 97-126, 246-61, 356-73; C. Grassetti, *D. a scopo di garanzia e negozio fiduciario*, *ibid.*, 33 (1941), pp. 97-110. Pietro Palazzini

DEPOSITO DELLA FEDE. - La parola deposito (grec. παραθήκη) ricorre nelle lettere di s. Paolo a Timoteo (*I Tim.* 6, 20; *II Tim.* 1, 14), negli scritti di parecchi Padri, specialmente in Tertulliano (*De praescriptione*, 25: PL 2, 37), in s. Vincenzo Lirinense (*Commonitorium primum*, 22: PL 50, 667 sgg.); entra definitivamente nella terminologia teologica a partire dalla fine del sec. XVI, ed è sancita dal Concilio Vaticano, sess. III, cap. 4 (Denz-U, 1798 sgg.).

Nel linguaggio giuridico il termine indica una cosa di cui il depositario non è il proprietario, ma il fedele custode. Nel linguaggio ecclesiastico, il termine è usato per designare la Rivelazione divina integra e completa, quale è contenuta nella S. Scrittura e nella tradizione divino-apostolica. È questo il concetto teologico di deposito.

Appartengono al d. della f. solamente quelle verità che fanno parte della rivelazione pubblica, strettamente obbligatoria per tutti i fedeli, con esclusione delle rivelazioni private, anche se genuine. Perché il d. della f., affidato alla Chiesa, sia sempre conservato e tramandato fedelmente, Gesù Cristo ha istituito il magistero vivo, munito della dote della infallibilità, che compete a tutta

la Chiesa « colonna e fondamento della verità » (*I Tim.* 3, 15), personalmente a Pietro, fondamento della Chiesa (*Mt.* 16, 18), e ai suoi successori nel primato romano (v. INFALLIBILITÀ DELLA CHIESA E DEL PAPA).

Quindi al papa e ai vescovi uniti con lui compete il diritto e il dovere di conservare il d. della f., di spiegarlo, difenderlo, stabilirne il contenuto e la estensione, adattandosi ai bisogni degli uomini e dei tempi. Questa conservazione immutabile del d. della f. non impedisce tuttavia un reale progresso (v. DOGMA) nella conoscenza di esso da parte degli individui e della Chiesa tutta quanta, ma sempre « in eodem dogmate, eodem sensu, eademque sententia » (Concilio Vaticano, sess. III, cap. 4, Denz - U, 1800). Perciò le definizioni infallibili, emesse dalla Chiesa, non fanno altro che dichiarare autenticamente che le verità proposte sono contenute nel deposito della Rivelazione, e non sono generalmente che dichiarazioni più esplicite di ciò che era meno espressamente contenuto nelle formole o definizioni anteriori (cf. *Sum. Theol.*, 2ª-2ªᵉ, q. 1, a. 9, ad 2; a. 10, ad 1).

BIBL.: C. Pesch, *Praelectiones dogmaticae*, I, Friburgo in Br. 1924, p. 372 sgg.; P. Spicq, *St Paul et la loi des dépôts*, in *Revue biblique*, 40 (1931), pp. 481-502; E. Dublanchy, s. v. in DThC, IV, coll. 526-31; F. Diekamp-A. M. Hoffmann, *Theologiae dogmaticae manuale*, I, Parigi-Roma 1933, pp. 17 sg., 27.
Giacinto Ameri

DEPOSIZIONE. - È una delle più gravi pene ecclesiastiche, che si possano infliggere ad un chierico, inferiore però alla riduzione allo stato laicale (v.) e alla degradazione (v.): è classificata tra le pene vendicative (v.).

Se ne trovano esempi fin dai primi secoli, spesso però con il nome di degradazione (o, più raramente, con altre denominazioni); essa poteva essere di vari gradi, talvolta importando soltanto privazione dell'ufficio, altre volte privazione dell'ufficio e passaggio ad un ordine inferiore, altre volte semplice trasferimento ad un ufficio meno importante, o altri effetti meno gravi; ma generalmente era la più grave delle pene che si potessero infliggere ai chierici, poiché importava perdita di tutti gli uffici e di tutti i diritti anche onorifici inerenti allo stato ecclesiastico, e metteva il chierico nella stessa condizione giuridica dei laici, solo rimanendogli il *privilegium canonis* e il *privilegium fori* (v. PRIVILEGI DEI CHIERICI).

Nel sec. XII (cf. nel CIC le decretali di Lucio III, di Celestino III e di Innocenzo III: c. 8, X, II, 1; c. 9, X, V, 7; c. 10, X, II, 2; c. 7, X, V, 20), in seguito alle insistenze delle autorità civili di poter giudicare esse i chierici colpevoli dei più gravi delitti, si distinse nettamente la d. dalla degradazione: la prima non importava né riduzione allo stato laicale, né perdita dei privilegi.

Con poche diversità di dettaglio, tale distinzione è rimasta fino ai nostri giorni (nella Chiesa orientale si distingue piuttosto la d. maggiore e la d. minore, essendo poco in uso il termine degradazione).

Nel CIC la d. importa, per il chierico che ne è colpito: *a*) la sospensione (v.) dall'Ufficio; *b*) l'incapacità a qualsiasi ufficio, beneficio, dignità, pensione, o incarico ecclesiastico, e la perdita di quelli che eventualmente già abbia. La perdita dell'ufficio, beneficio ecc., si ha anche se esso costituisce per il chierico il cosiddetto titolo di ordinazione (v.); ma in tal caso, se il chierico non ha mezzi per vivere sufficentemente, l'Ordinario deve cercare di procurargli qualche mezzo di sostentamento, in modo che sia salvo il decoro dello stato ecclesiastico (can. 2303 §§ 1-2).

Il chierico deposto conserva tutti gli obblighi che gli derivano dall'ordinazione, e conserva altresì i privilegi (can. 2303 § 1). Se esso non dà segni di emendamento, e soprattutto se persiste nel dare scandalo e non si ravveda benché ammonito, l'Ordinario può privarlo in perpetuo del diritto di portare l'abito ecclesiastico (v. ABITO ECCLESIASTICO): e con

(fot. Masoni)
DEPOSIZIONE - D. attribuita a Dirck Bouts (sec. XV). Particolare del trittico nella Cappella Reale - Granata, Cattedrale.

ciò il colpevole perde anche i privilegi, e cessa anche l'obbligo dell'Ordinario di curare che non gli manchi il sostentamento (can. 2304).

La d. non può essere inflitta se non mediante sentenza, emanata in seguito a regolare processo, da un collegio di cinque giudici (can. 1576 § 1, n. 2); e non può essere applicata se non per quei delitti per i quali sia espressamente prevista (can. 2303 § 3), che attualmente sono: 1) l'eresia, previa però una duplice ammonizione (can. 2314 § 1, n. 2); 2) sacrilegio sulle sacre specie (can. 2320); 3) simulata celebrazione di Messa o Confessione, da parte di un chierico che non sia sacerdote (can. 2322 n. 1); 4) violazione di cadavere o di tomba (can. 2328); 5) aborto (can. 2350 § 1); 6) gravi delitti contro le persone o la proprietà (can. 2354 § 2); 7) gravi delitti di lussuria (can. 2359 § 2); 8) trasgressione prolungata dell'obbligo di indossare l'abito ecclesiastico e di portare la tonsura (can. 2379); 9) persistenza illegittima in un ufficio ecclesiastico (cann. 2394, n. 2 e 2401).

Per i delitti che importano la pena della d., non è applicabile il rimprovero giudiziale (v.), né la sospensione condizionale della pena (can. 2288).

BIBL.: F. Kober, *Die Suspension der Kirchendiener*, Tubinga 1862; J. B. Sägmüller, *Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts*, II, 3ª ed., Friburgo in Br. 1914, pp. 371-74; Wernz-Vidal, VII, pp. 371-84; B. Kurtscheid, *Historia iuris canonici*, I, Roma 1941, pp. 210-11; I. Chelodi-P. Ciprotti, *Ius canonicum de delictis et poenis*, 5ª ed., Vicenza-Trento 1943, pp. 69-70; F. Claeys Boúúaert, *Déposition*, in DDC, IV, coll. 1154-60. Pio Ciprotti

DEPOSIZIONE DI CRISTO. - Con tale denominazione s'intende la scena raffigurante la rimozione di Gesù morto dalla Croce prima della sua sepoltura. I Vangeli narrano che la sera del Venerdì di « parasceve » dopo che Gesù spirò il nobile Giu-

seppe d'Arimetea si recò dal procuratore romano Pilato e gli chiese il corpo di Gesù per seppellirlo. Pilato, meravigliato di una morte di croce così rapida, concesse a Giuseppe il cadavere. L'arimateno lo « depose » (*Mc.* e *Lc.*) o lo « tolse » (*Io.*) dalla Croce, con l'aiuto di Nicodemo, venuto con ca. 100 libre di mirra ed aloe, imbalsamò Gesù, lo ravvolse della sindone che aveva comprata e lo pose nel sepolcro scavato nella roccia (*Mc.* 15, 42-46; *Lc.* 23, 50-54, hanno quasi lo stesso testo; *Mt.* 27, 57-60; *Io.* 19, 38-42 è il solo che menziona Nicodemo). Si può supporre che Giuseppe abbia con le sue stesse mani rimosso Gesù dalla Croce e portato il cadavere al sepolcro.

ARTE. – La scena della d. di C. dalla Croce compare nell'arte cristiana associata alla rappresentazione della crocefissione (v.), verso il principio del sec. V (coppa di Perm, *Evangeliario* di Rabbūlā). Bisogna però giungere al sec. IX perché gli artisti, stimolati dal desiderio della verità storica, rappresentino la scena della d. nel suo realismo e la includano nell'intero ciclo figurativo della Passione. Per d., però, bisogna intendere, a stretto rigore iconografico, il momento nel quale il corpo di Gesù viene calato dalla Croce per essere avvolto nella sindone e rinchiuso nel sepolcro. Non sempre infatti gli artisti si attennero a questo preciso momento e spesso estesero l'episodio a quello immediatamente successivo del pianto della Vergine, della Maddalena, di Giovanni e delle pie donne sul Cristo già deposto dalla Croce. Da questa rappresentazione derivò poi l'altra, anche più concisa, della Pietà (v.).

Nella storia dell'arte non si tenne sempre conto di questa distinzione e i vari motivi iconografici degli ultimi istanti della Passione vennero spesso tutti indicati sotto il nome generico di d.

In Oriente essa appare negli affreschi delle chiese rupestri di Cappadocia (Tokale-Göreme) e la scena è ridotta all'essenziale : Cristo è calato dalla Croce e il suo corpo è sostenuto da Nicodemo (*Io.* 19, 38 sgg.); la Vergine, s. Giovanni, le pie donne assistono alla scena impietriti nei loro gesti di dolore e senza partecipare direttamente all'azione.

Spesso la Vergine è raffigurata in atto di baciare una mano di Gesù abbandonata lungo il fianco della Croce e Giovanni dall'altra parte ripete il gesto di Maria (*katholikon* del monte Athos). Talvolta però la Vergine partecipa anche essa all'azione e sorregge nelle sue braccia il corpo del Figlio, aiutata da Nicodemo e da Giuseppe d'Arimatea, mentre Giovanni e le pie donne restano doloranti e muti nella loro fissità ieratica (*peribleptos di Mistra*).

In Occidente il tema iconografico si riallaccia dapprima ai motivi dell'arte bizantina e la conoscenza, determinata soprattutto dall'importazione dei codici orientali, si allarga sempre più a partire dal sec. VII e dura per tutto il periodo romanico. In Roma la scena della d. è offerta dagli affreschi in S. Urbano alla Caffarella (sec. XI) e in S. Giovanni *ante portam Latinam* (fine sec. XII); ivi la d. è compiuta da s. Giovanni e da Giuseppe d'Arimatea, motivo ripetuto in una miniatura del cod. lat. 123 della Biblioteca Angelica. Nel ciclo musivo di Monreale in Sicilia (sec. XII), compaiono le tre Marie portanti due vasi di balsami. Notevole è pure la d. dell'avorio, ora a Parigi, del sec. XIII (A. Venturi, II, p. 614 e fig. 442). Così, quando l'Antelami raffigura la d. nel bassorilievo del duomo di Modena, che è poi la sua prima opera di datazione sicura (1178), lo schema bizantino si amplia con l'inclusione della Chiesa e della Sinagoga personificate ai piedi della Croce, e alle pie donne racchiuse nel loro dolore s'aggiunge, sul lato opposto, la scena dei soldati che giocano a sorte la veste del Redentore. La Vergine, discosta, è china nel suo dolore.

(fot. Alinari)
DEPOSIZIONE - D. in legno scolpito e dipinto (primi del sec. XIII). Volterra, duomo.

Nella d. del duomo di Volterra, di artista forse lombardo seguace dell'Antelami, e in quella del duomo di Tivoli, anch'essa discendente dalla stessa orbita stilistica, ritorna il motivo del *katholikon* del monte Athos. Il corpo di Gesù è sorretto da Giuseppe d'Arimatea e la Vergine e Giovanni sono in piedi ai lati della Croce. A Volterra essi reggono le mani abbandonate di Gesù; a Tivoli, con maggiore ieraticità e con più schietta derivazione dall'iconografia bizantina, tendono le mani verso il Cristo ad indicare la via della salvezza e l'ultimo atto della tragedia del Golgota.

A canoni bizantini si riporta anche la scena della d. rappresentata sul pergamo dell'ant ico S. Piero Scheraggio, ora in S. Leonardo d'Arcetri, opera frammentaria di anonimi scultori toscani della seconda metà del sec. XII. Maggiore drammaticità di atteggiamenti si ritrova nell'affresco della fine del secolo, nella cripta del duomo di Aquileia, ove la Vergine sostiene il corpo riverso di Gesù mentre le pie donne si raccolgono esili in un contratto gesto dolente e Giovanni porta alle labbra la veste del Redentore. A Venezia, nella chiesa dei SS. Apostoli, un musaico del principio del Duecento si mostra invece affine ai motivi diffusi nella pittura e nella scultura dell'Italia centrale e meridionale (porta di Barisano al duomo di Trani, *Corale*, XI, L. 5 della biblioteca Estense di Modena, e più tardi la d. di Nicola Pisano e aiuti nella lunetta sulla facciata del duomo di Lucca, ecc.).

Nel Trecento, con Giotto (Padova, cappella degli Scrovegni) la scena muta : a figurare la desolata natura del Golgota è solo un albero spoglio in cima ad una roccia, che seguendo una diagonale porta lo sguardo al centro del dramma, spostato verso sinistra in basso. Il corpo di Gesù è riverso, sorretto dall'abbraccio amoroso di Maria; le pie donne nelle loro immobili strutture si chinano su di esso e Giovanni, le braccia aperte in un gesto di suprema plasticità, sintetizza l'apice drammatico del dolore. Mutati accenti nel mutato schema compositivo umanizzano la scena e il motivo iconografico di Giotto, che è poi quello citato del pianto sul Cristo morto, resta una delle più alte manifestazioni dell'arte, che troverà vasto seguito per tutti i secoli successivi (v. anche PIETÀ).

Simone Martini, nello scomparto di polittico al museo di Anversa, e Pietro Lorenzetti, nell'affresco della chiesa inferiore di Assisi, riprendono invece il motivo prece-

dente del corpo di Gesù non ancora completamente staccato dalla Croce e ripiegato sulle braccia dei partecipanti. Giotto di Stefano detto Giottino (*d.* degli Uffizi) torna allo schema giottesco, ma sostituisce allo scarno e plastico paesaggio il fondo d'oro sul quale si staglia nuda la Croce.

Per tutto il Trecento e il Quattrocento si alternano i vari motivi iconografici della d. Nel Cinquecento si riprendono i due temi principali: quello del pianto sul Cristo e l'altro che aggiunge alla discesa di Gesù dalla Croce lo svenimento della Vergine, ambedue le scene raggruppando più personaggi. Mentre il primo schema trae origine dalla tradizione medievale, l'altro si riallaccia alla stessa pittura bizantina in una visione sempre più sintetica ed unitaria.

Del primo motivo sono mirabili esempi le *d.* del Signorelli nella cattedrale di Cortona, del Correggio nella pinacoteca di Parma, del Tintoretto nella galleria dell'Accademia a Venezia, del Carracci nel museo Nazionale di Napoli, fino alle tante *d.* del Van Dyck. Del secondo motivo è una prima attuazione quella iniziata da Filippino Lippi nel 1503 per il dipinto della chiesa della S.ma Annunziata a Firenze, oggi agli Uffizi, e che fu portato a termine da Andrea d'Assisi, seguita dall'altra del 1515-16 che il Signorelli lasciò ad Umbertide. Da queste due e dall'altra del Sodoma, dipinta dopo il 1508 per la chiesa di S. Francesco a Siena e oggi in quella pinacoteca, con la fusione dei due momenti, si parte la celebre *d.* che Daniele da Volterra affrescò a Roma nella Trinità dei Monti. Lo schema triangolare del Lippi e del Signorelli di Cortona si trasforma e la composizione impostata su linee diagonali assume vigore plastico nelle massicce architetture umane e crea un'opera di altissimo valore drammatico. Allo schema del Volterrano mostra di attenersi il Barocci nella sua *d.* della cattedrale di Perugia, finita nel 1569.

Nel Seicento è da ricordare fra le altre, per la sua monumentale costruzione, la tela di Massimo Stanzioni nella certosa di S. Martino a Napoli, una delle ultime opere in cui il tema della d. viene espresso in tutta la potenza del suo alto significato religioso. - Vedi tav. XCI.

BIBL.: A. N. Didron, *Christian iconography*, Londra 1851, v. indice; E. Rampendahl, *Die Ikonographie der Kreuzabnahme vom 9. bis 16. Jahrhundert*, Berlino 1916; K. Künstle, *Ikonographie der christlichen Kunst*, Friburgo in Br. 1928, v. indice; V. Cottas, *L'influence du drame « Christos Paschon » sur l'art chrétien d'Orient*, Parigi 1931; A. Busuioceanu, *Daniele da Volterra e la storia di un motivo pittorico*, in *Ephemeris dacoromana*, 5 (1932), pp. 1-21. Giovanni Carandente

DE PROMISSIONIBUS ET PRAEDICATIONIBUS DEI. - Opera falsamente attribuita a Prospero d'Aquitania, benché già Cassiodoro (*Institutiones divinarum litterarum*: PL 70, 1111) conosca questo nome d'autore. Dal contesto dell'opera risulta che l'autore non è un Gallo, ma un Cartaginese, trasferitosi nella Campania al tempo del papa Leone.

Queste circostanze di tempo e di luogo raccomandano l'attribuzione a Quodvultdeus, vescovo di Cartagine ed esiliato in Campania. L'autore parla di 153 profezie (secondo il numero dei pesci in *Io.* 21,11) su Cristo e la Chiesa, dimostrando che una parte di esse s'è già avverata e che il resto s'avvererà nell'avvenire. Il libro è importante anche per la storia della Bibbia latina.

BIBL.: Ed. in PL 51, 733-58. D. Franses, *Die Werke des hl. Quodvultdeus* (*Veröffentlichungen aus dem kirchenhistorischen Seminar*, 4ª serie, n. 9), Monaco 1920, p. 37 sgg. (*ibid.*, 45 sg. anche su una difficoltà per l'attribuzione a Quodvultdeus). Forse Prospero ha ritoccato l'opera. Ultimamente A. D. Nock, in *Vigiliae Christianae*, Amsterdam 1949, p. 54 sg. esprime dubbi riguardo all'identificazione. Erik Peterson

DE PUNIET DE PARRY, PIERRE. - Liturgista e monaco benedettino, n. a Rochefort-sur-Mer il 24 marzo 1877, m. ad Oosterhout (Olanda) il 4 apr. 1941. Entrato giovanissimo nell'abbazia di Solesmes, vi professò l'8 dic. 1895. Ordinato sacerdote (23 marzo 1901), passò a Farnborough, quindi a Quarr Abbey (Inghilterra), dove studiò alla scuola di insigni liturgisti, quali F. Cabrol, H. Leclercq, M. Férotin, L. Gougaud, A. Wilmart. Poi, attratto dal fratello dom Jean De P., più tardi (1910) abate di Oosterhout, si recò in Olanda, dove rimase per tutta la vita, incaricato prima dell'insegnamento dell'apologetica, e dal 1917 alla morte come maestro dei novizi.

Nel campo scientifico il D.P. si dedicò particolarmente allo studio della liturgia e della paleografia. Esordì con ricerche sui primi riti della Chiesa, l'iniziazione cristiana, il Battesimo e la Confermazione (*La liturgie baptismale en Gaule avant Charlemagne*, in *Revue des quest. histor.*, 72 [1902], pp. 382-423; *Onction et Confirmation*, in *Revue d'hist. eccl.*, 13 [1912], pp. 450-66; *Confirmation*, in DACL, III, II, coll. 2575-2644; *Le don de l'Esprit Saint et la Confirmation*, in *La vie et les arts liturg.*, 10 [1923-24], 354-63). Sulla liturgia battesimale ritornò gli anni seguenti: *Les trois homélies catéchétiques du Sacramentaire gélasien*, in *Revue d'hist. eccl.*, 5 [1904], pp. 505-21, 755-86; 6 [1905], pp. 15-32, 304-18; *Aperitio aurium*, in DACL, I, II, coll. 2523-37; *Baptême*, *ibid.*, II, I, coll. 251-346; *Bénédictions de l'eau*, *ibid.*, II, I, coll. 685-713; *Catéchuménat*, *ibid.*, II, II, coll. 2579-2621, e parecchi altri studi apparsi nell'anno 1923-24 in *La vie et les arts liturgiques*. Ma l'opera più vasta e importante del D. P. è *Le Pontifical romain. Histoire et commentaire* (2 voll., Parigi 1930-31; trad. tedesca, Klosterneuburg 1935), che, sebbene abbia dato luogo a qualche riserva (cf. *Ephem. lit.*, 45 [1931], pp. 421-23 [C. Mohlberg]; *Rev. des sciences relig.*, 10 [1931], pp. 334-37 [M. Andrieu]), rimane, nell'insieme, un lavoro di primo piano per la storia del Pontificale romano. D'altro genere e d'altro valore sono i due volumi di commento al salterio (*Le psautier liturgique à la lumière de la tradition chrétienne*, Parigi 1933-35), in cui domina l'animo ascetico e pio dell'autore. Nel campo della paleografia l'attenzione del D. fu attratta prima dal *Codex 601* di Lucca (cf. *Paléographie musicale*, IX, prefaz., 1905); vennero poi i lavori su *Le nouveau papyrus liturgique d'Oxford*, in *Rev. bénéd.*, 26 [1909], pp. 34-51; su *Le Sacramentaire gélasien de la collection Phillipps* (in *Ephem. lit.*, 43 [1929], pp. 91-109, 280-303; 45 [1931], pp. 116-23; 46 [1932], pp. 375-95); e infine l'ultimo fondamentale lavoro su *Le Sacramentaire romain de Gellone* apparso prima sulle *Ephem. lit.* dal 1934 al 1938, poi in volume a parte (Roma 1938). La rassegna completa dell'attività scientifica del D. dev'essere integrata con buon numero d'altri articoli pubblicati su DACL, *Ephemerides Liturgicae*, *La vie et les arts liturgiques*, *Vie spirituelle* e nei *Cours et conférences des Semaines liturgiques* di Lovanio. Chiarezza d'intelligenza e grande erudizione sono le doti che spiccano in tutta la produzione scientifica del D. P.

BIBL.: P. B[orella], *Dom P. de P., O. S. B.*, in *Ambrosius*, 17 (Milano 1941), pp. 163-64 con completa bibliografia del D. P.; altre necrologie in *Revue d'hist. eccl.*, 37 (1941), p. 370; *Ephem. lit.*, 58 (1944), p. 316-17. Annibale Bugnini

DERAND (DERRAND), FRANÇOIS. - Architetto francese, n. nella diocesi di Metz il 20 febbr. 1591, entrato il 25 apr. 1611 nella Compagnia di Gesù a Rouen, m. a Agde il 26 ott. 1644.

Disegnò le piante di vari edifici per il suo Ordine (Rouen, ecc.), ma il suo nome rimane legato alla chiesa della casa professa dei Gesuiti di Parigi (oggi St-Paul-St-Louis), per la quale il giovane sacerdote soppiantò (1627-41) il vecchio maestro Stefano Martellange (che a sua volta rispose col suo capolavoro, la cappella del noviziato di Parigi). Le fonti non concordano sulla parte che spetta ai due architetti rivali nella costruzione della chiesa; sono certamente del D. la cupola e la celebre e molto discussa facciata (ispirata da quella di St-Gervais a Parigi e da modelli fiamminghi).

La morte impedì al D. di raggiungere la maturità del suo talento. Quanto egli sapesse, lo mostra nel suo libro *L'architecture des voûtes, ou l'art des traits et coupe des voûtes* (Parigi 1643; ristampe ivi 1741, 1755; adattamento di G. B. de la Rue, *Traité de la coupe des pierres*, ivi 1728). Un album di disegni, attribuiti al D., è conservato nel Louvre.

BIBL.: Sommervogel, II, col. 1938; M. P. Morey, *Notice sur la vie et les œuvres du r. p. F. D., architecte lorrain*, Nancy 1868, p. 19, estratto di *Mémoires de l'Académie de Stanislas*, 1867, pp. 116-32; L. Hautecœur, *Histoire de l'architecture classique en France*, I, II, Parigi 1943, passim; s. v. in Thieme-Becker, IX, p. 93. Edmondo Lamalle

DERBE. - Cittadina della Licaonia, visitata più volte da s. Paolo.

Erroneamente Stefano di Bisanzio la dice fortezza e porto dell'Isauria. Sorgeva a nord della regione isaurica del Tauro, ca. 40 km. a sud-est di Listra, a ovest di Laranda. L'identificazione di D., date le molte ma tenui vestigia di città che presenta la zona, non è sicura, né è escluso che essa sia sorta successivamente in località diverse. Dopo J. R. S. Sterrett ci si è orientati verso Losta (o Zosta). W. M. Ramsay si è pronunciato, più precisamente, per Gudelissin, ca. 4 km. a nord-ovest di Losta.

Aminta di Galazia, ucciso Antipatro tiranno di D., amico di Cicerone (*Epistolae ad familiares*, XIII, 73), s'impadronì della città incorporandola al suo regno già vassallo di Roma. Alla morte di lui (25 a. C.), venne unita, con altri territori, alla provincia romana di Galazia, da cui pare venisse nuovamente staccata nel 38 d. C., quando Caligola la cedette ad Antioco IV di Commagene (Dione Cassio, LIX, 8, 2), ma per breve tempo. In onore di Claudio prese il nome di Claudio-D. La sua posizione sulla grande via imperiale che univa Efeso ad Antiochia di Siria le conferiva una certa importanza commerciale.

Nel primo viaggio apostolico, Paolo e Barnaba, perseguitati dai Giudei d'Iconio e di Listra, si rifugiarono a D. (*Act.* 14, 6.20), che evangelizzarono, pare, senza disturbo e con frutto abbondante (*Act.* 14, 21). Nel secondo viaggio Paolo e Sila, venendo dalla Siria e dalla Cilicia, visitarono per prime D. e Listra (*Act.* 16, 1), aggregandosi quivi Timoteo, già conosciuto probabilmente a Listra nel viaggio precedente. Nel racconto del terzo viaggio missionario una visita alla comunità di D. non è ricordata esplicitamente. Originario o abitante di D. era quel Caio, che accompagnava Paolo nel ritorno dal terzo viaggio apostolico (*Act.* 20, 4).

BIBL.: W. M. Ramsay, *The Historical Geography of Asia Minor*, Londra 1890, p. 336; id., *The Cities of St. Paul*, ivi 1907, pp. 385-404; W. Ruge, s. v. in Pauly-Wissowa, V, col. 237; E. Beurlier, s. v. in DB, II, coll. 1386 sg.; H. Leclerq, s. v. in DACL, IV, coll. 673 sgg.; J. Laroche, s. v. in *Dict. Encycl. de la Bible*, I, p. 280; K. Lake, in *The Beginnings of Christianity*, V, Londra 1933, p. 227. Teodorico da Castel San Pietro

DE REBAPTISMATE. - Scritto verso il 256-57 contro Cipriano in difesa della validità del Battesimo conferito dagli eretici. L'autore, un vescovo africano, in difesa del Sacramento, si basa su una erronea distinzione fra il Battesimo dell'acqua e un Battesimo dello Spirito, quest'ultimo legato all'imposizione delle mani nella Cresima.

BIBL.: Edizioni: *Cypriani opera*, ed. W. Hartel, III, Vienna (1868-71), pp. 69-92; G. Rauschen, in *Florilegium patristicum*, Bonn 1916. Letteratura: H. Koch, *Die Tauflehre des Liber de r.*, Braunsberg 1907; id., *Zeit und Heimat des Liber de r.*, in *Zeitschr. für die neutestamentl. Wissenschr.*, 8 (1907), pp. 190-220; I. Ernst, *Die Tauflehre des Liber de r.*, in *Zeitschrift für Kathol. Theol.*, 31 (1907), pp. 648-99; id., *Zeit und Heimat des Liber de r.*, in *Theol. Quartalschr.*, 90 (1908), p. 579 sgg.; 91 (1909), pp. 20-64; H. Koch, *Die Abfassungszeit des Liber de r.*, in *Internat. kirchliche Zeitschr.*, 14 (1924), pp. 132-49; C. M. Edmans, *Le Baptême de feu*, Uppsala 1940, p. 142 sgg. Erik Peterson

DE RECTA IN DEUM FIDE. - Traduzione latina di Rufino dell'opera dello Pseudo Origene o Adamanzio. Il testo greco, scritto verso il 300 in Siria, ha come autore un contemporaneo di Metodio, le opere del quale e quelle di altri padri (Ireneo) vengono qui utilizzate. Si tratta di una discussione con i seguaci di Marcione, Bardesane e Valentino. Il titolo originale del libro non è conosciuto.

BIBL.: Ed. critica del testo greco e della traduzione latina: W. H. van de Sande Bakhuyzen, *Der Dialog des Adamantius* Περὶ τῆς εἰς θεὸν ὀρθῆς πίστεως, Lipsia 1901. Th. Zahn, *Die Dialoge des « Adamantius » mit den Gnostikern* in *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 9 (1888), pp. 193-239; id., *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, II, II, Lipsia 1892, pp. 419-26. In parte contro Zahn è Ad. Harnack, *Marcion*, 2ª ed., Lipsia 1924, pp. 56 sgg., 181 sgg., 344 sgg. Erik Peterson

DE REGINA: v. GIOVANNI DI NAPOLI.

DERESER, JOHANN ANTON. - Teologo ed esegeta carmelitano scalzo (sotto il nome di Taddeo di S. Adamo), n. il 3 febbr. 1757 in Fahr a. Main (Franconia), m. a Breslavia il 16 giugno 1827. Sacerdote nel 1780, professore nella facoltà cattolica dell'Università di Heidelberg, poi, nel 1783, di lingua greca e di esegesi del Nuovo Testamento all'Università di Bonn, indi, nel 1791, reggente del seminario maggiore e predicatore nella cattedrale di Strasburgo. Condannato a morte nel 1794 per avere rifiutato di prestare giuramento sulla costituzione civile del clero francese, dopo pochi mesi di prigionia ritornò (1799) ad insegnare nell'Università di Heidelberg. Dal 1802 parroco a Karlsruhe, e nel 1815 professore di teologia dogmatica e di esegesi nell'Università di Breslavia. Fu dottissimo, ma assai infetto di dottrine razionalistiche.

Il D. continuò la traduzione in lingua tedesca della S. Scrittura cominciata da D. Brentano (Francoforte 1800-10); tradusse il breviario in tedesco, sotto il titolo: *Erbauungsbuch für katholische Christen*, 4 voll. (Augusta 1792, Heilbronn 1820); scrisse inoltre: *Commentaria biblica in effatum Christi. « Tu es Petrus »* (Bonn 1790; all'Indice, decreto 5 febbr. 1790); *Necessitas linguarum orientalium ad S. Scripturam intelligendam* (Colonia 1783) e molte altre opere di indole esegetica.

BIBL.: W. Koch, s. v. in LThK, III, pp. 217-18; Hurter, V, coll. 929-32; B. Zimmermann, s. v. in *Cath. Enc.*, IV, col. 739. Ambrogio di Santa Teresa

DE RICCI, SCIPIONE: v. RICCI, SCIPIONE DE'.

DERNA, VICARIATO APOSTOLICO di. - Eretto il 22 giugno 1939 per divisione dell'antico vicariato apostolico della Cirenaica (ora di Bengasi), comprende tutto il territorio della provincia civile di D., com'era nel 1939 (ca. 113.000 kmq.). Fu affidato ai Salesiani, e prima dell'ultima guerra contava oltre 103.000 ab., dei quali ca. 49.000 musulmani, 859 israeliti, 11.688 cattolici, quasi tutti italiani, non compresi i militari. Vi erano una diecina di chiese.

Dati i rimpatri a causa della guerra e lo spopolamento progressivo della regione in seguito alle ripetute invasioni, perpetuandosi tale condizione di cose anche dopo la fine delle ostilità, nel 1946 fu permesso al vicario apostolico di rimpatriare, e così anche, successivamente, ai missionari salesiani, gli ultimi due dei quali lasciarono D. e Razza nel 1947. L'assistenza dei pochissimi fedeli e delle poche suore del vicariato di D. fu affidata al vicario apostolico di Bengasi, il quale regge quel vicariato in qualità di amministratore apostolico, in attesa di tempi migliori.

BIBL.: AAS, 31 (1939), pp. 603-604; archivio di Propaganda Fide, *Prospectus status missionis*, posiz. n. prot. 1384/39; posiz. n. prot. 1049/47. Carlo Corvo

DERNBACH, BALTHASAR. - Benedettino, n. nel 1548, m. a Fulda il 15 marzo 1606. Di famiglia protestante, convertitosi, fu principe abate di Fulda dal 1570, e uno dei campioni della riforma cattolica; favorì nel suo principato i Gesuiti, proibì la introduzione di libri eretici, reintrodusse le usanze cattoliche (amministrazione del Battesimo in latino, processioni, ecc.), cercò di aumentare la cultura del clero, nonostante l'accanita opposizione dei fautori della confessione di Augusta appoggiati dal principe elettore di Sassonia, dai due langravi d'Assia, ecc. D. fu aiutato dai canonici che si staccarono dai nobili e dall'Imperatore. Avendo agito il D. contro l'im-

moralità dei canonici, il Capitolo si alleò però di nuovo contro di lui con la nobiltà.

Il tentativo di far decadere l'abate, nominando un amministratore, trovò consenziente il vescovo Giulio di Würzburg, il quale temeva che il principato sarebbe finito nelle mani dei protestanti, se non si fosse tentato un compromesso. Questa politica portò ad una ribellione contro D., il quale cedette l'amministrazione dell'abbazia al vescovo Giulio. Gregorio XIII chiese la reintegrazione di D. Per la divergenza dei prìncipi, Massimiliano II il 5 ott. 1576 ordinò di mettere l'abbazia sotto sequestro imperiale. D. attese 26 anni per essere riammesso nella sua abbazia (1602).

BIBL.: Pastor, IX, pp. 544-64 e bibl. ivi citata. *

DE ROBERTI, ERCOLE. - Pittore, n. a Ferrara nel 1456 (o nel 1450 ca.), m. nel 1496. Poiché nei documenti appare talora con il cognome della madre, che si suppone appartenente alla famiglia Grandi, lo si è confuso con Ercole Grandi di Giulio Cesare, artista la cui personalità è incertissima ed evanescente.

Così il Vasari nella sua *Vita di Ercole da Ferrara* fa uno solo dei due artisti. Il D. R. è ritenuto allievo del Cossa, ma dovette avere come maestro anche il Tura e venne influenzato dai Bellini, dal Mantegna e da Antonello da Messina. Tra il 1480 e il 1486 fu a Bologna, dove terminò la decorazione (ora distrutta) della cappella Garganelli in S. Pietro, lasciata incompiuta dal Cossa. Nel 1481 aveva finito la pala per S. Maria in Porto Fuori a Ravenna. Nel 1487 prese il posto del Tura come pittore della corte di Ferrara.

D. R. si attenne solo in generale alla maniera ferrarese, in confronto della quale egli si presenta più equilibrato e misurato. Giovanetto, dovette trovarsi a Venezia e seguirvi la corrente che metteva capo a Giovanni Bellini, dal quale trasse il colorito intenso, il modellare con la luce, e la prospettiva atmosferica. Anche di Jacopo Bellini si scorgono reminiscenze nelle sue opere, come nella *Raccolta della Manna* della galleria Nazionale di Londra, che richiama gli sfondi di certi disegni del caposcuola veneziano.

Eguali caratteri ha la pala di S. Maria in Porto Fuori a Ravenna, che pur mostra affinità con l'ancona di Cosmé Tura già in S. Giovanni a Ferrara e poi a Berlino. L'antitesi tra il D. R. e il Cossa appare chiara nella *Crocefissione* della raccolta Berenson, nella quale si riscontrano analogie con il disegno di Jacopo Bellini conservato al Louvre e le figure sono rilevate senza asprezza dalla luce al modo di Antonello, e non vigorosamente sbalzate come quelle della predella vaticana dipinta dal Cossa. Pure alla scuola veneta e ai Bellini è affine il *S. Giovanni Battista* del museo di Berlino, un tempo attribuito al Mantegna, che però mostra un disegno fermo e preciso; contro un cielo sanguigno, in un paesaggio austero e nudo sorge la figura ascetica del Santo, dominando l'ampio orizzonte.

Capolavoro di D. R. è ritenuta la predella della pala nella chiesa di S. Giovanni in Monte a Bologna, eseguita poi dal Costa nel 1497, per l'espressione grandiosa e dignitosa e per l'intensità degli effetti; quest'opera si trova ora nella galleria di Dresda ed è divisa in due parti rappresentanti l'una l'*Orazione nell'Orto e la Cattura di Cristo*, l'altra la *Salita al Calvario*. Tra le due era nella chiesa bolognese la *Pietà*, ora nella galleria di Liverpool.

BIBL.: Venturi, VII, 3, pp. 656-712; id., *La pittura del Quattrocento dell'Emilia*, Bologna 1931, p. 49 sgg.; anon., *Catalogo dell'esposizione della pittura ferrarese del Rinascimento*, 2ª ed., Venezia 1933, pp. 93-112; R. Longhi, *Officina ferrarese*, Roma 1934, v. indice degli artisti e indice delle opere per autore e per luoghi; F. Berenson, *Pitture italiane del Rinascimento*, trad. di E. Cecchi, Milano 1936, pp. 416-17; R. Longhi, *Ampliamenti nell'officina ferrarese*, Firenze 1940, passim; S. Ortolani, *Cosmé Tura, Francesco del Cossa, E. D. R.*, Milano 1941, pp. 139-203.
Vincenzo Golzio

DEROGAZIONE : v. LEGGE.

DEROME (DE ROME). - Famiglia di legatori parigini che svolse la sua attività fin dal sec. XVII, e di cui sono noti 14 membri.

Il più famoso è NICOLAS-DENIS, detto D. le Jeune, n. il 1º ott. 1731, m. nel 1790 o 1791. Proseguì la maniera decorativa dei Padeloup dalla cui officina acquistò tutti i ferri per la doratura.

Le legature D., di esecuzione molto accurata, si distinguono per l'ornamentazione di tipo floreale. Tra le pelli preferite è il marocchino rosso, tra i ferri un uccellino ad ali spiegate (legature « au petit oiseau ») che figura sul dorso e agli spigoli del piatto. Notevoli anche alcuni tipi di legatura a musaico, con filettatura dorata. La collezione Mortimer L. Schiff di Nuova York possiede una cinquantina di legature D.

BIBL.: L. Gruel, *Manuel historique et bibliographique de l'amateur de reliures*, I, Parigi 1887, p. 77 sgg. (cf. II, ivi 1905, pp. 56-61); E. Thoinan, *Les relieurs français*, ivi 1893, pp. 246-56.
Alessandro Pratesi

DE ROSSI, AZARIA. - Uno dei più dotti rabbini del sec. XVI, n. a Mantova ca. il 1514, m. a Ferrara nel 1578. Visse nella maggiori città dell'Italia settentrionale. La sua vasta cultura abbracciava, oltre gli scrittori ebrei, le letterature classiche e cristiane, specialmente quella italiana.

La sua grande opera intitolata *Mĕ'ôr 'ênajim* (« Splendore degli occhi »; Mantova 1574), di carattere enciclopedico, nonostante le sue imperfezioni ed errori è un audace e coscienzioso lavoro storico-critico. Il libro comprende tre parti, intitolate rispettivamente : *Qôl 'Ĕlōhîm* (« La voce di Dio »), descrizione del terremoto di Ferrara del 1571 e ricerca delle sue cause; *Hadhrath Zĕqēnîm* (« La gloria dei vecchi »), traduzione in ebraico della lettera di (pseudo) Aristea (v.) sull'origine della versione greca della Bibbia; *'Imrê bînāh* (« Parole d'intelligenza »). Quest'ultima parte, la più interessante del libro, è un'ampia raccolta di studi e saggi sulle questioni più disparate, riguardanti la Bibbia, la storia ebraica, la cronologia, ecc.

BIBL.: G. Ber. De Rossi, *Della vana aspettazione*, Parma 1773, p. 136 sgg.; id., *Dis. storico degli autori ebrei*, ivi 1802, pp. 105-106; B. Levi, *La vita e gli scritti di A. D. R.*, Padova 1868.
Angelo Penna

DE ROSSI, GIAN BERNARDO. - Il più grande ebraista dell'Italia cristiana, n. il 25 ott. 1742 a Villa Castelnuovo (diocesi d'Ivrea), m. a Parma il 24 marzo 1831. Ingegno multiforme e precoce, da giovane coltivò lettere e lingue, filosofia e storia, musica e matematica, disegno e scultura. Ma entrato poi negli Ordini sacri, sacerdote nel 1766, si applicò tutto alla Bibbia, specialmente al Vecchio Testamento, ed alla lingua ebraica ed affini. Acquistatasi presto gran fama, nel 1769 fu chiamato alla cattedra di lingue orientali nell'Università di Parma, dove si trasferì e passò il resto della sua lunga vita, tutto dedito ai suoi studi e non guari scosso dall'avvicendarsi di governi e di rivolgimenti politici in quei burrascosi tempi. Fu in corrispondenza con i dotti di tutta Europa e con assidue cure e spese raccolse una ricchissima biblioteca di manoscritti ed incunaboli ebraici, che ancora si conserva sotto il suo nome nella biblioteca Governativa di Parma.

Pubblicò, tra grandi e piccoli, oltre 50 voll.; più ancora ne lasciò inediti o appena abbozzati. Tra gli stampati i principali sono : *De praecipuis causis et momentis neglectae a nonnullis hebraicarum litterarum disciplinae* (Torino 1769); *Della vana aspettazione degli Ebrei del loro re Messia* (Parma 1773); *Variae lectiones Veteris Testamenti ex immensa manu scriptorum editorumque codicum congerie haustae* (ivi 1784-88); *Annales hebraeo-typographici saec. XV* (ivi 1795); 4 voll., con un quinto di *Scholia critica in V. T. libros seu Supplementa in varias lectiones* (ivi 1798), opera fondamentale, miniera ancor oggi sfruttata dai dotti; *Dizionario storico degli autori ebrei e delle loro opere* (2 voll., ivi 1802); *Mss. codices hebraici bibliothecae I. B. D.-R.* (3 voll., ivi 1803-1808); *Memorie storiche sugli studi e sulle produzioni del dott. G. B. D.-R.* (ivi 1809). Traduzioni dal testo ebraico : *Salmi* (ivi 1808), *Ecclesiaste* (ivi 1809), *Giobbe* (ivi 1812), *Treni di Geremia* (ivi 1813), *Proverbi* (ivi 1815). Alberto Vaccari

DE ROSSI, Giovanni Antonio. - Architetto, n. a Roma nel 1616, m. ivi, il 9 ott. 1695. Cresciuto nell'ambiente dominato dalle grandi personalità del Bernini, del Borromini e del Rainaldi, collega le forme del suo linguaggio artistico soprattutto ad alcuni aspetti classicistici dell'ultimo senza tuttavia rinunciare, specialmente nelle soluzioni decorative, ad una intonazione di gusto borrominiano.

Fra le sue architetture sono da ricordare la cappella Lancellotti in S. Giovanni in Laterano, la chiesa di S. Rocco (1657), la cui facciata è ottocentesca, la chiesa di S. Maria in Campo Marzio costruita a croce greca fra il 1676 e il 1686, l'interno della chiesa di S. Pantaleo, la cappella del Monte di Pietà, spesso ingiustamente attribuita a Mattia De Rossi. Fra le sue costruzioni di carattere civile particolarmente notevole è la parte del palazzo Altieri che guarda verso la piazza del Gesù, il palazzo Muti e la parte destinata alle donne nell'ospedale di S. Giovanni.

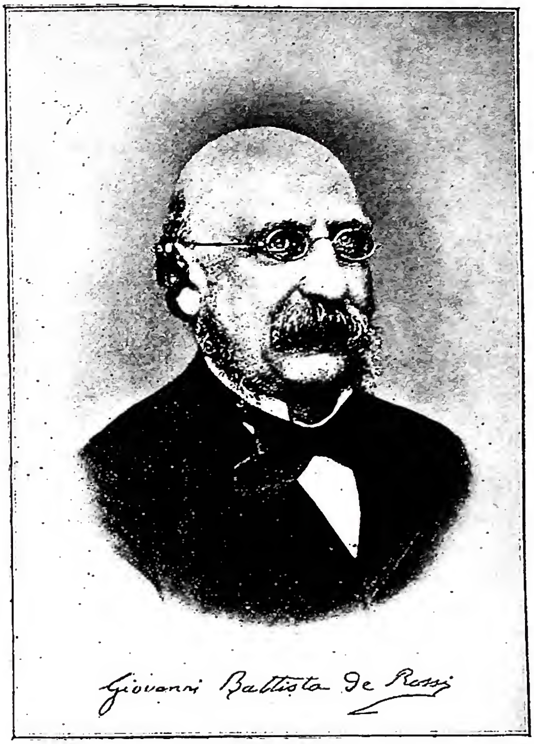
Bibl.: H. Keller, s. v. in Thieme-Becker, XXIX, p. 60 (con bibl. precedente); A. De Rinaldis, *L'arte a Roma dal Seicento al Novecento*, Bologna 1949. Emilio Lavagnino

DE ROSSI, Giovanni Battista. - Archeologo, fondatore della scienza dell'archeologia cristiana, n. a Roma il 22 febbr. 1822, m. nel palazzo pontificio, a Castelgandolfo il 20 sett. 1894. Ultimati gli studi umanistici e filosofici al collegio Romano, passò alla facoltà di giurisprudenza dell'Università di Roma, dove, nel 1843, ottenne la laurea « ad honorem in utroque iure »; ma era indicibilmente attratto verso gli studi archeologici tanto da dichiarare egli stesso « la Roma sotterranea del Bosio mi era sempre più gradita che il *Decreto di Graziano* o il *Corpus Iustinianeum* » (P. M. Baumgarten, 2ª ed., Roma 1892, p. 10). Già l'anno precedente, il 20 luglio 1842, il p. G. Marchi (v.) lo aveva sorpreso intento a trascrivere le iscrizioni cristiane nella cripta di S. Prassede e il card. A. Mai (v.) nella galleria Lapidaria in Vaticano, mentre trascriveva iscrizioni greche. Per mezzo di questi due dotti si aprirono al giovane romano le porte delle catacombe romane e quelle della biblioteca Vaticana: egli divenne il collaboratore e l'amico devoto del primo, e dal secondo ebbe la nomina a scrittore della biblioteca Vaticana.

Le prime esplorazioni archeologiche da lui diligentemente seguite furono quelle del cimitero a sinistra della via Appia allora detto di S. Sisto, che poi riconobbe per quello di Pretestato, tra il 1847 e il 1850.

Qui ebbe agio di fare le prime felici osservazioni sui nessi cronologici dei reperti: « chiara luce mi balenò quivi alla mente e quivi maturai il disegno della novella Roma sotterranea » (così egli stesso in *Le cripte storiche del cimitero di Pretestato*, in *Bull. d'arch. crist.*, 2ª serie, 3 [1872], pp. 63-64).

Infatti le antichità cristiane fino a quel tempo erano state coltivate in modo eclettico e spesso empirico; base era l'erudizione, non il metodo critico razionale, che solo il D. R. introdusse, cioè quello comparativo tra i documenti e i monumenti, poiché egli riconobbe « esser necessario rimettersi sulla via segnata dal Bosio, e far quello che egli volle e non poté », cioè esplorare in base ai dati forniti dai documenti storici. La preparazione a questo metodo il D. R. la compì dietro la guida del Bosio e dei documenti storici e topografici riconosciuti dopo di lui. Nell'adunanza del 3 luglio 1852 della Pontificia accademia romana di archeologia egli espose l'identificazione degli antichi cimiteri cristiani di Roma in base alle indicazioni topografiche fornite dagli antichi calendari, dai martirologi, dagli altri libri liturgici e soprattutto dalle sillogi epigrafiche e dagli itinerari dei pellegrini. L'esattezza del suo metodo si dimostrò con la scoperta del sepolcro del papa Cornelio (m. nel 253), fatta in quell'area della via Appia dove egli tre anni prima aveva identificato nel sopratterra un frammento del suo epitaffio.



(da M. Baumgarten. G. B. D. R., Roma 1892)
De Rossi, Giovanni Battista - Ritratto con firma autografa.

Ciò gli permise di riconoscere l'ubicazione esatta del vero e proprio cimitero di Callisto, la cui denominazione veniva fino allora estesa non solo a tutte le gallerie sotterranee dal « Quo vadis? » a S. Sebastiano e alla via Ardeatina, ma soprattutto veniva esso riconosciuto nel cimitero *in catacumbas*, dove attraverso il medioevo si erano riunite tutte le memorie cristiane della via Appia. Seguì nel 1854 la scoperta della cripta dei papi del sec. III, del sepolcro di S. Cecilia; nel 1856 quella di S. Eusebio; nel 1863 in Pretestato; nel 1864 rinvenne l'ipogeo da lui ritenuto dei Flavi in Domitilla; nel 1873 la basilica dei SS. Nereo, Achilleo e Petronilla; nel 1882 la cripta di S. Ippolito; nel 1883 quella di S. Felicita; nel 1888 l'ipogeo degli Acilii e nel 1890 la basilica di S. Silvestro in Priscilla.

Dal 1863 iniziò la pubblicazione del suo *Bullettino di archeologia cristiana* che per trenta anni continuò a redigere da solo fino alla morte (1894), per illustrare le scoperte avvenute non solo nei cimiteri cristiani di Roma, d'Italia e dell'estero, ma anche nelle basiliche cristiane e nel campo epigrafico, agiografico e artistico dei primi secoli del cristianesimo. Del suo *Bullettino* venne compiuta una traduzione francese prima dal Martigny e quindi dal Duchesne fino al 1883. Nel 1864 uscì il suo primo volume della *Roma sotterranea* pubblicata per ordine di Pio IX. Ivi egli ritesse la storia delle antichità cristiane dalle origini fino ai suoi tempi seguita dall'analisi degli antichi documenti topografici e dalla descrizione della prima parte del cimitero di Callisto che venne continuata nel secondo volume edito nel 1867 e nel terzo (1877) nel quale egli compì l'illustrazione del cimitero di Callisto e inoltre quella del cimitero di Generosa (v.) e riassunse la storia sull'origine, sviluppo, amministrazione degli antichi cimiteri cristiani di Roma, loro dipendenza dai titoli urbani fino all'epoca delle traslazioni delle reliquie dei martiri nell'interno della città. I tre volumi della *Roma sotterranea* del D. R. suscitarono

nei dotti una tale ammirazione che ben presto ne furono compilati compendi per l'opera di divulgazione. I primi furono J. Spencer Northcote e W. R. Brouwlow, *The Roman Catacombs* (Londra 1872); P. Allard, *Rome souterraine. Résumé des découvertes de M. de Rossi dans les catacombes romaines et en particulier dans le cimetière de Calliste par J. Spencer Northcote et W. Brouwlow* (Parigi 1872, 2ª ed. ivi 1874); F. X. Kraus, *Roma sotterranea, Die römischen Katakomben. Eine Darstellung der älteren und neusten Forschungen mit Zugrundelegung des Werkes von J. Spencer Northcote und W. R. Brouwlow* (Friburgo in Br. 1874).

L'importanza degli studi e delle scoperte del D. R. nel campo della topografia cimiteriale non è inferiore a quella nell'àmbito della topografia romana e dell'epigrafia classica e cristiana.

Nella topografia romana il primo studio del D. R. è dell'anno 1858: *Le stazioni delle sette coorti dei Vigili* (in *Annali dell'Istituto di corrispondenza archeologica*, 1858); nello stesso anno additò il luogo dove poi G. Henzen rinvenne tanti avanzi degli « Atti degli Arvali ». L'opera sua più notevole in questo campo è quella sulle *Piante icnografiche e prospettiche di Roma anteriori al secolo decimosesto* (Roma 1879). È una storia monumentale della città dalle origini fino all'età di Augusto e d'Aureliano, seguito dallo studio delle piante urbane, da quella dipinta nel portico di Polla in Campo Marzio alla « forma Urbis » Severiana; dalle schematiche piante medievali alla prospettiva di Mantova del sec. xv. Nel 1882 offre negli *Studi e documenti di storia e diritto* le *Note di topografia romana raccolte dalla bocca di Pomponio Leto e il testo pomponiano della Notitia regionum Urbis Romae*; nel 1884 le *Note di ruderi e monumenti antichi per la pianta di G. B. Nolli conservata nell'Archivio Vaticano* (*ibid.*). Illustrò in seguito la pianta di Roma dipinta da Cimabue in Assisi (*Bull. dell'Istituto*, 1887), *Un disegno del Foro Romano tra le raccolte dell'Escoriale* (*ibid.*, 1888), *Il panorama circolare di Roma delineato nel 1534 da Martino Hemskeerck, pittore olandese* (*Bullett. della commiss. archeol. comun. di Roma*, 1891); dal 1886 al 1890 pubblicò insieme con G. Gatti nello stesso periodico una *Miscellanea di notizie bibliografiche e critiche per la topografia e la storia dei monumenti di Roma*.

Teodoro Mommsen nella prefazione al III tomo del *Corpus inscriptionum latinarum* (Berlino 1873, p. VI) afferma che senza l'aiuto del D. R. « Italiae lumen » la raccolta delle iscrizioni latine avrebbe dovuto trascurare i manoscritti, come era stato costretto egli stesso a limitarsi per le iscrizioni del Regno di Napoli, mentre il D. R. aveva aperto la via alla conoscenza dei manoscritti non solo della biblioteca Vaticana e delle altre biblioteche della città di Roma, ma delle biblioteche d'Italia e di tutte le altre nazioni. Con una lettera in latino del 22 genn. 1854 l'Accademia di Berlino lo aveva invitato ufficialmente a collaborare al *Corpus inscriptionum latinarum* e dichiarava solennemente di riservare al D. R. stesso il compito della pubblicazione delle iscrizioni cristiane di Roma. Dal 1854 al 1858 infatti nei *Monatsberichte der K. Akademie der Wissenschaften zu Berlin* si trovano i resoconti periodici delle indagini compiute dal D. R. in tutte le biblioteche, per i manoscritti epigrafici. Nell'epigrafia classica G. B. D. R. aveva esordito con l'« Iscrizione onoraria di Nicomaco Flaviano » (in *Annali dell'Istituto di corrisp. archeol.*, 1849, pp. 283-363).

Dall' Académie des Inscriptions et Belles Lettres ebbe insieme con altri l'incarico di curare la pubblicazione delle opere di B. Borghesi (*Oeuvres complètes de Bartolomeo Borghesi par les ordres et aux frais de S. M. l'Empereur Napoléon III*, poi *sous les auspices de M. le Ministre de l'instruction publique*, Parigi 1862-97).

Fin da giovane il D. R. iniziò la sua opera di raccolta delle antiche iscrizioni cristiane. Un primo saggio venne da lui offerto nella Pontificia accademia romana di archeologia il 3 apr. 1851 con la sua dissertazione della raccolta delle iscrizioni cristiane di Roma dei primi sei secoli, pubblicata postuma a cura di G. Gatti (v.) nell'ultimo fascicolo del *Bull. d'arch. crist.* (1894, pp. 151-73). Egli insisteva in modo speciale sull'utilità del metodo geografico. Nel 1855 nello *Spicilegium Solesmense* (III, Parigi 1855, pp. 544-77), trattò « de christianis monumentis ἰχθύν exhibentibus » e nel IV vol. dello stesso *Spicilegium* scrisse « de christianis titulis Carthaginiensibus » (Parigi 1858, pp. 505-38). Nel 1861 apparve il primo volume delle sue *Inscriptiones christianae urbis Romae septimo saeculo antiquiores*: l'opera si apre con la storia degli studi epigrafici dal medioevo ai suoi giorni. Segue un trattato sulle note cronologiche, le leggi e le formole delle date consolari, i fasti dei consoli, i diversi cicli solari e lunari.

Del secondo volume delle sue *Inscriptiones Christianae* il D. R. pubblicò nel 1888 la prima parte; nel proemio è tracciata per la prima volta la storia dell'epigrafia cristiana metrica e ritmica e comprende l'edizione delle antiche sillogi epigrafiche fino alle antologie caroline. Al p. Marchi e al D. R. il papa Pio IX affidò il compito di ordinare il Pontificio Museo Lateranense; il primo vi riunì i più cospicui sarcofagi cristiani sparsi in vari luoghi della città e il D. R. classificò in modo mirabile le antiche iscrizioni cristiane, dividendole in due classi principali, le sacre e le sepolcrali. Il D. R. espose nel *Triplice omaggio a Pio IX* e in uno speciale articolo del suo *Bull. d'arch. crist.* (1877), il criterio da lui seguito nella classificazione.

Dell'opera compiuta dal D. R. quale scrittore della Biblioteca Vaticana testimoniano i cinque volumi di descrizione e classificazione di codici, l'ordinamento delle schede di Gaetano Marini e del card. Angelo Mai. Al primo volume del catalogo dei codici Palatini (1886) è premesso il suo trattato: *De origine, historia, indicibus scrinii et bibliothecae Sedis Apostolicae*.

Nell'omaggio giubilare della Biblioteca Vaticana a S. S. Leone XIII (1888) egli illustrò *La Bibbia offerta da Ceolfrido Abbate al sepolcro di S. Pietro*, codice antichissimo tra i superstiti dalle biblioteche della Sede Apostolica. A questo genere di studi appartengono anche i suoi scritti sulla *Biblia pauperum e le sue origini antichissime* (*Bull. arch. crist.* 1887, pp. 56-59) e sulla *Biblia pauperum del Liceo di Costanza* (*ibid.*). Il D. R. si occupò anche del medioevo con studi su Stefano Porcari, sugli statuti di Anticoli, sulla raccolta di iscrizioni romane relative ad artisti ed alle loro opere nel medioevo compilata alla fine del sec. XVI (*Bull. di arch crist.*, 5ª serie, 1 [1890], pp. 79-100). Un'altra opera del D. R. è quella sui *Musaici cristiani e saggi di pavimenti delle chiese di Roma anteriori al sec. XV* (Roma 1872-96, ultimato da E. Stevenson), con duplice testo italiano e francese. In collaborazione con L. Duchesne pubblicò il *Martyrologium Hieronymianum ad fidem codicum, adiectis prolegomenis* negli *Acta SS. Novembris*, II, 1, Bruxelles 1894). G. B. D. R. collaborò anche nei più accreditati periodici italiani e stranieri. Un elenco di tutti i suoi scritti fu compilato da G. Gatti nell' *Album* a lui offerto nel 1892 e aggiornato nell'ultimo fascicolo del *Bull. d'arch. crist.* del 1894. Il suo cospicuo schedario occupa 31 volumi (*codd. Vat. lat.* 10512-43, descritti da M. Vattasso e E. Carusi, Roma 1920). G. B. D. R. fu dal 1884 presidente della Società dei cultori di archeologia cristiana; presidente della Pontificia accademia romana di archeologia, segretario della Pontificia commissione di archeologia sacra, « magister » del « Collegium cultorum martyrum », prefetto del Museo Sacro della Biblioteca Vaticana.

Uomo di vita integerrima, di profonda pietà, alieno dalla politica, fu carissimo ai pontefici Pio IX e Leone XIII che lo definì « Urbis decor ». Dotti e istituti scientifici di ogni nazione lo onorarono specie nelle ricorrenze del 60° e del 70° suo anno di vita. Il papa Pio XI ne commemorò solennemente il centenario della nascita. Il sommo dei suoi desideri: « Io vagheggio un orbe cristiano illustrato con i monumenti dei primi sei o sette secoli » (*Roma sotterranea*, I, p. 82), fu confidato dal papa Pio XI quale meta ideale del suo Pontificio istituto di archeologia cristiana.

BIBL.: P. M. Baumgarten, *G. B. D. R., versione dalla lingua tedesca per G. Bonavenia*, Roma 1882, 2ª ed. ivi 1892; O. Marucchi, *G. B. D. R., Cenni biografici*, ivi 1903; G. Ferretto, *Note storico-bibliografiche di archeologia cristiana*, Città del Vaticano 1942, pp. 318-45.

Enrico Josi

DE ROSSI, GIUSEPPE. - Abate e musicista, n. a Roma intorno alla metà del '600, ivi m. nel 1719 o 1720. Maestro di cappella in Castel S. Angelo, poi, dal marzo 1701 al luglio 1711 alla S. Casa di Loreto, poi alla Madonna dei Monti.

Scrisse 2 *Dixit*, uno a 16, l'altro a 12 voci e, fra l'altro, una messa *Solem exspecto* in sol a 12 voci in 3 cori con organo (1676), ancora manoscritta e conservata nella biblioteca del liceo musicale di Bologna. Alcune sue sonate, scritte probabilmente intorno al 1730, andarono, erroneamente, sotto il nome di A. Rossi.

BIBL.: F. Torrefranca, *Poeti minori del clavicembalo*, in *Riv. music. ital.*, 17 (1910), p. 4. Anna Maria Gentili

DE ROSSI, MATTIA. - Architetto, n. a Roma il 14 genn. 1637, m. ivi, il 2 ag. 1695, lavorò col Bernini e lo accompagnò in Francia. Per incarico di Clemente IX diresse l'esecuzione del palazzo dei Rospigliosi a Lamporecchio e della chiesa degli Scolopi a Monterano.

Alla morte del Bernini gli successe in molte cariche, fra l'altro in quella di architetto di S. Pietro; alternò gli insegnamenti del maestro con lo studio dei lavori del Borromini realizzando opere concepite con solida ed elegante decoratività. Fra le altre si ricordano il disegno per il monumento sepolcrale di Clemente X in S. Pietro, la facciata della chiesa di S. Francesco a Ripa, il rifacimento di S. Bonaventura de' Lucchesi a Roma, il duomo di Valmontone e la costruzione di numerosi palazzi romani, fra cui notevole per le anticipazioni del gusto settecentesco quello Misciattelli a piazza Venezia.

In Francia lavorò anche per il Louvre portando a compimento alcuni disegni del Bernini.

BIBL.: F. Noak-H. Ladendorf, s. v. in Thieme-Becker, XXIX, pp. 68-69, con ampia bibl. Fabia Borroni

DE ROSSI, MICHELE STEFANO. - Geologo, n. a Roma il 30 ott. 1834 e m. a Rocca di Papa il 23 ott. 1898, fu compagno inseparabile nelle esplorazioni del fratello Giovanni Battista (v.) per il quale disegnò piante e sezioni anche delle parti più recondite e pericolose delle catacombe romane.

Assai versato nelle scienze naturali ed in modo particolare nella geologia, applicò queste sue conoscenze allo studio dei cimiteri, offrendo così nelle sue appendici ai tre volumi della *Roma sotterranea* del fratello un contributo veramente positivo con la sua *Analisi geologica ed architettonica* del cimitero di Callisto (Roma 1867). Pose con essa il suggello alla dimostrazione del p. G. Marchi (v.) sull'origine del tutto cristiana delle catacombe, facendone conoscere l'ampiezza, studiando le leggi ed i limiti delle escavazioni e in particolare stabilendo con argomenti tecnici la cronologia di una parte del cimitero di Callisto. Fra i suoi articoli in questo campo si citano i due pubblicati a Roma negli *Atti dell'Accademia dei nuovi Lincei*: *Dell'ampiezza delle romane catacombe e d'una macchina icnografica ed ortografica per rilevarne le piante ed i livelli* (1860) e *Quale metodo tecnico adoperarono i fossori per dirigere l'escavazione nel labirinto dei cimiteri suburbani di Roma*, 33 (1880), p. 418-26.

Si devono a lui numerosi ed importanti studi sul dinamismo terrestre per osservare il quale inventò ingegnosi strumenti. Grazie alle sue premure il governo italiano istituì a Rocca di Papa un osservatorio geodinamico di cui fu nominato direttore. Le principali investigazioni sismologiche vennero da lui esposte in *La meteorologia endogena* (2 voll., Milano 1879-82). Fece anche importanti osservazioni nel *Bollettino del vulcanismo italiano* da lui fondato e diretto dal 1874 al 1897. Numerosi sono i suoi scritti anche nel campo della paletnologia.

BIBL.: O. Marucchi, *M. S. D. R.*, in *Nuovo bullettino di archeologia cristiana*, 4 (1898), pp. 258-60; L. Pigorini, *Necrologio*, in *Bullettino di paletnologia italiana*, 29 (1898), pp. 310-312; L. Palazzo, s. v. in *Enc. Ital.*, XII (1931), p. 655.
Giuseppe Bovini

DERRY, DIOCESI di. - Nell'Irlanda. Il nome D. è una traslitterazione del gaelico *doire* che significa un boschetto di querce.

Nel territorio della diocesi vi fu prima una sede vescovile in Ard Stratha dove s. Eugenio fondò un monastero nel VI sec. La diocesi di Ard Stratha venne poi assorbita in quella di D., fondata nel 1158. È suffraganea di Armagh.

Degno di speciale ricordo è il vescovo Redmond Gallagher, il quale fu ucciso da soldati inglesi nel 1601. La causa del suo martirio è ora presso la Congregazione dei Riti. D. fu famosa per il suo monastero e per la sua scuola, fondata nell'anno 546 da s. Colmeille (il nome, che significa colomba della chiesa, venne latinizzato in Columba), uno dei più grandi santi irlandesi e apostolo dei Pitti di Scozia, di cui fu la prima e preferita fondazione. Nel 1158 il suo abate fu posto a capo di tutti i monasteri columbiani di Irlanda. L'abbazia venne distrutta dagli Inglesi nel 1600.

Un altro monastero di monaci columbiani fu fondato a Fothain (Fahan) nel sec. VII da s. Mura, il cui pastorale si conserva al presente nel museo Nazionale di Dublino.

La diocesi ha un'estensione di 2500 kmq. con 217.000 ab. dei quali 126.500 cattolici. Conta 39 parrocchie con 87 chiese, 136 sacerdoti diocesani, 2 comunità religiose maschili (*Christian Brothers*) e 14 femminili (1948). Sotto l'immediata direzione del vescovo c'è a D. il St. Columb's College.

BIBL.: *Annales of the Four Masters*, ed. J. O'Donovan, 2ª ed., 4 voll., Dublino 1856 (v. indice); Adamnano, *Vita s. Columbae*, ivi 1857; Walsh, *History of the Irish Church*, ivi 1869; O. Hanlon, *Lives of the Irish Saints*, 10 voll., ivi 1875; A. Bellesheim, *Geschichte der katholische Kirche in Irland*, 3 voll., Friburgo in Br. 1890; J. Healy, *Ireland's ancient schools and scholars*, Dublino 1890 (v. indici); J. Ryan, *Irish Monasticism*, ivi 1931; *Irish Catholic Directory and Almanac 1949*, ivi 1949, pp. 175-80.
Dionisio Mac Daid

DE RUBEIS (DE ROSSI), BERNARDO MARIA. - Storico e teologo domenicano, n. a Cividale del Friuli l'8 genn. 1687, m. a Venezia il 28 genn. 1775. Passò parecchi anni nell'insegnamento e nei bienni 1733-35 e 1753-55 governò come vicario generale la sua provincia religiosa. Frutto delle sue ricerche erudite, pubblicò ca. una trentina di opere; però la maggior parte dei ricchi materiali raccolti è inedita alla Marciana di Venezia.

Degne di nota: *De gestis et scriptis ac doctrina s. Thomae Aq.* (Venezia 1750): sono 30 dissertazioni critiche e apologetiche, oggi incluse nell'ed. leonina delle opere di s. Tommaso (I, Roma 1882, pp. XLV-CCCXLVI); *Monumenta Ecclesiae Aquilejensis commentario illustrata* (Strasburgo 1740); *De rebus Congregationis sub titulo b. Jacobi Salomonii* (Venezia 1751).

BIBL.: B. Asquini, *Cent'ottanta e più uomini illustri del Friuli quali fioriscono o ànno fiorito in questa età*, Venezia 1735, p. 93; M. Grabmann, *Die Werke des hl. Thomas*, Münster 1931, pp. 26-27; M. M. Gorge, *Rossi, B. M. de*, in DThC, XIV, coll. 4-5; A. Walz, *Rossi, G. B. de*, in LThK, VIII, col. 1003.
Abele Redigonda

DE RUGGIERO, GUIDO. - Storico della filosofia e pubblicista, n. a Napoli il 23 marzo 1888, m. a Roma il 29 dic. 1948. Professore di storia della filosofia prima al Magistero, poi alla facoltà di Lettere di Roma. In un primo tempo attualista di una forma di attualismo più intransigente di quella del Gentile, si accostò in seguito allo storicismo del Croce. Successivamente (*Revisioni idealistiche*, in *Educazione nazionale*, 3 [1933]) rifiutò la riduzione della filosofia a metodologia della storia e si sforzò di rivendicare l'esigenza realistica entro l'idealismo stesso (*Il ritorno alla ragione*, Bari 1946): la ragione non è tutta immanente nel fluire della realtà (ra-

gione storica), ma è, nello stesso tempo, trascendente (ragione metastorica); l'uomo, collocandosi sul vertice dei valori supremi misura l'insufficienza di ciò che è, di fronte a ciò che dev'essere.

Al D. R. si deve (ed è questa la sua opera più importante) una *Storia della filosofia* (Bari 1920 sgg.) in 15 voll. Il metodo dialettico e il punto di vista idealistico costringono spesso il D. R. ad interpretazioni unilaterali e non rispondenti all'oggettività storica (soprattutto nei volumi sul pensiero antico e cristiano); né mancano abusati luoghi comuni del razionalismo laicista (specialmente nei volumi sulla Riforma e Controriforma). La bibliografia di cui il D. R. si serve è quasi esclusivamente limitata a quella idealistica e protestante. Tra gli scritti di storia del pensiero politico va ricordata la *Storia del liberalismo europeo* (2ª ed., Bari 1944).

Bibl.: L. Russo, in *L'Arduo*, 31 ag. 1922, pp. 208-18; M. F. Sciacca, *Il secolo XX*, I, 2ª ed., Milano 1947, pp. 406-10; II, pp. 694, 807 e 896 (bibl.); B. Croce, recensione di *Il ritorno alla ragione*, in *Quaderni della critica*, 6 (1946), pp. 79-80.

Michele Federico Sciacca

DERVISCI. - La parola d., dal persiano *darwīš* è comunemente spiegata come « mendicante » (da *dār* = « porta »), ma l'etimologia ne è in realtà poco sicura. Nella maggior parte del mondo islamico questa parola indica il membro di una confraternita religiosa: in persiano e turco è anche impiegata nel senso più ristretto di monaco mendicante.

Le confraternite religiose cominciarono a sorgere nell'islām solo nel sec. VI dell'egira, mentre prima di tale epoca la vita mistica riposava su una base individualistica. La prima confraternita, fra le ancora esistenti, che abbia un'origine storica ben definita sembra essere quella dei qādiriti, fondata da ʿAbd al-Qādir Ǧīlānī (m. nel 561 egira). L'origine delle formole e dei riti propri di ciascuna confraternita si usa far risalire, attraverso una lunga catena (*silsilah*) di santi, al Profeta e a Dio stesso. Ogni d. è tenuto a conoscerla ed è tenuto anche a credere che la fede professata dalla sua confraternita è l'essenza interiore dell'islām. L'aspirante derviscio (*murīd*) viene « iniziato » dal suo padre spirituale (*šejḫ, pīr, ustāḏ*) con mezzi in cui talvolta entra dell'ipnotismo, e introdotto nella confraternita per mezzo di un contratto (*ʿahd*), consistente in professione di fede religiosa e in voti che variano secondo le confraternite. I sistemi teologici delle varie confraternite variano da un quietismo ascetico ad un più o meno totale panteismo. La stessa confraternita può d'altronde rivestire forme diverse secondo i diversi paesi: in generale le confraternite persiane e turche sono più lontane dall'*islām* ortodosso di quelle siriane, arabe o africane. I riti religiosi propri della confraternita sono svariati e spesso producono fenomeni ipnotici e crisi estatiche. Un rito comune a tutte è il *ḏikr*, che ha per scopo di ispirare al credente il pensiero del mondo dell'al di là e della sua dipendenza da esso. Il *ḏikr* provoca una forte esaltazione religiosa, che è ancora aumentata da altri mezzi usati da certi ordini di mistici (danze circolari presso i cosiddetti d. « giranti », il cui ordine fu fondato dal celebre poeta persiano Ǧalāl ad-dīn Rūmī, urla, ecc.).

Alcuni d. compiono, p. es., atti straordinari come l'inghiottire carboni ardenti, serpenti e scorpioni vivi, l'infilarsi lunghi aghi nel corpo e chiodi in testa, ecc.

Oltre ai membri regolari degli ordini, che sono pochi e vivono in monasteri (*ḫanqah, ribāṭ, zāwijah, tekké*) o che viaggiano come monaci mendicanti, esistono aderenti paragonabili a quelli dei nostri « terzi ordini », tenuti a recitare certe preghiere quotidiane e ad assistere ogni tanto a un *ḏikr* nei monasteri.

I d. sono generalmente reclutati tra le classi basse della popolazione e in epoche recenti i governi hanno esercitato ed esercitano un controllo sulle confraternite. Anche le donne possono essere d. e nel medioevo avevano dei conventi speciali, mentre ora sembra appartengano solo ai terzi ordini.

(*per cortesia della Signora De Ruggiero*)
De Ruggiero, Guido - Ritratto.

Il numero delle confraternite religiose musulmane è enorme. Una delle più note in Italia è quella cirenaica dei Senussi.

Bibl.: J. P. Brown, *The Derwishes or oriental spiritualism*, Londra 1868; D. B. Macdonald, *Derwish*, in *Encyclopédie de l'Islām*, I, pp. 990-91.

Alessandro Bausani

DE SANCTIS, Francesco. - Critico letterario e uomo politico, n. a Morra Irpina (Avellino) il 28 marzo 1817, m. a Napoli il 19 dic. 1883. Avviato allo studio della giurisprudenza, in Napoli, frequentò invece con ardore la scuola letteraria privata di Basilio Puoti, e se ne staccò poi passando dal purismo lessicale a metodi più vivi, dove le parole valessero come « cose » vive situate nella propria storia: con questo orientamento aprì una scuola propria e insegnò al Collegio Militare.

Si appassionava intanto alle nuove idee politiche seguendo sulla stampa francese le vicende parlamentari di quel paese. Nel 1848 partecipò all'insurrezione di Napoli, incitandovi i suoi scolari con il famoso grido: « Siamo noi un'Arcadia ? La letteratura è vita ». Arrestato, in Calabria, dopo la restaurazione borbonica, nel dic. 1850, fu tenuto in prigione fino al 1853, a Napoli, nel Castel dell'Ovo. Qui si diede allo studio della lingua tedesca specialmente per poter leggere nel testo i romantici e le opere di Hegel; tradusse anche il manuale di storia universale della poesia del Rosenkranz, in cui erano applicate e divulgate le teorie estetiche hegeliane. Da questo momento il D. S., pur mantenendo una sua originalità di fronte al rigido sistema estetico del filosofo tedesco, si orientò risolutamente allo storicismo idealistico. Nel

1853, esiliato da Malta, riparò a Torino dove insegnò in un collegio femminile e scrisse articoli sulla stampa torinese. Nel 1855 scrisse ardentemente contro i progetti murattisti nel Regno di Napoli come contrari agli ideali e agli interessi italiani. Dal 1856 al 1859 insegnò letteratura italiana al politecnico di Zurigo e fu a contatto diretto con la cultura di lingua tedesca. Nel 1860, in seguito ai rivolgimenti politici, fu governatore di Avellino; poi direttore della pubblica istruzione nella luogotenenza di Napoli, e in seguito ministro dell'Istruzione pubblica (22 marzo 1861-5 marzo 1862) del nuovo Regno.

Si dedicò poi intensamente al giornalismo. Per il buon funzionamento costituzionale dello Stato credette necessaria di fronte al partito di governo una forte opposizione e, uscito dalla maggioranza di tradizione cavouriana, passò alla sinistra.

Dal 1871 fu professore di letteratura comparata all'Università di Napoli. Dopo che la sinistra fu salita al potere (26 marzo-14 dic. 1878; 25 nov. 1879-1° genn. 1881), fu ancora due volte ministro.

Sentì il fascino della « verità effettuale » del Machiavelli e interpretò l'insegnamento storico del Vico sulla traccia degli schemi immanentistici hegeliani. I problemi religiosi furono in lui completamente assorbiti in una moralità terrena, e la Chiesa, come a molti altri uomini del Risorgimento politico italiano, apparve a lui prevalentemente sotto l'aspetto di istituzione politica in contrasto con l'unità italiana.

Il D. S. è considerato il capo della critica estetica italiana in contrapposto tanto alla precedente critica classica retorica e contenutistica, quanto alla contemporanea critica-storica, di cui capo fu considerato il Carducci, ispirata a severità filologica positivistica : sviluppando il metodo del Foscolo che indaga la biografia poetica dell'autore come ragion d'essere dell'opera, il D. S. studia l'opera come un « individuo vivente », come un « tutto » in cui organicamente è riassunto l'universo, così che tutti i valori dell'universo appaiano nell'opera in quanto si sono fatti organicamente interni ad essa. D'altra parte egli risentì dell'istanza risorgimentale della storia letteraria come storia civile e a questa istanza è ispirata la sua *Storia della letteratura italiana* (1870), che è stata definita una storia della cultura italiana.

Tale storia contrappone troppo semplicisticamente a un medioevo illuministicamente concepito come periodo culturale dominato dalla tendenza a un astratto *aldilà*, il Rinascimento come riacquisto del senso del mondo di qua ma con ipertrofia dell'intelletto ai danni della volontà e dell'impegno morale di vita. Nel Seicento e nell'Arcadia vede quindi il dissolversi della poesia in generica musicalità, mentre dal Parini in poi vede risorgere gli ideali umani che nel Manzoni sono perfettamente « calati nel reale ». Pregiudizio romantico resta nel D. S. un certo gusto della « passione » : questo pregiudizio lo porta a caratteristici errori, come l'incomprensione della poesia della Lucia manzoniana e la confusione, a proposito del Segneri, tra sincerità psicologica e sincerità artistica.

Il D. S. resta tuttavia il massimo critico romantico : il suo insegnamento è educazione civile ed insieme educazione alla contemplazione artistica autonoma : le due istanze si conciliano nella convinzione che non vi può essere grande poesia dove non c'è contemporaneamente intensa vita morale. Negli ultimi anni, tuttavia, il D. S. sentì il fascino del positivismo evoluzionista come testimoniano alcuni suoi ultimi saggi sullo Zola e sul darwinismo nell'arte (1877-83). L'insieme, quindi, del suo itinerario critico è assai più complesso di quanto appaia dalla semplificazione fattane dal Croce.

Accanto alle opere critiche (*Saggi critici*, *Saggio sul Petrarca*, *Storia della letteratura italiana*, *Storia della letteratura italiana nel XIX sec.*, *Studio sul Leopardi*, ecc.) hanno un notevole rilievo di fresca scrittura gli scritti autobiografici (*La giovinezza*, *Lettere a Virginia*, *Un viaggio elettorale*) e gli *Scritti politici*.

(*da Orbis terrarum. L'Inde*, p. 273)

DERVISCI - D. questuante maomettano a Peshawar (India).

BIBL.: B. Croce, *Gli scritti di F. D. S. e la loro varia fortuna*, Bari 1917; bibliografia generale integrata in *La critica*, 21 (1923), pp. 39-42 e 91-94 e in *Pagine sparse di F. D. S.* a cura di B. Croce, Bari 1934. Delle *Opere* complete in 19 voll. a cura di N. Cortese sono usciti finora 14 voll. in Napoli, 1930 sgg. (ed. Morano). Per una valutazione generale : G. A. Borgese, *Storia della critica romantica*, Milano 1920; L. Russo, *F. D. S. e la cultura napoletana*, Venezia 1928, e 2ª ed. Bari 1945; E. Cione, *F. D. S.*, 2ª ed., Milano 1944; F. Montanari, *F. D. S.*, 2ª ed., Brescia 1949.

Fausto Montanari

DE SANCTIS, GIOACCHINO. - Medico, n. a Frascati nel 1788, m. in concetto di santità a Patrica (Frosinone), il 15 dic. 1855. Dopo la laurea conseguita a Roma, esercitò la professione di medico condotto in alcuni paesi della provincia e particolarmente a Patrica per trentatré anni. Padre di numerosa famiglia (cinque figli e tre figlie) seppe conciliare i doveri familiari con l'apostolato incessante svolto tra i malati e i poveri. La sua figura – che rispecchia la vita spirituale di Roma del primo Ottocento – anticipa la vocazione dei medici santi che la Chiesa del nostro tempo segnala alla pietà dei fedeli (i servi di Dio Giuseppe Moscati, Lodovico Necchi, Riccardo Pampuri).

BIBL.: G. F. Luquet, *G. De S. medico*, Roma 1857.

Egilberto Martire

DE SANCTIS, LUIGI. - Apostata, n. a Roma il 31 dic. 1808 e m. a Firenze il 31 dic. 1869. Entrato, giovane ancora, tra i Chierici regolari ministri degli infermi, fu sacerdote (1831) e parroco della Maddalena in Roma. Dubbi di fede, delusioni politiche e, come sembra, relazioni con l'ex domenicano apostata Giacinto Achilli, lo indussero a fuggire nel 1847 a Malta, dove apostatò ufficialmente davanti al ve-

scovo anglicano di Gibilterra e collaborò con l'Achilli al periodico protestante *L'indicatore*.

Ritornatovi dopo un viaggio in Toscana, fondò un altro periodico protestante, *Il cattolico cristiano*, e nel 1849 prese moglie. Nel 1850 fu a Ginevra, chiamatovi dai protestanti, e due anni dopo a Torino, dietro invito dei valdesi. Ben presto la ruppe con questi, e nel 1854 insieme con B. Mazzarella fondò la Chiesa indipendente o Chiesa evangelica cristiana, ottenendone l'anno seguente il riconoscimento nel Congresso dell'Alleanza evangelica riunito a Parigi. Ma osteggiato dai darbiti o plimuttisti, capeggiati dal conte Piero Guicciardini e da Teodoro Pietricòla Rosetti, ai quali molti dei suoi seguaci, fra cui lo stesso Mazzarella, si mostrarono propensi, il D. abbandonò la sua Chiesa e nel 1864 si ritirò a Firenze, avvicinandosi di nuovo ai valdesi, dai quali fu scelto come professore di teologia. Rimangono del D. circa una trentina di opuscoli che contribuirono non poco a fomentare lo spirito anticattolico in Italia durante la seconda metà del secolo scorso.

BIBL.: Opere : *Il Papa*, Firenze 1861; *La questione italiana*, ivi 1866; *Popery, Puseyism, Jesuitism, translated from original italian edition, published as* « *Roma papale* », Londra 1903; *La Messa*, 8ª ed., Firenze 1912; *Principi generali della religione evangelica*, ivi 1912; *Il Purgatorio*, 11ª ed., ivi 1913; *La Confessione*, 29ª ed., ivi 1925. Studi : anon., *Biografia di L. D.*, Firenze 1870; M. Betts, *The life of L. D. translated from the italian*, Londra 1903. Camillo Crivelli

DE SANTI, ANGELO. - Gesuita, n. a Trieste il 12 luglio 1847, m. a Roma il 28 genn. 1922. Compiuti gli studi si dedicò subito all'insegnamento della musica nel seminario di Zara (1887) e nello stesso anno fu chiamato da Leone XIII a Roma, dove mediante la collaborazione alla *Civiltà cattolica* e conferenze e studi doveva svolgere un' opera vasta ed efficace per la restaurazione della musica sacra, che prese poi forma concreta nel motu proprio *Inter pastoralis officii sollicitudines* di Pio X, del 22 nov. 1903 (*Acta S. Sedis*, 36 [1903-1904], p. 329 sg.).

Nel 1910 fondò a Roma la Scuola superiore di musica sacra, aperta con breve solenne nel 1911, dichiarata pontificia nel 1914 e denominata ufficialmente, nel 1931, Pontificio istituto di musica sacra. Nel seminario Vaticano creò una « Schola cantorum » modello per le esecuzioni di musica classica, polifonia palestriniana e canto gregoriano, quest'ultimo secondo le edizioni dei benedettini di Solesmes. Dal 1909 alla morte fu anche presidente dell'Associazione italiana di S. Cecilia, dirigendo fino al 1914 il *Bollettino ceciliano*.

Le sue opere principali sono : *Il M° Filippo Capocci e le sue composizioni per organo* (Roma 1888); *Le litanie lauretane. Studio storico-critico* (ivi 1897); *Il* « *Cursus* » *nella storia letteraria e nella liturgia* (ivi 1903); *L'origine delle feste natalizie* (ivi 1907); *L'orazione delle Quarantore e i tempi di calamità e di guerra* (ivi 1919); *Il primo decennio della Pontificia scuola superiore di musica sacra* (ivi 1920); e molti altri studi in varie riviste : *La civiltà cattolica*, di cui fu collaboratore per ca. 35 anni; *La rassegna gregoriana*, della quale fu il principale animatore. La sua vena facile gli dettò anche il romanzo *Ricordo materno* (Roma 1896) ancora ricercato e letto ai nostri giorni.

BIBL.: P. Silva, *Il p. A. D. S., In memoriam*, in *Civ. Catt.*, 1922, I, pp. 363-67; C. Respighi, *Il p. A. D. S., In memoriam*, Roma 1923. Luisa Cervelli

DE SARLO, FRANCESCO. - Filosofo, n. a S. Chirico Raparo (Potenza) il 13 febbr. 1854, m. a Firenze il 14 genn. 1937. Esordì come medico, ma ben presto si diede alla filosofia e alla psicologia. Era il periodo del positivismo trionfante, e merito del D. S. fu di opporsi alle conclusioni che in campo morale e religioso si pretendeva di dedurre con il metodo della ricerca positiva. Si proclamò apertamente spiritualista e teista, benché al suo spiritualismo intendesse dare una base esclusivamente psicologica, e il suo teismo venisse presentato soltanto come un'*ipotesi*, non dimostrabile dalla ragione, ma pur suffragata da considerazioni che la rendevano più probabile delle altre (cf. *Metafisica, scienza e moralità*, Roma 1898).

Nel 1900 fu nominato alla cattedra di filosofia teoretica nell'Istituto di studi superiori di Firenze e nel 1903 pubblicò *I dati dell'esperienza psichica*; nello stesso anno fondò, in quell'istituto, un gabinetto di psicologia sperimentale, il primo in Italia. Di qui uscirono, nel 1906-1907, i due volumi di *Ricerche di psicologia*, con lavori suoi e di suoi scolari. Promosse questi studi anche fuori della scuola con grande fervore. Ma non trascurava il problema morale, come si vede dai due volumi usciti nel 1907 : *L'attività pratica e la coscienza morale* e *Principi di scienza etica*. Con questi il D. S. si allontanava sempre più dal positivismo accogliendo il principio del *valore*, che ha senso soltanto per la coscienza ed esige un punto di vista spirituale. In questo stesso anno fondò una rivista, *La cultura filosofica*, la quale ebbe un decennio di vita prosperosa, con molti scritti di lui e dei suoi scolari più valenti. Carattere importante della *Cultura filosofica* fu l'opposizione, non solo al positivismo, ma più all'idealismo che sorgeva allora e si diffondeva rapidamente in Italia. Contro l'idealismo il D. S. mantenne sempre fermi due punti principali : il dualismo di soggetto e di oggetto, cioè l'esistenza del mondo esteriore come altro e indipendente dalla coscienza; e l'individualità della coscienza, ossia la concreta esistenza di questa nella molteplicità dei soggetti, pur in relazione fra loro. In questa opposizione all'idealismo il D. S. accentuò sempre più la sua vicinanza al positivismo, in quanto, anche per lui, la filosofia deve, come ogni altra scienza, fondarsi sull'esperienza, pur avendo in proprio il compito della riflessione sui principi gnoseologici e logici presupposti dalla scienza, i quali si incentrano pur sempre, per lui, nello studio dell'attività psicologica umana. Cf. per questo punto, i due volumi di *Psicologia e filosofia* (1918), e più ancora, come esposizione complessiva del suo pensiero, l'*Introduzione alla filosofia* (Roma 1928); cf. anche *Esame di coscienza: quarant'anni dopo la laurea* (Firenze 1928). Per la sua polemica contro l'idealismo, i motivi sono riassunti nel volume *Gentile e Croce: lettere filosofiche di un superato* (Firenze 1935). Conseguenza di questo duplice atteggiamento polemico, antipositivista e insieme antidealista, fu, in metafisica, un blando agnosticismo, col quale, mentre riconosceva la necessità di porre un principio assoluto e la legittimità di problemi che trascendono l'esperienza, stimava non fosse compito della filosofia discutere tali questioni : essa può, al massimo, avanzare congetture e cercare di cogliere qualche barlume o frammento dell'ordine razionale che governa il mondo : il resto è affidato alla fede religiosa, la quale, pur rispondendo a un bisogno insopprimibile dello spirito umano, può fare a meno di dimostrazioni. Degno di nota è anche l'interesse, dimostrato da lui e promosso nella sua scuola, per la conoscenza del pensiero contemporaneo : si veggano, tra altri, i suoi volumi *Il pensiero moderno* (Palermo 1915) e *Filosofi del tempo nostro* (Firenze 1916). Per la sua posizione nella questione etico-politica, cf. il volume *L'uomo nella vita sociale* (Bari 1931).

BIBL.: G. Ponzano, *L'opera filosofica di F. D. S.*, Napoli 1940; ampia bibl. in M. F. Sciacca, *Il sec. XX*, Milano 1942, parte 2ª, pp. 808-12. Armando Carlini

DESBORDES-VALMORE, MARCELINE. - Poetessa, n. a Douai il 20 giugno 1786, m. a Parigi il 23 luglio 1859, dopo una difficile vita. Attrice di fama, si dedicò in seguito alla poesia, in cui effuse i suoi affetti di sposa, di madre, d'amica, il suo sconforto, i suoi ritorni alla fede, ma soprattutto la melanconia di un grande amore tradito. Le *Lettres* rivelano l'elevatezza della sua anima cristiana. Fu ammirata dai più grandi poeti coevi.

Bibl.: Testi: *Oeuvres poétiques* a cura di A. Lacaussade e H. Valmore, 3 voll., Parigi 1886-87; *Correspondance intime*, 2 voll., ivi 1896; *Lettres inédites*, ivi 1912. Letteratura: C. A. Sainte-Beuve, *Mme D.-V. Sa vie et sa correspondance*, ivi 1870; L. Descaves, *La vie douloureuse de M. D.-V.*, ivi 1911; S. Zweig, *Das Lebensbild einer Dichterin*, Lipsia 1920; P. Verlaine, *Mme D.-V.*, in *Les poètes maudits* (*Oeuvres complètes*, 4), ivi 1926, pp. 49-67; A. Ponroy, *Le secret de M. D.-V.*, in *Mercure de France*, 209 (1929), pp. 581-93; G. Cavallucci, *Bibliographie critique de M. D.-V.*, I, *Poésie*, Napoli 1935. Iole Scudieri Ruggieri

DESCARTES (*Cartesius*), René. - Filosofo e scienziato, n. a La Haye, in Turenna, il 31 marzo 1596, m. a Stoccolma l'11 febbr. 1650. Compì i suoi studi (1604-12) nel rinomato collegio di La Flèche, tenuto dai Gesuiti, e vi ebbe una compiuta istruzione letteraria e scientifica: anche quando il suo pensiero lo portò in altra direzione, serbò sempre gratitudine verso i suoi primi istruttori ed educatori. L'ingegno suo, superiore al comune, si rivelò subito; grande era la sua avidità del sapere. Laureatosi in diritto all'Università di Poitiers, dopo alcuni viaggi entrò, nel 1618, come gentiluomo volontario nell'esercito olandese del principe Maurizio di Orange prima, e poi nell'esercito del duca Massimiliano di Baviera. Verso questo tempo si determina la sua vocazione alle scienze speculative, specialmente alla fisico-matematica e alla geometria. Al principio dell'inverno del 1619 si trovava a Neuburg, città bavarese sul Danubio, per trascorrervi quei mesi di servizio militare: qui ebbe lungo agio, com'egli racconta, di « trattenersi con i suoi pensieri ». E qui ebbe la prima idea di un metodo generale per l'acquisto del sapere, ch'egli, poi, elaborò ed espose più tardi. Sembra che l'idea gli balenasse in un sogno il 10 nov., da lui interpretato come segno celeste di un compito a cui era chiamato, onde, per ringraziamento, fece voto di andare in pellegrinaggio alla S. Casa di Loreto: forse egli effettuò tale voto alcuni anni dopo, quando venne in Italia, spingendosi sino a Roma (1623-25). Di ritorno, lo si trova spesso a Parigi, ove, probabilmente, rinsaldò la sua amicizia con il p. Marino Mersenne, dei Minimi, uscito anche lui dal collegio di La Flèche, e anche lui molto impegnato nel movimento scientifico, e, insieme, zelante difensore della fede religiosa contro gli atei e i « libertini » della corrente razionalistica, che già si espandeva in questo secolo. Il Mersenne sarà, poi, il corrispondente più assiduo di D., e tramite, spesso, delle sue relazioni con i dotti, fisici, matematici, filosofi e teologi del tempo. Nel 1628 D. s'incontrò con il card. di Bérulle, fondatore dell'Oratorio, al quale, sembra, espose il programma di lavoro che pensava di svolgere, ricevendone incoraggiamento e quasi la conferma nell'idea di una missione a lui affidata da Dio. Egli si sentiva già maturo per l'impresa, onde, per allontanarsi dalle distrazioni e dedicarsi interamente ad essa, decise di porre la sua residenza in Olanda, paese allora pacifico, in cui poteva vivere « altrettanto solitario e tranquillo quanto nei deserti più remoti ».

Al 1628-29 rimonta con grande probabilità la composizione delle sue *Regulae ad directionem ingenii*, ch'egli lasciò, poi, incompiute (furono pubblicate postume soltanto nel 1701): qui era già dato per disteso il suo nuovo metodo che, ispirandosi al processo di costruzione della nuova scienza sperimentale, rappresentata allora dal Galilei, ne accentuava l'aspetto gnoseologico, con prevalenza, tuttavia, della parte puramente matematica. Qui è già la riforma, anche, della geometria e dell'algebra allora in uso, l'una, secondo lui, troppo asservita alla figura, e l'altra inceppata da segni complicati e troppo intenta ai risultati pratici (si deve a lui l'introduzione dei segni

(da *Renati Descartes Opera philosophica*, Amsterdam, Daniele Elzevier, 1672)

Descartes, René - Ritratto.

più semplici *a*, *b*, *c* per le quantità note, *x*, *y* per quelle ignote, e l'uso degli esponenti a rappresentare le potenze). Ma l'idea che domina tutte le altre è quella di una *mathesis universalis*, pura scienza di rapporti e di proporzioni, una specie di « matematica pura », che doveva diventare come « la scienza di tutte le scienze ». A questo periodo rimontano altri due scritti, ch'egli rielaborò e pubblicò più tardi: un abbozzo della sua nuova metafisica, e un trattato di fisica (*Traité du monde*). La mancata pubblicazione, per allora, di questa seconda opera fu da lui motivata con il fatto che, mentre stava per terminarla, gli giunse notizia della condanna del Galilei per la dottrina copernicana, ch'egli pure accettava.

Ma, ormai, s'era diffuso fra i dotti il nome del D. e la fama del suo ingegno novatore, ond'egli si decise, finalmente, a pubblicare qualcosa. Questa è l'origine storica del celebratissimo *Discours de la méthode* (Leida 1637), considerato comunemente come il primo chiaro annuncio o manifesto della filosofia moderna. In realtà, egli lo pubblicò come, semplicemente, un saggio introduttivo per giustificare il suo metodo nelle questioni scientifiche, e lo premise, quindi, nel volume, a tre saggi di fisica e matematica (in quel tempo la « filosofia naturale » comprendeva anche queste materie): *La dioptrique*, *Les météores*, *La géométrie*. Quando uscì, questa seconda fu la parte più letta e discussa, e solo più tardi, quando il pensiero filosofico del D. fu preso in considerazione indipendentemente da quello scientifico, si cominciò a pubblicare il *Discorso* senza i saggi che lo seguivano. Esso aveva, infatti, un tono molto personale, autobiografico, e si presentava (essendo scritto in volgare, ossia in francese) come un discorso rivolto a un pubblico molto più vasto che non a quello dei dotti e filosofi di professione: una specie di filosofia del « buon senso », che ognuno fuori del gergo scolastico poteva comprendere. Basta ricordare la parte 4ª, nella quale si pone il famoso principio del *Cogito, ergo sum*, ossia il principio della certezza ed esistenza prima (in confronto alla esistenza del mondo esteriore) di colui stesso che, pensando, si fa dell'esistenza un problema, ed è, perciò, cosciente di sé (autocoscienza). A questo principio segue l'altro, quello dell'esistenza di Dio, di cui D. propone una nuova dimostrazione, a suo parere irrefutabile, e più certa delle stesse dimostrazioni

matematiche, perché non parte dal mondo (com'era abituale nella filosofia scolastica), ma dall'io, ossia dall'esistenza stessa dell'essere cosciente di sé, il quale avverte i propri limiti, le proprie imperfezioni, postula quindi necessariamente, nell'atto stesso di riconoscere quei limiti e quelle imperfezioni, un Essere infinito e perfetto, dal quale deriva.

A questo seguirono le *Meditationes de prima philosophia* (Parigi 1641; la versione francese, riveduta dal D. uscì nel 1647; all'Indice, decr. 10 ott. 1663, 22 maggio 1720). Di questo scritto egli fece circolare il testo prima della pubblicazione, fra alcuni filosofi e teologi, per mezzo del Mersenne, affinché gli facessero le obiezioni, alle quali avrebbe, poi, risposto. Il testo uscì, infatti, accompagnato da queste *Obiezioni e risposte*. La maggior parte di esse è rivolta a quei punti, in cui era evidente il distacco dalla filosofia scolastica tradizionale. Ma anche filosofi già fuori di questa tradizione, come l'Hobbes e il Gassendi, fecero vivace opposizione. A. Arnauld, che già subiva il fascino di questa nuova filosofia, ne mise sin da allora in vista uno dei punti più oscuri e difficoltosi : la dottrina dell'unione dell'anima e del corpo nell'uomo, che per il D. era un rapporto di due sostanze del tutto eterogenee, l'una cosciente di sé (pensante), l'altra priva di ogni coscienza e del tutto materiale (fornita del solo attributo, infine, dell'estensione, a cui il D. riduceva l'essenza di ogni materia). Questo dualismo di sostanza pensante e sostanza estesa aveva, sì, il vantaggio di purificare il concetto della spiritualità dell'anima da ogni immagine corporea, materiale (e perciò di assicurarne meglio l'immortalità), ma, d'altra parte, rendeva anche più oscura e ardua a spiegarsi l'unione reale di quelle due sostanze nell'unità concreta, ch'è la persona umana. È questo, infatti, il punto più debole della filosofia cartesiana, che, da un lato, pareva innalzare la natura propria dell'anima umana sino quasi a quella angelica; dall'altro, abbassava la natura animale a mero *automatismo* : ché, secondo il D., l'animale è, anch'esso, come una macchina costruita dalla natura, spiegabile con i soli elementi della materia e del movimento, anche se infinitamente più sottile e complicata dei meccanismi che anche l'uomo può costruire. Come la migliore giustificazione che il D. poté dare del suo dualismo sono da ricordare *Les passions de l'âme* (Parigi 1649; all'Indice, *donec corrigantur*, decr. 20 nov. 1663), in cui egli dimostrò di poter spiegare ugualmente bene con il suo automatismo corporeo (che non intaccava, anzi rendeva secondo lui più evidente la libertà spirituale) la vita morale dell'uomo.

Per la parte religiosa si può dire che i teologi cattolici, pur divisi, in generale, e spesso incerti nell'apprezzamento di questa nuova filosofia, rispettarono le intenzioni indubbiamente ortodosse dell'autore, il quale professò sempre apertamente il suo cattolicesimo, benché si tenesse guardingo di non entrare in dispute intorno ai dogmi (solo una volta si provò a spiegare con i suoi principi la transustanziazione nell'Eucaristia). D'altronde, questa filosofia riprendeva quel motivo d'interiorità, ch'era stato proprio di s. Agostino, e ricostruiva su questo motivo l'argomento ontologico proprio di s. Anselmo. Che si allontanasse dalla filosofia scolastica, da quella di s. Tommaso specialmente, non sembrava ragione sufficente per condannarla, se, alla fine, raggiungeva lo stesso risultato nelle questioni interessanti non meno la ragione che la fede. Non così la pensarono, invece, alcuni teologi protestanti dell'Olanda, fra i quali Gisberto Voëtius, rettore dell'Università di Utrecht, che accusò D. di ateismo, e ne fece condannare le dottrine dal senato accademico, e ottenne, anzi, un decreto dalle autorità cittadine, per il quale il D. doveva essere espulso e i suoi scritti bruciati pubblicamente. Ma il principe di Orange e l'ambasciatore di Francia protessero il filosofo, e la sentenza non ebbe luogo. Intanto egli avvertiva bene che non avrebbe potuto conquistare l'ambiente cattolico se non l'avesse convinto della superiorità della sua filosofia su quella scolastica (alla quale, del resto, egli restava legato assai più di quanto non supponeva). In un primo tempo, perciò, pensò di scrivere un'opera, in cui a tale scopo le sue dottrine sarebbero state messe a confronto con quelle tradizionali, poi mutò pensiero, e decise di riesporre la propria dottrina in forma più sistematica e, per quanto possibile, più vicina a quella in uso nelle scuole, con la segreta speranza che la sua trattazione potesse entrarvi. Vennero fuori così i *Principia philosophiae* (Amsterdam 1644), in 4 ll., tradotti in francese dall'abate Picot nel 1647, dei quali il primo esclusivamente dedicato ai principi filosofici, e gli altri tre comprendenti la somma fondamentale della fisica cartesiana.

Intanto, i teologi protestanti di Olanda non lo lasciarono in pace, ed egli si decise allora di accogliere l'invito che la regina Cristina di Svezia gli rivolgeva di recarsi alla sua corte a Stoccolma. Ma non poté sopportare la rigidezza di quel clima e, ammalatosi di polmonite, chiuse la sua esistenza serenamente, cristianamente.

La filosofia cartesiana stimolò potentemente la vena speculativa dei grandi metafisici che vennero poco dopo, di Spinoza, di Malebranche, di Leibniz, mentre non fu priva d'influsso sui contemporanei e avversari Hobbes e Gassendi già ricordati, e su Locke. Ma poiché è invalsa l'abitudine di riguardare la dottrina di quei primi quasi come uno sviluppo logico inevitabile di quella del D., è opportuno precisare meglio il problema proprio del D. nelle sue opere, diverso da quello che si proposero i predetti suoi successori.

Il D. è, anzitutto, uno scienziato, un fisico-matematico, che però si è fatto della scienza, e propriamente della fisica-matematica, un problema anche filosofico, in quanto si è chiesto quali erano, o dovevano essere, i presupposti metafisici di essa (in questo è anche la differenza fra lui e il Galilei, oltre l'altra, accennata, di mentalità, l'una prevalentemente matematica, l'altra più da fisico sperimentale). È probabile che quei presupposti balenassero alla mente del D. sin dal 1628-29 abbastanza chiaramente, ma l'esposizione di essi venne, in realtà, formulata in tre tappe successive : nelle *Regulae*, nel *Discours*, nelle *Meditationes*.

Le *Regulae ad directionem ingenii* contengono in forma molto più ampia e ragionata i criteri direttivi della ricerca scientifica, che sono, poi, riassunti nelle quattro famose regole del *Discours* (parte 2ª). Qui, invece, le regole sono 21, e più ancora sarebbero state se il D. avesse proseguito in questa via. Ma questo non importa : ché l'essenziale è già nella prima parte dello scritto (sino alla regola 12ª). Quel che più importa è che, qui, il fondamento è approfondito in direzione assai più criticamente logico-gnoseologica. Anzitutto, infatti, si pone la superiorità dell'intelletto puro rispetto alle facoltà del senso, della immaginazione, della memoria, e si studiano i loro rapporti, onde queste ultime possono nuocere all'intelletto puro, ma anche essergli di aiuto : tutto sta nella chiarezza e distinzione delle idee, che si ottiene, per l'appunto, purificandole dall'influsso delle cose corporee, esteriori, a cui tali facoltà sono soggette. Le idee sono l'oggetto immediato dell'intelletto, detto intuizione quando il loro rapporto è colto immediatamente, deduzione quando è colto mediante una serie di rapporti che collegano, alla fine, un'idea a un'altra lontana. Di qui la necessità della memoria, e il consiglio di ripetere la catena del processo finché, abolendo in certo modo la dipendenza dalla memoria, la deduzione si svolga, per così dire, dentro l'atto intuitivo stesso. Questa la nuova logica intuitiva, che il D. vuol sostituire a quella concettuale, sillogistica, della scolastica. Ma qual'è l'ori-

gine e il fondamento di queste idee? Qui il D. espone la sua dottrina, che non compare più nelle opere posteriori, delle nature semplici, ossia delle idee costitutive fondamentali per la conoscenza delle cose. Ma resta sottinteso, sembra, che, poi, è lasciato all'ingegno dello scienziato di stabilire caso per caso quali idee siano da determinare come fondamentali rispetto ad altre, e nel loro reciproco rapporto, dato che questa logica vuol essere soprattutto, non semplicemente un'arte di ragionare, ma un'*ars inveniendi*. La stessa fiducia, allora diffusa, che fosse questione di metodo, di sostituire un « organon » nuovo (Bacone) a quello d'origine aristotelica, cioè un insieme di regole e precetti più aderenti ai procedimenti della nuova scienza sperimentale, è nel D. bilanciata dalla convinzione, esplicitamente dichiarata, che più delle regole e dei precetti vale l'esercizio costante nell'indagine scientifica, e in più la « perspicacia » nell'intuire, e la « sagacia » nel dedurre.

Il *Discours de la méthode*, invece, nonostante il titolo, ha altro tono e contenuto: la questione del metodo è toccata nelle prime due parti soltanto, e mescolata alla narrazione autobiografica, ai giudizi sui vari generi di cultura, a riflessioni sulle differenze d'idee e costumi fra gl'individui come fra i popoli, ecc. Le regole sono ridotte alle quattro famose: di non accogliere mai nulla che non fosse evidente, ossia così chiaro e distinto all'intelligenza da escludere ogni dubbio; riduzione dei problemi agli elementi semplici costitutivi; sintesi graduale verso conoscenze più complesse; enumerazione e revisione finale. In attesa di poter ridurre anche la morale a principi filosoficamente fondati, e poiché la vita non permette indugio, il D. dà nella parte 3ª una morale cosiddetta « provvisoria », costituita di poche massime: conformarsi alle idee e costumi della vita sociale, serbando sempre la propria libertà di giudizio; esser costante e risoluto nell'agire; padroneggiare i propri desideri e cercare in se stesso la felicità; dedicarsi a una professione utile a sé e agli altri. La parte 4ª è centrale, e darà il tema fondamentale delle *Meditationes*. Si propone in questa il famoso « dubbio metodico », dal quale emerge, alla fine, l'irrefutabile evidenza e certezza del *cogito* contro ogni scetticismo. Di qui la riduzione dell'anima alla pura coscienza di sé. Seguono le prove dell'esistenza di Dio: *a*) dall'idea di perfezione, che non può derivare a noi se non da Dio stesso; *b*) dall'imperfezione nostra, che presuppone una causa della nostra esistenza altra da noi; *c*) dalla coincidenza in Dio di essenza ed esistenza. Infine: noi cerchiamo la Verità e il Bene: ma « verità » e « bene » che senso avrebbero se Dio non esistesse?

In seguito, fu da molti rimproverato a Cartesio di incorrere, in questa dimostrazione dell'esistenza di Dio in un « circolo vizioso », e ancor oggi se ne discute largamente: sembra, infatti, che egli fondi la sua dimostrazione, secondo il suo principio metodico, sulla chiarezza e distinzione delle idee, mentre, poi, si vale dell'esistenza di Dio, posto a garanzia della verità del nostro pensiero, per assicurare la verità di quel principio. Cartesio si difese, sin da allora, contro questa accusa, ma malamente: egli non arrivò a vedere con chiarezza che si ha qui quello che il Rosmini chiamò poi un « circolo solido », e che, d'altronde, se il criterio della chiarezza e distinzione poteva avere la sua validità nel campo logico-gnoseologico, qui, per l'esistenza di Dio, c'era una ragione più profonda, secondo la sua stessa dottrina, nell'esigenza, a cui rimanda il suo *cogito*, di un valore che trascenda quello del pensiero meramente umano. La parte 5ª, prima espone le linee architettoniche della sua cosmologia, poi s'indugia più a lungo nell'esposizione del movimento del cuore, preso ad esempio illustrativo della sua concezione meccanica universale. Qui il D. discute la teoria della circolazione del sangue, allora scoperta dall'Harvey, e propone una spiegazione diversa, non felice, ma più conforme al suo « automatismo ». Nella parte 6ª si dà rilievo all'aspetto anche pratico, utilitario, della scienza, e alla necessità dell'esperienza e della collaborazione per il progresso scientifico.

Scritto vario, panoramico, questo *Discorso*, ravvivato e sostenuto dall'attrattiva dello stile elegante e spigliato, di un'intelligenza fine, aperta ed arguta, che diventò il modello dello spirito francese. Le *Meditationes*, invece, pur conservando la fluidità e vivacità del pensiero, sono più raccolte, limitate al problema centrale della filosofia cartesiana, ch'è quello del *cogito*, e attraversate tutte da un afflato drammatico interiore, dal senso della problematicità (come oggi si dice). Di qui, il fascino proprio di quest'opera, breve per sé, nel testo, ma svoltasi, poi, ampiamente nella discussione aggiunta delle *Obiezioni* e delle *Risposte* ch'è una parte più tecnica, ma non meno istruttiva e attraente per lo studioso, perché in essa si svelano le difficoltà dell'esposizione. Le prime due meditazioni rielaborano in estensione e profondità le ragioni del dubbio iniziale, portato sino al paradosso, dove non si distingue più il sogno dalla veglia, e si può ammettere persino che un genio maligno ci deformi nella nostra intelligenza la realtà di ogni cosa; e chiariscono ulteriormente il significato del *cogito* posto come principio della nuova filosofia. Il D., prima, nel titolo delle *Meditationes* aveva annunciato che in esse veniva dimostrata l'esistenza di Dio e « l'immortalità dell'anima ». Poi, s'accorse che una dimostrazione vera e propria di questa non poteva esser data dalla sola filosofia, e restrinse, quindi, la sua tesi, con il titolo, alla « reale distinzione dell'anima dal corpo nell'uomo ». Perciò qui s'insiste su questa distinzione, dalla quale deve risultare che l'anima non è soggetta, per sé, a perire come il corpo. La III meditazione tratta dell'esistenza di Dio. Vien data qui la celebre distinzione delle idee in innate (che ritroviamo in noi con la pura riflessione su noi stessi), avventizie (che ci vengono dalle cose esteriori), fattizie (di cui siamo noi stessi gli autori). L'idea di Dio è innata, senza dubbio alcuno: donde mai potrebbe, altrimenti, venirci? Dio è l'Essere sovranamente perfetto e spiritualità pura. L'idea stessa che è nella nostra anima dimostra la sua esistenza, ed essa è come un segno impresso nell'anima nostra della sua divina provenienza.

Ma qui sorge una possibile obiezione: non siamo noi soggetti all'errore anche nei ragionamenti che ci paiono più fondati? e non può, dunque, avvenire che, pur vedendo chiaramente e distintamente che quest'idea di Dio implica la sua esistenza, noi ci inganniamo? Il problema vien discusso nella IV meditazione, dove viene esposta l'altra pur celebre teoria cartesiana della dipendenza dell'errore, non dall'intelligenza, ma dalla volontà, la quale, in quanto libera, ha un'estensione superiore a quella della sola intelligenza, e può indurci, quindi, a dar giudizi anche quando non concepiamo chiaramente e distintamente. Nella V meditazione si passa al problema del mondo esteriore, chiarendo, anzitutto, qual'è l'essenza propria delle cose materiali (l'estensione); ma di qui si prende l'occasione per una prova ulteriore dell'esistenza di Dio, in quanto, mentre per tutte le altre cose l'essenza non implica l'esistenza, soltanto in Dio si trova che essenza ed esistenza coincidono (ripresa dell'argomento ontologico). Nella VI meditazione, infine, si discute la questione dell'esistenza (non semplicemente dell'essenza) del mondo esteriore. Non che D. voglia, o abbia mai voluto realmente dubitare di questa esistenza: essa è data immediatamente nella sensazione; ma, poiché per il D. le sensazioni sono conoscenze oscure e confuse, che acquistano valore di conoscenza soltanto quando il loro contenuto venga elaborato, distinto e chiarito dall'intelletto, così, ora, si chiede come noi quell'esistenza possiamo « conoscerla », e che valore, quale significato essa ha per noi. Non si scordi che l'essenza delle cose s'è chiarita innanzi come puramente matematica, onde qui le « cose » diventano quel complesso di sensazioni, che in seguito si dissero « soggettive », non corrispondenti, cioè, alla realtà dell'oggetto scientificamente considerato. Per il D. queste sensazioni hanno un carattere pratico, utilitario, biologico: la natura ci dà l'inclinazione a ritenerle reali per avvertirci dell'utilità o del danno che ci può derivare dalle cose. In conclusione queste *Meditationes* presentano un primo tentativo, per l'età moderna, di uno spiritualismo criticamente, filosofica-

mente fondato, benché questo tentativo avvenga sulla base del problema della scienza e della conoscenza, e appaia, perciò, unilaterale, senza svolgimento adeguato di quel principio d'interiorità che noi sentiamo in s. Agostino così pieno di vita morale e religiosa. Per questo rispetto non si può non riconoscere giusta l'accusa, rivolta a questa filosofia, di aver potentemente contribuito, anche contro le sue intenzioni, alla diffusione del razionalismo.

I *Principia philosophiae* furono, allora e per lungo tempo, riguardati come l'espressione più matura del pensiero cartesiano, e ancor oggi questo è il giudizio più divulgato, specialmente presso coloro che di esso vedono in Spinoza la continuazione e logica conclusione. Ma la deviazione dallo spirito originario delle *Meditationes* appare anche soltanto dal rilievo che ha qui, nel l. I, il concetto di sostanza, e l'univocità in cui vien posto, quanto a essa, il corpo con l'anima. Questa parità invita da sé a superare il dualismo nel monismo spinoziano. È un libro ibrido, questo I, composto per fare accogliere più facilmente i libri seguenti, che comprendono la *Fisica*, la quale, qui, è quella che più gli stava a cuore.

La fisica cartesiana, in quanto non riconosce validi se non i due concetti di materia e di movimento, è caratterizzata dall'ideale meccanicistico che l'ispira tutta, e che diventerà il carattere fondamentale della fisica moderna (cosiddetta classica, ora che la fisica sembra aver preso un'altra direzione). Ma bisogna aggiungere che questo meccanicismo mantiene, nel D., anche un carattere prevalentemente matematico, in quanto, allontanandosi dall'atomismo democriteo, e inclinando, invece, verso il « corpuscolarismo », pone la divisibilità all'infinito della materia, nega il vuoto e la pesantezza. La prima legge, che qui viene per la prima volta enunciata, è quella del cosiddetto principio d'inerzia : « Ogni cosa resta nello stato in cui è, fino a che nulla la cambia ». Ma convien tener presente il concetto cartesiano di movimento, che è « il trasporto di un corpo, ossia di una parte della materia, dalla vicinanza di quelli che lo toccano immediatamente, e che noi consideriamo in riposo, alla vicinanza di alcuni altri ». Movimento e riposo, dunque, sono termini soltanto relativi. La seconda legge pone che « ogni corpo in movimento tende a continuarlo in linea retta, ch'è la più semplice di tutte », non escludendo, naturalmente, che in concreto anche questa non possa risultare da un'infinità di altri movimenti, com'è il caso, ad es., di una diagonale che risulti dai movimenti nei due sensi dei lati. La terza riguarda il mutamento della quantità del movimento in due corpi che si urtano. Questa è la parte che, trascurando elementi e fattori concreti della meccanica dei corpi, come l'elasticità, la massa, l'energia potenziale, ecc., ha mostrato meglio l'astrattezza della considerazione puramente geometrica e cinematica cartesiana, per la quale anche la forza è ridotta al concetto di pressione di una superfice contro un'altra. Questa mancanza di principi dinamici segnò, poi, il suo tramonto innanzi alla nuova fisica newtoniana. Intanto, poiché la qualità del movimento è per D. costante (poiché, egli dice, Dio lo ha creato così com'è, e la perfezione divina esige anche la sua immutabilità, onde alla conservazione del mondo basta il suo concorso ordinario), si genera così, mancando il vuoto, un movimento vorticoso (*tourbillon*), che si frange, poi, in diversi sistemi corrispondenti a quelli degli astri e pianeti. Di qui, poi, anche, la sua teoria degli elementi fondamentali, di cui il più sottile è quello della luce, che, secondo il D., si propaga istantaneamente, come il movimento in un bastone. Non ci inoltriamo nell'esame delle altre dottrine. Ma bisogna pur ricordare che il carattere matematico prevalente di questa fisica, mentre la induce a porre talora ipotesi o supposizioni che risentono ancora dell'apriorismo della tarda scolastica (e contro le quali dirigerà i suoi strali la fisica sperimentale da Newton in poi : *hypotheses non fingo*), d'altra parte dà a questa fisica un più vivo senso di costruzione, anzi di ricostruzione, come è, in effetto, l'opera della scienza, che, per questo rispetto, si pone quasi come un'interpretazione dell'opera creatrice originaria di Dio.

Anche la fisiologia cartesiana ha, come si accennò a proposito dell'automatismo animale, un carattere strettamente meccanico. Già nel *Discours*, al principio di contrattilità dell'Harvey, che per lui sapeva di « potenza occulta », egli sostituisce « uno di quei fuochi senza luce » simile a quello che scalda il fieno o a quello che fa bollire il vino nuovo. La circolazione del sangue egli la spiega così. E le parti più fluide e rarefatte dal calore nel sangue, e diffuse per l'organismo intero, formano gli spiriti animali, specialmente nel cervello, anzi nella glandula pineale, e di là movendosi celermente, come le particelle di una fiamma in combustione, muovono i nervi e i muscoli. Nella glandula pineale ha la sua più propria sede l'anima.

Voltaire, divulgando in Francia l'empirismo di Locke e la fisica newtoniana, chiamò la fisica e metafisica cartesiana « un romanzo », e contribuì, così, all'oblìo in cui rapidamente cadde nel secolo seguente. In questo « romanzo » cadde anche la nota spiritualistica e restò soltanto l'altro aspetto del cartesianismo, quello razionalistico, di cui fece uso e abuso l'illuminismo del secolo, specialmente contro il dogma cattolico.

BIBL.: Opere : *Oeuvres*, a cura di Ch. Adam e di P. Tannery, 12 voll. (l'ultimo contiene biografia sul D., di Adam e Tannery) con suppl., Parigi 1897-1913. Per la *Correspondance*, oltre quella pubblicata da Ch. Adam e G. Milhaud (*Correspondance*, 2 voll., Parigi 1736-39), c'è quella fra D. e C. Huygens, a cura di L. Roth, *Correspondence of D. and Constantin Huygens (1635-47)*, Oxford 1926. Del *Discours* e delle *Meditationes* (*Discorso sul metodo e meditazioni filosofiche*, a cura di A. Tilgher, Bari 1912-13), del I l. dei *Principia* (*I principi della filosofia*, I, a cura di C. Dentice di Accadia, 1926), ci sono tradd. it.. presso Laterza (Bari) e altri (specie per uso scolastico). Studi sul D. : O. Hamelin, *Le système de D.*, Parigi 1911; 2ª ed., ivi 1921; E. Gilson, *La doctrine cartesienne de la liberté et la théologie*, ivi 1913; J. Chevalier, *D.*, ivi 1921; A. Espinas, *D. et la morale*, 2 voll., ivi 1925; M. Leroy, *D., Le philosophe au masque*, 2 voll., ivi 1929; E. Gilson, *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, ivi 1930; M. Leroy, *D. social*, ivi 1931; G. De Giuli, *Cartesio*, Firenze 1933; P. Mouy, *Le développement de la physique cartésienne*, Parigi 1934; F. Olgiati, *Cartesio*, Milano 1934 ; J. Laberthonnière, *Etudes sur D.*, 2 voll., Parigi 1935; P. Mesnard, *Essais sur la morale de D.*, Parigi 1936; F. Olgiati, *La filosofia di D.*, Milano 1937; H. Gouhier, *Essai sur D.*, Parigi 1937; L. Roth, *D.'s Discourse on Methode*, Oxford 1937; A. Carlini, *Il problema di Cartesio*, Bari 1948 (con bibl. e ampia introduzione sulle principali interpretazioni della filosofia cartesiana). Armando Carlini

DESGABETS, ROBERT. - Teologo e filosofo benedettino, n. a Ancemont (diocesi di Verdun) nel 1620 e m. a Breuil il 13 marzo 1678. Monaco a Hautvillers (Reims) nel 1636, insegnante di teologia a St-Evre de Toul, priore a S. Leopoldo di Nancy e a S. Arnoldo di Metz, visitatore della Congregazione benedettina di St-Vannes, procuratore generale a Parigi, fu in relazione coi maggiori pensatori del tempo.

Esaltatosi alle nuove teorie filosofiche di Cartesio, la mentalità fisico-matematica di lui pretese estendersi a ogni campo, compreso quello dogmatico. Piuttosto eclettico, tentò la conciliazione del pensiero filosofico di Cartesio con quello di Gassendi, del quale, col disprezzo per l'aristotelismo e la scolastica, seguì i criteri nella distinzione di anima e di corpo. Dove suscitò più scalpore, fu nell'applicazione delle teorie fisico-matematiche cartesiane alla spiegazione del mistero eucaristico. Respinta la possibilità dell'esistenza degli accidenti assoluti e posta la natura della sostanza corporea nella estensione attuale locale, tentò una spiegazione naturale e scientifica, perciò razionalista, del mistero, dichiarando il modo di essere di Cristo nell'Eucaristia, informante con la sua anima la materia del pane, sulla falsariga, o quasi, del modo di essere e di operare dei due elementi essenziali nel composto umano nelle loro varie modificazioni. Ma, criticato da Pascal, da Bossuet, dai cartesiani, dai giansenisti e dai cattolici, consentì a non trattare più dello scottante argo-

mento. La sua larghissima produzione, quasi completamente inedita, riguarda prevalentemente l'Eucaristia e rimane distribuita tra le biblioteche Nazionale e dell'Arsenale di Parigi e quelle di Epinal, Chartres, Metz. Delle opere a stampa si ricordano : *Critique de la critique de la recherche de la vérité*, Parigi 1675; *Considérations sur l'état présent de la controverse touchant le très S. Sacrement de l'autel* (Olanda s. d.).

Bibl.: A. Hennequin, *Les oeuvres philosophiques du card. de Retz*, Parigi 1842; F. Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne*, I, Parigi 1854, pp. 521-30; P. Lemaire, *Dom R. D., son système, son influence et son école*, Parigi 1902; C. De Kirwan, *Le Cartésianisme chez les Bénédictins*, in *Revue thomiste*, 11 (1903), p. 379 sgg.; U. Berlière, *Bulletin d'histoire bénédictine*, in *Revue bénédictine*, 20 (1903), pp. 267-68; B. Heurtebize, s. v. in DThC, IV, coll. 622-24. Vito Zollini

DESHAYES, Gabriel. - Sacerdote, n. a Beignon (Morbihan) il 2 dic. 1767, m. a St-Laurent-sur-Sèvre il 28 dic. 1841. Dal 1821 superiore generale dei Preti Missionari della Compagnia di Maria e delle Figlie della Sapienza.

Il D. fondò ad Auray (1816) una congregazione maschile per l'istruzione cristiana della gioventù, e la riunì, nel 1817, a quella fondata dal servo di Dio J.-M. de la Mennais a St-Brieuc (1817). Nel 1821 la Congregazione fu divisa in due rami : i Fratelli di Ploërmel e i Fratelli dell'istruzione cristiana dello Spirito Santo, con sede a St-Laurent-sur-Sèvre, i quali presero in seguito, dal loro fondatore, il nome di Fratelli di S. Gabriele. Il D. fondò inoltre ad Auray le Suore dell'istruzione cristiana di S. Gilda (1807), e finalmente (1839) i Fratelli agricoltori di S. Francesco e le Suore dell'Angelo Custode.

Fu zelante e pio missionario e si rese benemerito soprattutto per la cura dei sordomuti (e sordomuti ciechi), per i quali aprì ben otto istituti, affidandoli alle Figlie della Sapienza e ai Fratelli di S. Gabriele.

Bibl.: F. Laveau, *Vie de G. D., apôtre de la Bretagne*, 2ª ed., Vannes 1866; A. Crosnier, *L'homme de la divine Providence, G. D.*, 2 voll., Parigi 1917; *Nova inquisitio super dubio: an B. Ludovicus M. Grignion de Montfort historice haberi possit uti Fundator... Fratrum instructionis christ. a S. Gabriele* (*S. Rituum Congr., Sectio historica*, 66), Città del Vaticano 1947; al D. è dedicata la parte 2ª, pp. 491-988; AAS, 39 (1947), pp. 240-41. Giuseppe Löw

DESIDERI, Ippolito. - Gesuita, missionario ed esploratore, n. a Pistoia il 21 dic. 1684, m. a Roma il 14 ag. 1733. Inviato nell'India per ripristinare la missione del Tibet, già iniziata dal p. A. de Andrade (1624), partì da Delhi il 24 sett. 1714 e con ampio giro attraverso le città di Kashmir e di Lahta, raggiunse Lhasa il 18 maggio 1716, ben accolto dal re e dal Dalai-Lama.

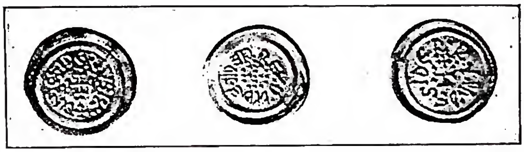
Avuto il permesso di soggiorno per lo studio della religione dei Lama e la predicazione del Vangelo, si applicò alla lingua e alla lettura di numerosi volumi contenenti le dottrine religiose dei Tibetani, riuscendo a comporre opere apologetiche, che incontrarono assai favore. L'invasione dei Tartari (1717) e lo sterminio della famiglia reale lo costrinsero a ritirarsi a Takpo-khier, presso i Cappuccini, dove rimase a compire le sue opere, fino al 1721, quando, in forza di un decreto di Propaganda Fide, che assegnava il Tibet ai Cappuccini, ebbe l'ordine di tornare in India, donde nel 1727 ripartì per Roma.

Oltre a parecchie lettere e a quattro opere in tibetano, ancora inedite, scrisse : *Notizie storiche del Thibet e memorie dei viaggi e missioni ivi fatte dal p. I. D. d. C. d. G. Dal medesimo scritte e dedicate, 1712-23*, anch'esse inedite, che lo fanno considerare uno dei migliori esploratori e descrittori del Tibet (S. Hedin, *Southern Tibet*, I [Stoccolma 1915], pp. 278-79).

Bibl.: Sommervogel, II, coll. 1963-64; C. Puini : *Il Tibet (Geografia, storia, religione, costumi) secondo la relazione del viaggio di I. D., 1715-21* (*Memorie della Soc. geogr. ital.*, 10), Roma 1904; C. Wessels, *Early jesuits travellers in Central Asia*, L'Aia 1924, pp. 205-81 (con riproduzioni fotografiche e indice delle notizie storiche); F. de Filippi, *An account of Tibet. The travels of I. D. of Pistoia*, Londra 1932 (vers. non integrale); G. Castellani, *Il p. I. D. e la sua missione nel Tibet*, Roma 1934. Celestino Testore

DESIDERIO, santo, martire : v. gennaro e compagni, santi, martiri.

DESIDERIO, re dei Longobardi. - Ebbe il trono nel 757 alla morte di Astolfo, grazie alle promesse fatte al papa Stefano II di restituire le conquiste degli ultimi anni. Non fece però la restituzione, anzi, alla morte di Paolo I nel 768, tentò di influire in Roma nell'elezione del successore, con il concorso d'un partito creatosi nella città; recatosi poi a Roma nel 777, si adoperò presso Stefano III per eliminare i capi del partito a lui contrari.



(da W. Wroth, *Catalogue of the Vandals*.. Londra 1911, tav. 20, nn. 10-12)
Desiderio, re dei Longobardi - Monete di D. (Lucca e Piacenza) - Coira, Museo.

Eletto papa Adriano I, D. tentò un avvicinamento con Carlo, re dei Franchi, allo scopo di togliere di mezzo la protezione che il papato aveva da quella parte e che sola gli impediva di assicurare le conquiste del centro d'Italia; e tentò una nuova discesa verso Roma. Ma Adriano convinse re Carlo a scendere in Italia, e nonostante le difficoltà frapposte dai Franchi stessi, Carlo, superate nel 773 le Chiuse, conquistò l'Italia settentrionale, assediò D. a Pavia, lo prese prigioniero nel giugno del 774 e lo internò insieme con la moglie Anna nel monastero di Corbie dove morì di lì a poco. Insieme con la moglie, D. era stato grande fautore del movimento monastico del suo Regno. Con D. il Regno longobardo passava sotto il dominio franco.

Bibl.: L. Duchesne, *Les premiers temps de l'Etat pontifical*, 3ª ed., Parigi 1911, p. 76 sgg.; G. Romano-A. Solmi, *Le dominazioni barbariche in Italia (395-888)*, Milano 1940, pp. 433, 439, 441, 444, 447, 456-59; O. Bertolini, *Roma di fronte a Bisanzio e ai Longobardi*, Bologna 1941, pp. 574-78, 585-97, 601-605, 641-62, 667-71, 673-89. Pio Paschini

DESIDERIO da Settignano. - Scultore fiorentino, n. a Settignano ca. il 1428-31, m. il 16 genn. 1464. Educato forse nella bottega di Bernardo Rossellino, guardò specialmente a Donatello, impegnandosi a tradurne il violento luminismo in una pittoricità sensibilissima alla qualità della materia e singolarmente efficace, sì da preludere, sul piano di una poesia più lieve, al Verrocchio e a Leonardo.

Oltre a poche opere di carattere monumentale (tomba di Carlo Marsuppini in S. Croce [ca. 1455], tabernacolo del Sacramento in S. Lorenzo), produsse una lunga serie di bassorilievi a stiacciato raffiguranti Madonne (Berlino, Torino, Bargello, ecc.) o santi (*S. Giovannino* al Bargello, *S. Cecilia* a Toledo [U.S.A.]), di busti di fanciulli (Vienna, Washington, Bargello, ecc.) e di gentildonne (Bargello, Louvre, Washington, Berlino, ecc.) più spesso in marmo, talvolta in stucco policromo, dando l'avvio ad una pro-

duzione che dopo di lui assumerà carattere quasi industriale. - Vedi tav. XCII.

Bibl.: F. Schottmüller, s. v. in Thieme-Becker, IX, pp. 132-133; L. Planiscig, *D. da S.*, Vienna 1942; G. Galassi, *La scultura fiorentina del Quattrocento*, Milano 1949, pp. 160-72.

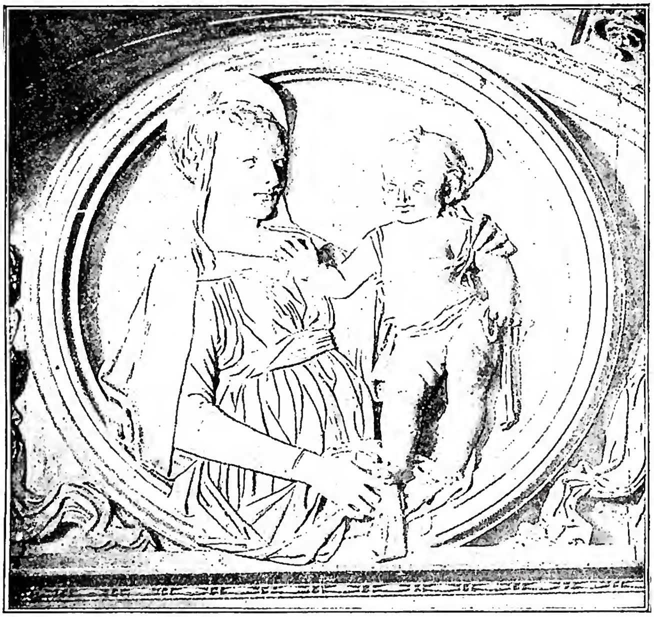
Roberto Salvini

DESIDERIO CATTIVO: v. PECCATI INTERNI.

DESIDERIO NATURALE DI DIO. - Annoso problema filosofico e teologico insieme, che ha avuto attraverso i secoli varie e contrastanti soluzioni e ancora oggi è oggetto di vivaci discussioni. Né fa meraviglia, se si pensa che esso implica tutta la questione del rapporto del finito all'infinito, del contingente all'assoluto, e l'altra propriamente teologica del punto d'inserzione del soprannaturale nella natura umana.

Sommario: I. La filosofia greca. - II. Il pensiero dei Padri. - III. Gli scolastici. - IV. S. Tommaso e la sua interpretazione. - V. Teologia moderna.

I. La filosofia greca. — Mettendo da parte lo stoicismo, che equivalendo, nella sua forma più genuina, a un monismo panteistico, non ha ragione di porre un problema fondato sul rapporto tra uomo e divinità, la questione di una tendenza più o meno cosciente dello spirito umano verso Dio si rileva almeno presso i tre grandi filosofi: Platone, Aristotele e Plotino.



(*fot. Alinari*)

Desiderio da Settignano - Madonna col Figlio.
Particolare del monumento Marsuppini - Firenze, Chiesa di S. Croce.

Si sa che il Dio platonico non presenta veri caratteri personali, ma si confonde con il mondo noetico delle idee, più probabilmente con l'idea di bene. Comunque la teoria della preesistenza dell'anima, da prima che informasse il corpo, induce Platone a stabilire un rapporto tra essa e la sfera divina delle idee, suo luogo d'origine. Tale rapporto si inizia sulla linea gnoseologica come reminiscenza delle idee già contemplate e ora riflesse nel mondo sensibile per via di partecipazione (μέθεξις) o di imitazione (μίμησις); poi si sviluppa sulla linea psicologica come nostalgia o amorosa tendenza (ἔρως) dell'anima a ritornare nel suo mondo ideale. Questa nostalgia, che nel *Simposio* è personificata in Ἔρως (= « amore ») e nel *Fedro* diventa furore (μανία), è l'espressione psicologica di un principio metafisico, cioè della subordinazione dell'uomo e del mondo sensibile all'Assoluto, in cui soltanto è la ragione suprema dell'uno e dell'altro. Fervido d. dello spirito, che tende ad evadere dalla materia verso il mondo ideale: in quel d. coincidono il momento estetico e il momento religioso.

Per Aristotele Dio è primo motore immobile, forma trascendente ogni materia e quindi puro pensiero in atto, atto puro, pienezza di essere sussistente in sé e per sé. Il Dio aristotelico è metafisicamente più saldo e più personale di quello platonico. Ma il rapporto tra Dio e il mondo, accentuato dal maestro con la partecipazione delle idee e con il concetto di bene, è diminuito dal discepolo, che riduce l'influsso divino alla causalità finale, sufficente a fondare un'etica più che una religione. Il primo motore muove tutto, anche l'uomo, come fine supremo, per via di attrazione, e la tendenza dell'uomo verso Dio si risolve in movimento, che è passaggio dalla potenza all'atto. L'uomo va naturalmente verso il divino (atto puro) quanto più si sforza di attuare le sue più nobili facoltà, l'intelletto e la volontà, più quello che questa. La perfezione e la felicità dell'uomo sono riposte nella conquista progressiva della verità: all'attrattiva del pensiero pensante, che è Dio, l'uomo risponde con la sete del sapere, che a Dio lo avvicina.

Ma il d. del divino tocca le altezze della mistica in Plotino. Pur distinguendo egli l'Uno, l'Intelletto e l'Anima informante il cosmo (Ἕν, Νοῦς, Ψυχή), supera il pluralismo con il concetto dell'emanazione, che è discesa (πρόοδος) dell'Uno in gradi inferiori e quindi immanenza di esso nel mondo intelligibile e in quello cosmico. La profonda unità, nonostante l'apparente molteplicità, è il motivo del ritorno (ἐπιστροφή) di tutta la realtà all'Uno iniziale. Questo ritorno si attua principalmente nell'uomo per via di volontà e per via d'intelletto, in modo che si costituisce un'etica e una gnoseologia di salvezza. L'anima attraverso la sensazione, la dialettica e l'intuizione sale fino al Νοῦς, di cui partecipa la vita nella contemplazione dell'Uno, fine supremo dell'uomo, come aveva già insegnato Aristotele. Ma Plotino va più in là, quando concede all'anima, insofferente dell'imperfezione del mondo visibile, la facoltà di elevarsi fino all'estasi (*Enneadi*, VI, 9), che è « fuga del solo verso il Solo », non più soltanto visione intellettiva, ma possesso, immedesimazione dell'anima con la sua origine, che è Dio, prima intuito, ora sperimentato.

Così la metafisica greca tocca il fastigio della religiosità, in attesa del Λόγος incarnato.

II. Il pensiero dei Padri. — Molto difficile è l'indagine sul pensiero dei Padri della Chiesa intorno alla presente questione, sia per la scarsezza del materiale sia per l'oscillazione della terminologia. Il tema della visione beatifica, con cui è particolarmente connesso quello del d. di Dio, è poco sviluppato nella patristica anteriore a s. Agostino, come del resto tutto il problema antropologico, per il prevalere delle eresie trinitarie e cristologiche. D'altra parte il pensiero dei Padri si muove tutto nel clima soprannaturale e però nel loro linguaggio ragione e fede, natura e Grazia si fondono in una struttura così compatta che è difficile discriminare le attribuzioni di un elemento da quelle d'un altro.

Tuttavia qualche motivo dottrinale si può spi-

golare dal campo, discretamente coltivato, della conoscibilità di Dio. Già gli apologisti contro il politeismo pagano, ispirandosi alla S. Scrittura (*Sap.* 13 e *Rom.* 1), affermavano non solo la possibilità, ma anche la facilità di conoscere il vero Dio attraverso il creato (Aristide, *Apol.*, 1; Taziano, *Adv. Graecos*, 4; Ireneo, *Adv. haer.*, II, 9. 1; Tertulliano, *Apolog.*, 17; e altri). Per questa via si arriva fino ad asserire che la conoscenza di Dio è innata, congenita nell'uomo (nel senso di spontanea). Ma questa conoscenza naturale è imperfetta e non può paragonarsi con quella prospettata dalla Rivelazione cristiana (*I Cor.* 13; *I Io.* 3) nella vita beata. La visione beatifica di Dio è commentata sobriamente dai primi Padri come termine e premio della vita vissuta nella fede, nella speranza e nella carità di Cristo. « Per noi, scrive s. Basilio facendo eco alla tradizione (*In Ps.* 48), il fine per cui facciamo tutte le nostre azioni e a cui aneliamo è la vita beata, che ci aspetta nell'altro mondo ». È l'itinerario dell'ascetica cristiana, su cui s'innesta la contemplazione mistica, come anticipazione della visione beatifica. Lo Pseudo Dionigi, tra la fine del sec. V e il principio del sec. VI, sviluppa una copiosa dottrina intorno a questo itinerario, armonizzando con i dati della Rivelazione i fecondi motivi della speculazione neoplatonica.

Veramente il neoplatonismo, specialmente quello di Plotino, esercitò non lieve influsso sui Padri orientali, specialmente sugli alessandrini. Il clima neoplatonico maturato tra il I e il III sec. (da Filone a Plotino) è così saturo di religiosità e di misticismo che i Padri vi trovavano agevolmente istanze e linguaggio affini alla concezione cristiana. La nostalgia dell'anima per il mondo del divino, che si accentua da Platone a Plotino, come si è detto sopra, e si concreta nel concetto e nella prassi di una elevazione a Dio attraverso una purificazione ascetica, trova facile accoglienza presso i Padri, che meditano sulle parole del Signore : « Beati i puri di cuore, perché essi vedranno Dio ». Essi adottano volentieri i noti principi platonici della tendenza dell'anima a vedere Dio, della parentela o affinità dell'una con l'altra, che rende possibile quella visione quanto più l'occhio interiore si purifica con il distacco dal mondo sensibile (estasi). Ma nello stesso tempo essi moderano e correggono quei principi alla luce della fede. L'anima è simile a Dio, ma distinta da Lui come sua immagine creata (Ireneo), e perciò ha la capacità di vedere Dio e lo desidera, ma perché il suo occhio (νοῦς) attinga a tanta altezza dev'essere non solo purificato, come vuole Plotino, ma elevato e illuminato da una luce soprannaturale, che è dono di Dio (Giustino, Clemente Alessandrino, più decisamente Agostino, *Epist.*, 205, 19 e altrove). Inoltre al d. di carattere fisico e ontologico dei neoplatonici, i Padri sostituiscono la brama della volontà investita dall'ardore della virtù infusa della carità (cf. s. Agostino, *De div. quaest.*, 83, q. 46). La visione poi di Dio in questa vita non è mai perfetta, neppure nell'estasi; s. Gregorio Nisseno la riduce al riflesso di Dio nell'anima purificata (*De beatitudinibus, hom.* 6), anzi allo stesso d. sempre teso perché insoddisfatto (*De vita Moysis*).

La pretesa di Eunomio (sec. IV) che ammetteva una adeguata cognizione, quasi intuitiva, di Dio in questa vita attraverso il concetto di ἀγέννητος (« innascibile »), costringe i Padri a una maggiore cautela, come si rileva in questo passo significativo di s. Gregorio Nazianzeno (*Or. theol.*, 2, 17) : « Che cosa sia finalmente Dio nella sua natura e nella sua essenza, nessun uomo l'ha mai trovato né lo può trovare... Per me ritengo che allora finalmente lo troverà, quando questo elemento deiforme e anzi divino, che è la nostra mente e la nostra ragione (νοῦς, λόγος), si sarà ricongiunto con l'Essere suo affine e quando l'immagine sarà ascesa fino al suo esemplare, di cui ora sente il d. E questa per me è tutta la filosofia, che cioè noi allora conosceremo tanto quanto siamo conosciuti (cf. *I Cor.* 13). Ma in questa vita mortale tutto ciò che arriva fino a noi non è altro che un rigagnolo, un tenue raggio della grande luce ».

L'influsso platonico così moderato confluirà in s. Agostino, mentre riprenderà il sopravvento nello Pseudo Dionigi, la cui teologia, tutta pervasa di misticismo attinto da Plotino attraverso Proclo, tocca i limiti estremi dell'ortodossia, se proprio non li valica.

Partendo dal principio che l'uomo cerca naturalmente la felicità e che non c'è perfetta felicità fuori di Dio, s. Agostino pone alla radice dell'essere umano una tendenza verso Dio. Questa tendenza fa ricordare il « ritorno » di cui parla Plotino, ma il s. Dottore si discosta da lui e lo corregge sostituendo il concetto cristiano di creazione a quello plotiniano di emanazione e inserendo nella dialettica ascensionale dello spirito la luce della fede e la fiamma della carità soprannaturale. Dio è principio e termine supremo di tutte le creature, ma in modo particolare dell'uomo fatto a sua immagine e però capace di conoscerlo e di amarlo. L'intelletto e la volontà hanno per oggetto la verità e il bene incondizionati; e siccome tutte le creature sono esseri limitati, pallidi riflessi del Sommo Ente, con cui s'indentificano il vero e il bene assoluto, lo spirito è continuamente agitato da una sete che non si estingue se non nel possesso di Dio : « Signore, tu ci hai fatti per Te, e il nostro cuore è agitato finché non si riposi in Te » (*Conf.*, 1, 1). Dinamismo e slancio congenito, naturale, che si svolge sulla linea intellettuale della ricerca della verità, ma è animato da un impulso d'amore. È l'indigenza metafisica dell'essere finito che diventa indigenza psicologica e tensione dello spirito, descritta da Agostino con accenti drammatici nel *De vita beata*, nel *De Civitate Dei*, ma soprattutto nelle *Confessiones*. Lo stimolo dell'intelletto e della volontà sono le creature, è l'uomo stesso, che si scruta e si conosce, più d'ogni altra cosa è Dio che sta dentro l'uomo e lo asseta di sé con qualche barlume della sua luce : « Perché la mia fame era dentro di me e proveniva dal cibo interiore che sei Tu stesso, o mio Dio » (*Conf.*, 3, 1). Il termine dell'ascesa sarà Dio posseduto con la visione intellettiva come verità e con l'amore come bene; la beatitudine sarà *gaudium de veritate* e cioè possesso e fruizione di Dio (*Deo frui*). Pertanto il d. della felicità è conseguimento (*consecutio*) di Dio, che si ha non con l'assorbimento in Lui, ma con un contatto di cognizione e di amore (*De moribus Ecclesiae*, 11, 18). Questo contatto si va maturando nell'esercizio delle virtù, che è progressiva assimilazione a Dio. È opportuno osservare che nell'esposizione agostiniana domina la considerazione dell'uomo nella sua concretezza storica, non nell'astrazione metafisica, e perciò, quantunque egli ammonisca spesso che la beatitudine perfetta e i mezzi per raggiungerla sono un dono di Dio non dovuto all'uomo, tuttavia non appaiono nettamente distinti i due ordini naturale e soprannaturale, nel senso inteso poi dagli scolastici. Il d. di Dio, secondo Agostino, è slancio costitutivo dello stesso essere umano, che nell'ordine presente si svolge e arriva al termine sotto l'influsso della Grazia; il che non esclude la possibilità di un altro ordine di cose, in cui quel d. radicato nella natura umana potrebbe seguire uno svolgimento diverso, con aiuti diversi dalla Grazia. Insomma Agostino non esclude l'ipotesi di una natura pura, non elevata all'ordine soprannaturale, quale è ora di fatto.

III. Gli scolastici. – Eredi del pensiero dei

Padri, essi son tutti d'accordo nel riaffermare un desiderio di Dio nell'anima umana, ma quando cercano di approfondire e determinare la natura di quel desiderio si dividono in tante opinioni che non è facile seguirli e comprenderli. Veramente la difficoltà nasce dalla complessità degli elementi che entrano in gioco e un po' anche dalla terminologia allora in via di evoluzione. Basta pensare ai termini « naturale » e « soprannaturale », di cui il De Lubac ha recentemente tentato di far la storia. La non chiara distinzione tra natura e soprannaturale, che adombra la concezione agostiniana, perdura almeno fino a s. Tommaso e aggrava la difficoltà della questione del fine ultimo, intimamente connessa con quella qui trattata. Finalmente l'interferenza della linea psicologica con quella metafisica, già sottolineata in s. Agostino, dà ansa all'equivoco tra gli scolastici e i loro lettori. Sotto l'influsso di s. Agostino (*De Trinitate*, 1, 13) generalmente gli antichi scolastici non vedono il fine ultimo dell'uomo e quindi la perfetta beatitudine fuori della visione beatifica, pur riconoscendo una felicità imperfetta, come quella stabilita dai filosofi quale termine della vita umana. S. Anselmo (*De casu diaboli*, 12) chiama la prima *beatitudo iustitiae*, la seconda *beatitudo commodi*. Tale concetto è più o meno pacifico fino al sec. XVII, quando Silvestro Mauro distingue per la prima volta nettamente due beatitudini ugualmente perfette, una naturale (propria della natura pura), l'altra soprannaturale (propria del regime di Grazia). Così si legge nel suo *Opus theologicum*, VI, 7: *De possibilitate naturae purae*.

Ma pur insistendo sulla visione beatifica come l'unica felicità vera, gli antichi non ne deducevano una conclusione contraria alla gratuità dell'ordine soprannaturale (Grazia-visione) o alla possibilità di un altro ordine di cose. Guglielmo d'Alvernia, per esempio, sostiene il dilemma : o visione beatifica o eterno dolore; ma ne attenua la portata quando (contrariamente all'opinione di s. Agostino) esime i bambini morti senza Battesimo da ogni pena concedendo loro una felicità naturale (*De universo*, II, 22); conseguentemente esclude dall'azione predestinatrice divina ogni necessità, affermandone soltanto la convenienza (*loc. cit.*, 21).

Più ardua e delicata la questione della tendenza dell'uomo alla beatitudine perfetta. Con s. Agostino gli scolastici riconoscono nell'uomo un d. naturale di piena felicità, il cui oggetto non può essere che Dio. Ma come spiegare il peccato con cui tanti uomini si allontanano da Dio? Questa obiezione costringe mano mano a fare delle distinzioni : tutti intuiscono e desiderano la felicità, ma non sanno dove veramente sia (Pietro Lombardo); si desidera non la vita (=visione di Dio), ma che sia beata la vita comunque vissuta (Prepositino); c'è una volontà naturale, che tende alla vera beatitudine, e una volontà derivata, che si getta sui beni temporali in cui erroneamente ripone la felicità (Guglielmo d'Auxerre); c'è un d. naturale di conoscere e godere Dio, che rivela una capacità recettiva dello spirito riguardo alla visione beatifica (« anima humana est beatificabilis »), ma tale d. non è realizzabile se non per via di fede e di Grazia (Guglielmo di Alvernia). Anche in Ugo di S. Caro si riscontra la distinzione di due d., uno naturale, l'altro elicito, libero, di fronte alla beatitudine.

La scuola francescana, che s'inizia con Alessandro di Hales, arriverà al concetto di un d. innato della beatitudine, *per modum ponderis* (cf. Scoto, *In IV Sent.*, dist. 49), per cui la volontà pende verso Dio, senza previa cognizione. S. Bonaventura insiste sul d. naturale, spontaneo della vera beatitudine (*In IV Sent.*, dist. 49 e altrove), ma non esclude una innata intuizione del Sommo Bene, che eccita appunto quel d. (*De mysterio SS. Trinitatis*, q. I, 1).

Tutti gli elementi della questione più o meno elaborati confluiscono nel pensiero di s. Tommaso, che merita particolare considerazione.

IV. S. Tommaso e la sua interpretazione. – L'Angelico parla ripetutamente della beatitudine, come fine ultimo dell'uomo, che consiste nella visione e fruizione di Dio, superiore alle forze umane (*Sum. Theol.*, 1ª, q. 12, a. 4 e q. 62, a. 1; 1ª-2ªᵉ, q. 2, a. 8, q. 3 e q. 114, a. 2; 2ª-2ªᵉ, q. 2, a. 3; *De veritate*, q. 8, a. 3 e altrove). Ma non mancano testi in cui si fa cenno di due beatitudini e quindi di due fini, uno naturale, imperfetto, l'altro perfetto, soprannaturale (*Sum. Theol.*, 1ª, q. 23, a. 1; *De veritate*, q. 14, a. 2 e q. 27, a. 2, ecc.). Nonostante però la trascendenza della visione beatifica, il s. Dottore afferma più volte il d. di essa : « Cum enim ultima hominis beatitudo in altissima eius operatione consistat, quae est operatio intellectus, si nunquam essentiam Dei videre potest intellectus creatus, vel nunquam beatitudinem obtinebit, vel in alio eius beatitudo consistit quam in Deo : quod est alienum a fide... Inest homini naturale desiderium cognoscendi causam, cum intuetur effectum... Si igitur intellectus rationalis creaturae pertingere non possit ad prima causam rerum, remanebit inane desiderium naturae » (*Sum. Theol.*, 1ª, q. 12, a. 1; cf. anche 1ª-2ªᵉ, q. 3, a. 8; *C. Gent.* 3, 50; *Comp. theol.*, 104 e altrove).

L'immensa letteratura fiorita intorno a questa dottrina di s. Tommaso ne dimostra insieme l'importanza e la difficoltà. Il punto più controverso sta nell'apparente contraddizione, che sembra implicare l'affermazione di un d. n. verso un termine soprannaturale, come la visione beatifica. I primi discepoli dell'Angelico, anche se non condividono l'opinione di Scoto, non sentono però il disagio di quell'apparente contraddizione e continuano a difendere il d. n. della visione beatifica (Egidio Romano, Herveo Natale, Paludano). Ma, nel sec. XVI, quando il luteranesimo mescolava ibridamente natura e soprannaturale, i tomisti diventarono più cauti e rigidi nel loro linguaggio. Il Gaetano propose allora un'interpretazione di s. Tommaso, che eliminava ogni difficoltà : si tratta non di d. innato, come ritengono gli scotisti, ma di d. elicito, che cioè suppone la cognizione della visione beatifica per mezzo della divina Rivelazione; tale d. senza l'aiuto della Grazia resta inefficace e si dice naturale soltanto nel senso che non ripugna alla natura, la quale ha la potenza obbedienziale all'ordine soprannaturale. Questa spiegazione sbrigativa, condivisa anche dal Bañez, trovò facile adesione presso molti teologi, specialmente dopo la condanna di Baio, che poneva nella natura umana una vera e propria esigenza della Grazia e della visione beatifica, compromettendo la libertà di Dio e la gratuità dell'ordine soprannaturale. Si matura così quella opinione che diventerà comune fra i tomisti dal sec. XVII in poi e che verrà attribuita senz'altro a s. Tommaso : l'uomo, sapendo della visione beatifica, la desidera naturalmente con d. elicito, ma condizionale e inefficace, se si prescinde dalla Grazia. Non si tratta più, evidentemente, d'un d. n., ma di un d. soprannaturale e questa interpretazione è rafforzata dall'opinione di Silvestro Mauro sulla distinzione dei due fini, di cui uno è termine adeguato del d. n., l'altro del d. soprannaturale. Ma già Silvestro Ferrarese aveva criticato l'esegesi tomistica del Gaetano sostenendo la sua, più aderente ai testi e allo spirito dell'Angelico. Nel suo commentario alla *Summa contra Gentiles* (III, 50 sgg.), egli rileva criticamente che il d. di cui parla s. Tommaso è veramente naturale, cioè derivante dai principi costitutivi della natura umana, il cui intelletto, alla vista di qualunque effetto di Dio, tende spontaneamente a conoscere anche la Causa nella sua essenza, il che implica la visione beatifica, unico modo di conoscere l'essenza divina. Da tale tendenza naturale s. Tommaso vuol provare non l'esistenza o l'assequibilità della visione beatifica, ma soltanto la sua possibilità, la quale suppone una capacità o potenza recettiva delle facoltà dell'anima. L'intelletto e la volontà tendono da sé al possesso di Dio, sommo vero e sommo bene, senza sapere che quel possesso si può avere solo

con la visione beatifica, che trascende le forze della natura e però è irraggiungibile senza un aiuto soprannaturale. Per questa via, aperta dal Capreolo e dal Ferrarese, è più facile cogliere il pensiero di s. Tommaso, che può riassumersi in questi termini:

1) Dio, come è il primo principio, così è l'ultimo fine di tutte le creature, specialmente dell'uomo, che è naturalmente ordinato a Dio, in cui soltanto può trovare la sua piena felicità, quiescenza di ogni appetito intellettivo e volitivo: « Impossibile est beatitudinem hominis esse in aliquo bono creato; beatitudo enim est bonum perfectum, quod totaliter quietat appetitum... obiectum autem voluntatis, quae est appetitus humanus, est universale bonum, sicut obiectum intellectus est universale verum; ex quo patet quod nihil potest quietare voluntatem hominis nisi bonum universale, quod non invenitur in aliquo creato, sed solum in Deo » (*Sum. Theol.*, 1ª-2ªᵉ, q. 2, a. 8; cf. 1ª, q. 23, a. 1, 2ª-2ªᵉ, q. 2, a. 3).

2) Questa suprema finalità si può considerare metafisicamente e psicologicamente: nel primo senso è ontologica subordinazione dell'uomo a Dio (relazione trascendentale dell'essere contingente all'Assoluto); nel secondo senso è tendenza dell'intelletto e della volontà a Dio come sommo vero e sommo bene. Questa tendenza costituisce il d. n. di conoscere e di possedere Dio in se stesso e quindi d. dell'intelletto sollecitato a cercare e a vedere la causa dalla visione degli effetti; d. conseguente della volontà nata a tendere verso l'oggetto appreso dall'intelletto. Il termine dell'uno e dell'altro è Dio, che, pur essendo trascendente, non è però estraneo all'oggetto adeguato dell'intelletto e della volontà, che è l'ente, con cui s'identifica il vero e il bene: « Nihil finitum desiderium intellectus quietare potest. Quod exinde ostenditur quod intellectus, quolibet finito dato, aliquid ultra molitur apprehendere... Non igitur intellectus substantiae separatae quiescit per hoc quod cognoscit substantias creatas quantumcumque eminentes, sed adhuc naturali desiderio tendit ad intelligendum substantiam quae est altitudinis infinitae » (*C. Gent.*, 50, v. anche 54; cf. *Sum. Theol.*, 1ª, q. 12, a. 1; 1ª-2ªᵉ, q. 3, a. 8; *Comp. theol.*, 104).

3) Il d. n. dell'intelletto umano tende alla visione dell'essenza divina, la cui possibilità si prova appunto da quel d.: « Non igitur naturale desiderium sciendi potest quietari in nobis, quousque primam causam cognoscamus non quocumque modo, sed per eius essentiam » (*Comp. theol.*, 104; *C. Gent.*, III, 3, 51). Tuttavia la visione beatifica resta sempre una realtà che supera le forze della natura umana e le sue esigenze: essa « ex sola divina liberalitate repromittitur » (*De veritate*, q. 14, a. 2). Ma la soprannaturalità della visione va intesa piuttosto in rapporto al suo conseguimento, cui la natura è impari, e non impedisce di considerarla in certo modo connaturale all'uomo che ne è capace e vi aspira (*Sum. Theol.*, 3ª, q. 9, a. 2, ad 3).

4) Più chiaramente il d. n. ha il suo oggetto formale, che è la beatitudine, in cui si sazia la sete dell'intelletto e della volontà (= Dio Verità-Bene); ma ha pure un oggetto materiale, che è la stessa beatitudine concretata in questo o in quel bene. Formalmente dunque l'anima tende con l'intelletto e con la volontà al possesso del sommo vero e del sommo bene (= Dio); ma siccome tale possesso non può attuarsi se non con la visione immediata dell'essenza divina, l'anima tende a questa visione materialmente o implicitamente: « Quamvis divina visio sit ipsa beatitudo, non tamen sequitur quod quicumque appetit beatitudinem, appetat (explicite) divinam visionem: quia beatitudo inquantum huiusmodi importat per se actum voluntatis, non autem divina visio, sicut aliquis appetit dulce, qui non appetit mel » (*In IV Sent.*, d. 1, q. 1., a. 3, qa. 1, ad 2: tutta la questione da leggere).

5) La radice di un tale d. è la potenza obbedenziale, capacità recettiva di ordine metafisico, che psicologicamente si risolve in un d., il quale tende al possesso di Dio, ma non può raggiungerlo in pieno (con la visione beatifica) senza la Grazia: « Quamvis intellectus noster sit factus ad hoc quod videat Deum, non tamen ut naturali sua virtute Deum videre possit, sed per lumen gloriae sibi infusum » (*De veritate*, q. 10, a. 11, ad 7; *In Boet. De Trinitate*, q. 6, a. 4, ad 5 e altrove). È questo un privilegio della creatura razionale, che tende non solo al bene che può conseguire con le sue forze, ma anche al bene che può ricevere dall'Agente supremo.

In conclusione il d., di cui parla s. Tommaso, si può dire innato perché radicato nella natura stessa dell'uomo come potenza o capacità, ma è propriamente elicito, cioè accompagnato dalla cognizione che nasce dalla visione di qualunque effetto di Dio, e si svolge sulla linea psicologica come reale tendenza verso Dio, termine formale in quanto sommo vero e sommo bene, termine materiale in quanto oggetto della visione beatifica. In ordine d'intenzione quel d. è assoluto ed efficace, ma in ordine di esecuzione resta inefficace e condizionato a un aiuto soprannaturale.

V. Teologia moderna. – Oggi la questione del d. n. di Dio è più viva che mai. C'è l'atteggiamento negativo dei teologi conservatori, che, come si è detto, fu determinato dagli errori di Baio e si ricollega al Gaetano. Ma la tendenza psicologica della filosofia moderna, in gran parte immanentistica, si è infiltrata anche tra i cattolici, rimettendo in piena discussione il problema del soprannaturale in rapporto alla natura umana. Prescindendo dalla deviazione modernistica, che si muove sul binario eterodosso dell'immanentismo e del pragmatismo, è da rilevare un ritorno insistente al concetto di una più intima connessione tra l'ordine naturale e l'ordine soprannaturale con il pericolo di eliminare quella linea di demarcazione tracciata già da s. Tommaso e accentuata con la condanna del baianismo nel sec. XVI, sotto Pio V. Si tende ad escludere l'ipotesi di una natura pura (senza la Grazia), che la sana teologia ritiene necessaria a difendere l'indole gratuita del soprannaturale, e si preferisce la posizione degli agostiniani (Norisio, Berti, Bellelli), che considerano come necessità di convenienza, in forza della sapienza e della bontà divina, la destinazione dell'uomo alla visione beatifica, che sarebbe l'unico fine stabilito da Dio. In questo clima si adatta l'opinione di Scoto intorno al d. innato di Dio e del suo pieno possesso per mezzo della visione, e si parla anche (Blondel) di un bisogno, anzi di una indigenza del soprannaturale perduto con il peccato originale. Pio X nell'encicl. *Pascendi* ha richiamato la dottrina ormai tradizionale sulla netta distinzione dei due ordini, condannando l'opinione di una vera e propria indigenza del soprannaturale.

Tenendo l'occhio a questo grave documento del magistero della Chiesa, si può sceverare il frumento dal loglio in queste correnti teologiche moderne. Il pensiero di s. Tommaso, come interpretato qui sopra, ancora una volta è utile a conciliare, senza compromessi, istanze antiche e moderne. Esso certamente si muove più sulla linea metafisica che su quella psicologica e non a torto, se non si vuol costruire sull'arena. Ma non si nega la possibilità e la convenienza d'integrarlo con la considerazione (agostiniana) storica e psicologica, che vede l'uomo nella sua realtà concreta, che si porta nel cuore ferito dal peccato originale la nostalgia delle ricchezze perdute. Questo disagio psicologico è più che il d. innato o la relazione trascendentale a Dio. È il cuore inquieto di Agostino, che riecheggia tutti i motivi religiosi della filosofia pagana, tutto il fervore dell'ascesi cristiana e anche l'angoscia kierkegaardiana di tanta filosofia moderna.

Bibl.: Per la filosofia greca: F. Brentano, *Aristoteles und seine Weltanschauung*, Lipsia 1911; R. Arnou, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Parigi 1920; W. D. Ross, *Aristotle*, 2ª ed., Londra 1930; R. Jolivet, *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne*, Parigi 1931; J. B. Schuster,

De eudaimonia sive de beatitudine, Roma 1933; J. Wild, *Plato's theory of man*, Cambridge 1946; L. Stefanini, *Platone*, Padova 1948; C. Mazzantini, *Storia del pensiero antico*, Torino 1949.

Per il pensiero dei Padri: R. Arnou, *Platonisme des Pères*, in DThC, XII, coll. 2375-87; E. Portalié, *Augustin (Saint)*, in DThC, I, coll. 2432-43; E. Gilson, *Introduction à l'étude de st Augustin*, Parigi 1929; C. Boyer, *Essais sur la doctrine de st Augustin*, ivi 1932; id., *L'idée de la vérité dans la philosophie de st Augustin*, 2ª ed., ivi 1941.

Per gli scolastici: H. Ligeard, *La théologie scolastique et la transcendance du surnaturel*, Parigi 1908; M. De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, 5ª ed., Lovanio 1924; E. Elter, *De naturali hominis beatitudine ad mentem Scholae antiquioris*, in *Gregorianum*, 9 (1927), p. 269 sgg.; V. Doucet, *De naturali seu innato supernaturalis beatitudinis desiderio iuxta Theologos a saec. XIII usque ad saec. XX*, in *Antonianum*, 5 (1929), pp. 167-208; E. Gilson, *La philosophie au moyen âge*, 2ª ed., Parigi 1947; V. De Broglie, *De fine ultimo humanae vitae*, ivi 1948.

Per s. Tommaso: J. Sestili, *De naturali intelligentis animae capacitate atque appetitu intuendi divinam essentiam theologica disquisitio*, Napoli-Roma 1896 (v. su questo opuscolo A. Holder, *Le désir naturel de la vision béatifique*, in *Revue Augustinienne*, 16-17 [1910], pp. 5-26); G. Broglie, *De la place du surnaturel dans la philosophie de st Thomas*, in *Recherches de sciences religieuses*, 15 (1924), pp. 193-245, 481-97; J. Maréchal, *Le point de départ de la métaphysique*, V, Parigi 1926; E. Brisbois, *Désir naturel et vision de Dieu*, in *Nouvelle revue théologique*, 59 (1927), pp. 81-97; R. Garrigou-Lagrange, *L'appétit naturel et la puissance obédientielle*, in *Revue thomiste*, 35 (1928), pp. 474-78; M. Cuervo, *El deseo natural de ver a Dios y los fundamentos de la apologética immanentista*, in *Ciencia tomista*, 20 (1928), pp. 332-48; J. E. O' Mahony, *The desire of God in the philosophy of st. Thomas Aquinas*, Dublino Cork 1929 (interpretazione scotistica); M. D. Roland Gosselin, *Béatitude et désir naturel d'après st Thomas d'Aquin*, in *Revue de sciences philosophiques et théologiques*, 18 (1929), pp. 193-222 (in senso tomistico); A. Fernandez, *Naturale desiderium videndi divinam essentiam apud Divum Thomam eiusque scholam*, in *Divus Thomas*, 33 (Piacenza 1930), pp. 5-28, 503-27 (sulla linea di S. Ferrarese); S. Vallaro, *De naturali desiderio videndi essentiam Dei et de eius valore ad demonstrandam possibilitatem eiusdem visionis Dei quidditative*, in *Angelicum*, 11 (1934), pp. 133-70; id., *De natura capacitatis intellectus creati ad videndam divinam essentiam*, in *Angelicum*, 12 (1935), pp. 192-216 (sulla linea del Fernandez e con maggior chiarezza); B. M. Lemeer, *De desiderio naturali ad visionem beatificam*, Roma 1948 (lavoro d'indole speculativa, di larghe vedute, che mette in luce il carattere intellettivo del d. di cui parla s. Tommaso).

Per il pensiero moderno: J. V. Bainvel, *Nature et surnaturel*, 5ª ed., Parigi 1931 (tra le vecchie e le nuove correnti); A. Verriele, *Le surnaturel en nous et le péché originel*, ivi 1932 (molto aperto alle esigenze moderne, pur concedendo con cautela); H. De Lubac, *Surnaturel*, ivi 1946: opera di copiosa erudizione storica ma ardita nelle interpretazioni fino a mettere in pericolo qualche dottrina tradizionale; è stata criticata da De Broglie, *op. cit.*, e da C. Boyer, *Nature pure et surnaturel, dans le « surnaturel » du père De Lubac*, in *Gregorianum*, 28 (1947), pp. 379-95.
Pietro Parente

DE SIMILITUDINE CARNIS PECCATI: v. PACIANO.

DESING, Anselm. - Benedettino, n. ad Amberg il 15 marzo 1699, m. ad Ensdorf il 17 dic. 1772. Insegnò a Frisinga, a Ensdorf, a Salisburgo; nel 1761 fu eletto abate di Ensdorf.

Uomo di cultura enciclopedica, coltivò anche l'arte dell'incisione e della pittura. Entrato in discussione con il deismo inglese e francese, trattò problemi di diritto naturale civile (*Ius naturale liberatum ac repurgatum*, 1753; *Ius gentium redactum ad limites suos*, 1753, ecc.). Difese la tesi dell'emanazione della potenza regia da quella di Dio, contro il Wigs che riponeva in un contratto il fondamento e l'origine dello Stato.

Bibl.: J. Stegmann, *A. D., Abt von Ensdorf*, Monaco 1929.
Alberto Scola

DE SINGULARITATE CLERICORUM. - È una ammonizione, che comincia con le parole « Filii carissimi »: « ne clerici cum feminis commorentur » (cap. 1). Il libro è falsamente attribuito a s. Cipriano, e solo nel sec. XII esso appare fra le opere di quest'ultimo. L'autore probabilmente della fine del sec. III, era un vescovo che conosceva le opere di Tertulliano e Cipriano. L'opera era nota a s. Cesario di Arles. Le attribuzioni al donatista Macrobio (Harnack) e a Novaziano (Blacha) sono insostenibili.

Bibl.: H. Koch, *Cyprianische Untersuchungen* (*Arbeiten zur Kirchengeschichte*, 4), Bonn 1926, p. 426 sgg. Sul problema delle « syneisactai » cf. H. Achelis, *Virgines subintroductae* (*ibid.*), Lipsia 1902, p. 35. Ultimamente Bengt Melin, *Studia in Corpus Cyprianeum. Commentatio academica*, Uppsala 1946, ha dimostrato (p. 213 sg.) che l'autore di *De singularitate clericorum* è identico a quello della IV epistola pseudociprianea (ed. G. Hartel, III [CSEL, 3], pp. 274-82).
Erik Peterson

DESIRANT, Bernard. - Teologo agostiniano, n. a Bruges il 21 maggio 1656, m. a Roma il 2 marzo 1725. Si distinse per la vasta scienza teologica e per la perizia in molte lingue, specialmente antiche, onde divenne teologo cesareo, professore di Scrittura alla Sapienza di Roma (chiamatovi da Clemente XI), qualificatore dell'Inquisizione e prefetto degli studi nel collegio de Propaganda Fide. La lotta che sostenne contro i giansenisti gli causò non poche molestie. I suoi scritti, tutti di indole polemica, sono anche ricchi di notizie autobiografiche e preziosi per la storia del movimento giansenistico del sec. XVIII.

Opere principali: *Commonitorium ad orthodoxos* (2 voll., Lovanio 1701; all'Indice, decr. 26 ott. 1707); *Honorius Papa vindicatus, contra jansenistas* (Aquisgrana 1711); *Dissertatio dogmatica de oratione pharisaei et publicani* (ivi 1712); *Actio epistolaris de Gratia et libero arbitrio, eiusque prosecutio* (2 voll., Aquisgrana-Colonia 1712-13); *Auctoritas episcopalis vindicata* (Colonia 1713); *S. Augustinus vindicatus contra Quesnellii propositiones* (5 voll., Roma 1721-22); *Consilium pietatis* (3 voll., ivi 1720).

Bibl.: B. Desirant, *Apologia pro p. B. D.*, Liegi 1709; id., *Compendium causae p. B. D.*, ivi 1710; Hurter, IV, coll. 1065-66.
Davide Falcioni

DESMARETS DE SAINT-SORLIN, Jean. - Poeta e scrittore francese, n. a Parigi nel 1595, m. ivi il 28 ott. 1676.

Nella prefazione al poema *Clovis ou la France chrétienne* (1656) e altrove il D., violento antigiansenista, auspicò una nuova arte nazionale e cristiana, e aprì la famosa *Querelle*. Scrisse anche drammi e romanzi, ma nella maturità preferì dedicarsi alla letteratura religiosa e morale. Tradusse in versi l'*Imitazione di Cristo* (Parigi 1654).

Bibl.: H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, VI, Parigi 1922, pp. 445-518.
Iole Scudieri Ruggieri

DE SMEDT, Charles. - Gesuita e storico belga, n. a Gand il 6 apr. 1833, entrato nel noviziato nel 1851, sacerdote nel 1863. Professore di storia ecclesiastica nel collegio della Compagnia a Lovanio, collaboratore alcuni anni di *Les Etudes*, entrò nel 1877 tra i Bollandisti; ne prese la direzione nel 1882 e la conservò, nonostante un triennio di rettorato del collegio di Bruxelles (1900-1902), fin alla sua morte, avvenuta a Bruxelles il 4 marzo 1911.

Professore, il D. S. aveva scritto una *Introductio ad historiam ecclesiasticam critice tractandam* (Gand 1876, insieme con un volume di *Dissertationes selectae*). In seguito riuniva in un volume, *Principes de la critique historique* (Liegi-Parigi 1883), alcuni articoli usciti poco prima in *Etudes*, che operarono una salutare rivoluzione nel mondo della storia ecclesiastica per la condanna ferma, ponderata e serena dei metodi errati, spesso più apologetici che storici, che vi dominavano. Sull'opera bollandiana stessa, l'influsso del D. S. fu decisivo. Restaurata, un po' affrettatamente, nel 1837, la dotta società traversava una crisi manifesta, non solo per la morte di parecchi dei migliori membri, ma anche perché, nonostante l'opera di alcuni soggetti eccezionali come Vittorio De Buck, non aveva ancora ben sistemato il suo atteggiamento di fronte al progresso delle scienze storiche e filologiche. Il D. S. rinnovò i metodi, per la scelta e la presentazione filologica dei testi pubblicati, per l'uso di tutti i sussidi delle discipline ausiliari. Il nuovo metodo si affermò nei tre primi tomi di nov. degli *Acta SS.* usciti durante la sua presidenza e si continuò nei seguenti. L'anno stesso in cui assumeva la direzione, il D. S. aggiunse ai poderosi volumi degli *Acta*

(da *Analecta Bollandiana, 30, 1911*)
DE SMEDT, CHARLES - Ritratto.

un organo periodico più maneggevole, gli *Analecta Bollandiana* (1882 sgg.) ed intraprese poco dopo la compilazione sistematica d'una serie, continuata dopo di lui, di cataloghi e repertori di manoscritti agiografici nelle principali biblioteche. Contemporaneamente, il preside aggregava alla società collaboratori di grande valore e dava un forte sviluppo alla biblioteca o « Museum Bollandianum », che trasferiva nel 1906 in un ampia e apposita sede nel « nuovo collegio » dei Gesuiti di Bruxelles.

Oltre alla sua produzione agiografica, il D. S. ha lasciato alcuni contributi alla storia ecclesiastica, come l'opera *Gesta episcoporum Cameracensium 1092-1138* (Parigi 1880), la *Vie de mgr J.-B. Quinet* (Namur 1889) e vari articoli. Alla fine della sua vita, scrisse sotto il titolo *Notre vie surnaturelle* (2 voll., Bruxelles 1910-11) una esposizione metodica di teologia spirituale di grande chiarezza e sicurezza dottrinale.

BIBL.: Necrologi di A. Cauchie, in *Revue d'hist. ecclésiastique*, 12 (1911), pp. 347-58; di P. Peeters, in *Analecta Bollandiana*, 30 (1911), pp. I-X; di H. Delehaye, in *Annuaire de l'Académie royale de Belgique*, 90 (1924), pp. 93-121; id., *A travers trois siècles. L'oeuvre des Bollandistes (1615-1915)*, Bruxelles 1920, pp. 215-32; P. Peeters, *L'oeuvre des Bollandistes*, ivi 1942, pp. 112-21; id., *Figures bollandiennes contemporaines*, ivi 1948, pp. 11-26. Edmondo Lamalle

DE SMET, LOUIS. - Teologo moralista e canonista belga, n. nel 1868, m. nel 1927. Professore a Bruges.

Scritti: *Commentarius in decretum de sponsalibus et matrimonio* (Bruges 1908); *De casibus reservatis* etc., (ivi 1913); *De Sacramentis in genere, de Baptismo et Confirmatione* (ivi 1915); *Praxis matrimonialis ad usum parochi et confessarii* (ivi 1920; edito di nuovo nel 1939).

Classico il suo *Tractatus theologico-canonicus de sponsalibus et matrimonio* (4ª ed., ivi 1927).

BIBL.: D. M. Prümmer, *Manuale theol. moralis*, I, 6ª e 7ª edd., Friburgo in Br. 1931, p. II; E. Génicot-J. Salsmans, *Instutiones theologiae moralis*, II, 16ª ed., Bruxelles 1946, p. 619. Pietro Palazzini

DE SMET, PIERRE-JEAN. - Gesuita, missionario, n. a Termond (Belgio) il 30 genn. 1801; m. a St Louis (Missouri) il 23 maggio 1873. Emigrato negli Stati Uniti (1821) per desiderio di dedicarsi alle missioni ed entrato fra i Gesuiti, cominciò nel 1830 la lunga serie di viaggi (percorse più di 180.000 miglia), che lo dovevano mettere in contatto con numerose tribù pellerossa, anche le più temibili e bellicose, sparse per la regione delle Montagne Rocciose. Gli Indiani lo amavano e si mostravano docili alle esortazioni e ai consigli di lui, che chiamavano « il grande vestenera ». Fu quindi il paciere fra le tribù in lotta e l'intermediario fra gli Indiani e il governo degli Stati Uniti, impedendo stragi e provocando trattati di pace. In favore dei suoi Indiani attraversò diciannove volte l'Oceano, raccogliendo missionari ed elemosine.

Le conversioni operate, le missioni fondate, le osservazioni scientifiche e le avventure provvidenziali sono narrate nei suoi scritti assai numerosi; fra i principali: *Letters and sketches* (Filadelfia 1843); *Oregon missions and travels over the Rocky Mountains in 1845-46* (Nuova York 1847); *Voyage au grand désert en 1851* (Bruxelles 1853); *Western missions and missionaries* (Nuova York 1863); *New indian sketches* (ivi 1865). A cui bisogna aggiungere: H. M. Chattenden-A. T. Richardson, *Life, letters and travels of P. J. De S.* (4 voll., Nuova York 1905) e l'inedito *Linton Album*, contenente i suoi itinerari dal 1821 alla morte.

BIBL.: Sommervogel, VII, coll. 1307-10; E. Laveille, *Le p. D. S.*, Lovanio 1913; A. Huonder, *Bannerträger des Kreuzes*, I, Friburgo in Br. 1913, p. 143 sgg.; W. H. W. Fanning, s. v. in *Cath. Enc.*, IV, pp. 752-53; J. Kinzig, *Der grosse Schwarzrock*, ivi 1922; P. Donnelly, *Father P.J.D.S., United States ambassador to the Indians*, in *Histor. records and studies*, 24 (1934), pp. 7-142; G. Garraghan, *The Jesuits of the Middle States*, I, Nuova York 1938, passim (v. indice). Celestino Testore

DES MOINES, DIOCESI di. - Diocesi e città capitale dello Stato di Iowa, Stati Uniti d'America, suffraganea di Dubuque.

Comprende un territorio di ca. 32.260 kmq. nella zona sud-ovest dello stesso Stato. Nel 1949 contava 111 sacerdoti diocesani e 22 regolari, in 66 parrocchie, 8 cappelle, 31 missioni; 14 *High-Schools*, 26 scuole parrocchiali; nella diocesi si trovano i Benedettini, i Passionisti e 8 comunità religiose femminili. La Cattedrale è dedicata a s. Ambrogio. La diocesi venne eretta per smembramento di quella di Davenport il 12 ag. 1911 e unita come suffraganea all'arcidiocesi di Dubuque.

BIBL.: AAS, 3 (1911), p. 479; anon., s. v. in *Cath. Enc.*, XVII, p. 256; J. H. O'Donnell, *The catholic hierarchy of the United States 1790-1922*, Washington 1922 (v. indice); *The official catholic directory, 1947*, Nuova York 1947, parte 2ª, pp. 423-25. Corrado Morin

DE SODOMA. - Poemetto di 167 esametri che racconta, sulla base di *Gen.* 19, la fine di Sodoma. L'autore è lo stesso che ha scritto il poema De Iona (v.), dove è indicata anche l'edizione.

BIBL.: Manitius, pp. 51-52; C. Weyman, *Beiträge zur Geschichte der christlich-lateinischen Poesie*, Monaco 1926, p. 117 sgg. (eco di Ennio in una frase del nostro poema). Erik Peterson

DE SPECTACULIS. - Piccolo trattato, attribuito a s. Cipriano (nei manoscritti seguono le lettere di Cipriano), che sotto la forma di un'epistola ammonisce il popolo fedele di non assistere ai ludi pagani. Più bello spettacolo è offerto al cristiano dall'universo e dalla S. Scrittura. L'autore di questa operetta è con grande probabilità lo scismatico Novaziano. L'autore ha seguito spesso lo scritto monimo di Tertulliano.

BIBL.: Edizione di G. Hartel dell'*Opera omnia Cypriani*, III, Vienna 1871 (CSEL, 3), p. 3 sgg.; A. Boulanger, *Tertullien, D. S., suivi de Ps. Cypriani, D. S.*, Parigi 1933, p. 93 sgg. Sulla attribuzione

a Novaziano v. Bengt-Melin, *Studia in Corpus Cyprianeum. Commentatio academica*, Uppsala 1946, ivi è citata la letteratura antecedente. Erik Peterson

DES PÉRIERS, Bonaventure. - N. nel 1498 (o nel 1518 ?) ad Arnay-le-Duc (?), m. nel 1544 (?). È l'autore del *Cymbalum mundi* (1537), opera tra le più ardite e coscienti del libertinismo del Cinquecento, tesa a proporre, tra l'altro, l'irrazionalità della divinità di Cristo, proprio perché, secondo il D. P., Dio si troverebbe nell'impossibilità di cambiare l'ordine delle cose naturali. Lo scritto suscitò vasto scalpore e ne fu ordinata la soppressione dal governo.

Bibl.: A. Chenevière, *B. D. P., sa vie, ses poésies*, Parigi 1886; Ph. A. Becker, *B. D. P. als Dichter und Erzähler*, Vienna 1924; L. Febvre, *Origène et D. P. ou l'énigme du « Cymbalum mundi »*, Parigi 1942. Massimo Petrocchi

DESPOTISMO. - Nella scienza politica contemporanea il termine ha un senso peggiorativo e serve a significare un'autorità assoluta, la quale governa sopra e fuori ogni legge, prendendo unicamente come criterio la propria volontà. Il d. non è, quindi, una forma di regime, come sembra lo abbia inteso il Montesquieu, ma una prassi aberrante, un vizio della sovranità, la quale spinge al suo termine ultimo l'assolutezza del potere. La sua essenza consiste in un soggettivismo senza freno e in un volontarismo estremo, che non riconosce alcuna norma fissa, fuori dell'atto della volontà, con la quale fa del libito legge.

Da questo concetto si deducono le note che lo contrassegnano. Il d. misconosce l'esistenza di un fine sociale necessario e immanente allo stesso organismo politico; rigetta qualsiasi legge naturale o positiva, divina o umana; non tollera limite alcuno al potere e sopprime qualsiasi garanzia protettiva dell'individuo, cui non riconosce diritto alcuno soggettivo; nega il valore trascendente della persona umana e della sua funzione entro la collettività; esclude ogni partecipazione dei cittadini o delle organizzazioni minori alla gestione della cosa pubblica. Disconosciuta la legge, il principio su cui si regge, come giustamente vide il Montesquieu, è il timore generato dalla violenza, con il quale riduce i soggetti in schiavitù. Il despota non ha di mira il bene comune né si cura dell'educazione civile degli individui, che piuttosto chiude in una fitta rete di spionaggio e di polizia, per ridurli a un branco senza pensiero o iniziativa propria.

Come vizio della sovranità il d. può essere istaurato sotto qualsiasi forma di regime. Non si collega necessariamente con il governo di un solo, come sostenne il Montesquieu, potendo degenerare così la forma monarchica come la democratica, così l'aristocratica come la popolare. La Rivoluzione Francese ha lasciato l'esempio di un d. di assemblea non meno esteso di quello degli imperatori orientali. Occorre tuttavia ammettere con s. Tommaso che il regime di un solo può più facilmente diventare dispotico, a causa della somma di poteri che gli viene concessa, alla quale non sempre corrisponde la virtù necessaria per esercitarli convenientemente.

Genericamente il d. si assomiglia tanto alla tirannia quanto all'assolutismo, essendo tutti vizi della sovranità. Con la prima è difficile stabilire un elemento specifico, che li distingua nettamente. Secondo il concetto di Aristotele, fatto proprio da s. Tommaso, si ha la tirannia quando il monarca governa non in vista del bene comune ma in vista del bene suo privato. La tirannia suppone, dunque, un'inversione nei fini del potere, una deviazione dal bene della collettività al bene egoistico privato, al quale essa subordina la vita pubblica. Svolgendo questo concetto, si possono da esso dedurre tutti gli elementi che contrassegnano il d., con il quale viene in linea di massima a coincidere.

Non così, invece, con l'assolutismo, che si riferisce a quella forma di regime, nella quale tutti i poteri sono raccolti nelle mani del monarca, che li esercita in modo indipendente come cosa propria. Nella sua forma antica, espressa dalla nota sentenza del Digesto *quod principi placuit legis habet vigorem*, si assomiglia più spiccatamente al d.; nella sua forma più moderna, condensata nella formola di Luigi XIV *l'Etat c'est moi*, se ne allontana, in quanto il principe assoluto ammetteva il legame di una legge naturale e divina che l'obbligava in coscienza. In pratica tuttavia la distinzione non è così sensibile: l'assolutismo sovente scivola nel d.

Varie sono state le opinioni circa la nota essenziale del d. Per il Guizot essa consisterebbe nell'egoismo. Egli tuttavia non è coerente, poiché classifica tra i despoti monarchi come Carlomagno e Pietro il Grande, ai quali riconosce degli scopi disinteressati. L'egoismo, origine di parecchie deviazioni nella condotta umana, non può costituire l'essenza di nessuna di esse. Può essere un movente del d., ma non l'unico perché tante altre cause possono influire a far degenerare l'uso del potere: l'ignoranza, l'orgoglio, il fanatismo, l'odio politico. Secondo Benjamin Constant la nota caratteristica del d. sarebbe l'arbitrio, in quanto il potere viene esercitato discrezionalmente. Ma la discrezionalità dell'uso del potere non sempre coincide con l'arbitrio. Nei casi dubbi, in cui la legge non decide la questione, la soluzione di essa viene lasciata alla discrezionalità del giudice *ad arbitrium iudicis*, il quale nel pronunziare la sentenza si regola con altre norme simili (legge dell'analogia), o con le norme della equità. Inoltre non tutti i casi particolari di arbitrio sovrano possono essere designati come atti di un governo dispotico. Tali sono le provvidenze di urgente necessità, tali le imposizioni dell'autorità in una società nascente, nella quale, non esistendo un nucleo di leggi già fisse, la volontà sovrana le detta e ne urge l'osservanza. L'opinione del Constant deriva dalla confusione tra arbitrio e discrezionalità, i quali sovente si adoperano promiscuamente, ma non hanno lo stesso significato.

Altri, infine, ha creduto di trovare la nota essenziale del d. nella forza. Sembra incline a questa opinione il Montesquieu, in quanto ha posto l'accento sul timore come principio intrinseco del governo dispotico. Indubbiamente il mezzo, di cui si serve il despota per piegare e rendere docili le volontà altrui, è la forza che genera il timore servile; ma il mezzo non va confuso con lo scopo, dal quale rimane distinto. Inoltre l'uso della forza non è per sé un vizio, se la sovranità l'adopera a sostegno del diritto: diventa, invece, un vizio se lo calpesta e lo opprime. L'essenza del d. sta, dunque, nel modo in cui la forza viene adoperata, ossia nella lesione continuata della giustizia fatta da chi non si cura delle sue leggi.

Nell'antichità greca il d. si appoggiò ad una concezione religiosa, che sollevò il monarca al grado della divinità e gli prestò un culto divino, attribuendo alla sua volontà il valore di legge assoluta. Per indicare il potere assoluto, di cui godevano i principi orientali, venne ad essi dato il nome di despota, adoperato anche a significare l'autorità massima del padre di famiglia verso gli schiavi. La concezione del monarca divino con il culto relativo passò a Roma, e anche qui la sua autorità ebbe un'estensione illimitata, come fa fede la norma del Digesto sopra riportata e la concezione corrente del principe *legibus solutus*.

Caduta quest'apoteosi dell'uomo con il sopravvento del cristianesimo, che abbassò il potere alla sfera dell'umano e proclamò il valore trascendente della persona e la sua essenziale libertà, lungo tutto il medioevo dominò incontrastata una concezione democratica del potere, limitato nelle sue attribuzioni, non solo dalla legge naturale, riflesso della legge divina, ma anche dalla volontà popolare, soggetto originario dell'autorità, espressa in un contratto tacito o esplicito (le carte di sudditanza) con il sovrano. Questa concezione si prolungò fin quasi

ai tempi moderni. Persino i teorici dell'assolutismo regio ne sentirono l'influsso, come, ad es., il Bodin che, sebbene definisse la sovranità come *legibus soluta*, non mancò tuttavia di assoggettarla alla legge naturale, divina e internazionale.

Il Machiavelli la rompe con la tradizione medievale e cristiana, descrivendo nel suo *Principe* un vero despota. Lo seguono a qualche distanza l'Hobbes e il Rousseau: entrambi, sebbene muovano da principi diversi, arrivano a configurare il potere pubblico come assoluto e la volontà sovrana sciolta da qualsiasi legge, anzi legge a se stessa. La più moderna concezione dello Stato, come fonte autonoma di tutto il diritto, così oggettivo come soggettivo, e sovranità assoluta che non riconosce limite giuridico se non nell'atto stesso della sua volontà, con il suo soggettivismo e volontarismo senza freno alcuno di legge obbiettiva e trascendente, si avvicina al d., offrendogli le basi teoriche. Su di esse hanno costruito, con varianti teoriche, i più moderni esperimenti di governi dispotici, tra i quali è da annoverare, oltre l'ormai tramontato nazional-socialismo tedesco, il comunismo russo.

Bibl.: Aristotele, *La politica*, trad. it., Bari 1925; *Sum. Theol.*, 1ª-2ªᵉ, q. 105, a. 1; 2ª-2ªᵉ, q. 42, a. 2; Ch. Montesquieu, *L'esprit des lois*, Parigi 1837; F. Guizot, *Histoire de la civilisation en France*, ivi 1849; R. Bonghi, *La storia antica in Oriente e in Grecia*, Milano 1879; B. Holbach, *La politica naturale*, Mantova 1879; G. Mosca, *Elementi di scienza politica*, Bari 1939.

Antonio Messineo

DESPREZ, Josquin. - Il maggior compositore dei Paesi Bassi, vissuto nella seconda metà del sec. xv, n. intorno al 1450 nell'Hainaut, m. il 27 ag. 1521 a Condé sur-Escaut, canonico decano del Capitolo della Cattedrale. Fu *puer cantus* nella collegiata di St-Quintin e quindi allievo di J. Ockegem, per cui scrisse un elogio funebre (*La déploration de J. Ockegem*, 1495) e, in senso più lato, discepolo anche di Dufay (v.; Cambrai 1465-70). Giovanissimo venne in Italia, dove svolse la sua principale attività dando alla sua arte un carattere di chiarità melodica, squisitamente italiano per la mirabile altezza dei rapporti espressivi fra parola e suono, con cui risolse la complessità contrappuntistica che derivava dalla tradizione artistica dei Paesi Bassi.

Lo si trova dapprima a Milano, alla corte del duca Galeazzo M. Sforza (1475) poi a Roma quale cantore nella cappella Sistina durante il pontificato di Innocenzo VIII e Alessandro VI (1486-94), quindi a Firenze, Modena (1499) e Ferrara (1503) per la cui corte estense compose la famosa messa « *Hercules Dux Ferrariae* ». Nel frattempo era anche stato a Cambrai quale direttore del coro della Cattedrale (1495-99) e a Parigi, a servizio del re Luigi XII (1500). Ai primi del 1500 tornò in Borgogna e si stabilì a Condé-sur-Escaut, dove morì. Fu sepolto nella Cattedrale, dove si conserva il suo epitaffio.

Compose messe, mottetti, *chansons françaises*, ecc. riunendo nella sua arte le peculiarità stilistiche delle due correnti fiamminga e italiana in una tecnica compositiva che va dalla più complessa architettura alla più limpida e melodica tessitura omofona delle parti.

Con D. la polifonia vocale continua la sua emancipazione dagli strumenti, che sino allora, nei due secoli precedenti, avevano sostituito o accompagnato le voci per divenire sempre più la classica e pura polifonia vocale a cappella del glorioso '500 italiano.

La sua vasta produzione di musica sacra è sparsa in manoscritti di Roma (biblioteca Vaticana), di Monaco, di Cambrai, del Seminario Maggiore di Aosta ecc. e in stampe dell'epoca. Otto mottetti furono editi nell'*Harmonicae musices Odhecaton* del Petrucci (Venezia 1501) ed altri in altre raccolte; le sue messe impresse dapprima con i tipi del Petrucci (ivi 1502, 1505, 1514), furono poi ristampate a Roma dal Giunta (1526). In edizioni moderne, oltre alcuni frammenti stampati in raccolte varie da Commer, Choron, Schering, Blum, ecc. è di fondamentale importanza l'edizione delle opere complete intrapresa nel 1921 da A. Smijers ad Amsterdam, a cura della *Vereeniging voor Nederlandsche Muziekgeschiedenis*.

Bibl.: E. Van der Straeten, *La musique aux Pays-Bas avant le XIXᵉ siècle*, 6 voll., Bruxelles 1882; F. De Ménil, *Les grands musiciens du Nord: J. de P.*, Parigi 1897; A. Schering, *Die niederländische Orgelmesse im Zeitalter des Josquin*, Lipsia 1912; A. Gastoué, *J. des P., ses précurseurs et ses émules*, Tribune de St Gervais 22 (1921), pp. 201-23; T. V. Werner, *Anmerkungen zur Kunst Josquins zur Gesamt-Ausgabe seiner Werke*, in *Zeitschrift für Musikwissenschaft*, 7 (1924), pp. 33-41; A. Smijers, *In Proceedings of the music association, Session 53*, Londra 1926-27, pp. 95-116; O. Ursprung, *J. D., Eine Charackterzeichnung*, in *Bulletin de l'Union Musicologique*, 6 (1926), p. 1 sgg. Luisa Cervelli

DESPREZ, Julien-Florian. - Cardinale, n. il 14 apr. 1807 in Ostricourt, arcidiocesi di Cambrai, m. il 20 genn. 1895 in Tolosa. Ordinato sacerdote nel 1829, si dimostrò subito pastore pienamente compreso della sua alta missione, prodigandosi infaticabilmente a favore dei malati di colera, con tanto ardore da risentirne nella salute. Fu successivamente parroco a Pont-à-Marcq, a Templeuve ed a Roubaix. Nel 1850 fu nominato vescovo di St-Denis, nell'isola della Riunione.

Lo attendeva una diocesi tutta da costituire *ex novo*, ed egli si accinse alla sua opera con alacrità e fece porre nel 1856 la prima pietra della nuova Cattedrale. La salute cagionevole ed il clima coloniale gli erano però di serio impedimento all'esplicazione del ministero. Nel 1857 fu pertanto trasferito e nel 1859 promosso alla sede arcivescovile di Tolosa dove rimase fino alla morte. Il 12 maggio 1879 Leone XIII lo creò cardinale, del titolo dei SS. Marcellino e Pietro.

Bibl.: V. Frond, *Actes et histoire du Concile oecuménique de Rome 1869*, V, Parigi 1869, pp. 157-60; J. Lacointe, *Vie de S. E. le card. D. archevêque de Toulouse*, Lilla 1897.

Silvio Furlani

DESPUIG Y DAMETO, Antonio. - Cardinale, n. di nobile famiglia a Palma di Maiorca il 31 marzo 1745, m. a Lucca il 2 maggio 1813. Sacerdote esemplare e di vasta erudizione, fu promotore degli studi in patria e rettore di quella Università (1783-85). Nel 1785 venne a Roma come uditore di Rota e di lui rimangono pubblicate 179 *Decisiones*. Tornato in patria fu vescovo di Orihuela (1791), arcivescovo di Valenza (1795) e di Siviglia (1796), cui dovette rinunziare due anni dopo per ragioni di salute e più per intrighi politici, ricevendo in cambio il titolo di patriarca di Antiochia e dal re molte cariche pubbliche.

Nell'apr. del 1797 fu inviato di nuovo a Roma, membro di una commissione speciale nominata dal re per assistere papa Pio VI nelle critiche circostanze che attraversava, causa l'invasione francese. Ed infatti sussidiò generosamente la corte pontificia durante l'esilio del Papa dal marzo 1798 e, lui morto (22 ag. 1799), sostenne le spese dei funerali e sovvenzionò il Conclave di Venezia da cui uscì eletto Pio VII. Carissimo al nuovo Papa, l'11 luglio 1803 fu creato cardinale del titolo di S. Callisto. Dopo un viaggio in patria, ove organizzò una biblioteca ed un museo con gli oggetti di scavo che aveva recuperato da un suo terreno all'Ariccia (Roma), tornò a Roma nel maggio 1807, divenne arciprete di S. Maria Maggiore e provicario del Papa, a cui stette sempre vicino e che raggiunse anche nell'esilio di Parigi. Per ragioni di salute ottenne di rientrare in Italia, e poco dopo morì. Pubblicò un'operetta intorno al terremoto che nel febbr. 1783 devastò la Calabria e a cui egli si era trovato presente (Napoli 1783, Palma di Maiorca s. d.) e la vita di Caterina Thomás, sua concittadina (Palma di Maiorca 1816 e 1864), di cui aveva ottenuto la beatificazione (e che fu canonizzata nel 1930). Molti manoscritti e lettere sono a Palma nell'archivio della sua famiglia.

Bibl.: J. M. Bover, *Noticia histórico-artistica de los museos del... card. D. existentes en Mallorca*, Palma 1845; id., *Biblioteca de escritores Baleares*, I, ivi 1868, pp. 230-32; André de Palma de Mallorca, *El card. D. y D.*, in *Estudios Franciscanos*, 27 (1921, II), pp. 466-85; 28 (1922, I), pp. 186-212, 437-54; 29 (1922, II), pp. 28-51; G. Seguí, *El card. D. y la S.*

Sede, in *Analecta sacra Tarraconensia*, 15 (1942), pp. 403-18; 16 (1943), pp. 201-22; M. Batllori, *Cartas del p. Pou al card. D.*, Maiorca 1946; id., *El card. D. y su tiempo*, ivi 1948.
Renata Orazi Ausenda

DESSERVANTS. - Denominazione esclusivamente propria del diritto ecclesiastico francese, che non trova riscontro nella terminologia ufficiale canonica.

Nel diritto anteriore a Napoleone fu di uso piuttosto raro e indicò ora il vicario curato ai sensi del can. 471, ora il vicario curato di una porzione di parrocchia con dipendenza dal parroco, talora, più specificamente, il vicario economo di cui ai cann. 472-73.

Divenne di uso comune con il Concordato napoleonico per indicare i sacerdoti incaricati della cura d'anime nelle *succursali* di parrocchia create dal Concordato stesso.

La legge 8 apr. 1802, meglio conosciuta sotto il nome di *Articles organiques*, per scopi contingenti di controllo politico e amministrativo, aveva ristretto il concetto e le prerogative di parroco ai soli titolari di cura d'anime nei capoluoghi di distretto. Le altre circoscrizioni di cura contenute entro il distretto stesso, pur rimanendo vere parrocchie in senso canonico, furono qualificate come *succursales*, alla maniera di vicarie curate, e i titolari di esse resi amovibili *ad nutum Episcopi* e ridotti al rango di vicari curati con dipendenza dal parroco del capoluogo, furono denominati *d.* o *succursalistes*.

Attualmente *i d.* sono praticamente equiparati ai parroci (art. 30 del decr. *Maxima cura* del 20 ag. 1910, della S. Congregazione Concistoriale). Unica nota distintiva, oltre il nome, è l'amovibilità ad arbitrio del proprio Ordinario.

Bibl.: D. Bouix, *Tractatus de parocho*, Parigi-Bruxelles 1867, p. 225 sgg.; E. Ollivier, *Nouveau manuel de droit ecclésiastique français*, Parigi 1886, p. 372 sgg.; R. Naz, s. v. in DDC, IV, col. 1183 sgg.
Zaccaria da San Mauro

DESSIÈ. - Città dell'Etiopia, nell'Amhara, con 36.000 ab. (1939). È uno dei principali nodi stradali e centri commerciali della regione, che acquistò importanza quando il re Mikā'ēl (m. nel 1921), musulmano convertito al cristianesimo, la scelse come sua sede e vi fece costruire il suo ghebì e numerose chiese. Dal 25 marzo 1937 è sede di una prefettura apostolica, affidata ai Francescani. Nel 1949 contava 250 cattolici, 2 parrocchie, 3 sacerdoti; 2 istituti di educazione, 1 istituto di beneficenza.
Mariano Baffi

DESTINO : v. fato.

DESTUTT de TRACY, Antoine-Louis-Claude. - Uomo politico e filosofo, n. a Parigi il 10 giugno 1754, m. ivi il 10 marzo 1836. Aderì ai primi moti della Rivoluzione Francese: nella Costituente sedette alla sinistra. Fu incarcerato sotto il Terrore. Appartiene alla corrente antropocentrica della scuola sensistica francese del sec. xviii.

L'*Ideologia* (*Eléments d'idéologie*, Parigi 1801-15, 2ª ed. ivi 1824-25) è la storia dell'intelletto umano considerato in rapporto ai suoi mezzi di conoscere; vi si afferma che quattro sono i modi distinti della sensibilità in cui si risolve ogni nostro fatto psichico: la sensibilità propriamente detta, la memoria, il giudizio, la volontà. Altra opera importante: *Commentaire sur l'esprit des lois de Montesquieu* (ivi 1819).

Bibl.: F. Picavet, *Les idéologues*, Parigi 1891, capp. 5-6; V. Stepanowa, *D. de T., eine histor. psychol. Studie*, dissertazione, Zurigo 1908; O. Kohler, *Die Logik des D. de T.*, Lipsia 1931; G. Capone-Braga, *La filosofia francese e italiana del Settecento*, I, 2ª ed., Padova 1941, pp. 242-84.
Alberto Scola

DESURMONT, Achille. - Redentorista, n. a Tourcoing (Lilla) il 23 dic. 1828, m. a Thury-en-Valois il 23 luglio 1898. Sacerdote nel 1853, fu prefetto spirituale degli studenti e professore di teologia pastorale; superiore della provincia di Francia durante 22 anni, organizzò la provincia di Spagna e le missioni del Pacifico; fu visitatore apostolico delle Piccole suore dei poveri (1892-96).

Uomo di profondissima fede, consacrò le notevoli ricchezze della mente e del cuore alla sua famiglia religiosa in un periodo difficile. Vi promosse lo studio di s. Tommaso e di s. Alfonso e cooperò per la proclamazione del medesimo a dottore della Chiesa. Predicò molti esercizi ai sacerdoti ed a comunità religiose, e scrisse articoli, opuscoli, libri, in maggior parte pubblicati dopo la sua morte, dei quali il più importante è l'opera pastorale: *La charité sacerdotale*, (2 voll., Parigi 1899). I suoi scritti (raccolti da P. Riblier in 12 voll., ivi 1906-13) portano l'impronta della sua forte personalità.

Bibl.: A. Georges, *Le t. rév. p. A. D.*, Parigi 1924; P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, IV, ivi 1928, p. 489; A. Magnier, s. v. in *Cath. Enc.*, IV, p. 756; F. Schubert, s. v. in LThK, III, p. 226; M. De Meulemeester, *Bibliogr. générale des écrivains rédempt.*, Lovanio 1935, p. 115.
Germano Liévin

DETENZIONE : v. possesso.

DETERMINISMO. - È la concezione di una dipendenza stretta, necessaria e inevitabile, fra gli elementi di un processo di divenire che stanno nel rapporto di causa e di effetto. A seconda che si tratta di un processo nel campo della natura o della vita dello spirito, sia individuale come collettiva, possiamo avere diverse forme di d.: fisico, psicologico, etico, economico, storico, ecc. Il d. tuttavia non è affatto legato ad una concezione materialistica dell'essere e dello spirito, ma piuttosto all'identificazione rigorosa di causa e ragione e alla conseguente rappresentazione o concezione del divenire reale sul modello della derivazione meramente logica nel rapporto di principio e conseguenza. Il d. rappresenta perciò la concezione più esplicita ed esigente della razionalità dell'universo a cui aspirano la scienza e la filosofia e si presenta a tutte le epoche della storia del pensiero. Il postulato o principio generale del d. è che « a ogni causa segue di necessità il suo effetto », e ciò importa: 1) la preesistenza o antecedenza della causa rispetto all'effetto; 2) la sua determinabilità o conoscibilità come causa, cioè la preesistenza univoca e rigorosa dell'effetto nella causa; 3) la necessità quindi del processo di derivazione dell'effetto dalla causa, così da assicurare la perfetta razionalità dell'essere e quindi una scienza o conoscenza di tipo rigorosamente logico-matematico. Perciò per il d. la contingenza e il caso si riducono a mera apparenza, dovuta alla provvisorietà e deficienza del nostro conoscere e degli attuali nostri mezzi d'indagine.

Secondo Democrito il divenire fisico soggiace a una totale e rigorosa necessità: πάντα τε κατ'ἀνάγκην γίνεσθαι, τῆς δίνης αἰτίας οὔσης τῆς γενέσεως πάντων, ἣν ἀνάγκην λέγει (frg. A 1, Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 5ª ed., II, Berlino 1935, p. 84). E in un testo di Plutarco: « Le cause dei corpi che attualmente nascono o si dissolvono non hanno avuto alcun principio, ma via via da tempo infinito tutte assolutamente le cose passate, presenti e future sono governate dalla necessità » (frg. A 39; trad. V. E. Alfieri, *Gli atomisti*, Bari 1936, p. 87). Siccome gli atomi risultano di strutture rigorosamente geometriche e non si muovono che per impulsi unicamente meccanici, Democrito esclude del tutto dalla natura il caso (τ'αὐτόματον) e dalla vita umana la fortuna (τύχη) come contro di lui polemizza Aristotele (*Phys.*, II, 4, per intero). Ma allora si cadrebbe nella necessità più rigorosa che esclude ogni contingenza e accidentalità nel mondo. Infatti, completa Aristotele, se questo fatto accade perché ne accade un altro, e questo perché ne accade un altro ancora, sino a un primo che non accade a caso ma per necessità, allora tutto accadrà per necessità a cominciare dal fatto ch'era causato come primo e sino a quello che si considera come effetto » (*Met.*,

XI, 8, 1065 a 8 sgg.). La critica di Aristotele mirava a salvaguardare la contingenza fisica dovuta alla defettibilità dei corpi sublunari come la stessa libertà ch'è essenziale alla responsabilità dell'agire umano. Certamente sotto l'influsso della critica aristotelica, Epicuro abbandonò il rigido d. meccanicista di Democrito ammettendo che gli atomi nella loro caduta subissero un *clinamen* e resta quindi uno spiraglio per l'iniziativa individuale (cf. *Epicuri Ethica*, frg. 7; *Col.*, VIII, ed. C. Diano, Firenze 1946, p. 41); mentre gli stoici fondavano il loro moralismo sulla più rigida concatenazione degli eventi, sotto il giogo della εἱμαρμένη.

È certamente al meccanicismo democriteo che ritorna la concezione che Galileo si fa della causalità secondo la formola che si legge nel *Dialogo dei massimi sistemi* : « Se è vero che di un effetto una sola sia la cagione primaria e che tra la causa e l'effetto sia una ferma e costante connessione, necessaria cosa è che, qualunque volta si vegga alterazione ferma e costante nell'effetto, ferma e costante alterazione sia nella causa » (*Opere*, ed. Naz., VII, Firenze 1933, p. 471). Nella nuova fisica quindi di Galilei-Newton il d. dei fenomeni risulta decomposto in una serie di azioni elementari esercitantesi per continuità spazio-temporale sul punto materiale in movimento in modo che tanto i singoli movimenti, come il loro insieme e come la loro risultante, risulteranno sempre strettamente determinati in tutti i sensi. Questa concezione ebbe la sua formolazione filosofica nel principio di ragion sufficente di Leibniz a cui resta fedele, per la struttura determinista, anche il principio di causa formolato da Kant come « seconda analogia dell'esperienza » ch'è appunto il modo di concepire la successione dell'esperienza nel tempo secondo necessità. Tale concezione ebbe la sua formola più esplicita in Laplace : « Nous devons envisager l'état présent de l'univers comme l'effet de son état antérieur et comme la cause de celui qui va suivre ». La corrispondenza fra gli stati antecedente e conseguente dev'essere assoluta : « Une intelligence qui, pour un istant donné, connaîtrait toutes les forces dont la nature est animée et la situation respective des études qui la composent, si d'ailleurs elle était assez vaste pour soumettre ces données à l'analyse, embrasserait dans la même formule les mouvements des plus grands corps de l'univers et ceux du plus léger atome; rien ne serait incertain pour elle, et l'avenir comme le passé serait présent à ses yeux » (*Théorie analytique des probabilités*, 3ª ed., Parigi 1820, p. VII). Questa concezione che dominò tutto il sec. XIX ebbe l'appoggio non soltanto del materialismo e del positivismo ma anche del razionalismo e del criticismo (F. Enriquez). Fu invece energicamente combattuta dalla « filosofia della contingenza » propugnata dal Boutroux (preceduto dal Secrétan e dal Ravaisson) il cui significato è nell'opposizione della moderna filosofia francese ad ogni forma d'intellettualismo astratto e nell'affermazione della libertà originaria della vita spirituale che emerge sulla materia : tale libertà corona il dinamismo di « spontaneità » che si trova al fondo di ogni essere in gradi e forme diverse. L'idea di « necessità », così come quella di « forza », è derivata dal nostro spirito, dalla vita morale e estetica, e quindi *a priori* : « Elle serait le symbole le plus matériel de l'obligation morale et de l'attrait esthétique, c'est-à-dire de la nécessité consentie et sentie » (E. Boutroux, *De la contingence des lois de la nature*, 5ª ed., Parigi 1905, p. 169). Le leggi della natura non sono quindi qualcosa di assoluto e di per sé stante, ma rappresentano un certo grado di penetrazione della materia da parte dello spirito e non viceversa, come voleva il materialismo. In questa lotta al d. si univano il Bergson e cultori della filosofia della scienza come G. Milhaud, J. Tannery e H. Poincaré, e il neoidealismo che specialmente in Italia ebbe causa vinta sul positivismo materialista.

In psicologia il principio del d. ebbe molto favore nella « dottrina dell'associazione » sia come tentativo di spiegazione del dinamismo rappresentativo (v. IDEE, ASSOCIAZIONE delle) sia come ipotesi sulla genesi e sul comportamento delle abitudini o complessi operativi (ad es., behaviourismo). Restano prigioniere del d. sia la psicanalisi facendo derivare la vita conscia dalla sfera inconscia, sia la *Gestaltpsychologie* della scuola del Wertheimer fin quando afferma il cosiddetto « principio dell'isomorfismo » cioè della corrispondenza (e quindi dipendenza) delle « forme rappresentative » e operative dalle « forme fisiche » ovvero dalle condizioni strutturali fisico-chimiche (le *Quer-funktionen* = « correnti traversali di raccordo » : Wertheimer) del sistema nervoso. È noto invece come la indagine fisica più recente, delle microstrutture infratomiche, contrariamente all'ipotesi di Laplace, si orienta sempre più verso una concezione indeterminista in quanto con la scoperta del quanto (h) di Planck l'energia fisica si è rivelata discontinua (principio d'indeterminazione di Heisenberg). Ma si disputa vivacemente sul significato di tale indeterminismo, se cioè esso sia intrinseco allo sviluppo del processo fisico come tale o se dipenda soltanto dai nostri mezzi di sperimentazione e dalla nostra limitata capacità di conoscenza dei fattori presenti in un processo. Comunque il concetto rigido meccanicista democritico-galileiano della natura e delle sue leggi risulta inadeguato sia nelle scienze della natura come in quelle della vita che accettano invece il principio della « probabilità » e esprimono il divenire dei processi in forma di « leggi statistiche ».

Cade così una delle più gravi difficoltà che la scienza di tutti i tempi aveva cercato di avanzare contro la possibilità del libero arbitrio che sembrava una rottura del d. causale. Il d. psicologico, in questo senso più preciso, sosteneva che la « scelta » della volontà era determinata o dalle condizioni dell'oggetto, in quanto è il bene maggiore fra quelli presenti (d. ontologico oggettivo : ad es., in Leibniz) o dalle condizioni del soggetto in quanto cioè la scelta è concepita come la risultante della costellazione di forze e motivi consci o inconsci operanti nella coscienza (d. psicologico). Al d. deve arrivare ogni concezione della libertà che fa dipendere l'azione umana da agenti cosmici, p. es. il movimento degli astri, errore che l'autore del *Errores philosophorum* (cioè Egidio Romano secondo J. Koch) attribuisce ad Alkindi : « Erravit enim, quia simpliciter et absque condicione asseruit futura pendere ex condicione supercaelestium corporum » (J. Koch, *Giles of Rome : Errores Philosophorum*, trad. di J. O. Riedl, Milwaukee 1944, p. 46, 14-15). Il d. economico è la concezione che spiega la storia e le sue crisi di civiltà in funzione esclusiva di conflitti economici, intesi soprattutto come « lotta di classe », così che il fattore economico risulta primario e determinante rispetto a tutti gli altri (morale, religioso, scientifico, artistico, ecc.) come sostiene il marxismo che in forza di questo principio ermeneutico si è chiamato « socialismo scientifico ». V. LIBERTÀ; MATERIALISMO.

BIBL.: A. Fouillée, *Liberté et déterminisme*, Parigi 1873; F. Masci, *L'idealismo indeterminista*, II, Napoli 1898; A. Levi, *L'indeterminismo nella filosofia francese contemporanea : la filosofia della contingenza*, Firenze 1904; L. Brunschvicg, *Nature et liberté*, Parigi 1921; E. Goblot, *Traité de Logique*, 3ª ed., ivi 1922, p. 313 sgg.; E. Magnin, *Un demi-siècle de pensée catholique* (*Cahiers de la Nouvelle Journée*, 37), ivi 1937, p. 71 sgg.; C. Fabro, *La fenomenologia della percezione*, Milano 1941 (per l'associazionismo, p. 84 sgg.; per la *Gestaltpsychologie*, spec. p. 313 sgg.); F. Enriquez, *Causalità e d. nella filosofia e nella storia della scienza*, Roma [1946]; M. Pohlenz, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, I, Gottinga 1947, p. 103 sgg.; L. Brunschvicg, *L'expérience humaine et la causalité physique*, 2ª ed., Parigi 1949.

Cornelio Fabro

DETRAZIONE. - I. DEFINIZIONE. - La d. (dal lat. *detrahere* = « togliere via ») è la ingiusta denigrazione della fama altrui, col diffondere notizie vere o false di difetti occulti del prossimo.

Per avere la d. si richiede : 1) una lesione della fama; 2) la mancanza di una causa proporzionata,

che giustamente richieda la manifestazione di quei vizi; 3) l'assenza del diffamato.

La d. è formale quando c'è l'intenzione di diffamare; è materiale quando è causata solo da irriflessione o da leggerezza o da loquacità eccessiva. La manifestazione senza necessità di difetti occulti realmente esistenti è d. semplice o diffamazione; la diffusione di notizie diffamanti false è calunnia.

II. Vari modi di d. – S. Tommaso nella 2ª-2ªᵉ, q. 73, a. l, ad 3ᵐ, enumera 6 modi differenti di diffamare: 1) calunniando, 2) esagerando nel raccontare difetti, 3) manifestando una notizia occulta, 4) attribuendo intenzioni cattive, 5) negando il bene altrui, 6) con la reticenza maliziosa. Altri autori aggiungono altri due modi: 7) con lo sminuire il bene altrui, 8) con la studiata freddezza nel lodare. Nei primi quattro la diffamazione è esplicita e positiva, mentre nei rimanenti è velata e indiretta negando o sminuendo una buona qualità. Va notato che spesso alcune forme di diffamazione velata sono più maliziose e dannose dei modi diretti, ad es.: « Se dicessi tutto quello che so... Di certi altri fatti è meglio tacere... ». Inoltre certi silenzi fatti di proposito, peggio ancora se accompagnati da un sorriso o da un moto del capo, mentre altri ci interroga sulla onestà di un terzo, sono vere d.

III. Il diritto alla fama. – La gravità della d. si comprende facilmente, considerando quanto la fama sia necessaria nei rapporti con gli altri uomini, per acquistare la fiducia e l'amicizia, per ottenere incarichi, lavoro, prestiti.

La fama può essere « vera » quando il buon nome è fondato sulla reale esistenza delle buone qualità attribuite; « apparente » se del buon nome si gode senza che esistano i pregi attribuiti dall'opinione. Chi non ha commesso pubblicamente del male, ha ordinariamente diritto al buon nome e deve essere ritenuto onesto. Il diritto al buon nome spetta anzitutto alle persone che godono la fama vera, frutto della loro onestà. Su questo bene hanno un diritto assoluto e universale, che deve essere rispettato sempre e da tutti. Ne consegue che sarà sempre peccaminoso ledere la buona fama dei buoni, anche se intaccata da pubblica calunnia. Il diritto alla fama si estende anche alla fama falsa; perciò gli uomini, che commettono delle mancanze e sanno apparire onesti in pubblico, ordinariamente hanno diritto al buon nome. Questo diritto non è della stessa natura di quello dei buoni: esso non è richiesto dalla bontà interiore inesistente, ma dagli inconvenienti che, nel caso contrario, sorgerebbero contro il bene pubblico e privato. Se si potessero pubblicare tutte le mancanze private, ne soffrirebbe il bene pubblico: il diffamato perderebbe ogni autorità sui subalterni; la sua parola diverrebbe inefficace, anche i congiunti ne sarebbero disonorati; si verificherebbe una serie interminabile di liti e di odi, con la conseguente perturbazione della pace e della tranquillità privata e pubblica. Altri inconvenienti si opporrebbero al bene privato: la fama, anche per chi ha mancato, è un preservativo contro vizi peggiori, ché il timore di perdere il buon nome induce il colpevole a contenere le proprie colpe. Tale diritto alla fama cessa quando si presenti una causa proporzionata, a giustificare od esigere la pubblicazione delle mancanze occulte.

IV. Malizia della calunnia e della diffamazione. – La calunnia per la sua stessa natura è più grave della semplice diffamazione, perché vi aggiunge la menzogna. La calunnia e la d. semplice hanno in comune la malizia di offendere la giustizia e la carità. 1) Offendono la giustizia, perché tolgono al prossimo un bene che gli appartiene, la fama, alla quale hanno diritto tutti quelli che non hanno commesso pubblicamente del male. 2) Offendono la carità, che proibisce di nuocere in qualunque modo al prossimo. S. Tommaso nella 2ª-2ªᵉ, q. 73, a. 2, giudica la d. come il peccato più grave contro il prossimo, dopo l'omicidio e l'adulterio, quindi più grave del furto. Ne spiega il motivo con le parole della S. Scrittura: « Melius est nomen bonum, quam divitiae multae » (*Prov.* 21, 1).

Tanto la calunnia che la d. semplice costituiscono peccato. S. Paolo pone questo peccato fra quelli che escludono dal regno di Dio (cf. *Rom.* 29-30; *I Cor.* 6, 10). S. Tommaso nella 2ª-2ªᵉ, q. 73, a. 1 afferma che la d. è un peccato « valde grave, quia inter res temporales videtur fama esse pretiosior, per cuius defectum impeditur homo a multis bene agendis ». S. Bernardo presenta il diffamatore come uccisore di tre anime: uccide se stesso, uccide chi l'ascolta, uccide il diffamato (cf. *Serm.*, XVII, *de diversis*, n. 4, 5).

V. Gravità della diffamazione. – La gravità del peccato di d. dipende dall'entità del danno che si arreca alla fama altrui e dalla malizia dell'intenzione del diffamatore. Una lunga serie di elementi concorrono a determinare l'entità del danno: la natura e l'importanza dei difetti o vizi rivelati; la dignità e il credito del diffamatore; il valore morale, la credulità, la malevolenza, la loquacità e il numero degli ascoltatori; la condizione, l'autorità e la carica del diffamato; la profondità dell'impressione prodotta dalle parole diffamatorie; il dispiacere previsto del diffamato; i danni materiali e pecuniari causati; la perdita di occasioni vantaggiose e di facilità di far del bene » (cf. A. Thouvenin, *Médisance*, in DThC, X, col. 491). Si aggiunga poi la portata dei motivi che spingono alla diffamazione: odio, vendetta, gelosia, o il semplice bisogno di parlare. Per una colpa grave non è necessario che la diffamazione derivi da sentimenti perversi, ma basta che essa produca delle gravi conseguenze alla stima del prossimo che siano state previste; infatti una responsabilità grave la si contrae pure per un atto volontario in causa.

VI. Quando è lecito manifestare i difetti occulti. – Mentre la calunnia è sempre illecita, perché è contro la verità, la manifestazione dei veri difetti occulti può essere lecita tutte le volte in cui è giustificata da una causa proporzionata. Questa può essere: 1) il dovere di difendere la religione e i suoi principi (un fedele è tenuto ad avvertire i sacerdoti dell'opera di diffusione clandestina di dottrine ereticali o immorali: dell'esistenza di un impedimento occulto all'amministrazione di un Sacramento); 2) il dovere di agire secondo giustizia (un ispettore deve riferire i difetti riscontrati nelle ispezioni); 3) il dovere di provvedere al bene della società (pubblicare i difetti di un candidato per impedire che le cariche dello Stato cadano in mano a un inetto); 4) l'interesse del colpevole (manifestare i vizi di un figlio ai genitori per la correzione); 5) il bene di un terzo (avvertire uno di abbandonare la compagnia di un corruttore, che apparisca buono); 6) l'interesse di chi parla (manifestare al giudice delle offese occulte subite per averne protezione e riparazione, per consigliarsi o per sollevarsi).

VII. La divulgazione di delitti pubblici. – Si dice notorio un fatto già noto al pubblico o che lo sarà presto. È notorio « de iure » se è notificato per sentenza del giudice; è notorio « de facto » se pur non esistendo una sentenza del giudice è noto al pubblico o lo sarà presto. Un fatto può essere notorio in un luogo e non in un altro. La notizia di un delitto già condannato dal giudice, si può lecitamente divulgare, perché con la condanna il giudice ha privato il reo del diritto alla fama. Non è proibito parlare pubblicamente di un delitto nei luoghi dove è notorio « de facto », perché ivi la fama è già perduta; ma se il delitto è già dimenticato dai più, non può essere ricordato senza motivo sufficente perché il deliquente ha già ricuperato il diritto alla fama. È illecito manifestare un delitto nei luoghi dove non è notorio, perché il diffamato ha ancora diritto alla fama.

VIII. La d. per mezzo della stampa. – Per la stampa valgono le stesse norme a cui sono obbligate le persone

private, tenendo presente che per la stampa si verifica molto spesso la circostanza di pubblica utilità, che legittima la diffusione di notizie diffamanti. 1) È illecito divulgare delle calunnie anche se già diffuse da altri giornali e conosciute da molti. 2) È sempre illecita la pubblicazione di notizie diffamanti di cui non si è accertata la verità. 3) È lecito divulgare notizie infamanti notorie; è lecito anche per fatti privati occulti se si ha un motivo giusto e proporzionato. 4) I difetti della pubblica amministrazione possono lecitamente essere stigmatizzati dalla stampa, purché non ne segua un male maggiore.

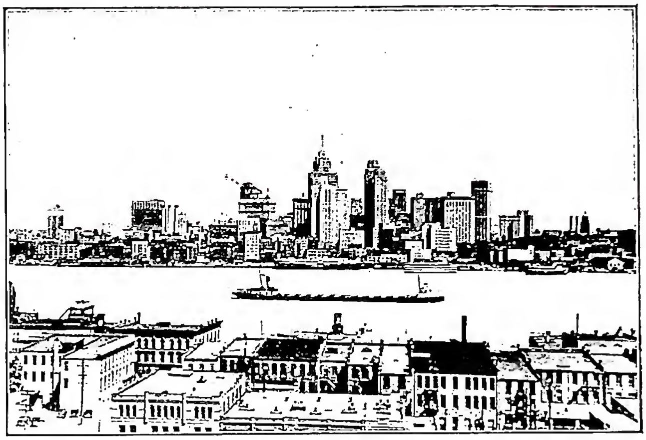
IX. Cooperatori alla d. – È importante conoscere i modi di cooperazione alla diffamazione, perché sui cooperatori ricade più o meno la responsabilità e l'eventuale obbligo alla riparazione. 1) Sono cooperatori diretti quelli che istigano gli altri a diffamare e ne offrono l'occasione o portano la conversazione sui difetti del prossimo o esprimendo delle lodi appunto per muovere altri alla critica o approvando i giudizi diffamanti. Con la loro istigazione ed approvazione cooperano ad una azione ingiusta : sono tenuti a riparare smentendo le notizie se false, parlando in bene di quelle persone se si è solo diffamato. 2) Sono cooperatori anche coloro che godono internamente nell'udire diffamare il prossimo. Non sono tenuti alla riparazione; però peccano perché godono del male del prossimo e di un'azione ingiusta. 3) Sono cooperatori indiretti coloro che, potendolo, non impediscono la diffamazione : peccano di omissione, gravemente, quando c'è la certezza che la diffamazione è grave ed ingiusta, c'è la possibilità concreta di impedire la diffamazione, e non ci siano di mezzo gravi difficoltà.

X. Riparazione della fama. – 1) Il calunniatore è tenuto a restituire la fama confessando apertamente di aver mentito. 2) Il semplice detrattore deve usare i mezzi adatti utili per ripristinare il buon nome, mettendo in vista le buone qualità del diffamato. 3) Tanto il calunniatore, quanto il semplice diffamatore sono tenuti a riparare tutti i danni materiali derivati dalla diffamazione e precedentemente previsti.

Mentre però il calunniatore è tenuto ad una riparazione totale il detrattore semplice sembra obbligato solo ad una riparazione parziale, perché i danni sono derivati da due fattori: la diffusione della notizia e la realtà del delitto. 4) Si è dispensati dal riparare la fama : *a*) per condonazione del diffamato; *b*) se il delitto diviene di pubblica ragione per l'intervento di altre cause; *c*) se la diffamazione fu dimenticata; *d*) se la diffamazione fu riparata da altri mezzi come, ad es., dalla sentenza assolutoria del giudice; *e*) se la riparazione è materialmente o moralmente impossibile, come nel caso in cui al detrattore riparatore venissero danni molto più gravi che al diffamato (v. restituzione).

Bibl.: *Sum. Theol.*, 2ª-2ªᵉ, qq. 73, 74; *Catechismus Romanus*, Padova 1859, parte 3ª, cap. 9, nn. 8-10, pp. 364-65; D. M. Prümmer, *Manuale theologiae moralis*, 7ª ed., II, Friburgo in Br. 1933, nn. 187-98; Serafino da Loiano, *Institutiones theologiae moralis*, II, Torino 1935, parte 2ª, tract. VI, cap. 2, nn. 445-53; H. Noldin - A. Schmitt, *Summa theologiae moralis*, 24ª ed., II, Innsbruck 1936, nn. 644-57; B. H. Merkelbach, *Summa theologiae moralis*, 3ª ed., II, Parigi 1938, nn. 423-34; A. Thouvenin, *Médisance*, in DThC, X, coll. 487-94. Giuseppe Sette

DETROIT, arcidiocesi di. - Nello Stato di Michigan negli Stati Uniti d'America. Il suo territorio di ca. 13.800 kmq. comprende le contee di Lapeer, Lenawee, Macomb, Monroe, Oakland, St. Clair, Washtenaw e Wayne, al sud-est del Michigan ed ha per suffraganee le diocesi dello stesso stato, cioè : Gran Rapids, Marquette, Lansing e Saginaw. Nel 1948 su una popolazione di oltre 3.113.503 ab. l'arcidiocesi contava ca. 900.000 cattolici, sotto la direzione di 563 sacerdoti diocesani e 281 regolari, con 226 parrocchie, 60 cappelle, 16 missioni, 2 seminari diocesani, una università, 5 collegi, 63 *High schools*, 164 scuole parrocchiali.



(*fot. U.S.I.S.*)

Detroit - Veduta.

Il cristianesimo venne introdotto nel Michigan fin dal 1642 per opera di missionari gesuiti del Canadà. Nel 1671 si costruiva a S. Ignazio la prima cappella per i bianchi; nel 1688, avendone la Francia preso ufficialmente possesso, si costruì a D. il forte S. Giuseppe, dove nel 1700 Lamothe-Cadillac conduceva un certo numero di famiglie canadesi-francesi. Il 26 luglio 1701 il francescano Costantino de l'Halle vi benediceva la chiesa di S. Anna, che è la chiesa madre della regione e di cui, contrariamente alle altre antiche parrocchie degli Stati Uniti, sono tuttora intatti i registri parrocchiali. Fu officiata prima dai Francescani, quindi dai Sulpiziani, rimanendo sotto la dominazione inglese, e sotto la giurisdizione del vescovo di Québec, fino al 1796. In quell'anno per i mutamenti politici D. passò alle dipendenze del vescovo di Baltimora che affidò la cura delle anime ai Sulpiziani francesi, data la nazionalità dei fedeli. Allora la parrocchia di D. comprendeva tutto il Michigan e la maggior parte del Wisconsin in modo che sotto il regime americano il primo parroco G. Richard divenne l'organizzatore della chiesa in queste regioni e confondatore dell'Università di Michigan.

Fu anzi il primo e il solo sacerdote eletto deputato al Congresso (per il Michigan nel 1823). Ma intanto D. dal 1822 era passata dalla diocesi di Bardstown (Louisville) alla nuova diocesi di Cincinnati, finché in data 8 marzo 1833 era creata diocesi suffraganea di Baltimora per tutto il territorio del Michigan. Primo vescovo fu mons. Federico Rese. In seguito si formarono da D. le diocesi di Milwaukee (1844), di Sault Ste-Marie e Marquette (1857), di Grand Rapids (1882), di Lansing (1937), di Marquette (1937) e di Saginaw (1938). Il 22 maggio 1937 D. fu elevata a sede metropolitana.

L'arcidiocesi conta attualmente un gran numero di parrocchie polacche e alcune italiane.

Bibl.: J. G. Shea, *History of the catholic Church in the United States*, III, Nuova York 1890, pp. 628-37; IV, ivi 1892, pp. 179-87 e 207-12; J. H. O'Donnell, *The catholic hierarchy of the United States 1790-1922*, Washington 1922, v. indice; P. Guilday, *Life and time of John Carroll, archibishop of Baltimore (1735-1815)*, Nuova York 1932, v. indice; D. C. Shearer, *Pontificia americana.... 1784-1884*, Washington 1933, v. indice; AAS, 28 (1937), pp. 391-93; T. F. Meehan, s. v. in *Cath. Enc.*, IV, pp. 758-60; anon., s. v. *ibid.*, suppl., p. 256; *The Official catholic directory, 1947*, parte 2ª, Nuova York 1947, pp. 92-104. Corrado Morin

DE' TUDESCHI (de Tudisco), Niccolò (*Panormitanus, Abbas Siculus, Abbas Modernus*). - Canonista, n. a Catania nel 1386, m. nel luglio 1445.

Fu monaco dell'Ordine di S. Benedetto e professore di diritto canonico, prima a Bologna nel 1411, poi a Parma negli aa. 1412-18, quindi a Siena durante gli aa. 1418-30; poi nuovamente a Bologna negli aa. 1431 e 1432. Nel 1425 era divenuto abate del monastero di S. Miniato; nel 1433 venne nominato uditore della Camera apostolica e referendario del Papa, infine fu eletto arcivescovo di Palermo (1435) e creato card. dall'antipapa Felice V, il 12 nov. 1440.

A lui si deve un ampio commento alle *Decretali* di Gregorio IX che ebbe grande autorità ai suoi tempi ed è tuttora considerato una delle più pregevoli opere dell'epoca dei decretalisti. È altresì autore di un commentario al *Liber sextus* di Bonifacio VIII e di un altro alle *Clementine*. A lui si richiama altresì un *Florilegium* dei due diritti. N. de' T. rimase famoso per essersi molto spesso svincolato dall'opinione della glossa e per sostenere su punti fondamentali del diritto canonico una posizione indipendente e talora anche ardita.

Bibl.: J. F. Schulte, *Geschichte der Quellen, und Litteratur des Kau. Rechts*, II, Stoccarda 1878, p. 313; E. Seckel, *Beiträge zur Geschichte beider Rechte in Mittelalter*, I, Tubinga 1898, p. 46-47; F. Brandileone, *Notizie su Graziano e su N. de' Tudeschis*, in *Studi e memorie per la storia dell'Università di Bologna*, I, Bologna 1909, pp. 18-21; I. Schweiger, *Nicolaus de' Tudeschi archiepiscopus panormitanus et S.R.E. cardinalis. Seine Tätigkeit am Basler Konzil*, Strasburgo 1924; A. van Hove, *Prolegomena*, 2ª ed., Malines-Roma 1945, pp. 497, 501-502, 505-507; Eubel, II, pp. 10, 211. Antonio Rota

DEUSDEDIT. - Originario del Limosino, fu probabilmente monaco benedettino, cardinale già nel 1078, m. fra il 1097 e il 1100. Fu uno dei più forti sostenitori della riforma gregoriana ed esercitò una notevole influenza sul movimento vòlto ad assicurare la supremazia del romano pontefice, la restaurazione del celibato, le repressione della simonia.

A questo scopo compose la sua opera principale, che è la *Collectio canonum* (1083-87). In essa sono contenuti 1173 frammenti, dai quali risulta la situazione privilegiata della Chiesa romana; oltre a canoni di concili generali e particolari, a passi dei Padri e di documenti pontifici, vi sono contenuti numerosi testi di diritto romano, tratti specialmente dall'*Authenticum*, la collezione di *Novelle* giustinianee, allora da poco scoperta.

Altra sua opera è il *Libellus contra invasores et symoniacos* (1088-93), scritto in relazione alle questioni suscitate dalle ordinazioni conferite dall'antipapa Clemente III; la tesi da lui sostenuta non fu però approvata dal Concilio di Piacenza.

Gli fu anche attribuita, erroneamente, la paternità del *Dictatus Papae*.

Bibl.: A. van Hove, *Prolegomena*, 2ª ed., Malines-Roma 1945, pp. 233, 235, 264, 324, 325; C. Lefebre, s. v. in DDC, IV, coll. 1186-91. Rodolfo Danieli

DEUSDEDIT, papa: v. adeodato i papa.

« DEUS IN ADIUTORIUM ». - Secondo versetto del *Ps.* 69 molto apprezzato dagli antichi cristiani. Giovanni Cassiano (*Collationes*, 10, 10: PL 49, 842) lo raccomanda come preghiera giaculatoria contro le tentazioni, in tutte le condizioni tristi o liete della vita, specialmente prima di cominciare un'opera o l'orazione. Cassiodoro (*In Ps.*, 69) dice che i monaci lo ripetevano tre volte: « quidquid monachi assumpserint, sine huius versiculi trina iteratione non inchoent »; secondo la *Regula* di s. Benedetto (cap. 18) lo si dice al principio di ogni ora canonica per chiedere a Dio la grazia di una buona ed efficace preghiera. Che s. Gregorio Magno lo abbia prescritto nell'Ufficio romano, dove si dice ancora al principio di ciascuna ora canonica, non è sicuro. Lo si dice anche prima del Battesimo degli adulti, della consacrazione d'una chiesa, di un altare.

Bibl.: C. Callewaert, *De Breviarii Romani liturgia*, 2ª ed. Bruges 1939, p. 148 sg.; Ph. Oppenheim, *Notiones liturgiae fundamentales*, Torino-Roma 1941, p. 343; F. Cabrol, s. v. in DACL, IV, coll. 698-99. Filippo Oppenheim

« DEUS SCIENTIARUM DOMINUS ». - Costituzione apostolica, che comincia con parole tratte da *I Sam.* 2, 3, promulgata il giorno della Pentecoste, 24 maggio 1931, per regolare l'insegnamento in tutte le università e facoltà ecclesiastiche (AAS, 23 [1931], pp. 241 sgg.).

Comincia con un proemio, in cui viene rivendicato il diritto d'insegnare affidato alla Chiesa dal suo Divin Fondatore e rievocata l'opera svolta nei secoli passati dalla Chiesa stessa nel campo dell'insegnamento superiore. Seguono 58 articoli divisi in 6 titoli.

Alla costituzione sono unite le *Ordinationes*, emanate dalla S. Congregazione dei Seminari e delle Università degli studi il 12 giugno 1931, in 49 articoli, per regolare la retta osservanza delle prescrizioni pontifice.

La costituzione pone come scopo delle università e facoltà quello di dare un insegnamento superiore e iniziare al lavoro scientifico come via al progresso delle scienze ecclesiastiche. L'ingresso nelle facoltà è permesso soltanto dopo una previa congrua formazione, in conformità alla facoltà stessa: si impone la frequenza alle lezioni prima di presentarsi ai gradi accademici sicché, ad es., non si accede alla laurea in teologia prima del quinto anno compiuto nella facoltà omonima. I gradi sono: il baccellierato, la licenza, la laurea. Nessuno può aspirare alla laurea, prima di aver ottenuto la licenza. La laurea è necessaria per insegnare in una facoltà. Le materie d'insegnamento sono assegnate secondo il criterio di garantire da una parte una conoscenza approfondita delle dottrine fondamentali e, dall'altra, un'informazione sufficente nei riguardi delle molteplici discipline sorte o sviluppatesi più recentemente. Perciò le discipline in una stessa facoltà sono divise in principali, ausiliarie, speciali. Anzi, tra le principali, ce n'è una principalissima, detta *praecipua*, cui tutto il resto deve essere coordinato. Le discipline speciali « si debbono trattare ed esercitare in modo che accompagnino armoniosamente e completino le discipline principali, ma che non richiedano per sé troppo lavoro e che mai rechino anche il più lieve detrimento allo studio accurato e veramente sommo delle dottrine precipue » (Discorso di Pio XII agli studenti ecclesiastici di Roma, AAS, 31 [1939], p. 246).

Prima della licenza, la materia caratteristica della facoltà (in teologia, tutti i trattati; in diritto canonico, tutto il Codice; in filosofia, tutte le parti, ecc.) deve essere integralmente spiegata. Dopo la licenza, lo studio è più specializzato, e viene prescritta, per il conseguimento della laurea, la redazione di una tesi scientifica, di cui almeno una parte deve essere pubblicata. Si è cercato così di comporre armoniosamente le esigenze della formazione speculativa e di quella positiva, della cultura solida e generale e della specializzazione.

Tutte le facoltà ecclesiastiche sono sottoposte a questa legislazione (sebbene qua e là siano stati autorizzati opportuni adattamenti a certe condizioni locali) e si trovano sotto la dipendenza della S. Congregazione dei Seminari e delle Università degli studi.

Bibl.: AAS, 23 (1931), pp. 241-784; 31 (1939), p. 246; C. Boyer, *La nouvelle réforme des études ecclésiastiques*, in *Etudes*, 1931, IV, pp. 5-17; F. M. Palmés, *Pedagogia universitaria, Comentario de la Constitución apostólica « D. s. D. »*, Barcellona 1940; A. Bea, *La costituzione apostolica « D. s. D. »: origine e spirito*, in *Gregorianum*, 22 (1941), pp. 445-66; J. de Ghellinck, *Les exercices pratiques du « Séminaire » en Théologie*, 4ª ed. Parigi 1948. Carlo Boyer

« DEUS TUORUM MILITUM ». - Inno dei Vespri del comune di un martire, scritto verso la fine del sec. VI.

Il martire cristiano, spregiatore delle gioie terrene ed amatore delle celesti, per le quali ha preferito i tormenti ed ha versato il sangue, è celebrato in modo incolore e scialbo. La prima strofa è una preghiera a Dio per il perdono delle colpe, argomento che viene ricalcato anche nella quarta.

BIBL.: G. Belli, *Gli inni del Breviario*, Roma 1856, p. 350; G. M. Dreves, *Analecta hymnica medii aevi*, Lipsia 1888, p. 76; V. Terreno, *Gli inni dell'Ufficio divino*, Mondovì 1932, p. 308; A. Mirra, *Gli inni del Breviario romano*, Napoli 1947, p. 249.
Silverio Mattei

DEUTEROCANONICI, LIBRI : v. BIBBIA.

DEUTERO-ISAIA : v. ISAIA.

DEUTERONOMIO. - Quinto libro del Pentateuco chiamato dagli Ebrei, dalle parole iniziali, *'ēlleh had-dĕbhārîm* (« queste sono le parole ») o *had-dĕbhārîm* (« le parole »), dai Settanta δευτερονόμον (« seconda legge »); cf. *Deut.* 17, 18 : *mišnēh hat-tôrāh* (« ripetizione della Legge »).

Il popolo che stava per entrare nella Terra Promessa era in massima parte nato o cresciuto nel deserto, e non avendo visto i miracoli all'uscita dall'Egitto e gli avvenimenti del Sinai poteva esser portato a trascurare la Legge, tanto più che parecchi punti di questa, per le speciali condizioni verificatesi, non erano stati osservati, altri erano stati dimenticati, altri infine dovevano essere modificati per la vita sedentaria che presto si sarebbe cominciata. Mosè, l'11° mese dell'anno 40 dall'uscita dall'Egitto, poco prima di morire, trovandosi nella pianura di Moab, di fronte a Gerico, inculcò e adattò la Legge, esponendola in tono parenetico.

I. ARGOMENTO. – Nel 1° discorso, premessa una relazione storica (1,4-3,29) in cui ricorda i principali fatti del deserto, i quali dimostrano che Dio fu fedele al suo popolo, esorta questo alla fedeltà verso Dio e all'ubbidienza ai divini precetti (4, 1-40). Nel 2° discorso (5,1-26,19), che è la parte centrale del libro, precisa agli Israeliti la Legge. Nella parte 1ª (5,1-11,31), ripetuto il Decalogo, si spiegano e inculcano i primi precetti, riguardanti il culto di Jahweh, unico Dio. Vi abbondano efficaci ammonizioni, con richiamo ai benefici divini ricevuti nel deserto. Seguono i precetti speciali (capp. 12-26) : sul culto (capp. 12-18), di cui importantissimo è quello sull'unità del luogo di culto (cap. 12), sull'ordine pubblico (19,1-21,9), sulle relazioni speciali (21,10-23,17) e altre leggi. La legislazione del D. si chiude (3° discorso : 27,1-30,20) con il comando di rinnovare l'alleanza non appena il popolo sarà entrato in Palestina, e la viva raccomandazione di osservare la Legge, accompagnata con grande vigore di stile dalle benedizioni e promesse agli Israeliti fedeli, e dalle maledizioni contro gli Israeliti infedeli. La conclusione storica (31,1-34,12) espone gli ultimi atti di Mosè : l'elezione di Giosuè a suo successore, la consegna della Legge ai figli di Levi, il solenne cantico e la morte del Legislatore.

II. ORIGINE. – L'autenticità del D. è connessa con quella del Pentateuco. La tradizione giudaica fino al secolo scorso e quella cristiana ammettono l'origine mosaica del D., basandosi su dati dello stesso libro (4,13 sg.; 31,9.24; per 31,9 l'autenticità mosaica del nostro libro deve ritenersi per fede divina : così A. Bea), sulla singolare importanza dell'opera personale di Mosè e sull'antica tradizione nazionale (cf. *II Reg.* 14, 6 = *Deut.* 24, 16; *Bar.* 2, 2 sg. = *Deut.* 28, 53; *Mt.* 19, 8 = *Deut.* 24, 1; *Act.* 3, 22 = *Deut.* 18, 15. 19; *Rom.* 10, 19 = *Deut.* 32, 21, ecc.). La Mišnāh però ritiene giustamente come non mosaici gli ultimi otto versetti del libro che parlano della morte di Mosè. La divulgatissima teoria di J. Wellhausen ritiene che il D. (designato con la sigla D) fu il terzo « documento » che accedette ai due già fusi J (jahwistico) ed E (elohistico).

Molti « critici », con A. Kuenen, J. Wellhausen, O. Sellin ritengono che il D. sia stato composto solo poco tempo prima della riforma di Giosia, tra il 630 ed il 622 a. C., e dato per « pia frode » come volume della Legge ritrovato nel Tempio. Altri invece l'attribuiscono al tempo di Ezechia (721-693) o dopo il 721 (C. Steuernagel, Hengel, R. Kittel); E. Naville risale sino al tempo di Salomone. Recentemente il nesso tra la riforma di Giosia e il D. è stato negato : A. Welch e W. Stark ritengono D più antico, Hölscher posteriore all'esilio (sec. v). Si prescinde dalle teorie frammentarie : I. Hempel distingue nel D. tre strati principali, oltre i secondari.

Il D. sta al centro della questione mosaica. I « critici » infatti ritengono che la sentenza tradizionale dell'origine e progresso della religione d'Israele sia pienamente sovvertita dal D. (B. Stade). Dalla pubblicazione del D., secondo loro, comincia un nuovo periodo religioso, morale e anche sociale. Hanno scoperto persino un particolare modo di scrivere e di parlare, detto « deuteronomistico », che prevale nella letteratura israelitica posteriore e dà luogo anche a glosse e revisioni dei libri anteriori. La più grave e celebre variazione nella legislazione d'Israele riguarda il luogo del culto o di sacrificio. Mentre in *Ex.* 20, 24-36 si suppone la molteplicità dei luoghi di culto, in *Lev.* 17, 39 l'altare (v.) è unico per tutti e non si permette alcuna uccisione di animali se non presso l'altare; nel D. poi si ha l'assoluta centralizzazione : unico santuario in una tribù (12, 5-14) e fuori di là non si possono offrire vittime a Dio.

Ma tutta la legislazione del Pentateuco sul luogo di culto è accentrante, né si ha contraddizione tra le varie disposizioni, considerate nel loro fine e modo. In *Ex.* 20 non si tratta del regolare e stabile luogo di culto, ma dei luoghi straordinari ove bisognava sacrificare per particolari apparizioni o rivelazioni divine; la semplicità dell'altare tende ad impedire il culto stabile. L'unità del santuario pubblico è supposta in *Ex.* con i 3 viaggi da farsi al santuario tre volte all'anno. La proibizione del *Levitico* di immolare *extra castra et tabernaculum* conferma l'unità del luogo di culto e prescrive a Israele l'assoluta centralizzazione del luogo di culto per il tempo in cui si troverà in Palestina (vv. 8-12). Così è stato interpretato il testo dagli autori sacri posteriori : cf. *I Reg.* 15, 14; 22, 24; *II Reg.* 12, 4; 14, 4; 15, 4-34. Prescrizioni particolari concedono (*Deut.* 12, 13-19), per il tempo anteriore alla completa occupazione della Palestina, l'uccisione privata degli animali, non avente carattere sacrificale, e ciò (*Deut.* 12, 20-27) anche in perpetuo per i luoghi molto distanti dall'unico santuario.

L'antichità del D. è confermata dall'indole stessa del libro, che parla, p. es., degli Amaleciti che non esistevano dopo Ezechia, e presenta le condizioni d'Israele quali si verificavano all'ingresso in Palestina.

La forma oratoria, date le circostanze, poté essere la veste primitiva. Ma appunto per essere la più acconcia alla pubblica lettura si prestava di più ad ampliamenti e ritocchi formali. La mancata osservanza di certe sue prescrizioni fino all'esilio babilonico si spiega perché, promulgato alla vigilia dell'ingresso nella Palestina, non poté fissarsi nella memoria e nella pratica comune. Intanto, è conosciuto da *Am.* 2, 10; 4, 6-9; *Os.* 5, 10; 6, 1 ecc.; parlare di « redattore deuteronomistico » è incorrere in una *petitio principii*. Non può parlarsi di « pia frode » nel racconto del ritrovamento della Legge; se talora in Egitto si dava per ritrovato nei penetrali dei templi il nuovo libro cui si voleva conferire autorità, è certo che i templi erano i luoghi preferiti per la custodia di scritti importanti, e che di questi scritti spesso si perdeva traccia, cosicché poi venivano effettivamente ritrovati. È inoppugnabile la storicità di *II Reg.* 22, 3-23, 24 e *II Par.* 34, 3-35, 19, ove probabilmente si parla anzi di tutto il Pentateuco. Né la tradizione diffusa nel popolo della ripetizione della Legge nella terra di Moab può spiegarsi senza un fondamento storico.

III. DOTTRINA. – Il D. insiste sul monoteismo più assoluto. Il Dio d'Israele è il solo Dio e Signore del cielo e della terra, creatore di tutte le cose; è giusto, fedele, eterno, misericordioso e non fa accezione di persone; tutti gli idoli vanno distrutti. Israele è popolo speciale di Dio, che con lui contrasse alleanza : deve amare il suo Dio con tutto il cuore, la mente e le forze. L'amore del prossimo, con la misericordia e la compassione degli infelici, vi è inculcato. Degno

di nota è il profondo senso di umanità: severa e delicata è la difesa della famiglia, della donna, del pubblico e privato costume. Sul finire della sua vita Mosè spinge lo sguardo nel futuro e annunzia il Messia (*Deut.* 18, 15-19) come il sommo Profeta.

Bibl.: H. Höpfl, *Pentateuque et Hexateuque*, in DFC, III coll. 1896-1901; E. Mangenot, *Deutéronome*, in DThC, IV, 1, coll. 651-72; A. Vaccari, *Pentateuco*, in *Enc. Ital.*, XXVI (1935), pp. 698-701; G. R. Berry, *The code found in the Temple*, in *Journ. of Bibl. Lit.*, 39 (1920), pp. 44-51; G. Hölscher, *Komposition und Ursprung des Deut.*, in *Zeitschrift für d. Alttest. Wissenschaft*, 40 (1922), pp. 161-255; F. Horst, *Die Kultusreform des Königs Josias*, in *Zeitschr. d. deutsch. morgenländischen Gesellschaft*, 77 (1923), pp. 220-38; A. Šanda, *Moses und der Pentateuch*, Münster 1924, p. 288 sgg.; A. Bea, *Institutiones biblicae*, II, 1, *De Pentateucho*, 2ª ed., Roma 1933, p. 94 sgg.; H. Junker, *Das Buch Deuteronomium überstzt und erklärt* (*Die Hl. Schrift des A. T.*, II, 2), Bonn 1933. Vincenzo M. Jacono

DEUTINGER, Martin. - Filosofo, n. a Langenpreising (Baviera superiore) il 24 marzo 1815, m. a Pfäfers (Svizzera) il 9 sett. 1864. Studiò a Monaco, ed ebbe maestri F. X. von Baader e F. W. J. Schelling. Fu sacerdote nel 1837; nel 1841 docente di filosofia nel liceo di Freising, nel 1846 *Privatdozent* dell'Università di Monaco, quindi a Dillingen (1847-52). Dal 1852, collocato a riposo a sua domanda, fu predicatore dell'Università di Monaco.

Risentì l'influenza dei suoi maestri, di Hegel e di tutta la filosofia moderna, e, sembra, anche del Günther, pur proseguendo, com'egli afferma, una via tutta propria. Si oppone, infatti, al dualismo cartesiano del Günther, al razionalismo hegeliano e all'idealismo assoluto; è tenace avversario del materialismo e del panteismo; e si propone di conciliare fede e scienza nello spirito della Rivelazione cristiana. Rimprovera alla scolastica di non avere sufficentemente chiarito il rapporto tra filosofia e teologia, che egli intende sistemare in un tentativo di conciliazione della tradizione religiosa con il progresso della cultura, sotto l'influsso della speculazione moderna. La sua reazione ad Anton Günther lo pone contro il modernismo di cui a torto fu considerato seguace. Il D. vuole elevare a scienza la fede per rivendicare contro l'apriorismo la positività della Rivelazione e l'incontestabile verità dei dogmi.

L'uomo è al centro della realtà come soggetto di conoscenza. È una triplice fonte del conoscere che conduce alla triade di Dio, natura, uomo: l'autocoscienza è possibile in virtù dell'azione del mondo inconscio sull'uomo e in funzione di un terzo essere indipendente, Dio, senza di cui non si può concepire un essere dipendente. La personalità umana non si esaurisce nell'attività razionale. Essa attinge, in quanto concreto essere per sé, alla triplice forma di pensare, potere ed agire. Soggettività è azione libera e la volontà è forza mediatrice ed unificatrice di pensiero ed essere, presupposto essenziale dell'atto consapevole dell'autocoscienza. Questa soluzione intende risolvere il dualismo costitutivo dell'esperienza e demolire la visione teoretica dell'idealismo. Vi si riconnette, e chiarisce il rapporto dell'attività autosciente e dell'azione del trascendente, una fondamentale distinzione tra filosofia naturale e filosofia della religione. La prima ricerca, nell'uomo, i principi di intelligibilità dei fenomeni naturali, la seconda ha il compito di giustificare la mediazione delle verità oggettive della Rivelazione con la facoltà conoscitiva del soggetto umano.

Il D. ripartì la filosofia in teoria del pensiero o ideologia, etica ed estetica. Si occupò con interesse anche di quest'ultima (oltre che di filosofia del diritto e sociologia) e svolse, con influssi schellinghiani, il punto di vista idealistico che ricongiunge la raffigurazione dell'arte all'interiorità dell'ispirazione.

Opere principali: *Grundlinien einer positiven Philosophie* (7 parti, Ratisbona 1843-53); *Grundriss der Moralphilosophie* (Dillingen 1847); *Geist der christlichen Überlieferung*, I (Augusta 1850), II (Ratisbona 1851); *Das Prinzip der neueren Philosophie und die christliche Wissenschaft* (ivi 1857); *Über das Verhältniss der Poesie zur Religion* (Augusta 1861); *Das Reich Gottes nach dem Apostel Johannes* (3 voll., Friburgo in Br. 1862-65); *Der gegenwärtige Zustand der deutschen Philosophie* (ed. postuma di L. Kastner, Monaco 1866).

Bibl.: L. Kastner, *M. D. s Leben u. Schriften*, Monaco 1875; G. Sattel, *M. D's Gotteslehre*, Würzburg 1906; I. A. Endres, *M. D.*, Magonza 1907; id., *M. D. als Ethiker*, Paderborn 1908; F. Richarz, *M. D. als Erkenntnistheoretiker*, ivi 1912; M. Ettlinger, *Die Ästhetik M. D.'s in ihrem Werden, Wesen und Wirken*, Kempten 1914; H. Tuebben, *Die Freiheitsproblematik Baaders und D. s*, Würzburg 1929; E. Reisch, *M. D's. dialektische Geschichtstheologie*, ivi 1939; I. Feller, *Das Verhältniss von Philos. u. Theol. nach M. D.*, ivi 1940; Fr. X. Gerstner, *Das Bild des Menschen bei D.*, *Diss.*, Würzburg 1943.
Vincenzo Prestipino

DEVADATTA. - Cugino e discepolo del Buddha, che entrò nella comunità monastica nel ventesimo anno della predicazione del Perfetto.

Vagheggiò una riforma disciplinare, di carattere più rigidamente ascetico, che propose all'Illuminato; e poiché questi rifiutò di adottarla, tra il 487 e il 485 a. C. apostatò dalla comunità con i suoi seguaci, che la tradizione fa ascendere al numero di 500. Secondo notizie di fonte cinese, la setta fondata da questi scismatici esisteva ancora nel sec. VII d. C.

Bibl.: T. W. Rhys Davis, s. v. in *Enc. of Rel. and Eth.*, IV, pp. 675-77; L. Suali, *Gotama Buddha*, Bologna 1934, p. 371 sgg.
Ferdinando Belloni Filippi

DEVAS, Charles Stanton. - Economista inglese, della scuola sociale cristiana, n. a Woodside (Old Windsor) il 26 ag. 1848, m. a Londra il 6 nov. 1906. Pubblicò nel 1876 un opuscolo intitolato *Labour and Capital in England from the Catholic point of view* (Londra), e nel 1892 la sua opera principale *Political Economy* (ivi).

Già nel suo primo opuscolo rivela le caratteristiche che distinguono la sua opera di studioso e di pubblicista, come collaboratore della *Dublin Review*: reazione accentuatissima contro la separazione innaturale della scienza economica dalla morale, applicazione della morale cattolica alle questioni politiche ed economiche, preoccupazione per i pericoli del socialismo di Stato contro le ardite conclusioni del vescovo di Nottingham, Edward G. Bagshawe, che in alcune famose pastorali, e nei discorsi ai congressi cattolici, non soltanto aveva accettato le teorie del card. Manning, ma si era spinto ancora più oltre, formolando un vero programma di socialismo di Stato. Nella disputa tra protezionisti e libero-scambisti, egli si schierò per un moderato intervento dello Stato, esprimendo il suo pensiero in maniera chiara soprattutto nella introduzione alla nuova edizione dei *Sophisms of Free-Trade* di J. B. Byles (Londra 1903).

Bibl.: A. M. Ratti, *D.*, in *Enc. Ital*, XII (1931), pp. 700-701.
Celestino Melzi

DÉVAUD, Eugène. - Sacerdote, n. a Friburgo il 7 marzo 1876. Ispettore delle scuole elementari prima, fu dopo professore e direttore della scuola normale del suo Cantone. Dal 1910 fu professore di scienza dell'educazione e rettore nell'Università Cattolica di Friburgo; m. ivi nel 1944. Il D., svizzero e cattolico, trovò davanti a sé le affermazioni delle « scuole nuove » che in Svizzera avevano avuto ed hanno tuttavia accoglienza e seguaci.

Il problema che si pone il D. di fronte all'affermazione della scuola « attiva » è quello di vedere se un movimento come quello attivistico, tutto piegato, in fondo, sull'uomo « naturale », possa accordarsi con l'ordine cristiano, anzi se nell'ordine cristiano non sia implicito, senza perciò che il cristianesimo lo prenda d'accatto, il principio attivistico dell'educazione. I metodi e la loro tecnica non costituiscono tutta la pedagogia: sono forme vuote se dentro di essi non si cela un contenuto che è la nostra stessa umanità, il nostro mondo umano e religioso, che risolve il valore del mezzo (metodo) nel valore del fine

(Dio). « Se questi punti sono trascurati, afferma il D., l'acquisto della scienza è solamente un esercizio infecondo e ingannatore ». La vecchia scuola, quella che il D. chiama « passiva », si basò tutta sui mezzi, trascurando i fini della vita dell'uomo. Non diversamente però la scuola « nuova ». Al D. sembra che la scuola attiva si sforzi « di rendere il fanciullo spigliato materialmente senza dubbio, ma soprattutto spiritualmente ». Ora, questo scopo se lo si considera come conclusione dell'educazione dell'intelligenza è insufficente ed è fuori dell'ordine cristiano, perché « resta troppo esclusivamente unito all'adattamento dell'uomo alle realtà materiali ». Il D., d'accordo con il Foerster, pensa che i metodi che educano le attitudini del fanciullo a disimpegnarsi abilmente e ad approfittare nel miglior modo delle risorse offerte dall'ambiente sono buoni, sì; ma non è da essi che sgorga la maggiore forza educatrice. Questa scaturisce piuttosto « dalle grandi verità sopra-individuali, dai fini supremi chiaramente stabiliti, che congiungono l'essere passeggero e oscillante a qualcosa che sta sopra lo sforzo temporale e sopra le opinioni umane fragili e sempre mutevoli » (Foerster). La scuola deve avere per centro Dio, quale fine dell'uomo e della vita; le varie forme di scuole attivistiche hanno invece fissato, in generale, i loro piani di studi facendo centro sull'uomo, individuo e società. In una scuola attiva secondo l'ordine cristiano, quale è nella concezione del D., il maestro ha una funzione tutta particolare e tutt'altro che secondaria o negativa. Se « le vere cause della formazione intellettuale dello scolaro, sono all'esterno, la verità è all'interno : l'intelligenza, la quale, essendo ordinata alla verità, vi si porga con movimento avido e spontaneo », il maestro ha il compito di sforzarsi « di presentare la verità al ragazzo in modo che la riconosca come vera, ne sia " avvinto ", l'ami, la voglia, gli apra l'intelligenza, si disponga efficacemente a sottometterle persona e vita ».

Opere : *L'école primaire sous la République helvètique 1779-1804* (Friburgo 1904); *L'enseignement de l'histoire naturelle à l'école primaire* (Losanna 1909; Namur 1935); *La correction des défectuosités du parler* (Losanna 1911); *La pédagogie scolaire en Russie soviétique* (Parigi 1932); *Pour une école active selon l'ordre chrétien* (ivi 1934; trad. it., Brescia 1940); *Pédagogie du cours supérieur* (Friburgo 1935); *Le système Decroly et la pédagogie chrétienne* (Namur 1935; trad. it. Brescia 1940, costituisce la parte 2ª del volume : *Per una scuola attiva secondo l'ordine cristiano*); *Quarante exercises de lecture silencieuse* (Namur e Losanna 1937); *L'école affirmatrice de vie* (Namur e Friburgo 1936); *Les leçons de pédagogie d'un manuel de lecture américain* (Tamines e Losanna 1939); *Pédagogie à ciel ouvert : le Chauvine Manjon et les écoles de l'Ave Maria de Grenade* (Friburgo 1939).

BIBL.: A. Baroni, *Per una scuola attiva secondo l'ordine cristiano*, Brescia 1940, prefazione; E. Planchard, *La pédagogie scolaire contemporaine*, Tournai-Parigi 1948, pp. 97, 266; G. Nosengo, *L'attivismo nell'insegnamento religioso della scuola media*, Milano s. a. (v. indice). Nino Sammartano

DE VERBI INCARNATIONE. - Poesia in versi virgiliani (*cento*) sulla Incarnazione, falsamente attribuiti da E. Martène a Sedulio.

BIBL.: Ed. di Iohs Huemer di Sedulio in CSEL, X, pp. 310-313, e di C. Schenkl, *Poetae christiani minores*, I, Vienna 1888, pp. 615-26; Manitius, p. 128 sg.; F. Ermini, *Il Centone di Proba e la poesia centenaria latina*, Roma 1909, p. 51 sgg.; Moricca, II, p. 849 sg. Erik Peterson

DE VEUSTER, Damiaan. - N. a Tremeloo (Belgio) il 3 genn. 1840. Entrò nella Congregazione dei S. Cuori (detta di Picpus) e partì nell'ott. del 1863 per le isole Sandwich.

Al principio del maggio 1873 egli impetrò dal vescovo mons. Maigret il favore di poter dividere la miserabile sorte dei lebbrosi a Molokai. Vi giunse il 10 maggio 1873 all'età di 33 anni e prodigò in quel luogo uno zelo ammirevole, donandosi interamente ai suoi 800 infelici. Spinti dalla disperazione, essi si davano ai vizi più vergognosi, misconoscendo ogni legge divina e umana. Gli sforzi continui dell'infaticabile p. D. V. mutarono l'inferno di Molokai in un paradiso di pace e di rassegnazione cristiana.

Privo di tutto e colpito dalla lebbra, che aveva vinto la sua robusta costituzione, il p. D. V. morì il 15 apr. 1889. La salma fu trasportata nel suo paese natale nel maggio del 1936, fra l'ammirazione universale per il suo eroismo. È in corso la causa per la sua beatificazione.

BIBL.: G. Hoornaert, *Les lépreux volontaires*, Bruxelles 1936; P. Croidys, *P. Damiano, l'apostolo dei lebbrosi*, Brescia 1939. Paterno Roué

DE VICO, Francesco. - Gesuita e astronomo, n. a Macerata il 19 maggio 1805. Era stato a Siena discepolo del dotto astronomo scolopio, Giovanni Inghirami, prima d'entrare, il 25 dic. 1823, nel noviziato di S. Andrea a Roma. Perfezionatosi in astronomia sotto il p. Stefano Dumouchel, direttore della specola del collegio Romano, gli successe nel 1840 e si acquistò ben presto fama mondiale per l'originalità e l'acutezza dei suoi metodi d'osservazione e di misura.

Oggetto delle sue ricerche e pubblicazioni furono le comete, i satelliti di Saturno, la rotazione di Venere; dal 1839 in poi uscirono sotto la sua direzione *Memorie intorno a parecchie osservazioni fatte nella specola dell'Università Gregoriana*. Nel 1844 aveva scoperto una cometa e l'anno seguente un planetoide.

Cacciato d'Italia dalla Rivoluzione del 1848, ebbe dappertutto lusinghieri inviti. Decisa la sua applicazione alla specola dei Gesuiti di Georgetown negli Stati Uniti, era tornato in Europa per procurarsi strumenti e personale, quando la morte lo colse, a Londra, il 5 ott. 1848. Alle insigni doti della mente univa una grande sensibilità musicale; fra le sue composizioni furono specialmente ammirate le *Lamentazioni* per la Settimana Santa.

BIBL.: Sommervogel, VIII, coll. 641-44; A. Secchi, *Ragguaglio intorno alla vita e ai lavori del p. F. De V.*, Roma 1851; G. Stein, *Fr. De V. e i suoi contributi alle scienze astronomiche*, in *Civ. Catt.*, 1949, II, pp. 190-200, 314-24. Edmondo Lamalle

DEVINE, Arthur. - Teologo passionista, in religione Arturo di S. Paolo della Croce, n. a Kilmactier (Irlanda) il 3 dic. 1849, m. a Mount Argus (Dublino) il 20 apr. 1919. Insegnò per 42 anni teologia e S. Scrittura e durante la sua residenza di quasi 30 anni a Londra partecipò con zelo allo sviluppo del « Movimento di Oxford ». Efficace predicatore e direttore di coscienze, introdusse nella Chiesa Cattolica molti anglicani.

Tra le sue opere meritano speciale menzione : *Auxilium praedicatorum. A short gloss upon the Gospels* (3 voll., Dublino 1884); *History of the Passion* (Londra 1890); *A manual of ascetical theology* (ivi 1902); *A manual of mystical theology* (ivi 1903); *The Sacraments explained according to the teaching and doctrine of the Catholic Church with an introductory treatise on Grace* (5ª ed., ivi 1918); *The Creed explained* (9ª ed., ivi 1923). Fu apprezzato collaboratore di *The Catholic Encyclopedia* e della *General Review*. Giacinto del S.mo Crocifisso

DE VIO, Tommaso detto il Gaetano. - Filosofo e teologo domenicano, n. a Gaeta il 20 febbr. 1468 e m. a Roma il 10 ott. 1533.

I. Vita. – Religioso nel 1484 a Gaeta, compì gli studi a Napoli, Bologna e Padova. Quivi nel 1493 fu creato baccelliere dopo aver esposto le *Sentenze*, entrando così a far parte dell'Università. L'anno seguente vi ottenne la cattedra di metafisica tomistica, esercitando contemporaneamente, come sembra, l'ufficio di reggente degli studi nel suo convento di S. Agostino. Al Capitolo generale di Ferrara (1494) dopo una brillante disputa con Pico della Mirandola, fu creato maestro in teologia su istanza del duca Ercole. Nel biennio 1497-99 insegnò teologia, sul

testo di s. Tommaso, all'Università di Pavia. Dopo il 1500 venne assunto a importanti cariche: dal 1501 al 1508 tenne l'ufficio di Procuratore generale del suo Ordine, mentre insegnava filosofia ed esegesi alla Sapienza di Roma; nel 1508 fu eletto Maestro generale dell'Ordine. Dal 1512 al 1517, sia come generale dei Domenicani sia come procuratore del principe Giorgio di Sassonia, prese parte attiva al XVIII Concilio ecumenico (V del Laterano), celebrato sotto Giulio II e Leone X. Nel 1517 fu creato cardinale col titolo di S. Sisto da Leone X, rimanendo però Generale fino al 22 maggio dell'anno seguente; l'8 febbr. del 1518 ebbe in commenda l'arcivescovado di Palermo, nell'apr. dello stesso anno si recò ad Augusta, legato della S. Sede, per procedere contro Lutero. Nel 1519 fu alla Dieta di Francoforte, dove favorì efficacemente l'elezione di Carlo V a imperatore. Mentre era ancora in Germania fu nominato vescovo della sua città natale (13 apr. 1519). Ritornato a Roma nell'estate del 1519 lavorò alla stesura della bolla *Exurge Domine* contro Lutero. Nel Conclave del 1527 favorì la candidatura del papa olandese Adriano VI. Dal 1523 al 1524 fu legato in Ungheria. Nello stesso anno venne richiamato dal nuovo papa Clemente VII, a Roma. Dopo il sacco di Roma (1527), in cui fu fatto prigioniero e subì le più gravi umiliazioni, dimorò nella sua diocesi di Gaeta. Ritornato a Roma nel 1529 vi rimase fino alla morte. Fu sepolto fuori della chiesa di S. Maria sopra Minerva.

II. Opere. – Tempra di studioso, pur tra assorbenti cariche, il Gaetano lavorò con infaticata lena. Imponente è la sua produzione filosofica, teologica ed esegetica.

Le opere più notevoli in filosofia sono: *Commentaria super tractatum de ente et essentia Thomae de Aquino* (Venezia 1496, recente ed. di H. Laurent, Torino 1934); *Commentaria in Libros posteriorum analyticorum* (Brescia 1496); *Commentaria in Porphyrii Isagogen ad praedicamenta Aristotelis* (ca. 1497, recente ed. di J. Marega, Roma 1934); *Commentaria in Aristotelis praedicamenta* (Pavia 1498; nuova ed. di H. Laurent, Roma 1939); *De nominum analogia* (Pavia 1498; ristampa a cura di P. Zammit, Roma 1934); *Commentaria in III libros Aristotelis de anima* (Roma 1509; la nuova ed. di I. Coquelle contiene il I [1938] e il II libro [1939]); *De conceptu entis* (Roma 1509; ristampato da P. Zammit, insieme al *De nominum analogia*, Roma 1934); *Opuscula oeconomico-socialia:* con questo titolo lo Zammit ha ristampato a Roma nel 1934 un'interessante collezione di brevi questioni economico-sociali di cui le principali sono: *De eleemosynae praecepto* (1496); *De monte pietatis* (1498); *De cambiis* (1499); *De usura* (1500).

Il Gaetano è celebre per i suoi classici commenti a tutta la *Somma teologica* di s. Tommaso, ai quali rimane legato il suo nome e la sua fama più duratura. Il commento alla 1ª fu finito nel 1507; il commento alla 1ª-2ªᵉ nel 1511; quello alla 2ª-2ªᵉ nel 1517; quello alla 3ª nel 1520. Nell'edizione leonina delle opere di s. Tommaso (cominciata nel 1882) occupano i tomi 3-12. Scrisse inoltre *Summula de peccatis* (ristampata più volte dal 1525 al 1627) e il celebre *De auctoritate Papae et Concilii utraque invicem comparata* (Roma 1511), con la relativa *Apologia de comparata Papae et Concilii auctoritate* (ivi 1512; di tutte e due le opere fu curata una nuova ed. da V. M. Pollet, ivi 1936). Lasciò pure numerosi opuscoli (ca. 80), sui punti più controversi della teologia dogmatica e morale. Il D. V. ha pure un nome nell'esegesi biblica per i suoi commenti al Vecchio e Nuovo Testamento, ai quali si dedicò nell'ultimo decennio, nel desiderio di opporsi al luteranesimo.

III. Pensiero. – Nato in un'epoca di transizione, il Gaetano visse tutto il travaglio di due età in urto. Autentico scolastico e tomista convinto, penetrò a fondo le latenti virtualità del pensiero dell'Aquinate, mettendone in risalto l'interna armonia e la forza assimilatrice delle migliori correnti filosofiche, ma preoccupato di difenderlo dagli attacchi dello scotista Antonio Trombetta e dagli averroisti padovani (Pomponazzi e Nifo), indulse a una polemica, che doveva conferire alla sua poderosa opera qualcosa di contingente e di caduco.

Anche la proverbiale oscurità: « si vis intelligere Caietanum lege Thomam », nasce forse dalle sue frequenti escursioni in un settore filosofico, che non ha inciso nello sviluppo generale del pensiero e che pertanto rimase terra ignota per i posteri.

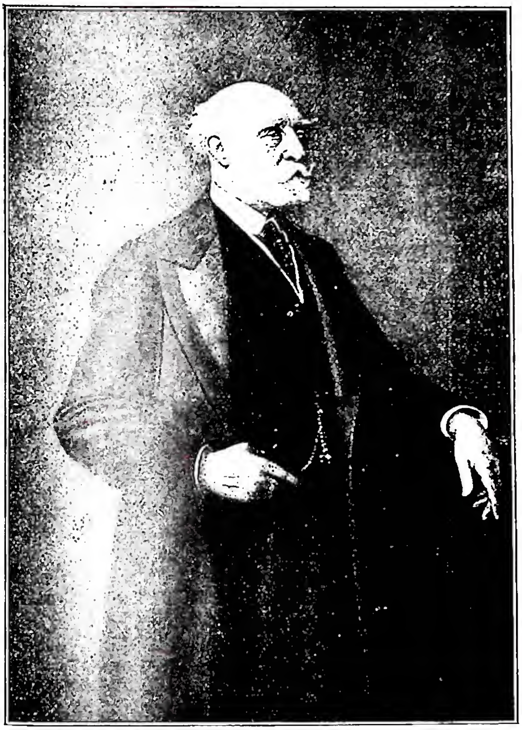
Dotato di straordinaria vigoria di mente non poteva il D. V. non imprimere al gran commento i segni della sua forte personalità. Così gli accadde, forse inconsapevolmente, di scostarsi in alcuni punti da s. Tommaso e dalla migliore tradizione della sua scuola, sia in filosofia (oggetto della metafisica, concetto dell'analogia, costitutivo formale della persona, principio d'individuazione, dimostrazione filosofica dell'immortalità dell'anima), sia in teologia (forma del Battesimo, validità del Battesimo conferito *in nomine Christi*, salvezza dei bambini *in voto parentum*, possibilità del senso figurato delle parole della consacrazione, distinzione dei libri canonici ispirati « ad firmandum illa quae sunt fidei » dai libri canonici non ispirati « ad aedificationem fidelium »). Ma queste sono leggere incrinature, che non intaccano il saldo blocco della vasta opera.

Particolarmente attaccato alla Sede Apostolica, il Gaetano ne difese con profondità e brio le prerogative nel celebre trattato *De auctoritate Papae* con relativa *Apologia*, che stroncò le velleità conciliaristiche di Pisa (1511) e preparò in anticipo la condanna dell'errore gallicano.

Intelligenza aperta, sorretta da pietà sincera e da sentito amore verso la Chiesa, visse con profonda consapevolezza i tragici avvenimenti, cui partecipò, e affrontando gli ardui problemi che l'insorgente errore di Lutero prospettava, ne tracciò con mano sicura la soluzione negli aurei opuscoli eucaristici e penitenziali, che furono largamente utilizzati al Concilio di Trento. Anche le sue opere esegetiche, intraprese con animo superiore alla scarsa preparazione linguistica e positiva, mostrano, pur nei gravi difetti, intuizioni (ad es., la non autenticità del comma giovanneo) di una mente acuta e lungimirante.

Le ire e gli sdegni, suscitati anche presso i confratelli (Bartolomeo Spina, Ambrogio Catarino, Melchior Cano) e che trovarono il naturale epilogo in una postuma condanna della Sorbona, alla fine del sec. XVI erano già assopiti, quando appunto s. Roberto Bellarmino lo definiva « vir summi ingenii et non minoris pietatis » (*De scriptoribus ecclesiasticis, ad annum 1500*). Nel '700 l'Ughelli lo esaltò come « alter Thomas et ingeniorum extrema linea » (*Italia Sacra*, I, Venezia 1717, col. 544) e all'inizio del nostro secolo il Pastor lo ha dichiarato, con leggera esagerazione, il più grande teologo dopo s. Tommaso.

Bibl.: A. Cossio, *Il card. Gaetano e la Riforma*, Cividale 1902; P. Mandonnet, *Cajétan* in DThC, II, II, coll. 1313-29: questo studio riveduto e aggiornato dall'autore stesso, apparve tradotto in italiano da P. Zammit in *Memorie domenicane*, 48 (1931), pp. 38-51, 85-102; J. Marega, *Caietani vitae operumque brevis descriptio*, prefazione alla nuova ed. dell'opera del Gaetano: *Commentaria in Porphyrii Isagogen ad praedicamenta Aristotelis*, Roma 1934; G. Löhr, *De Cajetano reformatore O.P.*, in *Angelicum*, 11 (1934), pp. 593-602; autori vari, *Cajétan*, Parigi 1934 (numero speciale della *Revue thomiste* con bibl. completa); M. Grabmann, *Die Stellung des Kardinals Cajetan in der Geschichte des Thomismus* in *Angelicum*, 11 (1934), pp. 547-60; H. Wilms, *Caietan Koellin, ibid.*, 11 (1934), pp. 568-92; vari autori, *Il card. T. De V. Gaetano nel quarto centenario della sua morte*, Milano 1935 (numero speciale della *Rivista di filosofia neoscolastica*); I. Vosté, *Card. Caietanus sacrae paginae magister*, Roma 1935; P. Carosi, *La sussistenza, ossia il formale costitutivo del supposito. Esame delle sentenze tomiste: Capreolo e Gaetano*, in *Divus Thomas*, 43 (Piacenza 1940), pp. 393-420; 44 (1941), pp. 3-26; U. Degli Innocenti, *L'opinione giovanile del Gaetano sulla*



(*da Comptes rendus de l'Acad. des Inscriptions*, 1918, p. 443)
DE VOGÜÉ, CHARLES-JEAN-MELCHIOR - Ritratto.

costituzione ontologica della persona, in *Divus Thomas*, 44 (Piacenza 1941), pp. 154-66; C. Giacon, *La seconda scolastica. I grandi commentatori di s. Tommaso*, Milano 1943; F. Musella, *Alcune attualità del Gaetano nel Concilio di Trento*, Roma 1943; A. Walz, *Historia Ordinis Praedicatorum*, 2ª ed., ivi 1948, pp. 305-307, 446-50; U. Degli Innocenti, *Animadversiones in Caietani doctrinam de corporum individuatione*, in *Divus Thomas*, 41 (Piacenza 1948), pp. 19-45. Umberto Degli Innocenti

DE VITRY, PHILIPPE. - Poeta, compositore e teorico della musica, n. a Vitry (Champagne) il 31 ott. 1291 e m. il 9 giugno 1361 a Meaux, città di cui era stato nominato vescovo il 3 genn. 1351, da papa Clemente VI.

Assai stimato alla corte di Francia (fu segretario di Carlo IV e poi di Filippo VI, « maistre des requestes », « clericus » e consigliere di Giovanni II) e a quella pontificia in Avignone (Giovanni XXII gli conferì vari canonicati e prebende), corrispose con Petrarca, che lo chiamava « musicum » e lo considerava il solo poeta francese dell'epoca.

Dei suoi trattati il principale è quello intitolato *Ars nova* (scritto fra il 1316 e il 1325, edito da C. H. de Coussemaker nei suoi *Scriptores* [1874-76], III, pp. 13-22) con cui illustra e propugna un nuovo sistema di notazione mensurale che si ispira in gran parte a teorie italiane (Marchetto, ecc.) e rimarrà pressoché invariata per tutto il Rinascimento.

Delle sue opere musicali un mottetto (*Tuba - In arboris*) fu pubblicato da H. Besseler in *Archiv für Musikwissenschaft*, 7 (1925), p. 32 sgg.

BIBL.: A. Machabey, *Notice sur Ph. de V.*, in *Revue musicale*, 10 (1929), pp. 20-39; A. Coville, *Ph. de V., Notes biographiques*, in *Romania*, 62 (1933), pp. 520-47. Luisa Cervelli

DE VOGÜÉ, CHARLES-JEAN-MELCHIOR. - Archeologo, n. a Parigi da antica nobile famiglia del Vivarese il 18 ott. 1829, e m. ivi il 10 nov. 1916. Nel 1853-54 compì un viaggio in Siria, Palestina ed Egitto, raccogliendo copiose notizie e disegni di monumenti e iscrizioni di quelle regioni; tale raccolta accrebbe in un secondo viaggio, effettuato nel 1861-62 insieme col Waddington e con l'architetto E. C. Duthoit; in quell'occasione fu anche a Cipro, dove si interessò parimenti degli edifici del periodo paleocristiano e di quelli dell'età delle Crociate; a Gerusalemme poté ottenere la facoltà di studiare il recinto sacro del tempio (*ḥaram aš-šarīf*).

Le pubblicazioni seguitene lo fecero nominare nel 1868 membro dell'*Académie des inscriptions*. Dopo il 1870 entrò in diplomazia: nel 1871 fu inviato ambasciatore a Costantinopoli, poi nel 1875 a Vienna dove rimase fino al 1879. Passò così nel secondo periodo della sua vita agli studi di storia moderna, portandovi qualche buon contributo (*Le maréchal de Villars, d'après sa correspondance et des documents inédits*, 1888; *Mémoires de Villars*, 1889; *Le duc de Bourgogne et le duc de Beau Villiers*, 1900), ma non abbandonò mai il campo prima coltivato, continuando fra l'altro ad occuparsi della direzione del *Corpus Inscriptionum Semiticarum*. Nel 1891 fu eletto all'*Académie française*.

Le sue opere di archeologia ed epigrafia orientale, e soprattutto quelle sugli edifici cristiani della Siria e della Palestina: *Syrie centrale. Architecture civile et religieuse du Ier au VIIe siècle* (Parigi 1865-77); *Eglises de la Terre Sainte* (1859); *Temple de Jérusalem* e *Essai sur la topographie de la ville sainte* (1864-65) restano ancora oggi fondamentali per lo studio dell'architettura paleocristiana di queste regioni, e delle influenze esercitate da esse sull'architettura bizantina e medievale: influenza che il D.V., e molti con lui, quasi sorpresi dalla rivelazione di un mondo prima d'allora pressocché ignoto, accentuarono forse oltre misura, a danno delle influenze romane e occidentali.

Altre sue opere, oltre a molti contributi minori in periodici e in atti accademici, sono: *Mélanges d'architecture orientale* (1868); *Evénements de Syrie* (1860); *Syrie centrale-Inscriptions sémitiques* (1869-77); *Inscriptions hébraïques de Jérusalem* (1864), ecc.

BIBL.: necrologia di R. Cagnat, in *Comptes rendus de l'Acad. des Inscriptions*, 1918, pp. 443-73; S. Reinach, *M. D. V.*, in *Rev. archéologique*, 2 (1916), p. 429 sgg. Pietro Romanelli

DEVOTE VERGINI DI SANTA CATERINA. - Congregazione femminile sorta verso il 1579 nella diocesi di Warmia, per opera del vescovo locale, mons. Martino Kromer (1512-89) e di Regina Protmann (1552-1613). Le costituzioni possono considerarsi uno dei primi esemplari di quelle delle Congregazioni femminili a voti semplici. Suo fine è l'assistenza agli infermi, anche a domicilio, e l'istruzione ed educazione delle fanciulle. Nel 1902 le costituzioni furono approvate dalla S. Sede e adattate al CIC nel 1924. Attualmente le suore sono ca. 1160 in 140 case.

BIBL.: *Archivio della S. Congregazione dei Religiosi*; M. Heimbucher, *Die Orden und Kongregationen der Katholischen Kirche*, I, Paderborn 1933, p. 651. Giulio Mandelli

DEVOTI, GIOVANNI. - Canonista, n. a Roma l'11 luglio 1774 ed ivi m. il 18 sett. 1820. Ricoprì varie cariche in curia, fu vescovo di Anagni e poi, dal 1804, arcivescovo titolare di Cartagine; accompagnò Pio VII a Parigi, quando questi vi si recò per l'incoronazione di Napoleone.

Insegnò per ventisei anni alla Sapienza e scrisse varie opere, fra le quali la più nota è *Institutionum canonicarum libri IV* (Roma 1785, ultima ed. Bologna 1838), di uso frequentissimo nel secolo scorso e particolarmente lodata per la chiarezza e per le notizie storiche. Nei *Iuris canonici publici et privati libri V* (Roma 1803 sgg.; Augusta 1867), D. commentò i primi tre libri delle *Decretali*; scrisse infine *De notissimis in iure legibus libri II* (6ª ed., Roma 1830).

BIBL.: J. F. Schulte, *Geschichte der Quellen und Literatur d. can. Rechtes*, III, Stoccarda 1880, pp. 588-89; A. van Hove, *Prolegomena*, 2ª ed., Malines-Roma 1945, pp. 540-48. Rodolfo Danieli

DEVOTIO, RITO della. - Era un particolare genere di *votum* nel quale un individuo votava se stesso e si immolava in antecedenza alle divinità infere per ottenere con il sacrificio di sé la vittoria dei suoi e la sconfitta del nemico. L'originario significato appare dalla *d.* di Decio Mure padre, alle falde del Vesuvio nel 430 a. C.; pericolando la vittoria, egli si gettò nella mischia invocando gli dèi tutelari della patria affinché salvassero l'esercito romano e annientassero con lui quello avversario.

La *d.* si differenzia dal *votum* in quanto in questo l'obbligo umano è condizionato all'esaudimento della preghiera da parte della divinità, mentre nella *d.* il sacrificio precede e impegna l'obbligo degli dèi. Livio (VIII, 9, 6 sgg.) ha tramandato la formola tipica, che rispecchia questa concezione della *d.*, formola che veniva suggerita ed apprestata dal pontefice.

Accanto alla *d.* di valore pubblico erano le *devotiones* particolari che chiunque poteva praticare, in sostituzione o a vantaggio di un altro, come nelle *devotiones pro salute principis*, frequenti durante l'Impero romano. Quanto alle formole particolari di *d.* a danno di singoli, v. DEFISSIONE.

BIBL.: I. Marquardt, *Röm. Staatsverwaltung*, III, 2ª ed., Lipsia 1885, p. 279 sgg.; A. Pernice, *Zum römischen Sacralrecht*, I, Berlino 1885, p. 1143 sgg.; S. Perozzi, *Le obbligazioni romane*, Bologna 1903, p. 60 sgg. Alberto Galieti

DEVOTIO MODERNA. - Movimento di rinnovamento religioso che, sorto nei Paesi Bassi nella seconda metà del sec. XIV, si sviluppò soprattutto in quella regione e nella Germania occidentale fino al sec. XVI, indi nei vari paesi cattolici mediante il libro *De Imitatione Christi*, che ne è la manifestazione più duratura e più intima. *D. m.* si chiama anche, spesso, l'insieme delle tre istituzioni religiose che hanno propagato tale movimento e, nel senso più stretto che è il più diffuso, la dottrina spirituale che ne è la caratteristica.

Queste tre istituzioni religiose si riallacciano generalmente all'influenza diretta o indiretta di Gerardo Groote (v.), il grande riformatore olandese morto a Deventer nel 1384. Fin dal 1374 aveva raccolto nella sua casa paterna alcune povere donne che volevano servire Dio e nel 1379 aveva fissato in statuti definitivi le « regole » che dovevano seguire. Poi, pur restando diacono, si era dedicato alla predicazione, con uno zelo e una foga tali che, pur operando molte conversioni, gli valsero parecchie ostilità. Il vescovo di Utrecht, che per molto tempo gli fu favorevole, finì col ritirare i poteri eccezionali che gli aveva dapprima concessi. Groote si ritirò nella sua casa a Deventer, dove si dedicò alla preghiera e allo studio, circondato da discepoli e da amici fedeli che condividevano le sue idee sulla riforma religiosa, in particolar modo Florent Radewijns. La regola che aveva data alle « sorelle della vita comune » e le istituzioni connesse differivano molto da quelle seguite fino allora. Quelle suore non avevano abito speciale, né voti, né clausura. Ciò doveva permettere loro di esercitare nuove forme di apostolato, in particolare per l'istruzione delle fanciulle. Groote, morendo, le raccomandò alla sollecitudine dei suoi amici. Questi pensavano essi stessi di abbracciare un analogo genere di vita. Ma Groote li orientò verso una strada più tradizionale, invitandoli ad abbracciare la Regola di s. Agostino, ciò che fecero Radewijns e i suoi amici fondando, nel 1387, il convento di Windesheim, che divenne la casa-madre d'una fiorente congregazione di canonici, ispirata all'opera di Ruusbroec a Groenendael. Dopo la morte di Radewijns, nel 1400, si organizzarono, a loro volta, i « fratelli della vita comune » che presto si estesero nei Paesi Bassi, in Germania, in Francia, suscitando dovunque una profonda rinascita religiosa, e vivendo una vita di preghiera e di lavoro, in stretta unione con Windesheim e le « sorelle della vita comune », ugualmente animate dall'ideale che derivava loro da G. Groote. Furono esposti a molte contraddizioni, ma non posarono mai a innovatori e intendevano solo approfondire la vita cristiana con la preghiera, con lo studio, specie della S. Scrittura di cui moltiplicarono le copie, con il lavoro, in una parola con l'esempio di una fervida vita cristiana, senza attaccare né biasimare le tradizioni, o la scolastica, o le altre forme di vita religiosa allora in uso.

Queste tre istituzioni vissero, con fortuna diversa, fino alla Rivoluzione Francese. Le ultime due scomparvero all'inizio del sec. XIX; la prima è ancora rappresentata dalle « dame inglesi » di Bruges.

Spesso la *D. m.* indica una forma di spiritualità che si avvicina molto a questa nuova forma di vita religiosa, in opposizione alle forme fin allora usate. Come nota il p. E. De Schaepdrijver, questa spiritualità, quale si presenta nei discepoli di Groote, non è affatto uniforme e semplice. Infatti essa deriva dai vari complessi movimenti di pietà già esistenti, ma vi aggiunge una sua parte molto caratteristica. S. Agostino, s. Bernardo, s. Bonaventura, lo Pseudo Dionigi, Ruysbroeck, esercitano simultaneamente la loro influenza; in tale forma di spiritualità non è esclusa la contemplazione pura né la speculazione.

Tuttavia, negli opuscoli e nei trattati che pubblicano i rappresentanti della *D. m.*, Gerardo di Zutphen, Gerlac Peters, Enrico di Mende, Giovanni Vos di Huesden, e soprattutto Tommaso di Kempis, si manifesta una spiritualità così caratterizzata: importanza prevalente data alla pratica, con esercizi metodici riguardanti le diverse facoltà dell'anima, e ricorso abituale a mezzi più o meno ingegnosi per facilitare l'esercizio della preghiera; abbandono degli alti problemi speculativi per la lotta diretta contro le passioni e il peccato; continua sorveglianza di sé e del proprio intimo; ardente devozione verso Gesù Cristo che si cerca di imitare e di unire il più possibile alla propria vita; intenso lavoro interiore, unito alla Grazia, per tendere tutte le facoltà al servizio di Dio. Tali sono le caratteristiche dell'opera più rappresentativa della *D. m.*, l'« Imitazione di Cristo ». In definitiva, senza pretendere di rivoluzionare la pietà, la *D. m.* si sforza di vivificare tutte le osservanze tradizionali con una vita interiore personale e cosciente, domandando all'individuo il massimo sforzo.

Ciò spiega perché la *D. m.* si sia dimostrata così efficace per il rinnovamento religioso, ovunque si sia radicata, specialmente dal giorno in cui è stata adottata dalla potente personalità di s. Ignazio e da lui trasmessa ai suoi discepoli, sotto la forma di « Esercizi (v.) spirituali » e delle Costituzioni della Compagnia di Gesù. La *D. m.* ha dato così la sua impronta a tutta la vita religiosa dal sec. XVI in poi, e ha contribuito molto efficacemente ad assicurare il trionfo del cattolicesimo sull'eresia.

BIBL.: E. De Schaepdrijver, *La D. M.*, con abbondante bibliografia, in *Nouvelle revue théologique*, 54 (1927), pp. 742-72 (rettifica vari errori di autori anteriori); R. Post, *De moderne devotie*, Amsterdam 1940 (è la trattazione migliore); J. M. Dols, *Bibliographie der Moderne Devotie*, Nimega 1941; cf. la bibliografia trimestrale della *Revue d'ascétique et mystique*, nel 1946, in occasione del centenario di G. Groote. Ferdinando Cavallera

DEVOZIONE. - I. NOZIONI GENERALI. - Non sempre la parola d. viene intesa rettamente. Spesso si confonde questo termine con le d. al plurale. Queste ultime sono piuttosto alcuni mezzi per raggiungere la vera e propria d. Qualche altra volta il termine viene usato ad indicare l'attenzione ed un certo fervore sensibile nell'orazione. In senso stretto, si potrebbe definire: « un movimento riverenziale e insieme affettuoso dell'anima verso Dio, che riconosciamo avere prerogative degne di amore e di rispetto ». È un atto insieme dell'intelletto che conosce l'amabilità di Dio e della volontà che si dona al suo servizio. S. Tommaso l'annovera tra gli atti interiori della virtù della religione, assieme al-

l'orazione. L'oggetto dunque principale della d. è Dio, il quale ne è pure la causa principale, in quanto egli la dà, la sostiene, l'accresce, secondo il suo beneplacito (*Sum. Theol.*, 2ª-2ªᵉ, q. 82, a. 3). Da parte dell'uomo esige però un atto della volontà, la quale deve essere decisa a rimanere costantemente consacrata al servizio di Dio, nonostante tutte le prove fisiche e spirituali. La d. infatti non è frutto del sentimento, ma della volontà. Il fervore stesso della d., che spesso erroneamente si crede dovuto al sentimento e quindi incostante, può essere invece uno stato permanente dell'anima, che sotto la spinta di una volontà robusta si tiene costantemente nell'esercizio totale del servizio di Dio. È necessaria come la virtù di religione cui appartiene. S. Ambrogio dice che la d. è « la prima virtù e il fondamento delle altre e Dio la esige da tutti » (*De Abraham*, I, 2).

II. Qualità della d. – *a*) Distacco dalle cose terrene. Come nota giustamente s. Tommaso, d. (da *devoveo*) etimologicamente significa « consacrazione alla divinità ». Ciò importa necessariamente una donazione totale senza interferenze di altri oggetti umani. *b*) Sommissione completa alla volontà di Dio in tutte le vicende liete e tristi della vita. *c*) Non ricercare affannosamente le consolazioni interiori che talora, per bontà di Dio, accompagnano la d., ma tendere disinteressatamente alla perfetta unione con Dio mediante la carità. *d*) Di conseguenza la d. deve ancorarsi, come la virtù di religione, in una fede cosciente e vissuta. Da tutto ciò segue che la vera d. non deve limitarsi ad una conoscenza meramente intellettuale delle esigenze di Dio, ma deve tendere ad una unione effettiva (*Sum. Theol.*, 2ª-2ªᵉ, q. 180, aa. 1 e 7).

III. Mezzi per ottenerla. – S. Tommaso ne indica uno, che egli chiama però « causa intrinseca della d. da parte dell'uomo ». È la contemplazione o meditazione.

La meditazione deve avere presenti soprattutto due considerazioni: *a*) la bontà di Dio e i benefici che l'uomo da lui ha ricevuto; *b*) la coscienza delle proprie mancanze, che ci obbliga a levare gli occhi al cielo, per ottenere da Dio il perdono e l'aiuto. Secondo i migliori Dottori della Chiesa, un mezzo molto efficace è la meditazione dei misteri della vita, della Passione e Morte di N. S. Gesù Cristo. Altri mezzi che potrebbero aiutare ad ottenerla e ad accrescerla, sono: 1) la direzione spirituale; 2) l'uso frequente dei Sacramenti; 3) l'abitudine della vita interiore e dell'unione con Dio; 4) la preghiera, mezzo indicato pure da s. Tommaso; 5) la mortificazione delle passioni che turbano e distraggono l'animo dalla vera d.; 6) le d. particolari approvate dalla Chiesa e suggerite dai santi.

IV. Effetti della d. – Sempre secondo l'Angelico, sono la letizia spirituale, che sorge dalla considerazione della bontà di Dio, e insieme un senso di tristezza che ha origine dalla coscienza delle proprie mancanze e dell'insufficenza della nostra natura a compiere perfettamente i propri doveri verso Dio. La speranza, che diviene certezza, dell'aiuto di Dio, muta in serenità e in gioia anche questo sentimento di pentimento e di umiltà.

Da quanto finora si è detto si conclude che la vera d. non è un'esperienza né consiste nell'osservanza di alcune pratiche religiose determinate, bensì è sentimentale, emotiva, espressione viva e positiva della nostra fede in Dio e dell'affetto che sentiamo nel nostro cuore per lui. La d. suppone una profonda venerazione per Dio, una sincera riconoscenza verso lui, il desiderio di essergli uniti e la rassegnazione alla sua divina volontà.

Giuseppe Sette

V. Pratiche di d. – Sono i mezzi per raggiungere il fine, che è la d., cioè l'atto interiore della virtù della religione. Pratiche di pietà e pratiche di d. sono la stessa cosa.

Le grandi d. cattoliche sono indirizzate alla S.ma Trinità, a N. S. Gesù Cristo, alla b. Vergine Maria, a s. Giuseppe, agli angeli, ai santi e alle stesse anime del Purgatorio (v. culto). Le pratiche di d. più comuni, come il segno della Croce, la Via Crucis, l'Ora Santa, la visita del S.mo Sacramento, le processioni, i nove primi venerdì ecc., hanno avuto l'approvazione esplicita o implicita della Chiesa e il favore dei maestri di spirito.

Queste d. offrono dei preziosi vantaggi (indulgenze, ecc.) e grazie particolari di ordine spirituale e anche materiale. Tutte producono effetti morali e sociali del più alto interesse. È nella pratica di queste d., così scioccamente disprezzate o neglette dagli spiriti miopi o ciechi, che piccoli e grandi, bambini e adulti, dotti e ignoranti, hanno appreso ed apprendono ad elevare le loro anime al di sopra delle volgarità o delle turpitudini di questo mondo. Occorre però evitare gli abusi. Le pratiche di d. divengono abusive quando fanno passare delle pratiche del tutto secondarie avanti agli atti fondamentali della religione; quando prendono nella vita una parte troppo preponderante, passando perfino dinanzi ai doveri del proprio stato; quando tutto l'effetto si fa dipendere dall'atto esteriore o peggio ancora da una particolare combinazione degli atti esteriori. Il culto interiore con la pratica della virtù cristiana è la condizione essenziale perché le pratiche di d. raggiungano il loro scopo e si eviti la superstizione. C'è inoltre un certo ordine da seguire nelle pratiche di d. Di obbligatorio in esse non c'è se non quello che Dio e la Chiesa prescrivono nel culto pubblico, nei Comandamenti e nei Precetti. C'è infine il rispetto per le norme della Chiesa in materia di culto. Alcune pratiche di d. sono state proscritte dalla Chiesa; così la devozione al Cuore di Gesù penitente (S. Uffizio, 15 luglio 1893), il titolo di B. V. Maria *interiore* (S. Uffizio, 13 dic. 1893), la devozione al Cuore di s. Giuseppe (S. Congregazione dei Riti, in Nanneten, 14 giugno 1873), la devozione all'amore annientato di Gesù, e il rosario delle SS.me Piaghe di N. S. Gesù Cristo (S. Uffizio, 12 dic. 1939; AAS, 32 [1940], p. 24).

Per le norme del CIC in proposito (cann. 1259, 1261, 1279) v. culto. Il S. Uffizio con decreto del 17 maggio 1937 ritornava sull'argomento di non introdurre nuove forme di d. nella Chiesa (AAS, 29 [1937], p. 304). A questo decreto si richiama anche la recente encicl. *Mediator Dei et hominum* del 20 nov. 1947 (AAS, 39 [1947], p. 588). Anche i libri di pietà e di d. non si possono stampare né da chierici, né da laici senza l'approvazione ecclesiastica (can. 1385).

Bibl.: H. Leclercq, *Dévotion (Formules de)*, in DACL, IV, coll. 706-25; A. Tanquerey, *Compendio di teologia ascetica e mistica* (trad. it. di F. Trucco-L. Giunta), Roma 1928, nn. 296-305, 921-24; pp. 198-202, 572-75; E. Dublanchy, *Dévotion*, in DThC, IV, coll. 680-85; A. L. Masson, *Vie chrétienne et vie spirituelle*, Parigi 1929, p. 60 sgg.; F. Schubert, *Andacht*, in LThK, I, coll. 402-403; I. W. Curran, *The thomistic concept of devotion*, River Forest, Ill. 1941; G. Schryvers, *I principi della vita spirituale*, Torino 1946, p. 62 sgg.; J. Bricout, *Les dévotions catholiques*, in R. Aigrain, *Ecclesia, encyclopédie populaire des connaissances religieuses*, Parigi 1948, pp. 226-48; E. Janssens, *De praxibus devotionis extraliturgicis*, in *Collectanea Mechliniensia*, 34 (1949), pp. 433-34.

Pietro Palazzini

DE VRIES, Hugo. - Botanico e biologo olandese, n. a Haarlem il 16 febbr. 1848, m. a Lunteren il 20 maggio 1935; fu professore di botanica ad Amsterdam dal 1878 al 1918. Nella sua attività scientifica si distinguono due periodi: il primo (1877-88) riguarda soprattutto la fisiologia cellulare, il secondo (1889-1918) la origine delle forme viventi vegetali per « mutazione ».

Concettualmente, l'opera del D. V. come teorico dell'evoluzionismo si innesta sul darvinismo. Darwin aveva veduto nelle varietà delle specie nascenti, il D. V. parte dall'osservazione che, in orticultura, le varietà sorgono di colpo, in una sola stagione, senza passaggi graduali, e senza bisogno di lunghi lassi di tempo.

Egli ha trovato nella *Oenothera Lamarckiana* una pianta che in natura presenta variazioni di caratteri rapide e che, coltivata, si presta allo studio sperimentale di queste mutazioni, le quali dànno origine a buone razze da lui chiamate specie elementari, assolutamente costanti fin dall'inizio. Queste coinciderebbero con le linee pure. La teoria mutazionistica (1901-1906) incontratasi con il mendelismo e con la genetica, ha rappresentato una fase cospicua nella storia della biologia, e per un momento ha offerto la speranza di creare ragionevolmente e sperimentalmente delle specie nuove, di fare infine entrare l'evoluzionismo nella scienza induttiva, sperimentale. Ma quando si cominciò a dubitare che la pianta accuratamente scelta per lo studio dal D. V., l'*Oenothera*, fosse ibrida, e le forme nuove, alle quali dà origine, fossero in realtà le specie originarie, il mutazionismo nel senso primitivo perdette gran parte del fascino (cf. Lotsy).

Del resto, come tutte le ipotesi parziali e interpretative, a volta a volta nella storia della biologia, si avvicendano a costituire l'ipotesi, più generale, dell'evoluzione, anche il mutazionismo è stato giudicato dai teorici delle diverse scuole in modo opposto. F. Le Dantec vide in esso una tendenza all'antitrasformismo e lo denunciò come fattore della crisi del trasformismo. Altri vedono nelle mutazioni casuali come fattore di evoluzione il trionfo del caso e dell'a-teleologico, cioè dei motivi veri e profondi dell'evoluzionismo classico. Oggi per mutazione si intende una variazione ereditaria. Ma che per mutazione si sia avuta mai una nuova specie è tuttora materia di discussione. Certo è che per mutazione non hanno origine organi nuovi.

Bibl.: Opere: *Intracellulare pangenesi*, Jena 1889; *Die Mutationstheorie, Versuche und Beobachtungen über die Entstehung der Arten im Pflanzenreich*, Lipsia 1901-1903, trad. it. (*Specie e varietà*), Palermo 1908; *L'évolution des êtres organisés par sauts brusques*, in *Scientia*, 19 (1916), p. 28. Studi: sull'opera del D. V. come fisiologo cellulare: L. Jost, *Vorlesungen über Pflanzenphysiologie*, Jena 1913, p. 19 sgg.; per la critica del mutazionismo: F. Le Dantec, *La crise du transformisme*, Parigi 1909; J. P. Lotsy, *Evolution im Lichte der Bastardierung betrachtet*, in *Genetica*, 7 (1926); *Necrologia di D. V.*, di R. Ruggles Gates, in *Nature*, 136 (1935), pp. 133-34. Sulle vicende della teoria mutazionista: J. Rostand, *L'évolution des espèces*, Parigi 1946, p. 159 sgg.
Luigi Scremin

DE WAAL, Anton Joseph Johann Maria. - N. a Emmerich il 5 maggio 1836, m. a Roma il 23 febbr. 1917. Ordinato sacerdote a Münster l'11 ott. 1862, fu mandato a insegnare nel seminario minore a Gaesdonck, il *Collegium Augustinianum*. Il 19 luglio 1868 venne a Roma e vi si laureò in teologia l'anno dopo. Dal Collegio S. Maria dell'Anima, dove era cappellano, il rettore Jaenig lo chiamò al Collegio Teutonico di S. Maria in Campo Santo; ne divenne prorettore il 23 dic. 1872 e rettore l'anno successivo, carica che tenne fino alla sua morte.

Incominciò con rinnovare la chiesa, cuore della casa, onde rinnovarla poi tutta; prima con la riforma dello statuto che papa Pio IX concesse con breve del 21 nov. 1876, poi fondando una dopo l'altra, mediante doni e lasciti, cinque cappellanie, ampliando gli edifici per ospitare un numero sempre crescente di convittori. Più ancora gli importava intanto lo spirito animatore della fondazione. Era sempre intento ad indagare le origini e vicende di tali istituzioni di Roma (*Das böhmische Pilgerhaus in Rom*, Praga 1873; *Die Nationalstiftungen des deutschen Volkes in Rom*, Francoforte 1880; *Der Campo Santo der Deutschen zu Rom*, Friburgo in Br. 1896), a seguire i pellegrini nel loro cammino (*Die Wallfahrt zu den sieben Hauptkirchen Roms*, Friburgo in Br. 1870; *Des Apostelfürsten glorreiche Ruhestätte*, Ratisbona 1873; *Die Katakomben des hl. Callistus*, Salisburgo 1886; *Das heilige Jahr in Rom*, Magonza 1900; *Ein Besuch im Vatikan*, Monaco 1913; *Die Kirche St. Johannis ante Portam Latinam in Rom*, Colonia 1914) e ad illustrare le vicende della Chiesa romana nell'ora attuale (*Gedenkblätter an die Jubelfeier des hl. Vaters*, Münster 1869; *Erinnerungen an die Romfahrt zum Bischofsjubiläum Pius IX.*, Ratisbona 1877; *Unseres hl. Vaters Papst Leo XIII. Leben*, Münster 1878; *25 Jahre in Rom von 1870 bis 1895*, Hamm 1985; *Papst Pius X. Lebensbild*, Monaco 1903; *Vom Grab Pius X. zum Throne Benedikts XV.*, ivi 1914). Raccolse una biblioteca per i giovani e li indirizzò nelle biblioteche di Roma, specie in quella Vaticana, e in quegli archivi che con il 20 giugno 1879 erano diventati accessibili; richiamò l'attenzione sui monumenti e scrisse anche sul famoso sarcofago di Giunio Basso (Roma 1900); formò un piccolo museo e per raccogliere i frutti di tutte le fatiche fondò nel 1887 il periodico *Röm. Quartalschrift* e più tardi, con A. Baumstark, *Oriens Christianus* e intraprese scavi a proprie spese. Nel 1892 ottenne il permesso di esplorare a S. Sebastiano la cosiddetta *Platonia*, dove ebbe la fortuna di trovare nel 1893 l'iscrizione in onore di s. Quirino (*La Platonia ossia il sepolcro della via Appia*, Roma 1892; *Die Apostelgruft ad Catacumbas an der via Appia*, Friburgo 1894). Riuscì poi, sempre a sue spese, ancora nel 1915 a ottenere dalla Commissione di Archeologia sacra, di cui era entrato a far parte, ad estendere le ricerche sotto la chiesa (*Gli scavi sul pavimento della basilica di S. Sebastiano sulla via Appia*, in *Röm. Quartalschr.*, 29 [1915]), rallegrandosi che ai cappellani del suo Camposanto p. Styger e O. Fasiolo era riuscito di scoprire la famosa *Memoria Apostolorum*. Come guida di romei, scrisse il *Rompilger* (1ª ed., Friburgo in Br. 1888, 12ª ed., ivi 1925) e la *Roma sacra* (Monaco di Baviera 1905). Con cristiana carità aiutò quanti venivano d'oltr'alpe. Raccolse gli artisti, s'occupò del *Gesellenverein*, fondò nel 1870 il *Leseverein* per promuovere la cultura, diede alle giovani una casa nel *Marienheim* (1887), aiutò le povere donne con il *Liebfrauenverein* (1874), fu membro delle conferenze di S. Vincenzo, partecipò alla formazione dell'ospedale delle suore della S. Croce (1877) e nel suo giubileo sacerdotale (1912) pensò ai vecchi e agli invalidi, destinando tutti i regali alla erezione del *St. Antoniusheim*. Per le sue organizzazioni scrisse vari drammi, mentre a un pubblico più esteso erano destinati i suoi numerosi racconti come *Valeria* (Ratisbona 1885) e i notissimi *Katakombenbilder* (1891); si occupò sempre della cura delle anime e promosse con grande zelo il culto dei martiri, per cui offrì la sua casa per sede ai *Cultores* del *Collegium cultorum martyrum* che presiedette per lunghi anni. Aspetto eroico assunse il suo affetto per la S. Sede quando, nella notte del 13 luglio 1881, accompagnò con i suoi cappellani la salma di Pio IX a S. Lorenzo, aprendo così il corteo. Semplice e sincero, severo ma pieno di abnegazioni e disinteressato, di mente ricca e di gran cuore godette molta stima, si guadagnò l'amicizia di insigni personaggi oltre all'affetto devoto degli alunni. Prova ne sono fra l'altro i due volumi a lui dedicati per il suo giubileo sacerdotale (*Röm. Quartalschrift, Supplementheft*, 19 e 20), le onorificenze da parte di imperatori e prìncipi, la nomina a prelato domestico (1875) e protonotario apostolico (1900). Il Collegio Teutonico del Campo Santo che custodisce gelosamente la sua tomba rimarrà il suo monumento.

Bibl.: E. David, *Vorgeschichte und Geschichte des Priesterkollegiums am Campo Santo*, in *Röm. Quartalschr.*, 35 (1927), pp. 27-48; A. de Waal, *Prälat Dr. A. de W.*, Karlsruhe 1937; J. Sauer, s. v. in LThK, X, coll. 705-707; G. Ferretto, *Note storico-bibl. di arch. crist.*, Città del Vaticano 1942, p. 358 sg.
Paolo Kunzler

DEWEY, John: v. strumentalismo.

DE WULF, Maurice. - Insigne storico della filosofia medievale, n. a Poperinge nel Belgio il 6 apr. 1867 e ivi m., il 23 dic. 1947.

Fin dal 1894 fu uno dei più attivi collaboratori del Mercier, sia alla redazione della *Revue néoscolastique de philosophie*, come nell'insegnamento all'*Institut supérieur de philosophie* di Lovanio. A lui si deve la grande collezione di testi medievali *Les philosophes belges* (1901 sgg.) e una vasta produzione scientifica volta specialmente a scoprire e illustrare i monumenti del pensiero medievale della sua patria. Il nome del D. W. resta legato alla sua *Histoire de la philosophie médiévale* (6ª ed., Lovanio-Parigi 1934-36; 2ª trad. it. Milano-Firenze 1944-

1948), arricchitasi di un 3° volume (1947) che abbraccia i secc. XIV-XV e giunge fino alle soglie dell'Umanesimo.

BIBL.: S. Noël e P. Harmigue, *Hommage à M. le prof. M. D. W.*, in *Revue néoscol. de philos.*, 36 (1934), pp. 1-66 con bibl. Cornelio Fabro

DEXTERARUM IUNCTIO. - L'atto solenne della celebrazione del matrimonio culminava per i Romani nella stretta della mano destra dei coniugi, i quali esprimevano così simbolicamente la volontà d'essere marito e moglie e di voler condurre vita in comune. Questo gesto, denominato con l'espressione *d. i.* o *coniunctio manuum*, trovasi rappresentato nell'arte paleocristiana varie volte sui sarcofagi, più raramente sui fondi di vetri dorati e su altri piccoli oggetti : manca nelle pitture e nei musaici, qualora si prescinda dalla scena biblica di uno dei riquadri musivi della basilica romana di S. Maria Maggiore rappresentante le nozze di Mosè con Sefora.

Questa scena fu dagli artisti cristiani completamente ripresa dall'arte classica, tanto che nelle prime rappresentazioni cristiane, come, p. es., si vede su due sarcofagi d'età tardo-tetrarchica, uno della chiesa di S. Salvatore a Vescovio ed uno rinvenuto non lungi da porta Salaria (ora nel museo del Camposanto Teutonico), ornati ambedue con la figura del Buon Pastore agli angoli, appare in mezzo ai due sposi l'immagine di *Iuno Pronuba*, la dea cui era affidata la tutela delle nozze. La stessa figurazione trovasi in un piccolo frammento di sarcofago dell'inizio del sec. IV, murato nella facciata di villa Doria-Pamphilj a Roma, il quale è particolarmente prezioso perché il personaggio rappresentato a fianco di alcune scene tratte dal Nuovo Testamento si qualifica come un console per mezzo dello scettro nella sinistra, rappresentazione quindi, sotto questo aspetto, unica nella scultura funeraria paleocristiana.

Nell'atto della *d. i.* gli sposi appaiono sempre in tutta la persona e in piedi; l'unica eccezione è quella del sarcofago di Catervio e Severina della cattedrale di Tolentino, dove i coniugi, fra le cui teste la mano divina tende una corona, sono raffigurati a metà busto e dentro un clipeo. Qui, come in molti altri casi, lo sposo stringe nella sinistra un *volumen* arrotolato. Trattandosi di scene nuziali è più che probabile che questo *volumen* stia a rappresentare le *tabulae nuptiales* od il *libellus* su cui veniva steso il contratto matrimoniale e su cui si faceva menzione dell'entità della dote portata dalla sposa e che era generalmente destinata *ad onera matrimonii sustinenda.*

Secondo quanto ritiene il Wilpert, è forse rappresentato un *notarius* in una scena di *d. i.* scolpita nel fianco di un grande sarcofago della cattedrale di Mantova : vi si vede infatti un personaggio vestito di tunica e penula che tiene nelle mani un dittico ed uno stilo.

La scena della *d. i.* appare alla fine del sec. IV su due fondi di vetri dorati, uno già facente parte della collezione cristiana del museo Kircheriano ed un altro ora nel museo Sacro della biblioteca Vaticana; alla metà del sec. V si incontra sul rovescio d'una moneta d'oro emessa dalla zecca di Costantinopoli (ora nel museo di Glasgow), rappresentante le nozze dell'imperatore Marciano con Pulcheria.

BIBL.: O. Pelka, *Altchristliche Ehedenkmäler*, Strasburgo 1901, passim; M. Borda, *Lares. La vita familiare romana nei documenti archeologici e letterari*, Città del Vaticano 1947, p. 67 sgg.; H. Leclercq, *Mariage*, in DACL, X, 2, col. 1895 sgg. e per la *d. i.* sul musaico di S. Maria Maggiore : Wilpert, *Mosaiken*, tav. 17 ; sul sarcofago di Vescovio, del Camposanto Teutonico, del frammento di villa Doria Pamphili, di Tolentino, di Mantova, cf. id., *Sarcofagi*, tavv. 70, 2; 70, 3; 86, 1 ; 94, 1 ; 74, 5. Per i vetri dorati : R. Garrucci, *Vetri ornati di figure in oro trovati nei cimiteri cristiani di Roma*, Roma 1864, tav. 26,11 (museo Kircheriano); tav. 26, 12 (museo Sacro della biblioteca Vaticana). Per la moneta di Marciano cf. K. Kaufmann, *Handbuch der christlichen Archaeologie*, 3ª ed., Paderborn 1922, fig. 326, n. 20. Giuseppe Bovini

DEZ, JEAN. - Teologo e apologeta gesuita, n. a Ste-Manehould (Marne) il 3 apr. 1643, m. a Strasburgo il 12 sett. 1712. Fu uno dei precursori del movimento per l'unione delle chiese, specialmente dei protestanti luterani coi cattolici.

A questo scopo scrisse l'opuscolo *Articuli irenici* (Strasburgo 1685), che fu combattuto dai protestanti e posto nell'Indice (decr. 30 ag. 1685). L'opera *La réunion des protestants de Strasbourg à l'Eglise Romaine également nécessaire pour leur salut et facile selon leur principes* (Strasburgo 1687), incontrò invece l'approvazione romana, ebbe molte edizioni e fu tradotta in tedesco.

Il D. che nell'Ordine fu rettore e provinciale di Champagne (1691-94), del Belgio (1695-99) e nuovamente di Champagne (1708-11), ebbe un grande ascendente, e tenne anche numerose conferenze dai pulpiti per promuovere l'intesa tra i membri delle varie confessioni. Lasciò moltissime opere, di cui la più importante venne alla luce postuma : *La foi des chrétiens et des catholiques justifiée contre les déistes, les juifs, les mahométans, les sociniens et les autres hérétiques*, Strasburgo 1714.

BIBL.: Sommervogel, III, coll. 30-44. Arnaldo Lanz

DEZA, DIEGO. - Teologo domenicano, n. a Toro in Spagna nel 1444 ca., m. a Siviglia il 9 giugno 1523. Insegnò (1480) nell'Università di Salamanca, fu per vari anni (1486-94) precettore del principe Giovanni, erede del re Ferdinando. Nel 1494 fu eletto vescovo di Zamora, poi trasferito a Salamanca, quindi a Jaén (1498), a Valencia (1500), a Siviglia (1504), e finalmente a Toledo (1523), quale primaziale della Spagna. Amico e confessore del re di Castiglia, fu presso quella corte il più potente sostenitore di Cristoforo Colombo.

Fra le sue opere si segnalano : *Defensorium doctoris s. Thomae A. contra invectivas Matthiae Dorink in replicationibus contra Paulum Burgensem super Bibliam* (Siviglia 1491; Parigi 1514); *Novarum defensionum doctoris angelici s. Thomae super quattuor libros sententiarum* (Siviglia 1517).

BIBL.: Quétif-Echard, II, pp. 51-52; anon., *Cristoforo Colombo e fra' D. di D.*, in *Il rosario. Memorie domenicane*, 4 (1887), pp. 433-39; P. Mandonnet, *Les Dominicains et la découverte de l'Amérique*, Parigi 1893, pp. 99-203; M. Canal, *Fr. D. D. Algunos datos para su biografía*, in *Analecta S. O. P.*, 16 (1923), pp. 327-40; V. Beltrán de Heredia, *Historia de la Reforma de la Provincia de España (1450-1550)*, Roma 1939, passim. Alfonso D'Amato

DEZA, PEDRO. - Cardinale, n. a Siviglia di nobile famiglia il 24 febbr. 1520, m. a Roma il 27 ag. 1600. Fu per 8 anni vicario generale dell'arcivescovo di Compostella, poi uditore del Senato di Valladolid; Pio IV lo creò arcidiacono di Calatrava. Essendo consigliere dell'Inquisizione e presidente della cancelleria di Granata (1567) dovette fronteggiare la ribellione dei Mori in seguito all'applicazione delle leggi che imponevano loro la conversione al cristianesimo e proibivano alcune usanze (1567-71).

Fu, per l'insistenza di Filippo II, creato cardinale il 21 febbr. 1578; da allora in poi visse sempre a Roma: partecipò all'elezione di 5 papi e fu membro della Congregazione dell'Inquisizione. Ricchissimo, ebbe al suo servizio lo storico G. Gonzales de Avila, e fece costruire dall'architetto Martino Longhi un palazzo alla Lungara, che poi vendette alla famiglia Borghese.

BIBL.: A. Ciaconius, *Vitae Pontificum Romanorum et S. R. Ecclesiae cardinalium*, IV, Roma 1677, coll. 59-65; anon., s. v. in *Enc. Eur. Am.*, XVIII, 1, p. 769; Pastor, IX-XI, passim. Renata Orazi Ausenda

DE ZELADA, FRANCESCO SAVERIO. - Cardinale, n. a Roma il 27 ag. 1717, m. ivi, il 19 dic. 1801.

Iniziato alla carriera ecclesiastica dal card. Argenvilliers, fu annoverato da Benedetto XIV tra i suoi familiari come cameriere segreto soprannumerario. Divenne successivamente prelato della Fabbrica di S. Pietro (1744) e dell'immunità ecclesiastica

(1755), luogotenente civile del tribunale della Camera apostolica (1758), uditore di Rota (1760), arcivescovo di Petra e segretario della Congregazione del Concilio e della Residenza dei vescovi (1766), votante della Segnatura di grazia (1767).

Da Clemente XIV fu creato cardinale nel Concistoro del 19 apr. 1773 con il titolo dei SS. Silvestro e Martino ai Monti, che ritenne in commenda quando optò per quello di S. Prassede. Ebbe parte rilevante negli affari del pontificato di Clemente XIV e fu tra i porporati maggiormente avversi alla Compagnia di Gesù. Membro della Congregazione dei cardinali e prelati deputati a dar corso al breve di soppressione e ad accudire agli affari della Compagnia, ottenne la nomina a prefetto degli studi del collegio Romano e del Seminario romano, divenendo protettore della chiesa e della casa del Gesù. Nel 1780 fu nominato bibliotecario di S. Romana Chiesa e nel 1788 penitenziere maggiore. Nell'anno successivo Pio VI lo volle suo segretario di Stato in momenti di difficoltà particolarissime, soprattutto per i rapporti tra la S. Sede e la Francia. Basti pensare che nel periodo in cui il D. Z. diresse la segreteria di Stato accadde in Roma l'uccisione di Ugo Bassville e fallì l'ambasceria a Parigi di Cristoforo Pieraccini.

Partecipò al Conclave di Venezia salutando il pontefice Pio VII, da lui consacrato vescovo nel 1785, e dal nuovo Papa fu nominato arciprete della basilica di S. Giovanni in Laterano.

Appassionato cultore di studi ed amico dei dotti, il D. Z. raccolse una sceltissima biblioteca, un museo di sacre e profane antichità, una raccolta di monete e di medaglie ed una di macchine di fisica tra le più belle e perfette dei suoi tempi. Presso il nicchione del Belvedere in Vaticano costruì per consiglio del minimo p. Jacquier una specola, fornendola dei migliori strumenti astronomici, tra i quali un telescopio equatoriale del Dolland. Donò numerosi pezzi anatomici in cera all'ospedale di S. Spirito ed all'Università di Roma.

A suo onore rimane la seguente pubblicazione: *De nummis aliquot aeneis uncialibus epistola* (Roma 1778), con catalogo delle monete raccolte dal cardinale, con l'indicazione dei pesi e dei valori di ciascuna, compilato dal numismatico Pietro Borghesi.

BIBL.: G. Moroni, *Diz d'erudiz. storico-eccl.*, LXVIII, pp. 153-72; CIII, p. 460; Pastor, XVI, I-II, passim; F. M. Renazzi, *Storia dell'Università degli studi di Roma*, IV, Roma 1806, p. 334 sgg. Mario De Camillis

DHARMA. - Questa parola sanscrita, etimologicamente connessa con il latino *firmu-s*, è una delle più ricche di significati: statuto, consuetudine, diritto, dovere, virtù. Il *d.* indiano comprende le leggi umane e le divine, sancisce più doveri che diritti, e sebbene emani dalle scuole sacerdotali vediche, non attinge soltanto alla rivelazione (*śruti*), ma anche alla tradizione (*smṛti*). Le raccolte di regole sui doveri e diritti dei sacerdoti, dei re, dei padri di famiglia, degli asceti, servivano di norma ai brahmani (v. BRĀHMANA) per le decisioni in materia di diritto sacro e profano finché fu ad essi affidata l'amministrazione della giustizia. Divennero codici di leggi con l'istituzione dei tribunali. Alle raccolte più antiche, in prosa aforistica, come quella della scuola di Āpastamba (*āpastambīya-dharmasūtra*, del sec. V o IV a. C.) si suol dare il nome di *sūtra*, aforismi, mentre sogliono chiamarsi *śāstra*, trattati, le raccolte in versi.

Ma i due nomi sono spesso usati come sinonimi. Nel significato di « rettitudine », il *d.* fa parte della triade: virtù, utile e amore (*d.*, *artha*, *kāma*), considerati i tre elementi della felicità umana e però lo scopo della vita. All'esposizione dei doveri religiosi e morali degli Arioindiani (*d.-śāstra*) fanno perciò riscontro trattati del modo di acquistare e conservar la ricchezza (*artha-śāstra*), e d'arte amatoria (*kāma-śāstra*). I più noti sono: l'*Arthaśāstra* di Kauṭilīya (*kauṭilīya-arthaśāstra*, ca. 300 a. C.), ch'è in gran parte un trattato di politica ad uso del re, come *Il Principe* del Machiavelli, e il *Kāmasūtra* o *Kāmaśāstra* di Mallanāga Vātsyāyana (ca. sec. IV d. C.). Naturalmente i trattati politici ammettono soltanto la morale che va d'accordo con l'utile, ed è perciò ripudiata come falsa dai buddhisti. Nel buddhismo il *d.* (*pāli*: *dhamma*) fa parte di un'altra triade, alla quale si richiama il neofita nella sua professione di fede: il Buddha, la dottrina, la comunità monastica (*buddha, dhamma, saṅga*). Qui *d.* significa « la dottrina buddhistica ». D. è anche un dio, personificazione della Giustizia, che nel Mahābhārata compare tre volte: nel I l. (114, 1-3) per unirsi miracolosamente con Kuntī e generare Yudhiṣṭhira, il maggiore dei fratelli Panduidi, di cui Paṇḍu è il padre putativo; nel III (314, 18-19) per promettere ai Panduidi che il loro soggiorno nella capitale dei Matsya resterà ignorato, e nel XVII, 3, sotto forma di cane, per accompagnare Yudhiṣṭhira al cielo d'Indra, sulla soglia del quale egli riprende la forma divina e loda la costanza del figlio, pronto a rinunziare al cielo piuttosto che separarsi dal cane fedele, a cui Indra vieta l'accesso ai mondi celesti.

BIBL.: J. Jolly, *Recht und Sitte*, Strasburgo 1896.
Ferdinando Belloni Filippi

DHARMA-ŚĀSTRA. - Sono « trattati di diritto » sacro e profano, composti in versi, ordinariamente *śloka*. Derivano in massima parte da più antichi *dharmasūtra*, « regole di diritto » in prosa aforistica, con qualche strofa inserita nel testo. Tale è il caso del *Mānava-d.-ś.* o « codice di Manu », rifacimento di un *Mānava-d.-s.*, di cui resta una lunga citazione nel codice di Vasiṣṭha.

Il codice di Manu, il primo uomo, considerato il fondatore degli ordinamenti sociali, è il *d.-ś.* più noto anche per l'eccellente traduzione del Bühler nei *Sacred Books of the East*. Il più antico è il codice di Gautama, al quale si richiama quello di Vasiṣṭha, composto « alcuni secoli a. C. » (Bühler). Il codice di Manu è invece più tardo, e appartiene a un'età imprecisata, fra il sec. II a. C. e il II d. C. I *dharmasūtra*, detti anche, per catacresi, *d.-ś*, essendo, per la loro antichità (secc. VIII-III a. C.), in più stretto rapporto con le scuole vediche, contengono un maggior numero di prescrizioni religiose. Mentre nel *Dharmasūtra* della scuola di Āpastamba le norme di carattere giuridico occupano circa la diciassettesima parte dell'opera, nel codice di Manu superano la quarta parte. I maestri tradizionali del *d.* sono diciotto; una silloge di 28 trattati fu pubblicata a Bombay nel 1883 con il titolo di *D.-ś.-saṃgraha*.

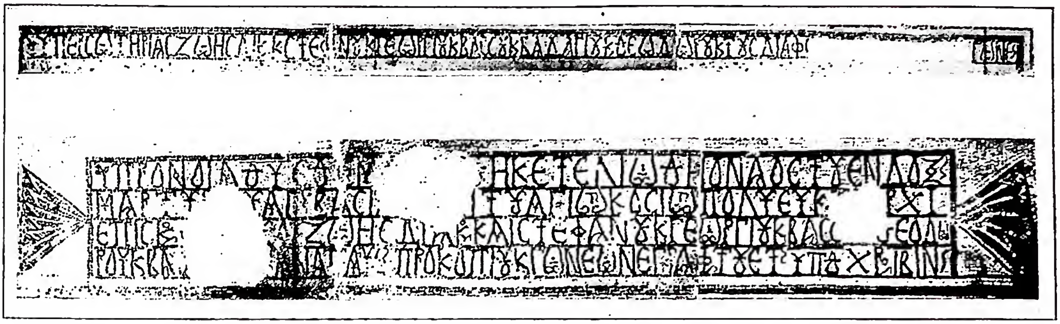
BIBL.: M. Winternitz, *Geschichte der ind. Literatur*, III, Lipsia 1922, pp. 479-504. Ferdinando Belloni Filippi

DIABOLICHE, MANIFESTAZIONI: v. DEMONIACHE, MANIFESTAZIONI.

DIACONESSA. - Le d. erano vedove cristiane, alle quali nella Chiesa primitiva venivano affidati dei compiti liturgici e caritativi.

Già s. Paolo (*Rom.* 16, 1) nomina una d., Phoebe di Cenere, il cui ufficio viene ricordato probabilmente anche in *I Tim.* 3, 11. La *I Tim.* 5, 9-16 sembra enumerare nelle vedove da onorarsi le qualità necessarie per una d. (uniche nozze, 60 anni). S. Ignazio (*Smyrn.*, 13) oltre le vedove conosce anche delle vergini ammesse all'ufficio di d.; più tardi furono ammesse anche donne sposate, che però vivevano in continenza e godevano di alta stima (Epifanio, *Expos. fidei*, 21). Verso la fine del sec. III la *Didascalia*, III, riducono l'età prescritta di 60 a 50 anni; il Concilio di Calcedonia (451) e quello Trullano (692) ne richiedono soltanto 40. Le vedove di bigamia successiva rimasero sempre escluse dall'ufficio.

Per assicurare alle d. una maggior grazia e per dare al loro ufficio più importanza, veniva conferita alle medesime una speciale benedizione, chiamata anche ordinazione, che più tardi somigliava a quella dei diaconi: il vescovo imponeva le mani e con preghiera invocava



(da M. Avi-Yonah, in The quarterly of the Department of Antiquies in Palestine, 13 [1947], pp. 68-69)
DIACONESSA - Due iscrizioni musive pavimentali relative ad una d. di nome Zoe; la seconda è datata marzo-ag. 594 e ricorda il concorso della facoltosa d. Zoe per la costruzione della chiesa del martire s. Basilio - Rihāb Hilāl al-'Alī.

lo Spirito Santo « ad digne perficiendum munus sibi commissum ». La benedizione, ricordata già nella *Traditio Apostolica* di s. Ippolito e nelle *Constitutiones Apostolorum*, 8, 19, era uno dei sacramentali, ma non un sacramento (Concilio di Nicea I, can. 19). Negli antichi rituali della Chiesa greca, la benedizione delle d., come quella dei diaconi, è chiamata *cheirotonia*. Come i diaconi esse ricevevano la stola e il calice, col quale potevano comunicarsi all'altare e riporlo sul medesimo (J. Morinus, *De sacris Eccl. Ordinationibus*, Parigi 1655, pp. 182-92, specialmente pp. 69, 80, 99).

La legislazione degli imperatori cristiani annoverava le d. fra il clero, ma ciònonostante la Chiesa orientale ha sempre ritenuto che la benedizione della d. non conferisse una potestà spirituale (così, ad es., la *Costituzione della Chiesa egiziana*, capp. 37 e 47; la *Didascalia sira*, capp. 14 e 15; il Concilio di Laodicea, cap. 11; Epifanio, *Adv. haer.*, 79, 3; *Const. Apost.*, III, 9, 3; Ambrosiaster, *In I Tim.*, 3, 11 : PL 17, 470).

Gli uffici e servizi delle d. erano in parte estraliturgici. Esse prestavano aiuto nella catechesi prebattesimale delle donne e nel loro Battesimo, vigilavano all'ingresso delle chiese dalla parte delle donne, trasmettevano gli ordini del vescovo ai membri femminili della comunità, curavano specialmente le povere, le ammalate, le carcerate, compivano gli obblighi della visita nelle case. I doveri differivano nelle singole Chiese. Presso i Siri e i nestoriani ebbero anche il privilegio di distribuire l'Eucaristia a donne e fanciulli. I loro rapporti con le vedove cristiane non sono ancora bene chiariti. In origine, sembra che fossero una istituzione ascetico-caritativa della Chiesa, però già nel sec. III, prima in Siria, poi nella Chiesa orientale, diventarono due diversi istituti. Quando nell'Occidente il periodo missionario e il Battesimo degli adulti cessarono, anche l'istituto delle d. scomparve.

Per le d. protestanti, v. DIACONO e DIACONESSA (protestanti).

BIBL.: G. Pien, *Tractatus..... de ecclesiae diaconissis*, in *Acta SS. Septembris*, I, Parigi 1868, pp. I-XXXVIII; N. Bonwetsch, *Das Amt der Diakonissen in der alten Kirche*, Lipsia 1891; D. Parisot, *Les diaconesses*, in *Revue des sciences ecclésiastiques*, 9 (1899), pp. 289-304, 481-96; 10 (1900), pp. 193-209; S. Many, *Praelectiones de sacra Ordinatione*, Parigi 1905, pp. 176-83; Th. Schäfer, *Der Dienst der Frau in der christl. Kirche*, 2ª ed., Stoccarda 1914; A. Kalsbach, *Die altkirchliche Einrichtung der Diakonissen*, Friburgo 1926; J. Viteau, *Les diaconesses*, in *Rev. hist. eccl.*, 26 (1926), pp. 513-37; J. Forget, s. v. in DThC, IV, coll. 685-703; F. Claeys-Boúúaert, s. v. in DDC, coll. 1193-96; J. Mayer, *Monumenta de viduis diaconissis virginibusque tractantia*, Bonn 1938. Filippo Oppenheim

DIACONIA. - Istituzione di assistenza caritativa, notissima in Oriente e in Occidente dal sec. IV al sec. IX; in Roma le chiese annesse alle d. divennero poi, nel basso medioevo, parrocchie e d. cardinalizie.

SOMMARIO: I. Senso etimologico e storico della parola. - II. Origine e sviluppo della d. quale opera di assistenza: Egitto, Palestina, Costantinopoli, Italia. - III. Trasformazione delle d. in Roma.

I. SENSO ETIMOLOGICO E STORICO DELLA PAROLA. – Dal classico διάκονος, διακονεῖν, servitore, servire, nel greco neotestamentario e cristiano venne poi a significare : *a*) elemosina, opera di carità (*Act.* 6, 1; 11, 29; *II Cor.* 8, 4; 9, 1. 12. 13; *Acta Pauli et Theclae*, 41; *Didascalia Apost.*, III, VIII, 2; X [XIII], 6; IV, VII, 1; Cassiano, *Collatio* XVIII, VII, 8; onde διακονεῖν mettersi al servizio dei bisognosi : *Rom.* 15, 25; *I Cor.* 16, 15); *b*) il complesso delle opere di assistenza (Erma, *Pastor*, similit. I, 9; IX, 26, 2; 27, 2); *c*) l'ordine del diaconato (*Didascalia*, III, XIII [XIX], 2; *Constitutiones Ap.*, VIII, X, 9; XIII, 4; XVIII, 2-3); *d*) l'ufficio della diaconessa (*ibid.*, XIX, 2; Giustiniano, *Novellae*, VI, 6); *e*) un qualunque ufficio monastico cui era chiamato annualmente un monaco dall'igumeno o abate o dagli anziani (Cirillo di Scitopoli, *Vita s. Iohannis*, 6, 7, in *Acta SS. Maii*, III, Venezia 1738, p. 780), di qui la parola διακονητής, che significa servitore di un monastero (*Apophthegmata Patrum*: PG 65, 100, 104, 393; Giovanni Mosco, *Pratum*, 138 : PG 87, 3, 3001), o semplicemente monaco messo a capo d'un ufficio (Giovanni Mosco, *Pratum*, 16, 39, 92 : PG 87, 3, 2864, 2889, 2949); *f*) in fine dal IV sec. in poi una speciale istituzione di assistenza caritativa.

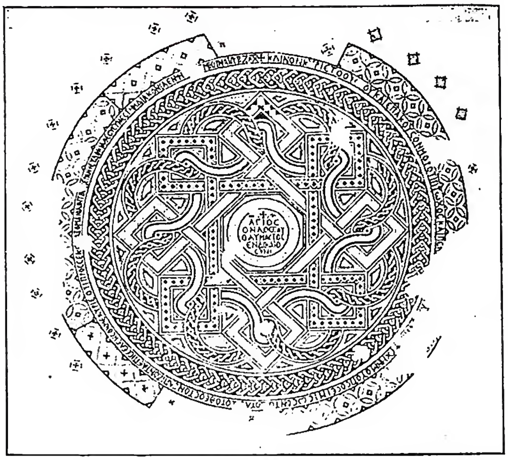
Mentre le versioni pregeronimiane e la Volgata traducono διακονία con la parola « ministerium », senza distinguerne le varie accezioni, gli autori occidentali dal sec. IV in poi si sono limitati per lo più alla sua traslitterazione : « d. » con il suo derivato « diaconitae ». Nel tardo medioevo a Roma, come a Napoli, invece di d. si usava con lo stesso significato «diaconatus» (cf. *Ordo* di Cencio Camerario, § 11 [fine sec. XII], ed. L. Duchesne, in *Le Liber Censuum de l'Eglise romaine*, I, Parigi 1889-1910, p. 293; iscrizione napoletana del 1084, citata da D. Mallardo, in *Riv. di scienze e lettere*, nuova serie, 8 [1937], p. 164).

II. ORIGINE E SVILUPPO DELLA D. QUALE OPERA DI ASSISTENZA : EGITTO, PALESTINA, COSTANTINOPOLI, ITALIA. – Sin dalle origini della Chiesa, l'assistenza ai poveri è stata uno dei precipui compiti delle comunità cristiane cui attendevano i diaconi quale loro ufficio proprio. Questa diuturna assistenza, chiamata spesso con la parola generica d., rivestiva le forme più varie ed aveva un carattere ben diverso da quello delle pubbliche distribuzioni dello Stato (*frumentatio*, *panis gradilis* ecc.: cf. G. Cardinali, *Frumentatio*, in *Diz. ep. di antichità Romana* di E. Ruggiero, III, pp. 225-315). Con la seconda metà del sec. IV il termine generico di d. assume un significato ben determinato ed è adoperato per indicare una particolare istituzione che aveva per scopo di distribuire soccorsi in natura agli indigenti.

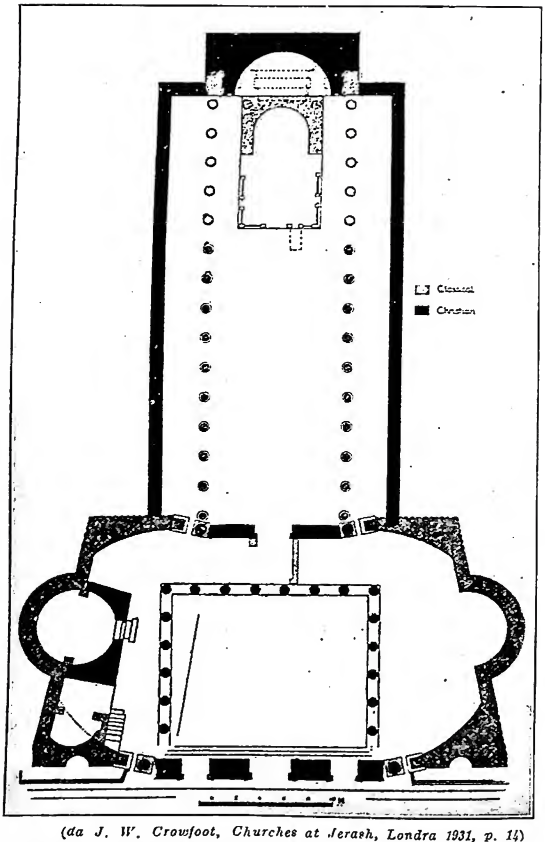
1. *Egitto*. – Cassiano per primo ne precisa il significato, dando tale nome alla elemosineria del monastero egiziano di Diolco, rifornita da pii fedeli e presieduta da un monaco virtuoso eletto dagli anziani (*Collat.*, XXI, 1, 2-3; II, 1; VIII, 1; IX, 7). Questo monaco, detto negli *Apophthegmata Patrum* : ὁ τῆς διακονίας, l'incaricato della d. (PG 65, 184, 237), sarà chiamato nei papiri διακονητής.

Sul fondamento delle testimonianze sinora conosciute, si riteneva che la d. fosse rimasta un'istituzione prettamente monastica nei suoi primi secoli di vita. Inaspettatamente un papiro egiziano del sec. V ca., contenente un interessante resoconto di incassi per una d., ha rivelato l'esistenza d'una d. diocesana nel nomo *Apollonopolites Heptakomias* (cf. A. P. Frutaz, *Una d. diocesana in Egitto*, in *Miscellanea liturgica in honorem L. C. Mohlberg*, II, Roma 1950, pp. 71-74).

Il documento ora ricordato e i papiri monastici egiziani del sec. VI, messi nella loro piena luce da H.-I. Marrou, presentano le d. in uno stato di perfetta organizzazione; esse non sono più le modeste elemosinerie d'un monastero, come nel sec. IV, ma sono autonome, capaci di provvedere a larghe distribuzioni caritative. Infatti le d. possiedono beni immobili; ricevono donazioni « inter vivos »; fanno scambi commerciali di olio e vino; prendono terreni in affitto, hanno celle proprie per dare ospitalità, anche agli uomini, quando il monastero è di strettissima clausura; ricevono perfino determinati contributi in grano dovuti all'annona statale, riscuotono contributi fissi in denaro o in natura. Le varie d. non si devono considerare come sedi periferiche di un ente con amministrazione centralizzata, ma ogni d. vive e si amministra indipendentemente.



(da un acquerello di D. M. Crowfoot, in J. W. Crowfoot, Churches at Jerash, Londra 1931, tav. IV, b)
DIACONIA - Iscrizione dedicatoria, trovata nel pavimento musivo dell'atrio della d. di Gérasa. Nel centro versetto 5 del *Ps.* 64, secondo i Settanta; nel cerchio i versetti 1-3 del *Ps.* 85, secondo i Settanta, seguiti dalla datazione, maggio 565.

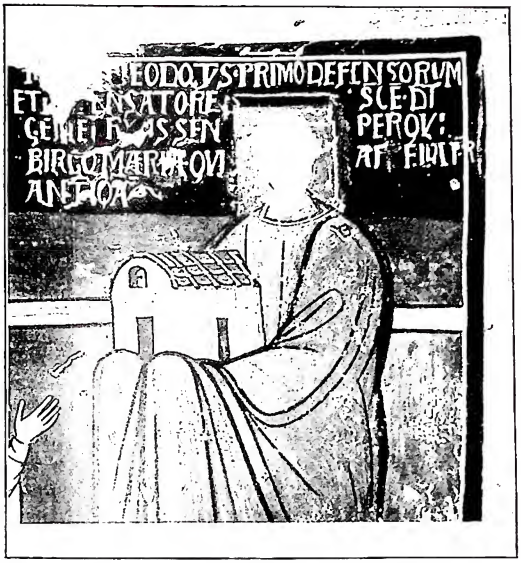


(da J. W. Crowfoot, Churches at Jerash, Londra 1931, p. 14)
DIACONIA - Pianta degli edifizi della d. di Gérasa inaugurata nel maggio 565 : atrio con ambienti per uso uffici e depositi, e chiesa, installati nei grandi propilei che si trovavano tra il *Cardo* maggiore e il ponticello sul torrente che attraversava la città, costruiti nel 150 d. C. Disegno di C. S. Fisher - Palestina.

La direzione della d. è affidata a un monaco, quando trattasi di d. monastica, il διακονητής, assistito da altri monaci διακονηταί e talvolta anche da pii laici, come quel Flavio Dioscoro *curator* « della persona giuridica della santa d. » del monastero, fondato da Apa Apollo, in Afrodite.

Le d. egiziane segnalate a tutt'oggi sono le seguenti : la d. diocesana del nomo *Apollonopolites Heptakomias* (sec. V ca.); le d. monastiche : di Diolco (metà sec. IV); di Pharaus nella Tebaide (522); della Metanoia presso Canopo (527-30, 585; percepisce l'annona [ἐμβολή] di Afrodite); di Psinabla, degli Oasiti, di Apa Apollo, di S. Michele Arcangelo (segnalata dal Bertolini) e di un altro monastero, tutti di Afrodite, città monastica per eccellenza (527-30, 552, 573-74, 585), la d. presbiterale di Tebe (sec. VIII ?), di cui si ha notizia per mezzo di iscrizioni incise su pezzi di argenteria liturgica : ἐκ διακονίας Πραιποσίτου πρεσβυτέρου.

2. *Palestina*. – Fuori dell'Egitto, a Gérasa gli scavi della missione anglo-americana degli aa. 1928-30 (cf. J. W. Crowfoot, *Churches at Jerash. A preliminary report of the joint Yale-British School expeditions to Jerash 1928-30*, Londra 1931, pp. 13-16) hanno messo in luce una d. che occupava un antico edificio pubblico eretto nel 150 d. C. La sua attrezzatura edilizia comprendeva : una Chiesa per l'assistenza religiosa degli indigenti, un atrio per radunarli, ambienti vari per gli uffici degli addetti alla d. e i magazzini. Un'iscrizione nel pavimento musivo dell'atrio, ne rivela la data : « Per la grazia di Dio la d. fu costituita nel mese di Artemisio, indizione 13, l'a. 627 » dell'èra palestinese, cioè nel maggio del 565.



(da Wilpert, *Mosaiken*, IV, tav. 182, 2)
DIACONIA - Teodoto, *primicerius defensorum* e *dispensator* della d. di S. Maria Antiqua al tempo di papa Zaccaria (741-52) nell'atto di offrire la cappella dedicata ai ss. Quirico e Giulitta da lui fatta decorare. Affresco nella cappella omonima. Roma, S. Maria Antiqua.

3. *Costantinopoli*. – Da uno dei maggiori esponenti dal partito monofisita di Costantinopoli, Giovanni d'Efeso, che scriveva la terza parte della sua *Historia ecclesiastica* nel 581, si ha notizia dell'esistenza di più d. « virorum et mulierum » nella capitale e in altre città dell'Impero bizantino, molte delle quali erette dal patriarca monofisita di Antiochia, Paolo, in favore dei seguaci poveri del suo partito. Delle d. monofisite di Costantinopoli, una era stata fondata dal predetto Paolo e un'altra dal chierico Cometa, addetto alla chiesa di S. Maria delle Blacherne. La prima era diretta da un tale Tallo, personaggio ragguardevole della capitale, cui prestavano aiuto chierici e monaci. Al momento della drastica applicazione dell'editto di Giustino II (571) contro i monofisiti, Tallo si vide costretto ad allontanare dalla d. i chierici e i monaci e ad affidarne la cura a soli laici. Morto Tallo nel 577, la direzione della d. fu data all'argentario Romano. L'altra d. era stata eretta dal Cometa in una casa avuta in eredità a tale scopo; anche in questa d. si era formata una specie di comunità che fu dispersa nel 571 con l'esilio del fondatore monofisita. Però gli amici superstiti la continuarono in un'altra sede (cf. Giovanni d'Efeso, *Historia eccl.*, III, 11, 15-16, versione di E. W. Brooks, in *Corpus Script. Christ. Orientalium. Scriptores Syri*, 3ª serie, III, Lovanio 1936, pp. 55-56; v. pure Michele Siro, *Chronique*, X, 7, trad. franc. di J.-B. Chabot, III, Parigi 1906, pp. 305-306). Si tratta, come è evidente, di d. d'origine privata, specie di ospizi, in cui « omne ministerium pauperum perficiebatur » con particolare riguardo per i poveri ammalati abbandonati nelle vie che venivano tra l'altro « lavati ».

4. *Italia* (*Pesaro, Napoli, Roma*). – In Occidente, la più antica d. è quella di Pesaro che si presenta come un ente morale sul tipo delle d. egiziane, capace di operazioni commerciali. La sua esistenza è attestata da una lettera di s. Gregorio Magno del febbr. 595 (cf. *Registrum*, V, 25, ed. L. M. Hartmann, in MGH, *Epistulae*, I, 11, Berlino 1891, p. 306). Il testamento di s. Remigio di Reims (m. ca. il 533) contiene un cenno a d., però il passo relativo ad esse è un'interpolazione del sec. XI (cf. *Vita Remigii ep. Rem. auctore Hincmaro*, ed. di B. Krusch in MGH, *Scriptores rerum Meroving.*, III, Hannover 1896, pp. 336, 341, 343). In due altre lettere s. Gregorio Magno adopera la parola d. (cf. *Registrum*, X, 8; XI, 17, ed. cit., II, Berlino 1893-99, pp. 242, 278), ma in ambedue i casi la parola d. è piuttosto sinonimo di distribuzione caritativa anziché di d. vera e propria. Nella prima, del marzo 600, il Papa rimprovera a Giovanni, prefetto del pretorio d'Italia, di aver stornato pubblici redditi in grano o in denaro che si dovevano distribuire ai poveri « annonas et consuetudines diaconiae quae Neapolim exhibetur »; nella seconda, del dic. 600, prepone un cotal Giovanni « religiosus », senza precisazione di luogo (quindi non a Ravenna, come si suol ripetere, dove sinora nessun documento ha confermato l'esistenza di d.) « mensis pauperum et exhibendae diaconiae ». Per provare l'esistenza di vere e proprie d. in Roma a nulla vale

(da A. Silvagni, *Monumenta epigraphica Christ.*, I. Città del Vaticano 1943, tav. 37, 4-5)
DIACONIA - Donazione fatta alla d. di S. Maria in Cosmedin « pro sustentatione Christi pauperum » dal duca Eustazio, sotto il pontificato di Stefano II (752-57). Marmo originale. Roma, Basilica di S. Maria in Cosmedin.

addurre la testimonianza di Giovanni Diacono che scriveva tra l'873 e l'875, poiché nella sua *Vita* di s. Gregorio (II, 24, 51: PL 75, 97, 109) sembra dipendere semplicemente dalla terza lettera sopra ricordata, di cui dà il testo, piuttosto che dal grande registro cartaceo, dove il Pontefice teneva nota delle sue elargizioni, ancora esistente alla sua epoca. A Roma e a Napoli nessuna testimonianza parla con certezza di d. come opera caritativa a sé stante, prima della seconda metà del sec. VII. Ed è evidente che la loro istituzione sia dovuta a influssi orientali.

A Napoli, la prima vera d. è quella di S. Gennaro, annessa alla basilica omonima « intus civitatem », fondata dal vescovo Agnello (ca. 675-96), il quale assegnò alla d. una congrua dotazione annuale di frumento e di vino sui redditi della mensa episcopale; a Natale e a Pasqua la d. riceveva inoltre mille silique di sapone « pro labandis curis », cioè per il bagno ai poveri. La d. disponeva anche d'un certo numero di celle per ospitarvi i « fratres Christi » cioè i poveri (cf. *Gesta Episcoporum Neapolit.*, 31, ed. G. Waitz, in MGH, *Scriptores rerum Langobardicarum*, Hannover 1878, p. 418). Della prima metà del sec. VIII si hanno notizie della d. di S. Andrea *ad Nidum* (testo dell'epitaffio di un Teodimo, suddiacono regionario e rettore della S. Sede, *dispensator* [amministratore] della d.) e della d. dei SS. Giovanni e Paolo (marmo originale dell'epitaffio del console e duca Teodoro, fondatore della chiesa e restauratore della d. annessavi).

Si deve probabilmente scorgere una d. nel monastero dei SS. Cirico e Giulitta, fondato dal duca Antimo (801-18): « in quo duodecim statuit cellulas, quas hospitibus peregrinisque censuit habitari, qui ex ipsius ecclesiae alerentur rebus » (*Gesta Ep. Neap.*, 50, ed. cit., p. 428; D. Mallardo, in *Riv. di storia della Chiesa in Italia*, 2 [1948], p. 335). Di altre tre d. si hanno solo notizie molto tarde e sono quelle di S. Giorgio *ad Forum* (segnalata il 30 marzo 936), di S. Pietro (25 giugno 941), di S. Maria in Cosmedin (19 maggio 1018). Della d. di S. Maria Rotonda, non si hanno notizie esplicite (cf. B. Capasso, *Pianta della città di Napoli nel sec. XI*, in *Archivio storico per le province napoletane*, 17 [1892], pp. 475-84). Da notare che tutte le chiese con d. stavano nel centro della città fra l'episcopio e la residenza del duca, cioè nella parte più densa di popolazione. Le d. napoletane provvedevano indipendentemente le une dalle altre alle distribuzioni caritative ordinarie e, sull'esempio delle costantinopolitane, all'igiene dei poveri e al loro ricovero. Erano enti morali, come in Egitto, capaci di possedere e di ricevere donazioni sia dal clero come dal laicato. Esse sorgevano accanto a chiese, per facilitare l'assistenza religiosa, e riscuotevano la fiducia dei pii benefattori. Alcune di esse si trasformarono poi nel tardo medioevo in ospedali, come quelle di S. Gennaro, S. Andrea e S. Giorgio.

A Roma, si sa che la Chiesa possedeva già nel sec. VI i suoi *horrea* e provvedeva attivamente per parte sua, nei tempi di emergenza, alla *cura annonae* della città. Accanto all'assistenza caritativa ufficiale, presieduta dai diaconi regionari, dovevano fiorire numerose opere caritative private. Però l'opera assistenziale, chiamata d., compare soltanto, per la prima volta, nella biografia di Benedetto II (684-85), il quale lascia un donativo « monasteriis diaconiae », espressione che comprende le d. in sé e le comunità che vi prestavano la loro opera di assistenza ai poveri. Le d. divennero di moda a Roma dallo scorcio del sec. VII al sec. IX

(da A. Silvagni, *Monumenta epigraphica Christ.*, I. Città del Vaticano 1943, tav. XIV, 3)

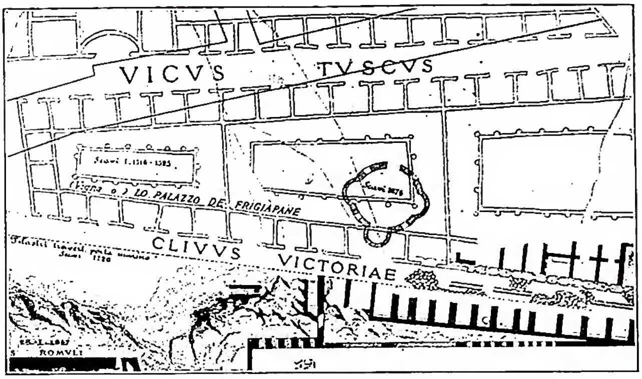
DIACONIA - Iscrizione che ricorda la dedicazione della chiesa di S. Paolo, oggi S. Angelo in Pescheria, fondata dall'ex duca Teodoto *primicerius Sanctae Sedis Apostolicae* e *Pater* della d. omonima (1 giugno 755). Marmo originale - Roma, chiesa di S. Angelo in Pescheria.

inoltrato. Come a Napoli, esse sorsero numerose nella parte centrale della città dove a quell'epoca si era addensata la popolazione; generalmente esse furono installate accanto a chiese o oratòri costruiti a ridosso oppure addirittura in antichi edifici pubblici in disuso, onde poter disporre con poca spesa di ambienti già bell'e pronti per magazzini e uffici. Le chiese o gli oratòri erano necessari per assicurare una certa regolarità all'assistenza religiosa dei beneficati. Dal complesso della documentazione risulta: *a*) che le d. romane non hanno nulla a che vedere con l'opera di assistenza svolta in Roma dai sette diaconi regionari, creati da papa Fabiano; *b*) che la loro origine non ha alcun rapporto con la divisione militare bizantina della città in 12 « scholae militiae »; *c*) che, autonome nella loro amministrazione, rimasero attive fino a quando non furono sostituite, dopo il sec. IX, da altre forme di assistenza caritativa più adatte ai tempi e ai gusti dei fedeli; *d*) che gli annessi edifici di culto continuarono a conservarne la memoria attraverso la denominazione di chiese diaconali cardinalizie.

Oltre l'assistenza religiosa e caritativa in favore del ceto bisognoso dell'Urbe (cosa ben distinta dalla

cura annonae), le d. romane erano anche incaricate di amministrare ospedali (cf. *Lib. Pont.*, I, p. 441) e provvedevano all'igiene corporale dei poveri mediante un bagno settimanale (il giovedì), chiamato nelle fonti, con parola greca, lusma (λοῦσμα) : i poveri vi si recavano processionalmente, salmeggiando (cf. *Liber Diurnus*, formola 95, ed. Th. E. von Sickel, Vienna 1889, p. 124, che si deve interpretare con la notizia parallela del *Lib. Pont.*, I, pp. 506, 510).

Il personale direttivo delle singole d. romane comprendeva: il *Pater diaconiae* (cf. *Ordo Romanus*, I, n. 26, ed. M. Andrieu, Lovanio 1948, p. 75, e *infra* l'iscrizione di Teodoto) con funzioni analoghe a quelle proprie di un *pater familias*; il *dispensator*, ossia l'amministratore; i *diaconitae* (cf. *Liber Diurnus*, formola 95), cioè i monaci che stavano in diretto contatto con i poveri per le distribuzioni e l'assistenza religiosa; il sacerdote per la celebrazione dei divini uffici. I diaconiti e il cappellano percepivano una retribuzione sui proventi della d., come si ricava dalla donazione del duca Eustazio (cf. *infra*, n. 9). La frammentarietà della documentazione non permette di scendere in altre particolarità circa il personale direttivo delle singole d.; anzi neppure è dato di poter segnalare da quali monasteri provenivano i diaconiti.



(da R. Lanciani, *Forma Urbis Romae*, Milano 1893-1901, fol. 29)
DIACONIA - Pianta degli *Horrea Agrippiana* con la chiesa della d. di S. Teodoro costruita nel secondo cortile dei predetti *Horrea* - Roma.

Anche a Roma, come già in Egitto (si ricordi Flavio Dioscoro *curator* della d. di Apa Apollo) e a Costantinopoli, i laici potevano essere posti a capo delle d. come Teodoto « ex duca Pater uius benerabilis diaconiae » (cf. *infra*, n. 6), il « primicerio defensorum » Teodoto « dispensatore Scē Dei Genitricis semperque virgo Maria qui appellatur Antiqua » (cf. *infra*, n. 5), il duca Eustazio « sanctae tuae diaconiae dispensatorem » (cf. *infra*, n. 9 : le tre iscrizioni citate si trovano in A. Silvagni, *Monumenta epigraphica Christiana. Roma*, I, Città del Vaticano 1943, tavv. XIV, 3; XXXIV, 5; XXXVII, 4-5).

Le d. romane hanno costantemente conservato (dal loro inizio, fine sec. VII, alla loro lenta autotrasformazione, dopo il sec. IX), lo specifico carattere di pubbliche istituzioni di assistenza caritativa religioso-sociale, quindi enti morali con tutte le prerogative giuridiche annesse, al cui funzionamento concorsero con elargizioni e previdenze vari papi, il clero e il laicato. Le numerose notizie del *Lib. Pont.* (fine VII-IX sec.), le varie formole del *Liber Diurnus* (formole 88, 95, 98 [questa formola è per garantire una d. fondata da un vescovo fuori Roma], ed. cit., pp. 115-17, 123-25, 129-31) e alcuni altri documenti del sec. VIII sono una prova dell'interesse suscitato dalle d. destinate a somministrare « fratribus nostris Christi pauperibus.... alimonia », come si legge nel « Privilegium de diaconiis » del *Liber Diurnus* (formola 95), da cui si ricava che il Papa soleva concedere il godimento di beni fondiari della Chiesa di Roma a determinate d. mediante un annuo censo da versare dal *dispensator* della d. agli *actionarii* della medesima Chiesa per riconoscerle il titolo di proprietaria.

L'influsso orientale nell'istituzione delle d. romane si riflette anche nel fatto che esse furono spesse volte istituite presso santuari dedicati a santi orientali, come si vedrà dall'elenco che segue. Quest'elenco disposto per pontificati, sino alla morte di Leone III (816), è stato compilato con notizie ricavate da alcuni documenti dell'epoca e dal *Lib. Pont.* L'asterisco premesso ad alcuni nomi indica che la d. è tuttora cardinalizia.

BENEDETTO II (684-85) lascia un donativo « monasteriis diaconiae », espressione che ricorre poi nelle biografie di Giovanni V (685-86), di Conone (686-87) e Gregorio II (715-731) : *Lib. Pont.*, I, pp. 364, 367, 369, 410.

GREGORIO II (715-31):

1. * *S. Eustachio*: il Papa dona alla d. fondi dei patrimoni Labicano e Tiburtino : cf. P. Kehr, *Italia Pontificia*, I, Berlino 1906, p. 97. Chiesa fondata poco prima sulle rovine delle Terme Neroniane-Alessandrine. Regione Augustea IX.

GREGORIO III (731-41):

2. *SS. Sergio e Bacco presso S. Pietro*: il Papa ingrandisce gli edifici della d. e il suo piccolo oratorio : *Lib. Pont.*, I, p. 420. Dopo non se ne trova più traccia.

3. * *S. Maria Acyro* (o *in Ciro, in Aquiro*): il Papa trasforma in basilica il piccolo oratorio della d. e l'adorna di pitture : *Lib. Pont.*, I, p. 419. La Basilica è fondata, come sembra, sul recinto del tempio di Matidia. Regione Augustea IX.

ZACCARIA (741-52) :

4. * *S. Giorgio in Velabro* (*ad Velum aureum*): il Papa dona a questa d. il capo di s. Giorgio : *Lib. Pont.*, I, p. 434. La basilica del sec. VII sostituisce, come sembra, un antico oratorio della fine del sec. V o del principio del sec. VI. Regione Augustea XI. Regione ecclesiastica « secunda ad Velum aureum ».

5. *S. Maria Antiqua*: Teodoto « primicerio defensorum » e « dispensatore » della d. vi fa decorare la cappella dei SS. Quirico e Giulitta; papa Zaccaria vi figura con il nimbo quadrato, segno ch'era vivente. La chiesa costruita tra il sec. V e il VI occupa l'« atrium Minervae » dove si conservavano i diplomi di congedo dei legionari; fu più volte restaurata e decorata. Regione Augustea X. Leone IV (847-55), visto che era pericolante, trasferì la d. nella chiesa di S. Maria Nova (oggi S. Francesca Romana) ch'egli costruì presso la via Sacra. Alessandro VII, nel Concistoro del 14 genn. 1664, trasferì questa d. cardinalizia a * S. Maria della Scala (cf. G. Novaes, *Elementi della storia de' SS. Pontefici...*, X, Roma 1822, p. 141).

STEFANO II [III] (752-57):

6. * *S. Paolo Apostolo* (*S. Archangeli* [806], poi *S. Angeli piscium venalium, de piscivendulis, in Foro piscium* : *S. Angelo in Pescheria*): chiesa e d. erette nel Portico di Ottavia (1 giugno 755), come ci attesta un'iscrizione, dal primicerio Teodoto « Pater uius benerabilis diaconiae », zio del papa Adriano I. Regione Augustea IX.

7. *S. Maria Foris porta* (sic!) *B. Petri o in caput portici.*

8. *S. Silvestro iuxta hospitale S. Silvestri*, il Papa affida a queste due d. suburbane nei pressi di S. Pietro, i due xenodochia da lui eretti nelle vicinanze della stessa

Basilica. Decadute, furono ricostituite da Adriano I: *Lib. Pont.*, I, pp. 441, 506.

9. * *S. Maria in Cosmedin*: il duca Eustazio dona beni fondiari alla d. di cui era « dispensator » come risulta da iscrizione originale. Era in principio una chiesetta (sec. VI), costruita nella loggia dei mercanti (*statio annonae*), trasformata in vera basilica da Adriano I: *Lib. Pont.*, I, p. 507. Regione Augustea XI.

Adriano I (772-95):

10. *SS. Sergio e Bacco sub Capitolio*: il Papa la ricostruisce dopo che per l'imperizia del « dispensator » il sovrastante tempio della Concordia si era abbattuto su di essa: *Lib. Pont.*, I, p. 512. La chiesa, oggi scomparsa, si trovava tra i « rostra vetera », l'« umbilicus urbis » e l'arco di Settimio Severo. Regione Augustea VIII.

11. * *SS. Cosma e Damiano*, d. eretta da papa Adriano: *Lib. Pont.*, I, p. 509; la Basilica, sorta dalla trasformazione di un grande ambiente absidato profano, per opera di papa Felice IV (526-30), fu restaurata da Adriano. Regione Augustea IV.

12. *S. Adriano*, d. eretta da papa Adriano: *Lib. Pont.*, I, p. 509, presso la chiesa costruita da Onorio I (625-38) nella « curia senatus » e restaurata da Adriano: *Lib. Pont.*, I, pp. 324, 508, 509. Regione Augustea VIII. La d. cardinalizia, a causa della distruzione della chiesa per il restauro dell'antica Curia del Senato, è stata trasferita da Pio XII, il 25 genn. 1946, a *S. Paolo Apostolo alla Regola* (cf. AAS, 39 [1947], pp. 54-55).

13. *S. Maria quae ponitur in Adrianium* (*in Hadrianio*, o *in Transpadina*), d. eretta da Adriano nei pressi del mausoleo di Adriano: *Lib. Pont.*, I, pp. 505-506.

Leone III (795-816):

14. * *S. Maria in Domnica*, riceve dal Papa vari donativi, in particolare nell'806: *Lib. Pont.*, II, pp. 9, 14, 16, 19, 30; basilica costruita su ambienti della caserma della V coorte dei Vigili; riedificata da Pasquale I (817-20): *Lib. Pont.* II, p. 55. Regione Augustea II.

15. *S. Lucia in Orphea* (dopo il sec. X, *in silice*), riceve donativi, come sopra: *Lib. Pont.*, II, pp. 11, 21, 28; chiesa edificata da Onorio I nei pressi della fontana monumentale « lacus orphei »: *Lib. Pont.*, I, p. 324. Regione Augustea III.

16. * *S. Vito in Macello*, riceve donativi, come sopra; *Lib. Pont.*, II, pp. 12, 21; chiesa edificata nelle immediate vicinanze del « Macellum Liviae ». Regione Augustea V. Negli elenchi delle d. di Giovanni Diacono e Pietro Mallio della seconda metà del sec. XII, la chiesa « S. Quirici » (SS. Quirico e Giulitta) figura al posto di S. Vito (cf. ed. di R. Valentini e G. Zucchetti, *Cod. top. della città di Roma*, III, Roma 1946, pp. 361, 438). È difficile spiegare questa sostituzione, che fu comunque temporanea.

17. *S. Agata in Diaconia* (o *de Caballo* oppure *in Equo Marmoreo*), riceve donativi, come sopra: *Lib. Pont.*, II, pp. 12, 22. 28, 32; chiesa posta sul lato meridionale dell'alta Semita, sito dell'odierno giardino pubblico del Quirinale. Regione Augustea VI. Questa d. non va confusa con la basilica di * *S. Agata de Subura*, diventata d. cardinalizia solo nella prima metà del sec. XVI, epoca in cui la chiesa di « S. Agata in diaconia » era caduta in rovina.

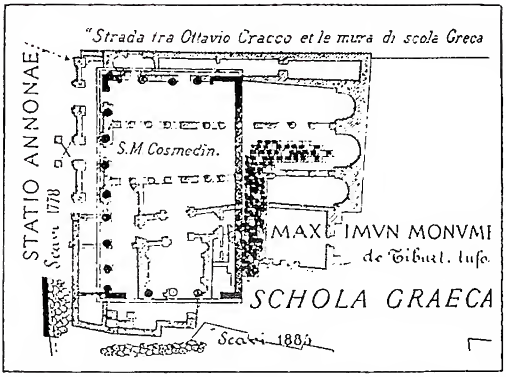
18. * *S. Maria in via Lata*, riceve donativi, come sopra: *Lib. Pont.*, II, pp. 12, 19; chiesa costruita su di un « horreum »: antico oratorio con pitture della fine del sec. V e principio del sec. VI (cf. E. Sjöqvist, cit. in bibl.). Regione Augustea IX.

19. *S. Teodoro*, riceve donativi, come sopra: *Lib. Pont.*, II, pp. 12, 21; chiesa costruita nel secondo cortile degli « horrea Agrippiana » (secc. VI-VII). Regione Augustea X.

20. *S. Lucia in Septem vias* (o *in Septem Soliis*), riceve donativi, come sopra: *Lib. Pont.*, II, pp. 11, 21; chiesa costruita fra il « caput circi » (circo Massimo) e il Settizonio. Regione Augustea X.

21. *SS. Nereo e Achilleo*, riceve donativi, come sopra: *Lib. Pont.*, II, pp. 9, 21, 33; chiesa titolare già nel sec. IV, diventata d. (sec. VIII), poi nuovamente titolo presbiterale. Regione Augustea XII.

22. *S. Bonifacio* (dalla fine sec. X S. Alessio), riceve



(*da R. Lanciani, Forma Urbis Romae, Milano 1893-1901, fol. 25*)
Diaconia - Pianta di S. Maria in Cosmedin dopo la ricostruzione di Adriano I con i sottostanti resti dei monumenti romani. L'unica navata della chiesetta della d. occupava in senso trasversale una parte della loggia dei Mercanti, cioè della *Statio Annonae* — Roma.

donativi, come sopra: *Lib. Pont.*, II, pp. 9, 21; chiesa costruita sul finire del sec. VI principio del sec. VII. Regione Augustea XIII. Queste due ultime d. furono sostituite, ad epoca indeterminata, certo prima dell'inizio del sec. XII da * *S. Nicola in Carcere*, cui in seguito fu affidata l'assistenza dei carcerati, e da * *S. Maria in Porticu*.

23. *SS. Silvestro e Martino iuxta Orphea*, riceve donativi, come sopra: *Lib. Pont.*, II, p. 22; si tratta della chiesa titolare omonima diventata temporaneamente d. Regione Augustea III.

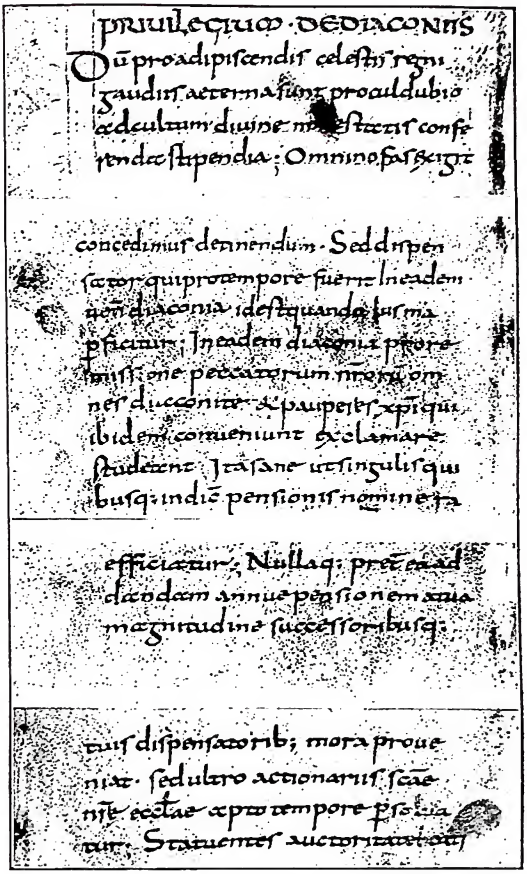
24. *S. Martino iuxta B. Petrum* (o *de Cortina* oppure *de Porticu*), riceve donativi, come sopra: *Lib. Pont.*, II, p. 22; chiesuola scomparsa nell'ampliamento della piazza S. Pietro.

Come si vede, il periodo aureo delle d. romane cade sotto i pontificati di Adriano I e Leone III: alla morte del primo ne dovevano esistere 19; a quella del secondo 24, comprese le suburbane. Il numero delle urbane da Adriano I a Sisto V rimase però normalmente di 18.

III. Trasformazione delle d. in Roma. – Per tutto il sec. X e parte dell'XI non si sa più nulla del funzionamento delle d. romane, solo si conoscono alcuni nomi di personaggi che erano a capo di chiese diaconali, come l'arciprete Giovanni, a quanto sembra, di S. Giorgio in Velabro (cf. P. Batiffol, *Inscriptions byzantines de St-Georges au Vélabre*, in *Mélanges d'arch. et d'hist.*, 7 [1887], pp. 426-29; A. Silvagni, *Monumenta epigraphica Christ. Roma*, I, Città del Vaticano 1943, tav. XXXIV, 4); papa Giovanni XII (955-64), già *tituli* (per errore) *S. Mariae qui vocatur in Dominico*, e papa Benedetto VI (973-74), già *diaconiae S. Theodori* (cf. lista dei papi del sec. X redatta nel 989 e premessa all'itinerario dell'arcivescovo Sigerico: *Lib. Pont.*, II, p. XV e B. Pesci, *L'itinerario romano di Sigerico arciv. di Canterbury e la lista dei papi da lui portata in Inghilterra* (*a.* 990), in *Riv. di archeol. crist.*, 13 [1936], pp. 49, 59).

Le d. riappaiono al sec. XI, con un aspetto del tutto nuovo, in un documento folkloristico che descrive la Cornomania (v.), festa sacro-profana del Sabato Santo, caduta in disuso sotto il pontificato di Gregorio VII (1073-85). Le d., sempre in numero di 18, ci vengono presentate come parrocchie con clero proprio, sotto la direzione d'un arciprete: « omnes archipresbyteri XVIII diaconiarum post prandium predicti diei sonant campanas et omnis populus sue parrochie concurrit ad ecclesiam » (cf.

l'edizione di L. Duchesne, in *Le Liber Censuum*, II, Parigi 1905, p. 171). L'arciprete poteva talora essere anche cardinale, come, tra il 1070 e il 1081, è il caso di Pietro cancelliere e cardinale di S. Romana Chiesa, *prior atque rector*, oppure *rector ac aucmentator* (= *dispensator*) di S. Maria « que holim vocabatur antiqua nunc autem nova » (cf. P. Fedele, *Tabularium S. Mariae Novae*, in *Archivio della Soc. rom. di storia patria*, 23 [1900], p. 224 sgg.), e di Falco cardinale della S. Apostolica Sede *rector et dispensator* « venerabilis monasteri SS. Christi Martirum Cosme e Damiani quod nuncupatur Mica aurea » (cf. P. Fedele, *Carte del monastero dei SS. Cosma e Damiano in Mica Aurea*, *ibid.*, 22 [1899], p. 412 sgg.). In stretto rapporto con questo loro nuovo aspetto sta pure il fatto, registrato negli *Ordines* del sec. XII di Benedetto Canonico, di Albino e di Cencio Camerario, che il clero e il popolo delle d. con i loro 18 stendardi (« exeunt XVIII imagines a diaconiis et cum clericis et populo veniunt ad sanctum Adrianum » [Benedetto], « deferuntur XVIII ymagines beate Marie ex XVIII diaconiis » [Albino]) prendevano parte alle solenni processioni mattutine che si avviavano verso S. Maria Maggiore per la celebrazione della « stazione » della Purificazione, dell'Annunciazione e della Natività (cf. l'ed. di L. Duchesne, in *Le Liber Censuum*, I, Parigi 1889-1910, p. 293 [Cencio]; II, ivi 1905, pp. 128 [Albino], 148-49 [Benedetto], 168 [Catalogo di papi con prescrizioni liturgiche]). C'è di più : con il riordinamento del collegio cardinalizio nella seconda metà del sec. XI le chiese delle d. incominciano ad essere assegnate ai cardinali diaconi, come si rileva da una costituzione di Urbano II, 1088-99 (cf. l'ed. di P. Kehr, *Nachträge zu den Papsturkunden Italiens II.*, in *Nachrichten* di Gottinga, 1908, pp. 228-29). Con Pasquale II (1099-1118), i diciotto cardinali diaconi aggiungono nelle sottoscrizioni, sull'esempio dei cardinali presbiteri, ai loro rispettivi nomi quello della loro chiesa : ad es., « Gregorius S. Angeli card. diac.; Romanus card. diac. Scte Marie in Porticu; Guido diac. card. SS. Cosme et Damiani iuxta templum Romae » ecc. (cf. P. Kehr, *art. cit.*, p. 232 e sgg.; B. Katterbach-W. M. Peitz, *Die Unterschriften der Päpste und Kardinäle in den « Bullae Maiores » vom 11. bis 14. Jhdt.*, in *Miscellanea F. Ehrle* [*Studi e Testi*, 40], Roma 1924, pp. 177-262; W. Klewitz, *Die Entstehung des Kardinalskollegiums*, in *Zeitschr. der Savigny-Stiftung f. Rechtsgeschichte*, 25 [1936], pp. 115-221, in particolare pp. 176-204, 218-21). La *Descriptio Lateranensis Ecclesiae*, nelle sue tre redazioni (fine XI-XII sec.), accenna a questi cardinali diaconi quando parla dei 6 diaconi palatini con a capo l'arcidiacono e dei 12 regionari che dovevano prendere parte alla liturgia papale : « Isti decem et octo diaconi totidem ecclesias habent infra muros civitatis et tamen omnes sunt canonici patriarchalis basilicae Lateranensis » (ed. R. Valentini-G. Zucchetti, *Cod. top. della città di Roma*, III, Roma 1946, p. 345). La chiesa dell'arcidiacono era S. Maria in Domnica (un diacono doveva così rimanere senza chiesa). In tal modo con il sec. XII le chiese diaconali ricevono la destinazione che ancor oggi conservano. La loro funzione assistenziale era ormai passata e altre istituzioni caritative avevano preso il loro posto, come le « Scholae peregrinorum » nazionali che provvedevano ai bisogni dei pii romei e i numerosi ospizi e ospedali per i poveri. Eco lontana di questa sostituzione è ancora G. Cassander (*Ordo Romanus de officio Missae*, Colonia 1561, p. 61)



(*fot. Enc. Catt.*)

DIACONIA - Passi più caratteristici del *Privilegium de diaconiis* del *Liber Diurnus*, ff. 97ᵛ, 98ᵛ (inizio e fine della pagina), 99ʳ (ms. dell'800 ca.). - Archivio Vaticano.

quando scrive che « Diaconiae sic dicta sunt hospitalia pauperum cum suis capellis ».

Sisto V con la costituzione *Religiosa* del 13 apr. 1587 (§ 3) ridusse le chiese diaconali a 14 (cf. *Cod. Iuris Can. Fontes*, I, Roma 1926, n. 160, p. 295), e il numero dei cardinali diaconi è tuttora di 14 (CIC, can. 231). Però le chiese diaconali sono oggi 16, poiché nel 1600 Clemente VIII dichiarò diaconia *S. Cesario de Appia* (detta per errore « in Palatio »; cf. V. Forcella, *Iscrizioni*, XII, Roma 1878, p. 253), titolo presbiterale eretto da Leone X nel 1517 ma soppresso da Sisto V, e nel 1725 (Concistoro del 23 luglio : *Diario di Roma*, n. 1246) Benedetto XIII eresse in d. *S. Maria ad Martyres* (Pantheon), titolo trasferito, il 26 maggio 1929, in seguito al Concordato con lo Stato italiano, a *S. Apollinare* (cf. AAS, 21 [1929], pp. 308-309). - Vedi tav. XCIII.

BIBL.: *Lib. Pont.*, I, p. 364, n. 7 e passim; II, p. 253, n. 7 e passim; L. Duchesne, *Les titres presbytéraux et les diaconies*, in *Mélanges d'arch. et d'hist.*, 7 (1887), pp. 236-43 (le d.); v. anche *ibid.*, 10 (1890), p. 144; id., *Notes sur la topographie de Rome au moyen âge*, *ibid.*, 34 (1914), pp. 331-38; L. Cavazzi, *La d. di S. M. in Via Lata*, Roma 1908; G. Biasiotti, *Le d. cardinalizie e la d. S. Viti in macello*, ivi 1911; C. Huelsen, *Osservazioni sulla biografia di Leone III nel « Lib. Pont. »*, in *Rendiconti Pont. accad. rom. di arch.*, 1 (1923), pp. 107-19; id., *Le chiese di Roma nel medioevo*, Firenze 1927; A. Bartoli, *Gli Horrea Agrippiana e la d. di S. Teo-*

doro, in *Monumenti antichi pubbl. per cura della r. Accad. naz. dei Lincei*, 27 (1921), pp. 374-402; id., *La d. di S. Lucia in Settizonio*, in *Archivio Soc. rom. di storia patria*, 50 (1927), pp. 59-76; id., *I templi del fòro Olitorio e la d. di S. Nicola « in Carcere »*, in *Rendiconti Pont. accad. rom. di arch.*, 5 (1928) pp. 213-26; J. P. Kirsch, *Die Stationskirchen des Missale Romanum* (*Ecclesia Orans*, 19), Friburgo in Br. 1926, pp. 26-27 e passim; J. Lestocquoy, *Administration de Rome et diaconies du VIIe au IXe siècle*, in *Riv. di arch. cristiana*, 7 (1930), pp. 261-98; A. Kalsbach, *Die Umwandlung des heidnischen in das christliche römische Stadtbild*, in *Scientia Sacra*, Colonia 1935, pp. 71-84; P. Barison, *Ricerche sui monasteri dell'Egitto bizantino ed arabo secondo i documenti dei papiri greci*, in *Aegyptus*, 18 (1938), pp. 29-148, in particolare 68, 95, 97, 100, 110, 120, 122-23, 127; L. Antonini, *Le chiese cristiane nell'Egitto dal IV al IX sec. secondo i documenti dei papiri greci*, *ibid.*, 20 (1940), pp. 129-208, in particolare 149, 154, 189; H.-I. Marrou, *L'origine orientale des diaconies romaines*, in *Mélanges d'arch. et d'hist.*, 57 (1940), pp. 95-142 (studio fondamentale); R. Vielliard, *Recherches sur les origines de la Rome chrétienne. Les églises romaines et leur rôle dans l'histoire et la topographie de la ville depuis la fin du monde antique jusqu'à la formation de l'Etat pontifical*, Mâcon 1941, pp. 110-22 e tav. VII; R. Valentini e G. Zucchetti, *Codice topografico della città di Roma* (*Fonti per la storia d'Italia*), II, Roma 1942; III, ivi 1946, passim; E. Sjöqvist, *Studi archeologici e topografici intorno alla piazza del collegio Romano* (*Opuscula archaeologica*, 4, Istituto storico svedese), Lund 1946 (tratta della d. di S. Maria in Via Lata); O. Bertolini, *Per la storia delle d. romane dell'alto medioevo sino alla fine del sec. VIII*, in *Archivio Soc. rom. di storia patria*, 70 (1947), pp. 1-145. A. Pietro Frutaz

DIACONICON (Διακονικόν), DIACONICO. - ARTE. – Piccolo ambiente, spesso absidato, che si trova nelle chiese basilicali a fianco dell'abside, dal lato opposto alla protesi.

Sembra che l'uso venga dall'Oriente, particolarmente dalla Siria, dove furono elaborati tanti elementi delle basiliche cristiane, e dove già si ritrova in costruzioni pagane; è frequente nelle chiese ravennati, più raro nella regione romana, dove si trova solo in S. Maria Antiqua, in S. Sinforosa, e nella basilica di Pammachio a Porto. Serviva anche come tesoro, per conservare i vasi sacri e le reliquie.

BIBL.: H. Leclercq, *Diaconicum*, in DACL, IV, coll. 733-734; P. Toesca, *Storia dell'arte italiana. Il Medioevo*, Torino 1927, passim. Mario Zocca

LITURGIA. – È preso in diversi sensi. Significa: 1° il libro liturgico del rito bizantino che contiene le *litanie* o suppliche e le preghiere recitate dal diacono nei vari offici ecclesiastici (L. Allatius, *De libris et rebus ecclesiasticis Graecorum*, diss. I, Parigi 1646, p. 97); 2° le suppliche stesse che oltre ai nomi di ἐκτενὴς εἰρηνικά si chiamano anche διακονικά. Es.: τὰ διακονικὰ τῶν φωτιζομένων (suppliche per gli *illuminati* durante la Quaresima [*Eucologio*, Roma 1873, p. 121]); 3° il luogo dove stanno i diaconi. Questo luogo è quello davanti alla porta principale del santuario dove il diacono recita le suppliche al nome del popolo: Ἄρχεται ὁ διάκονος ἐν τῷ διακονικῷ. ἐν εἰρήνῃ ecc. (J. Morinus, *De sacris Ordinationibus*, Parigi 1655, p. 104); ma soprattutto il luogo dove i diaconi preparavano una volta il pane e il vino destinati al Sacrificio. Esso, situato a destra del santuario, fu in seguito destinato a conservare i paramenti e vasi sacri, i libri liturgici, ecc. È come la sacrestia degli Orientali (J. Goar, Εὐχολόγιον, *sive Rituale Graecorum*, Venezia 1730, p. 13). Placido de Meester

DIACONO e ARCIDIACONO. - Etimologicamente derivato da διάκονος (inserviente), è oggi il secondo degli Ordini maggiori (v. ORDINE SACRO). Nel Vangelo questo nome ricorre otto volte e sempre nel senso di inserviente. Nel senso tecnico odierno si trova attestato la prima volta in s. Paolo (*Phil.* 1, 1 e *I Tim.* 3, 8-12). Il diaconato è certamente Sacramento, sebbene ciò non sia di fede definita, ed è in ordine gerarchico.

I. ISTITUZIONE. – La prima menzione dei d. nel Nuovo Testamento, seguendo l'ordine non già degli scritti, ma degli avvenimenti, si ha in occasione degli incidenti suscitati nella primitiva comunità cristiana, quando parve che la distribuzione dei sussidi alle vedove ed ai pupilli non si facesse con la dovuta imparzialità. Gli Apostoli affidarono « a sette uomini di buona riputazione, pieni di Spirito Santo e di sapienza » (*Act.* 6,3) un tale compito « e pregando imposero loro le mani » (*ibid.*, 6,6). In questo racconto la tradizione vede il compimento di un atto veramente sacramentale. Difatti il disbrigo dell'attività assistenziale non esaurisce tutta l'attività dei d.: essi erano anche aiutanti degli Apostoli. Stefano e Filippo evangelizzavano (*ibid.*, 6, 8 sgg.; 8, 5; 26, 40), Filippo anzi battezzava (*ibid.*, 8,12 sgg.; 38). A cominciare da s. Ignazio Martire i Padri pongono il diaconato come l'inferiore dei tre gradi della gerarchia dell'Ordine. S. Ignazio (*Ad Trall.*, 2,1) chiama i d. « ministri dei misteri di Dio »; e dice: « tutti rispettino i d. come Gesù Cristo, così anche il vescovo ed i preti; senza loro non c'è chiesa » (*ibid.*, 3,1).

II. RITO DELL'ORDINAZIONE. – Oggi per essere ammessi al diaconato occorre oltre il *bonum testimonium*, di cui parlano già gli Atti, anche il celibato (can. 132, 1): in Oriente, dal Concilio Niceno in poi, è permesso solo il primo matrimonio.

Occorre inoltre che il candidato abbia compiuto i 22 anni di età (can. 975), abbia iniziato il 4° anno del corso teologico (can. 976 § 2) in scuole approvate dall'autorità ecclesiastica ed organizzate a norma del can. 1365 (can. 976 § 3); sia già suddiacono da tre mesi ed abbia esercitato l'Ordine del suddiaconato (can. 978 §§ 1-2). Per poi ascendere al presbiterato dovrà osservarsi un identico intervallo di tre mesi con l'esercizio dell'Ordine del diaconato (can. 978 § 2).

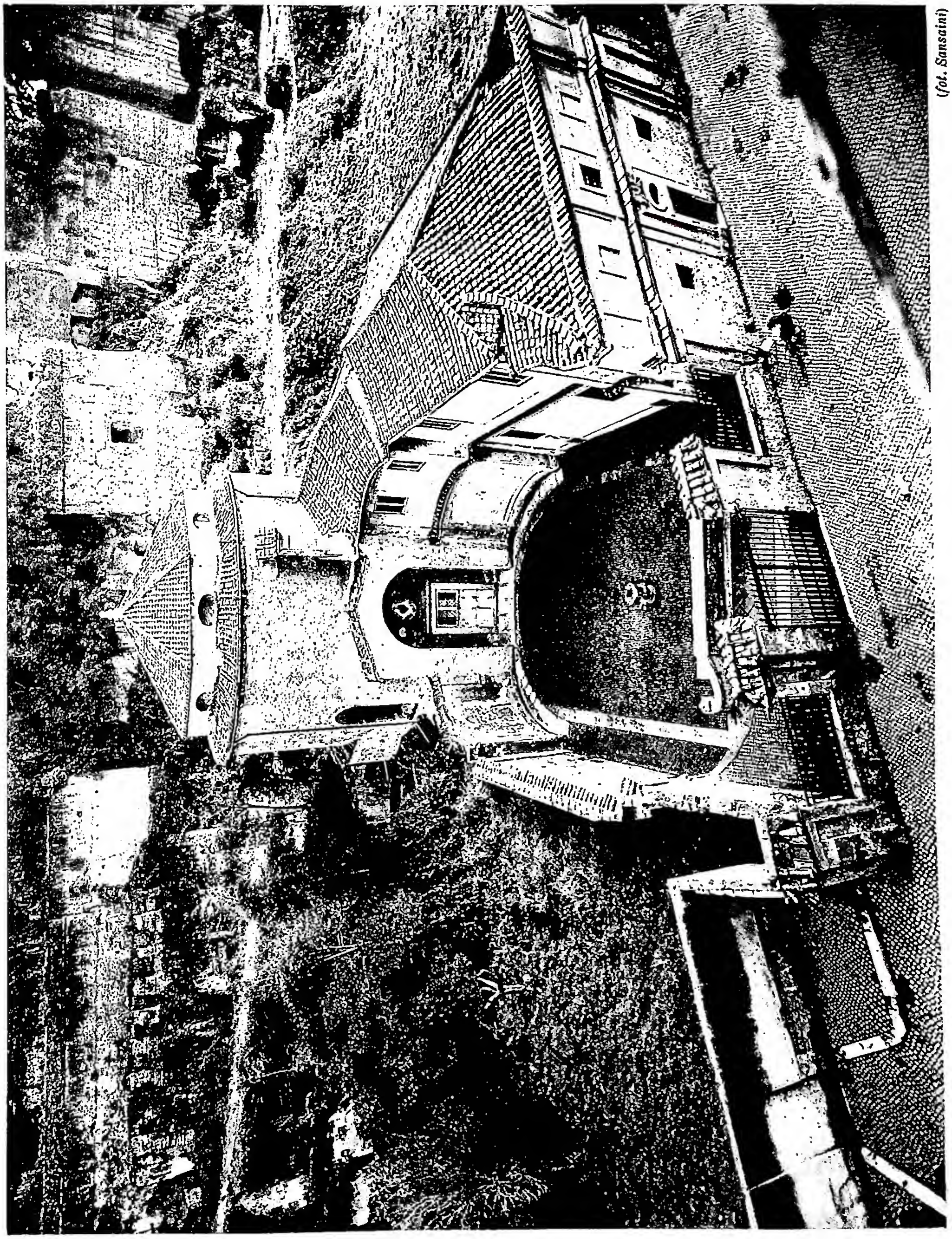
Il rito dell'ordinazione al diaconato è descritto nel *Pontificale Romano* (titolo *de ordinatione diaconi*). Ministro dell'ordinazione è il vescovo. È questa la dottrina comune contro cui vengono sollevate difficoltà dalle bolle *Exponit* di Innocenzo VIII del 1489 e *Sacrae Religionis* di Bonifacio IX del 1400, ma la questione storico-teologica, tuttora insoluta, riguarda il ministro dell'Ordine (v. ORDINE SACRO).

L'ordinazione diaconale si fa, come per gli altri Ordini maggiori, con l'imposizione delle mani e l'orazione episcopale, conformemente a *Act.* 6, 1 sgg. (cf. Pio XII, cost. *Sacramentum Ordinis*, 30 nov. 1947: AAS, 40 [1948], p. 5). Dalla liturgia gallicana, nel medioevo, si aggiungeva la tradizione degli strumenti (stola, dalmatica, libro del Vangelo); nel sec. XIV, in seguito alle disquisizioni scolastiche, entrava la formola « Accipe Spiritum Sanctum ad robur et resistendum » nel prefazio, ossia nell'orazione consecratoria: da qui una famosa controversia sulla materia e forma del diaconato, decisa (*loc. cit.*) da Pio XII.

III. UFFICIO. – Per il diaconato non viene oggi trasmessa nessuna speciale potestà di porre determinate azioni sacre, che siano esclusive di questo Ordine, ma si dà facoltà di esercitare *ex officio* alcune funzioni sacre.

La funzione propria del d. fu in ogni tempo quella di servire il vescovo (cfr. s. Ignazio, *Eph.*, 2,1; *Philad.*, 11, 1-2) con duplice attribuzione: il ministero sacro e le opere di carità, in particolare la cura dei poveri.

Presto ai d. sono attribuite delle funzioni liturgiche: secondo s. Ignazio (*Trall.*, 2,3) « sono ministri dei mi-



(fot. Sansaini)

LA CHIESA DIACONALE DI S. TEODORO
vista dall'alto, costruita ai piedi del Palatino tra i ruderi degli Horrea Agrippiana (sec. VI-VII) - Roma.

S. STEFANO MARTIRIZZATO PARATO DA DIACONO.
F. Francia (1450-1517) - Roma, Galleria Borghese.

(fot. Alinari)

steri di Cristo Gesù.... non sono infatti ministri delle biade e dei cibi, ma della Chiesa di Dio »: predicano (*Philad.*, 11,1) e, secondo s. Giustino (*Apologia*, I, 65 e 67), distribuiscono l'Eucaristia, specialmente il Sangue di Cristo, e portano la S. Comunione agli assenti; ricevono le oblazioni dalle mani dei fedeli, leggono i dittici e con il permesso del vescovo battezzano, istruiscono i catecumeni e fanno sopra di essi gli esorcismi: da s. Cipriano (*Epist.*, 18,1) ebbero l'autorità di riammettere in caso di necessità i « lapsi », almeno quando potevano mostrare il libello dei confessori; questo uso di riconciliare si è conservato per i d. fino al medioevo (B. Bartmann, *Lehrbuch der Dogmatik*, II, 7ª ed., Friburgo in Br. 1929, p. 409). Secondo la vecchia prassi i d. erano l'occhio del vescovo: vigilavano sulla disciplina; erano il suo orecchio, per fargli sentire le domande e le lamentele dei fedeli, la sua mano per far l'elemosina ai poveri, il suo cuore per prendere cura dei malati e dei bisognosi (*Didascalia*, III, 13,7; IX, 28, 6; 44, 3 e 4). Già nelle *Costituzioni degli Apostoli* (2,57) viene riservato ai d. il canto del Vangelo.

La cura dei poveri portò con sé l'amministrazione dei beni della Chiesa.

Dei molteplici uffici del d. il *Pontificale Romano* e il CIC ne hanno conservato tre principalmente: servire il sacerdote all'altare quando celebra solennemente o sostituirlo in determinate funzioni, battezzare e predicare.

1. L'assistenza al sacerdote, che solennemente celebra, come suo primo ministro importa diverse mansioni, determinate dai libri liturgici, come cantare il Vangelo, somministrargli l'ostia al momento dell'oblazione, infondergli il vino nel calice, porgergli l'ostensorio all'atto della benedizione eucaristica, ecc. Il d., come ministro straordinario della S.ma Eucaristia, può sostituirsi al sacerdote e distribuire la S. Comunione a due condizioni: *a*) che ci sia una ragione grave, intesa in senso piuttosto largo, come un'infermità o pressanti occupazioni del parroco, ecc...; *b*) che ci sia la licenza dell'Ordinario o del parroco, cioè di colui, a cui per diritto spetta di distribuire la S. Comunione ai fedeli: la quale licenza, in caso di necessità, può legittimamente presumersi (can. 845 § 2). Qualora una di queste condizioni non esistesse, il d., pur amministrando, non commetterebbe tuttavia un peccato grave e molto meno incorrerebbe nella irregolarità di cui al can. 985 § 7.

Il d. è anche ministro, assieme al sacerdote, della esposizione o reposizione del S.mo Sacramento, ma non della benedizione (can. 1274 § 2) che può e deve dare solo nel caso che porti la Comunione agli infermi secondo il rito prescritto nel *Rituale Romano* (tit. IV, cap. 4, n. 23, 36; *Pont. Comm. Cod.*, 13 luglio 1930: AAS, 22 [1930], p. 365). Allora, come nel caso ordinario di distribuzione della S. Comunione, deve pure benedire con la mano secondo le prescrizioni dello stesso *Rituale* (tit. IV, cap. 2, n. 10; AAS, 22 [1930], p. 365), ed aspergere con l'acqua santa all'inizio (*Rit. Rom.*, tit. IV, cap. 4, n. 15).

Sono queste, assieme alla benedizione del cero pasquale nel Sabato Santo (cf. *Missale Rom.*, *Rubrica in Sabb. Sancto* « benedictio cerei »); agli esorcismi ed alle benedizioni che occorrono nel Battesimo solenne, le sole benedizioni espressamente permesse e quindi consentite al d. (can. 1147 § 4).

Infine il d., con licenza dell'Ordinario o almeno del parroco, può sostituire il sacerdote mancante nel condurre il funerale (*Decr. authent. S. R. C.*, n. 3074), indossando anche, come sembra più probabile, il pluviale. In caso di particolare necessità può anche probabilmente condurre le processioni ordinarie a norma del can. 1290 § 2, alle stesse condizioni di cui sopra (F.M. Cappello, *De Sacramentis*, IV, Roma 1942, n. 119).

Insegna propria del d. è la stola portata transversalmente dalla spalla sinistra al fianco destro, ed in certo senso la dalmatica.

2. Il d. è ministro straordinario del Battesimo solenne, che però non può amministrare se non a due condizioni: *a*) esistenza di una giusta causa, che non è necessario sia grave, come sopra per la S. Comunione; *b*) licenza dell'Ordinario del luogo o del parroco, che può essere presunta in caso di necessità (can. 471).

(*fot. Enc. Catt.*)
DIACONO E ARCIDIACONO - Iscrizione del d. Flavio Secondino (sec. III) - Roma, Museo Lateranense.

Nell'amministrazione del Battesimo deve osservare il rito del *Rituale romano* (tit. II, cap. 2) e compiere tutte le cerimonie, fatta eccezione della benedizione dal sale (*loc. cit.*, n. 6) e dell'acqua (*Rit. Rom.*, tit. II, cap. 8; S. R. C., *Decreta Authent.*, n. 3684).

3. Il d. è abilitato « qua talis » al ministero della predicazione come il sacerdote, ma può esercitarlo solo dopo legittima missione e licenza del competente superiore (cann. 1342 § 1, 1328).

Inoltre il d. ha tutti i privilegi e tutte le obbligazioni comuni agli altri chierici; di più, comune con il suddiacono, ha l'obbligo della recita del Divino Ufficio (can. 135) e dal celibato sorge per lui impedimento dirimente in ordine al Matrimonio (can. 1072). La S. Sede oggi dispensa, con minor rigore che in passato, e da questo impedimento e perciò dal medesimo si può dispensare in caso urgente ed *in periculo mortis* a norma dei cann. 1043-1045; non però a norma del can. 81 (*Pont. Comm. Cod.*, 26 genn. 1949: AAS, 41 [1949], p. 158).

IV. L'ARCID. – 1. *Le origini.* – In ricordo della primiera istituzione la maggior parte delle Chiese, cominciando da quella di Roma, non ebbero da principio più di sette d., mentre non c'era numero fisso per i preti; e nel Concilio di Cesarea (314) contro alcuni abusi si stabilì che i d. fossero in ciascuna chiesa sette (can. 15). Ma poi la Chiesa orientale prima, come attesta Sozomeno (*Hist. eccl.*, I, 15), e la Chiesa occidentale poi, non si attennero più a questo numero.

Ad Alessandria nel sec. IV si contano 9 d. seguaci di Ario e 20 che sottoscrivono al decreto per la sua deposizione (PG 18, 577-81); ad Edessa nel 451 vi erano 39 d. (Mansi, VII, 255), ed a Costantinopoli nel sec. VI ve n'erano 100 (*Novellae*, III, 1).

A Roma la tradizione si mantenne più costante per la divisione della città in sette regioni (sotto papa Fabiano, 263-51, secondo il *Lib. Pont.*), a ciascuna delle quali presiedeva un d. (*regionarius*). Ma anche qui a poco a poco accanto ai *regionarii* vennero deputati altri d. (*stationarii*, *martyrarii*: J. Mabillon, *Museum Ital.*, II, Parigi 1689, pp. XVII-XVIII).

Era naturale che essendo demandata in particolare ai d. l'amministrazione e la distribuzione dei beni della Chiesa, uno fra loro ne avesse la direzione e la diretta responsabilità e che gli altri sottostassero a lui. Sorge così l'arcid. che si trova menzionato prima in Oriente, ma che in Occidente assume un compito più vasto e più chiaramente definito. Sorge come l'uomo di fiducia del vescovo in un settore così delicato; ciò non vuol dire che più tardi non abbia poi osato spadroneggiare e cercato di imporre la sua volontà. Grazie alle sue qualità od al suo ascendente poteva riuscire a farsi valere nell'elezione del nuovo vescovo, quando la sede rimaneva va-

cante, in favore della propria persona o di quella da lui preferita: nei casi ordinari infatti la scelta cadeva nell'antichità o su un d. o su un prete.

La piena evoluzione di quest'ufficio si ebbe dal sec. IV al sec. VIII. Ceciliano, poi vescovo di Cartagine, è il primo in Occidente cui venga applicato il titolo di arcid. dal suo biografo, Ottato di Milevi (ca. 380), mentre narra le rigorose misure prese come tale per correggere alcuni abusi durante la persecuzione dioclezianea (*De schism. Donatist.*, I, 16: PL 11, 916). Qualche altro autore applica il titolo a personaggi pure anteriori, ma scrive dopo.

S. Agostino chiama s. Lorenzo arcid. (*Serm.*, 302, 9: PL 38, 1388). « Ducem diaconorum » è invece chiamato s. Atanasio d'Alessandria presso Teodoreto (*Hist. eccl.*, I, 25: PG 82,980).

Sozomeno (*Hist. eccl.*, IV, 28: *ibid.* 67, 1204) chiama arcid. il chierico che nel 361 tenta di impedire ad Antiochia al vescovo s. Melezio il Grande di fare una professione ortodossa sulla Trinità e narra che s. Gregorio Nazianzeno (ca. 380) costituì Evagrio arcid. di Costantinopoli (*op. cit.*, VI, 3: *ibid.* 67, 1384). Ugualmente negli atti del Sinodo « ad Quercum » (403) l'accusatore di s. Giovanni Crisostomo è Martirio, antico arcid. della Chiesa di Costantinopoli (*Atto d'accusa*, n. 26: Mansi, VI, 1144; *Ep. S. Ioh. Crys. ad Inn.*, I, 1: PG 52, 531).

Dell'arcid. parla ancora il I Concilio Toletano del 400 (c. 20, Mansi, III, 1002) e s. Girolamo in più luoghi delle sue opere (*Ep.* 125: PL 22, 1080; *Ep.* 146, 1: *ibid.*, 1194, ecc.).

Nel sec. V il titolo di arcid. diventa comune per molte Chiese e s. Leone Magno poteva scrivere che all'arcid. della Chiesa costantinopolitana (453) era affidata *dispensationem totius causae et curiae ecclesiasticae* (*Ep.* 111,2: *ibid.* 54, 1021), cioè subordinatamente al vescovo, tutta la disciplina ecclesiastica. Riguardo all'amministrazione dei beni, affidata all'arcid., ci fanno fede le sue lettere (492-96).

Il papa Gelasio che affida all'arcid. Giustino con altri due l'amministrazione dei beni della chiesa di Volterra, di cui aveva privato il vescovo Eucaristo (*ibid.* 59, 140-45), ricorda il caso del vescovo di Faleria, che aveva rimosso dall'ufficio il suo arcid. Giovanni, per poter disporre più liberamente dei beni a propria utilità (*ibid.*, 100). Il caso si ripeterà sotto Gregorio I a Salona (*Ep.*, II, 18-20: *ibid.* 77, 552-65).

La cura delle vedove e dei pupilli affidata all'arcid. è ricordata negli *Statuta Ecclesiae antiqua* (cap. 17: H. T. Bruns, *Canones Apostolorum et conciliorum*, Berlino 1839, I, 143) e nel II Concilio di Mâcon (cap. 12: Bruns, II, 253) del 585; la cura e la visita dei carcerat è imposta come obbligo nel Concilio V di Orléans ([519], cap. 20: Bruns, II, 214); mentre i Concili di Parigi del 614 (II, capp. 7-9: Bruns, II, 257) e di Châlons-sur-Marne del 650 (cap. 7: Bruns, I, 266) gli impongono, insieme con il vescovo, l'ufficio di esecutore testamentario dei chierici.

L'educazione dei giovani chierici, specialmente di quelli raccolti nel « diaconio » della città episcopale, ci è testimoniata in varie fonti (cf. s. Gregorio di Tours, *Hist. Franc.*, 10, 8: PL 71, 536; *Statuta Eccl. antiqua*, cap. 9; Bruns, I, 142), che insieme ci dicono la parte tenuta dall'arcid. nell'ordinazione dei medesimi (*Statuta Ecclesiae antiqua*, capp. 5-6: *loc. cit.*), essendo la stessa ammissione agli Ordini dipendente dal suo giudizio (Concilio di Beiruth [449]: Mansi, VII, 223).

Anche dopo l'ordinazione i giovani chierici rimangono soggetti alla vigilanza dell'arcid. (Concili di Agde del 506, cap. 20: Bruns, II, 150 e di Orléans [541], cap. 26: Bruns, II, 206). L'ufficio di arcid. era liberamente assegnato dal vescovo (Sozomeno, *Hist. eccl.*, VI, 30; 8, 9; 8, 15) e data la sua importanza spesso conservato a vita.

La promozione al presbiterato era ritenuta un'ingiuria (s. Girolamo, *Comm. ad Ezech.*, cap. 48: PL 25, 484) e ad essa i vescovi ricorrevano, quando volevano disfarsi di un arcid. (*Ep. Leonis I*: *ibid.* 54, 1021; *Ep. Gregorii M.*: *ibid.* 77, 552 sgg.).

2. *Vicario del vescovo.* – Dalla fine del sec. VII l'arcid. ci appare sempre più come il vicario del vescovo in tutto ciò che riguarda il governo della diocesi, tanto che l'*Ordo Romanus*, I, n. 4 (M. Andrieu, *Les Ordines Romani du haut moyen âge*, II, Lovanio 1948, p. 68) chiama l'arcid. della Chiesa romana *vicarius Pontificis* ed Incmaro di Reims nel sec. IX nomina il suo arcid. con l'appellativo di *comminister noster* (*Capit. a. XII episcopatus super.*, cap. 1: PL 125, 793). La visita della diocesi è affidata all'arcid. insieme con il vescovo od anche in suo luogo, e si estende non solo al clero inferiore, ma anche alla visita personale dei preti, su cui vari concili dettano minuziose prescrizioni (*Capit. Walteri episc. Aurelian.* [871]: *ibid.* 119, 726-46), mentre Incmaro (*Capit. Archidiaconibus, presbyteris data*, capp. 1-13: *ibid.* 125, 800) raccomanda ai suoi arcid. di usare con carità, ma senza debolezza, del loro ufficio di correttori.

L'*Ordo Romanus*, inserito nelle *Decretali* (1, X, I, 23), gli sottomette tutto il clero senza eccezioni, urbano e rurale. Un testo della stessa epoca, attribuito a volte ad un Concilio di Toledo (1, X, I, 24) e a volte a s. Isidoro (1, § 12, D. 25), dice espressamente che l'arciprete è sottomesso all'arcid.; gli dovrà obbedire come al suo vescovo, pur essendo il capo dei preti (*loc. cit.*). Lo stesso ripete per il primicerio (c. unic., X, I, 25) per il sagrista (c. unic., X, I, 26) e per il custode (1, X, I, 27). Con il crescere della potenza dell'arcid. aumenta anche il pericolo di abusi. Capitolari e concili ne mettono in guardia l'arcid. Otto dei tredici Capitoli d'Incmaro sopra ricordati trattano di questo soggetto (capp. 1-6, 9, 11). L'ufficio diviene appetibile anche ai laici, ma i Capitolari si affrettano a precluderne loro la via (*Capit. missor. in Theodonis villa* [805], cap. 15).

3. *L'arcid. prelato*, che fino al sec. IX era semplice d., da allora in poi spesso è prete e mentre prima era unico per tutta la diocesi, da questo tempo perde la sua unità, perché le fonti franche cominciano a parlarci di vari arcid. nella stessa diocesi, a ciascuno dei quali è assegnato un particolare territorio (Conc. Chalon-sur Saône [813], cap. 5; Parigi [829], cap. 25).

Le fonti germaniche invece solo nel sec. X ci parlano di più arcid. nella stessa diocesi, ma nel sec. XI-XII la divisione era divenuta comune (A. Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, IV, Lipsia 1931, p. 11 sgg.) e la si trova anche in Inghilterra, a Canterbury (PL 214, 1029); mentre in Italia appena la si trova nel sec. XII. Il numero degli arcid. varia secondo le regioni. In Germania se ne ha spesso uno per parrocchia matrice.

A Roma unico era rimasto l'arcid., che era una delle principali figure nel collegio cardinalizio. Non si conoscono veramente quali fossero in particolare nel sec. XI le sue funzioni. Antecedentemente si ha solo la testimonianza di papa Martino ([657], *ibid.*, 87, 201), secondo cui gli competeva di tenere il governo durante la sede vacante, insieme con l'arciprete e con il primicerio dei notai. Ma proprio nel sec. XI vediamo un arcid. della Chiesa romana, anche prima di essere eletto pontefice, riempire di sé la storia della Chiesa, Ildebrando.

La moltiplicazione degli arcid., se anche non fin dall'inizio, portò ben presto alla divisione della diocesi in distretti (arcidiaconati). Dove esiste la divisione, spesso i confini dell'arcidiaconato corrispondono ai confini di un distretto civile (*pagus*); qualche volta corrispondono ai decanati, come a Basilea; ma ordinariamente più decanati costituivano un arcidiaconato, mentre esistono chiese e monasteri che per privilegio ottengono l'esenzione con propri diritti arcidiaconali. Il nome però di arcidiaconato non appare se non nel sec. XI, mentre prima si trova il termine parrocchia (cf. B. Guérard, *Essai sur le système des divisions territoriales de la Gaule*, Parigi 1832, p. 93).

Con la divisione in territori, la giurisdizione dell'arcid., che prima era delegata *ab episcopo*, a poco a poco divenne abituale per il proprio territorio. D'altra parte, poiché all'esercizio della giurisdizione erano congiunti certi proventi, sorse così l'ufficio e beneficio di arcid. con giurisdizione non più delegata, ma ordinaria. Dal sec. XI l'ufficio costituiva una delle dignità del Capitolo della cattedrale o di una collegiata e qualche volta, come nella dio-

(*fot. Enc. Catt.*)

DIACONO E ARCIDIACONO - Ordinazione del d. Disegno del Pontificale di Landolfo I di Benevento (957-84). Roma, Biblioteca Casanatense, 724 B I 13.

cesi di Salisburgo, era annesso alla cura di certe parrocchie. Così, in molti luoghi, gli arcid. nel sec. XI-XII erano veri prelati con giurisdizione ordinaria nel proprio territorio.

Ne venne che gli arcid. nelle diocesi fossero giudici ordinari di prima istanza, dai quali si appellava al vescovo. Alla giurisdizione contenziosa rispondeva un'amplissima potestà amministrativa (7, 9, 10, X, *de officio archid.*, I, 23). Ciò portò una certa indipendenza dal vescovo diocesano, ed una resistenza da parte di quest'ultimo alla trasformazione in corso. In questa resistenza dell'arcid. ebbero spesso anche l' appoggio dei Romani Pontefici (c. 4-5, XI, I, 23).

Ciononostante, nel sec. XII, la giurisdizione degli arcid. divenne ordinaria e, come ordinaria, delegabile. Il Concilio di Tours del 1163 (can. 7) non biasima gli arcid. che costituiscono i loro delegati, ma solo perché li costituiscono per danaro.

Gli arcid., posti quasi sullo stesso piano dei vescovi, costituiscono a loro volta i propri vicari ed ufficiali (cf. S. Tommaso di Cantorb., *Lettere*, 173, 182, 189, 191, 225, 292, in *Recueil des histor. des Gaules*, XVI, pp. 345, 354, 360, 363, 389, 447).

Col sec. XIII si raggiunge l'apice della potenza degli arcid. Ciò è visibile attraverso i concili e gli statuti del tempo, più che attraverso le fonti del diritto comune, che paiono piuttosto in ritardo rispetto alla realtà esistente (cf. 7, X, I, 23). Come osserva la glossa delle *Decretali*, la consuetudine aveva considerevolmente aumentato le prerogative degli arcid., che non sono più semplici delegati (*In Decret.*, l. I, tit. 23, c. 4, v. *Consuetudinis* ecc.). È superfluo stare a ripetere le loro prerogative in specie: basterà porre l'accento su qualche nuova conquista. Circa la preparazione delle ordinazioni e degli ordinanti essi possono tutto, fatta eccezione delle lettere dimissorie da concedersi soltanto de *consensu episcopi* (8, X, I, 23). Così la sorveglianza sul clero si estende a tutti, compresi arcipreti e decani (7, X, I, 23) e, avuta l' istituzione dal vescovo, a cui li presentano, possono immetterli nel possesso di qualsiasi ufficio e beneficio (*loc. cit.*). Qualche volta il diritto particolare e la consuetudine autorizzano l'arcid. anche a passar sopra a quest'ultimo diritto esclusivo del vescovo e ad immettere nel possesso i chierici, *episcopo irrequisito*. Così pure mentre il diritto comune autorizzava gli arcid. ad installare abati ed abbadesse nel loro arcidiaconato (9, X, I, 23), la consuetudine dava loro il diritto, come a Sens, d'installare perfino i vescovi (cf. A. Amanieu, *Archidiacre*, in DDC, I, col. 969).

Sul diritto dell'arcid. alla visita pastorale, da compiersi annualmente, ormai non c'è dubbio; egli, ordinariamente, la fa da solo. I concili si limitano a specificare e ad analizzare l'oggetto della visita o a sconsigliare l'arcid. dal renderla troppo gravosa con il suo seguito, con l'aumento delle tasse ecc. (cf. Conc. Later. III, a. 1179, c. 4; Later. IV, a. 1215, c. 33 [6, 23, X, III, 39]).

Lo stesso potere aveva l'arcid. nelle riunioni speciali, specie di conferenze del clero dell'arcidiaconato e quasi un complemento della visita pastorale (*Const. Aegidi Sarrisburien.* [1256], *de Capitulis celebrandis*: Mansi, XXIII, 905); fin qui il potere di giurisdizione dell'arcid.

Riguardo al potere di Ordine, già prima del sec. X si erano avuti esempi di arcid. ordinati sacerdoti, pur conservando il loro ufficio: gli esempi si moltiplicano dal sec. X al sec. XII, ma quest'uso non divenne mai universale, protestando alcuni di essi che ricevere l'ordinazione presbiteriale non era aumentare la dignità dell'ufficio, ma piuttosto diminuirla (cf. Pietro de Blois, *Epist.*, 123: PL 207, 365-66). Qualcuno poi non si curava neppure di ricevere l'Ordine del diaconato, tanto che molti concili ed infine i tre primi Concili del Laterano (I, can. 6; II, can. 10; III, can. 3), oltre che prescrivere l'età di 25 anni, dovettero comandare all'arcid., avente cura d'anime, di ricevere l'Ordine del diaconato entro un anno dall'assunzione della carica (23 D. 60; c. 7 X, I, 6).

Tutto sommato in questo tempo l'arcid. è quasi solamente per la potestà di Ordine inferiore al vescovo; e la sua potestà è personale, non più vicaria.

4. *Declino*. – Il pericolo di uno strapotere degli arcid. aumentava per il fatto che all'antica libera collazione da parte del vescovo, spesso si era sostituita la designazione di essi per elezione capitolare o nomina regia (P. Hinschius, *System des Kath. Kirchenrechts*, II, Berlino 1878, pp. 195 sg., 201 sg.).

Non fa quindi meraviglia che i vescovi cercassero di contenere con vari mezzi lo strapotere degli arcid. (Conc. di Tours, [1239], c. 8), sostituendoli pian piano con altri ministri più dipendenti dalla propria volontà, perché amovibili *ad nutum* e che in questa loro lotta trovassero un aiuto cercato o non cercato nelle competizioni capitolari.

I Capitoli cooperarono accanto ai vescovi ad intaccare la dignità dell'arcid., contendendo prima e poi cercando di scalzare a proprio vantaggio l'estensione dei suoi poteri nella vita capitolare e della diocesi. La cosa sotto certi aspetti era pure naturale; entrato l'arcid. nel Capitolo, gli altri canonici tendono a considerarlo come un loro

pari. Favoriti dalla disciplina e dallo spirito di corpo, i canonici misero in discussione non solo la precedenza che l'arcid. vantava, ma la giurisdizione stessa di prelato, per ridurlo nei limiti di uno qualsiasi di loro.

Regolarmente gli arcid. avrebbero dovuto essere nei Capitoli le prime dignità; ma non avviene sempre e dovunque così. In Francia i Capitoli hanno generalmente a capo un prevosto od un decano: gli arcid. vengono così al secondo posto, se non al terzo, come a Parigi e a Meaux, e qualche volta persino al settimo, come a Chartres.

Questo costume, al dire dei canonisti, era assai diffuso anche fuori della Francia. In Italia, ad es., a Torino, a Padova e a Reggio l'arcid. era preceduto dall'arciprete mentre ad Anversa veniva per terzo. In Spagna, ad Avila e a Barcellona l'arcid. è seconda dignità, a Zamora terza. S. Antonino di Firenze ci è a suo tempo testimone di questa diversità (*Summa theol. mor.*, parte 3ª, tit. 19, c. 6 § 1, Venezia 1571, p. 345). Questa determinazione di precedenze è frutto spesso di lotte, in cui l'arcid., come è evidente, resta non di rado soccombente.

Anche gli abati cercano di rendere sempre più indipendenti i loro monasteri dal potere degli arcid. (cf. M. Quantin, *Cartulaire général de l'Yonne*, Auxerre 1854, p. 102 sgg., n. 235).

Ma più che queste concause, per così dire, a base di riserve e di compromessi, fu la creazione, da parte dei vescovi, dei vicari generali, per il governo ordinario della diocesi e degli officiali per l'amministrazione della giustizia, ciò che diede la spinta più forte al declino della potenza degli arcid.

Gli arcid., infatti, da vicari dei vescovi si erano trasformati in prelati ordinari, agendo per proprio conto e non più come delegati, in una parte del territorio della diocesi. Il vescovo praticamente era rimasto privo di aiuto in un momento in cui gli affari della diocesi si moltiplicavano e la rinascenza del diritto esigeva nella curia episcopale la presenza di un tecnico del diritto.

Fra il sec. XV e il XVI la decadenza dell'arcid. si accentua e nel sec. XVI esso non esiste più, se non come dignità capitolare ed il diritto comune che lo riguarda non si applica più. M. Navarro (*Manuale confessariorum*, cap. 25, n. 136), diceva di non conoscere in Spagna nessun arcidiacono, a cui si potessero applicare i testi delle *Decretali*).

5. *Dal Concilio Tridentino al Codice.* – Questo lento sgretolamento dei poteri dell'arcid. ebbe il suo epilogo nel Concilio Tridentino, che sottrasse alla sua giurisdizione le cause matrimoniali e criminali dei chierici (Sess. XXIV, c. 20 *de ref.*), specialmente le cause dei chierici concubinari: anzi tolse perfino la potestà di scomunicare e di visitare la diocesi (Sess. XXV, c. 3 *de ref.*). E anche là dove il diritto particolare riconosceva agli arcid. il diritto di visita, il Concilio specificava che doveva essere esercitato personalmente e con l'autorizzazione del vescovo, cui si doveva rendere conto (*loc. cit.*).

Perciò, dopo il Concilio di Trento, che pure aveva altamente elogiato le benemerenze dell'arcid., (Sess. XXIV, c. 12 *de ref.*) tale ufficio, svuotato di ogni potere di giurisdizione, si ridusse ad una mera dignità onorifica nei Capitoli (cf. S. C. C., 23 genn. 1598; 4 maggio 1726); spesso è prima dignità, ma altre volte deve cedere la precedenza al preposito o più raramente all'arciprete.

Le attribuzioni dell'arcid., osservava Benedetto XIV, erano ridotte ad assistere il vescovo nelle sacre ordinazioni (Cost. *Ex quo dilectus*, 14 genn. 1747: *Bullarium*, IV, Malines [1826], p. 369 sgg.); e ciò corrisponde con quanto aveva deciso la S. Congregazione dei Riti per le funzioni pontificali in genere.

6. *Disciplina attuale.* – Il CIC non parla neppure dell'arcid. Non ne parla quando, nel can. 217 § 1, raccomanda al vescovo di dividere il suo territorio diocesano in regioni o distretti, contenenti più parrocchie, per quanto non metta limite alla varietà dei nomi, con cui possono essere chiamati, attese specialmente le denominazioni storiche. Non ne parla quando tratta delle dignità capitolari, rispettando la varietà dei nomi e la gerarchia di priorità che lo sviluppo dei secoli ha stabilito in ciascun Capitolo. Ma è naturale che si applichino all'arcid., dignità capitolare, là dove esiste, i canoni che riguardano le dignità capitolari, sia circa l'erezione (can. 391 § 1), sia circa la collazione (can. 396 § 1, 1435 § 1), il diritto di opzione (can. 396 § 1), i requisiti (can. 396 § 3), i diritti ed i doveri (cann. 397, 405, 408), le relazioni col Capitolo (cann. 393 § 2; 411 § 3), le obbligazioni (cann. 1406 § 1 n. 5, § 2; 410 § 1; 2403), le esenzioni (can. 416), e le distribuzioni (can. 395 § 3). Ed è pure naturale si applichino in particolare quelle norme che riguardano la prima dignità capitolare (can. 396 § 3), là dove l'arcid. lo è veramente. Come qualsiasi altra dignità, quella di arcid. può essere richiamata in vita là dove esisteva, dal vescovo stesso con il consenso del Capitolo, senza bisogno di ricorrere alla Sede Apostolica (can. 394 § 1). Nel Pontificale romano è ancor oggi chiamato arcid. il prete assistente che presenta i candidati all'ordinazione ed a cui è fatta l'interpellanza circa la loro idoneità all'Ordine (*Pont. Rom., tit. de ordinatione diaconi, presbyteri*, ecc.).

Sul diritto di precedenza una risposta della S. Congregazione del Concilio dopo il CIC chiarisce che sempre ed in ogni caso sull'arcid. o sulle altre dignità capitolari spetta al vicario generale il diritto di precedenza « etiam in choro et actibus capitularibus... etsi interveniat non ut vicarius et in habitu vicariali, sed ut canonicus et in habitu canonicali » (*Cuneen. et Utinen., praecedentiae*, 17 maggio 1919; H. Ferretti, *De iure praecedentiae Vicarii generalis super clero dioecesis...*, Roma 1919, p. 3). - Vedi tav. XCIV.

Bibl.: Cf. i trattati dogmatico-storici del sacramento dell'Ordine, p. es. B. Bartmann, *op. cit.*, p. 736 sgg.; Ch. Pesch, *Praelectiones dogmaticae*, VII, Friburgo 1897, nn. 597-604. E inoltre: J. Quistorp, *De diaconis, archidiaconis, hypodiaconis et diaconissis*, Rostock 1655; J. A. Pertsch, *Ueber den Ursprung der Archidiakonen*, Hildesheim 1743; A. Gréa, *Essai historique sur les archidiacres*, in *Bibliothèque de l'Ecole des Chartes*, 12 (1851), p. 38 sgg.; P. Fournier, *Les officialités au Moyen Age*, Parigi 1880; I. N. Seidl, *Der Diakonat in der katholischen Kirche, dessen hieratische Würde und geschichtliche Entwicklung*, Ratisbona 1884; A. Schröder, *Die Entwicklung des Archidiakonats bis zum 11. Jahrh.*, Augusta 1890; F. X. Glasschröder, *Zur Geschichte des Archidiakonats*, in *Festschrift zum elfhundertjährigen Jubiläum des deutschen Campo Santo in Rom*, Roma 1897; P. Laurain, *De l'intervention des laïques, des diacres et des abbesses dans l'administration de la Pénitence*, Parigi 1897; H. Leclercq, *Archidiacre*, in DACL, I, coll. 2733 sgg.; P. A. Leder, *Die Diakone d. Bischöfe u. Presbyter. Untersuchung über die Vorgeschichte u. die Anfänge d. Archidiakonats*, Stoccarda 1905; I. Krieg, *Der Kampf der Bischöfe gegen die Archidiakone im Bistum Würzburg* (*Kirchengesch. Abhandlungen Stutz*, 82), ivi 1914; G. Gromer, in *Festgabe A. Knoppler*, Friburgo 1917, pp. 159-76; H. Leclercq, *Diacres*, in DACL, IV, coll. 738-46; E. Fournier, *Les origines du vicaire général*, Parigi 1922; J. Forget, *Diacres*, in DThC, VI, coll. 703-31; L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 5ª ed., Parigi 1925, pp. 372-78; I. Viteau, *L'institution des diacres*, in *Revue d'hist. eccl.*, 22 (1926), pp. 513-37; S. Bihel, *De septem diaconis*, in *Antonianum*, 3 (1928), pp. 129-50; A. Amanieu, *Archidiacre*, in DDC, I, coll. 948-1004; C. Tixeront, *L'Ordine e le ordinazioni*, Brescia 1939, cap. 2; B. Kurtscheid, *Historia iuris canonici*, I, Roma 1941, pp. 53-56, 159-64, 257-61; Ph. Oppenheim, *Pro Christo legatione fungimur. Elucubrationes liturgicae ad Ordines minores et maiores*, ivi 1949, pp. 172-89; H. I. B. Mulders, *Der Archidiakonat im Bistum Utrecht bis zum Ausgang des 14. Jahrhunderts*, ivi 1949; F. Claeys Boúúaert, *Diacre*, in DDC, IV, coll. 1198-1206.

Pietro Palazzini

DIACONO e DIACONESSA (PROTESTANTI). - Il sec. XIX, che segnò presso i protestanti un fervore di ripresa nell'opera delle loro missioni interne, conta anche l'istituzione di diaconi e diaconesse.

I diaconi hanno come fondatore il pastore Giovanni Enrico Wickern, il quale nel 1833 raccolse a Horn, presso Amburgo, molti fanciulli abbandonati e costruì per essi la casa a guisa di colonia con fabbricati a parte per la

preghiera, la scuola, il lavoro e l'abitazione ordinaria. I cooperatori, gli assistenti e gli educatori, che si prodigavano per i fanciulli e facevano loro da padre, si chiamarono « diaconi », ricollegandosi intenzionalmente agli antichi diaconi della Chiesa primitiva. L'opera prosperò; e gli istituti si moltiplicarono estendendo il lavoro di assistenza a scuole, ospedali, case di ciechi, di sordomuti, di vecchi e inabili al lavoro.

Quasi nello stesso tempo, sorsero le diaconesse a Kaiserwerth, presso Düsseldorf, nel 1836, per opera del pastore Teodoro Fliedner. Si occupano dei malati e dei poveri, visitano i vari distretti, ma sono più subordinate che non i diaconi alle necessità delle parrocchie in cui si trova la loro casa.

Le diaconesse sono assai numerose e molti sono i loro istituti, specialmente in Germania, Inghilterra e America; sono mantenute dalla diaconia, e, pur conservando l'amministrazione del loro patrimonio privato, ricevono un piccolo sussidio giornaliero. Devono mantenere lo stato di celibato; nella Chiesa anglicana e nella episcopaliana e metodista di America sono ammesse al loro grado solennemente con la benedizione e l'imposizione delle mani del vescovo. La loro formazione, in vista della missione che devono svolgere, è accurata.

Bibl.: I. Schäfer, *Diakonen und Diakonissenhäuser*, in *Realencycl. für protestant. Theologie u. Kirche*, IV, pp. 604-16 (con ampia bibl. e statistiche); K. Algermissen, *Diakonie*, in LThK, coll. 274-76. Celestino Testore

DIACRINÒMENI. - Dal greco διακρινόμενοι, il termine significa « titubanti » e venne adoperato da Leonzio Bizantino per designare i monofisiti ed eutichiani che respingevano le decisioni del Concilio di Calcedonia. Son chiamati d. perché *dubitavano* in un primo tempo sull'autenticità della lettera di s. Leone a Flaviano.

Bibl.: Leonzio, *De sectis*: PG 86, 1193-1268.
Ignazio Ortiz de Urbina

DIADOCO di Foticea, santo. - La vita di s. D., vescovo di Foticea, nell'antico Epiro, ci è pervenuta solo attraverso tre testi: una menzione di Fozio, che nomina D. tra gli avversari dei monofisiti al Concilio di Calcedonia (451); la lettera indirizzata all'imperatore Leone I in occasione della morte di Proterio d'Alessandria (458), lettera di cui D. è uno dei firmatari, forse perfino l'autore; infine, il prologo della *Historia persecutionis Africanae Provinciae* scritta da Vittore di Vita nel 486, ove D. è lodato per la sua difesa del dogma cattolico.

Quest'ultimo testo ha fatto supporre recentemente che egli fosse stato strappato dai Vandali alla sua città episcopale (identificata, in base a due iscrizioni, con Limboni, a nord-ovest di Paranythia, oggi Adonat, in Tesprotia) e condotto a Cartagine; sarebbe morto in Africa? In ogni caso, la sua opera rispecchia la vita dei monasteri d'Oriente; nel sec. v c'erano ancora in Grecia dei cenobiti, degli eremiti e dei solitari; ma soprattutto in Egitto egli poté conoscere il monachesimo: il suo maestro, Evagro il Pontico, era vissuto nel deserto di Scetea.

Di D. restano le seguenti opere: *Capita centum de perfectione spirituali* o *Capita gnostica centum*, una specie di guida spirituale, di sentiero della perfezione. Temi principali: Dio e la Grazia; il discernimento degli spiriti, la vita spirituale; *Visio*, collezione di aporie su di una conversazione di s. Giovanni Battista: elogio del deserto, e discussione sulla natura delle apparizioni divine; *Sermo de ascensione D. N. Iesu Christi* in cui alla fine rigetta il monofisismo.

La polemica, così rappresentata alla fine del *Sermone*, è ancor più evidente nei *Capita centum* in cui D. attacca costantemente il messalianismo delle omelie pseudo-macariane. Questa eresia, grossolano materialismo di origine storica, considerava la preghiera continua come l'unico modo di esorcizzare la presenza di Satana, coabitante insieme alla Grazia nell'anima del cristiano. D. non nega l'efficacia della preghiera; al contrario, egli raccomanda la reiterata invocazione del nome di Gesù (preghiera monologista); ma proibisce la reiterazione del Battesimo, che colma di grazia l'anima e ne scaccia il demonio. Una tale polemica, tuttavia, non spiegava da sola il successo dei *Capita centum*; l'influenza da essi esercitata sui monasteri della Grecia e d'Oriente deriva dall'equilibrio della loro dottrina spirituale; essi, inoltre, con le parti consacrate al discernimento degli spiriti, hanno preparato l'insegnamento di s. Ignazio da Loyola e di s. Teresa del Bambin Gesù.

Bibl.: Edizioni: dei *Capita centum*: J. E. Weis-Liebersdorf, Lipsia, 1912, con la trad. lat. di F. Torès; della *Visio*: V. N. Benechevitch (*Mémoires de l'Académie impériale des sciences de St-Petersbourg*, 8ª serie, Classe storico-filologica, 8, xi), 1908; del *Sermo*: PG 65, 1141-48, con la trad. lat. di A. Mai. Trad. franc. delle tre opere: in E. des Places, *D. de Photicé* (*Sources chrétiennes*, 5), Parigi 1943. Studi principali, *Sens de l'esprit d'après Diadoque de Photicé*, in *Revue d'ascétique et mystique*, 8 (1927), pp. 402-19; I. Hausherr, *Les grands courants de la spiritualité orientale*, in *Orientalia Christiana periodica*, 1 (1935), pp. 114-38; M. Rothenhäusler, *La doctrine de la théologie chez Diadoque de Photicé*, in *Irenikon*, 14 (1937), pp. 536, 553; H.-I. Marrou, *Diadoque de Photicé et Victor de Vita*, in *Revue des études anciennes*, 45 (1943), pp. 225-32. Edoardo Des Places

DIAFONIA. - Genere di composizione nella primitiva polifonia (v. ars antiqua), il cui nome è usato dai teorici medievali (secc. ix-xii) come equivalente di *organum* che sta ad indicare la tecnica in cui domina ancora il moto retto, mentre nel discanto prenderà il sopravvento il moto contrario.

Regole per la d. si trovano specialmente nel cap. 13 della *Musica enchiriadis*, del sec. x (v. Gerbert, *Scriptores ecclesiastici de musica sacra potissimum*, St-Blasien 1784, I, p. 165-66) e nei capp. 18 e 19 del *Micrologus* di Guido d'Arezzo (*ibid.*, II, cap. 18, 19, pp. 21-23). Nel primo trattato si prescrivono gli intervalli di 4ª, 5ª e 8ª, mentre nel secondo vengono proposti quelli di 2ª maggiore, 3ª magg. e min. e 4ª. Luisa Cervelli

DIAKOVAR, diocesi di: v. sirmio, diocesi di.

DIALETTICA. - Da διαλέγομαι, *discorro*. Di uso frequente in filosofia, comporta significati assai diversi. Nel senso anche oggi più comune è l'arte del ragionare, dello sviluppare i concetti e i giudizi secondo il loro legame e movimento logico.

In questo senso la d., come rileva Aristotele, risale a Zenone d'Elea che difende la dottrina di Parmenide mediante la discussione e riduzione ad assurdo della duplice concezione pitagorica dell'unità-punto e della divisibilità all'infinito. Come arte del disputare pro e contro su un medesimo tema (antilogie) e di « fare vincente il discorso perdente », si ritrova nei sofisti. In Socrate la d. si afferma come arte del ragionare induttivo nella ricerca della definizione. La d. di Platone è in funzione della concezione centrale della conoscenza come reminiscenza: è d. l'insieme dei processi logici analitici e sintetici per cui si determinano i rapporti di coordinamento e subordinazione, secondo i valori generici e specifici, delle idee risvegliate dalla conoscenza sensibile (*Soph.*, 253, C, D; *Phaedr.*, 265, F; 266, B, C). E poiché nel sistema platonico le idee costituiscono la più intima verità e essenza delle cose, così la d. viene ad assumere, nella struttura del sistema, un significato non puramente logico, ma anche concreto e metafisico. Questo significato si riaffermerà più tardi esplicito nel neoplatonismo di Proclo il quale intende il processo emanatistico delle cose dall'Uno come un processo del particolare dall'universale attraverso i tre momenti dialettici della *persistenza*, *emanazione*, *ritorno*, ossia *omogeneità*, *alterità* e *riunione* del particolare con l'universale. Una più lontana ripercussione del significato reale della d. platonica, se pure in forma diversa, si avrà nella posizione ultrarealistica medievale in merito alla questione degli universali.

In Aristotele d., opposta ad analitica, è la logica della probabilità: mentre l'*analitica* sviluppa il processo più strettamente scientifico della dimostrazione che muove da principi veri e certi, la d. rappresenta piuttosto il tentativo di conquista della verità, partendo dalle opinion comuni o principi generalmente ammessi, e sottoponen-

doli al vaglio della critica, con il ragionamento e con la disputa: « quello che la filosofia conosce, la d. tenta » (*Met.*, IV, 2, 1004 b 25; *Top.*, I, 1, 100 a 27, b 21; *Anal. post.*, I, 2, 71 b. Cf. A. Trendelenburg, *Elementa logicae Arist.*, Berlino 1892, pp. 108-10). La d. quindi, nel senso tecnico aristotelico torna ad assumere un significato puramente logico, ben determinato, e che si presenta come limite in confronto della posizione platonica.

Con gli stoici, e poi nella Scolastica la d. si allarga a comprendere tutta la logica formale, o scienza della deduzione e del ragionamento; quella che nelle *scholae* medievali costituiva la seconda disciplina del *trivium*, accanto alla retorica. Lo sviluppo che la d., così intesa, ebbe nel medioevo, fu imponente, specialmente per il vasto interesse che s'accese intorno alla questione degli universali. Non mancarono vivi riflessi nei confronti della scienza teologica in cui, con s. Anselmo e Abelardo, si inserì decisamente, non senza qualche intemperanza, il metodo dialettico, avversato dalla scuola dei mistici e in seguito sapientemente temperato da s. Tommaso. L'equivalenza *d.=logica formale* è oggi ancora abbastanza comune nei trattati neoscolastici.

Nel Rinascimento, accentuandosi la svalutazione della sillogistica aristotelico-medievale, la d. assume un nuovo significato: in P. Ramo, e, dopo, più apertamente in Valla e Agricola, la d. si accosta alla retorica: « ars dialectica » è l'arte del parlare bene, « ars disserendi », sussidio all'oratoria.

Per Kant la d., come logica puramente formale, poiché non insegna nulla circa il contenuto della conoscenza, né serve quindi ad estendere il nostro effettivo sapere, è un gioco verbale sofistico, pura logica dell'illusione e dell'apparenza (*Kritik der r. Vernunft*, trad. it. di G. Gentile, Bari 1940, pp. 89-99). Accanto a questo senso peggiorativo, Kant chiama la seconda parte della sua logica « d. trascendentale », nel senso di critica dell'intelletto e della ragione rispetto al loro uso ultrafenomenico (*ibid.*, p. 100): essa si risolve in una ricerca dei paralogismi e contraddizioni in cui necessariamente finisce per irretirsi il pensiero umano metafisico.

Con l'idealismo assoluto postkantiano la d. riprende un significato metafisico essenziale nella concezione della realtà. In Fichte d. è il ritmo dell'attività dell'Io esplicantesi nei tre momenti indissolubilmente legati e vicendevolmente condizionati della *tesi*, *antitesi* e *sintesi*. Ogni posizione (tesi) dell'Io genera, con il suo stesso sviluppo, un momento opposto (antitesi) che a sua volta si apre in un momento superiore (sintesi), e così senza fine nel processo dell'autocoscienza cosmica. La d. così intesa è radicata nella stessa struttura metafisica dell'autocoscienza che nel determinarsi come « io » pone insieme necessariamente il « non-io »; ed ha inoltre un'esigenza più profonda nella essenziale eticità dell'io che esige, come strumento della sua realizzazione, la natura (il non-io). Essa costituisce poi la sostanza di ogni processo spirituale in quanto ogni posizione concettuale, in genere ogni posizione di coscienza, se non s'apre, stimolata dall'antitesi, in momenti superiori, si esaurisce in se stessa, nell'inerzia e nella stasi spirituale.

In Hegel la d. è l'eterno moto immanente del pensiero verso la costruzione della realtà razionale attraverso il continuo superamento della sua interiore contraddizione. Questa dialetticità per cui lo spirito passa dall'*affermazione* per la *negazione* a una nuova *sintesi* in un concetto superiore, è la natura stessa intrinseca, l'anima propulsiva del pensiero e quindi del mondo: « nel suo carattere peculiare la d. è la vera e propria natura delle determinazioni intellettuali, delle cose e del finito in genere » (*Enzycl. der philos. Wissench.*, trad. it. di B. Croce, Bari 1923, § 81, p. 84; cf. § 11, p. 15). B. Croce, pur accettando in parte la d. hegeliana, la scorge viziata da un errore fondamentale, in quanto essa ha trattato alla stessa stregua i concetti *opposti* (bene-male) e i *distinti* (bene-vero); per questi ultimi, secondo il Croce, non vale la d. degli opposti, ma invece il *nesso dei distinti*: in quanto cioè i concetti semplicemente distinti stanno fra loro come un grado inferiore rispetto al superiore, cui lo spirito passa senza annullare il precedente (cf. *Saggio sullo Hegel*, Bari 1913, pp. 58, 60). Anche Gentile ritiene insufficente la d. hegeliana, in quanto conserverebbe un residuo di riferimento all'essere pensato (difetto, secondo Gentile, comune a ogni altra d., a cominciare dalla platonica e aristotelica), anziché fissarsi nell'essere del pensiero come atto. A questa rigorosa purezza concettuale intende pervenire al di là della *d. del pensato* che conserva nel proprio campo tutto il suo valore, la d. gentiliana, intesa come l'eterno processo immanente dell'Atto autocosciente attraverso i tre momenti della *soggettività* (arte), *oggettività* (religione, scienza) e *sintesi* di entrambe (filosofia): processo dialettico del pensiero che costituisce insieme la vera e essenziale dialetticità del reale, non essendo la vera e concreta realtà altro che il pensiero in atto (cf. *Teoria gener. dello spirito*, 5ª ed., Firenze 1938, cap. 4, pp. 39-57).

Nell'esistenzialismo, tanto da Kierkegaard che dai contemporanei, è affermata la d. come metodo della filosofia esistenziale (v. L. Lavelle, *La dialectique de l'éternelle présent*, I, *De l'être* [Parigi 1928]; II, *De l'acte* [ivi 1937]).

Al di là di questi significati rigorosamente tecnici, la cui legittimità dipende dal valore dei rispettivi sistemi metafisici, la d. ha oggi assunto un significato e un campo di impiego assai vario e molteplice, cui ha in gran parte contribuito il valore universale che le conferì l'idealismo. Ci sono anzitutto derivazioni fondate sul significato antico, per cui si dice d. ogni svolgimento progressivo logico-concettuale del pensiero da un concetto, da un giudizio, da un fatto, verso le conclusioni di cui il concetto, il giudizio, il fatto è gravido: si parla in questo senso, ad es., di d. dell'essere, dell'esperienza, della coscienza. Da questo campo che si potrebbe chiamare logico-reale, la d. vien trasferita, quasi per un movimento inverso, al campo reale-logico, per cui dicesi d. ogni svolgimento della realtà, dei fatti, dei fenomeni, che avvenga in dipendenza e secondo lo schema di un processo logico comunque metafisicamente concepito, sia esso immanente (idealismo) o trascendente (realismo) la realtà stessa. È in questo senso che si parla, ad es., della d. della storia, della cultura, della civiltà, della vita, ecc. La concezione della filosofia cristiana non intende affatto negare tale dialetticità concreta del mondo, della storia, della civiltà, e, in genere, dell'essere nel suo attuarsi e divenire; ma ne ripone lo schema logico determinante nell'ordine di finalità intrinseca che si attua e si svolge in ogni ente creato secondo il disegno archetipo della Razionalità trascendente; non escluse le manifestazioni straordinarie, particolarmente nell'economia delle creature ragionevoli, della sua liberale e sovrana Provvidenza. Per l'applicazione della d. al campo sociale-economico v. MATERIALISMO STORICO.

BIBL.: N. v. Hartmann, *Über die dial. Methode*, Berlino 1868; M. Losacco, *Storia della d.*, parte 1ª, *Il periodo greco*, Firenze 1922; J. Cohn, *Theorie der Dialektik*, Lipsia 1923; G. Gentile, *La riforma della d. hegeliana*, Messina 1923; P. Wust, *Die Dialektik des Geistes*, Augusta 1928; H. Maier, *Die Syllogistik des Arist.*, 2ª ed., Tubinga 1936; A. Dürr, *Zur Problematik der Hegelschen Dialektik*, Berlino 1938; K. R. Popper, *What is dialectic?*, in *Mind*, 49 (1940), pp. 403-26; F. Schleiermacher, *Dialektik*, nuova ed., Lipsia 1942; H. Lefebure, *Logique formelle, logique dialectique*, Parigi 1947, p. 147 sgg.; G. Calogero, *Logica gnoseologia ontologia*, Torino 1948, pp. 46-59. V. anche LOGICA. Ugo Viglino

DIALOGO SPIRITUALE. - Tecnica compositiva della musica vocale, in uso dal medioevo al sec. XVI ed oltre.

Verso il Cinquecento si ha talvolta il procedimento a dialogo nella laude, nella frottola e nel madrigale (Willaert ecc.). Lo stile dialogato, che dà maggior forza drammatica alla musica vocale, è alle origini del dramma sacro (v. TEATRO), dell'oratorio, e perfino del melodramma seicentesco (Monteverdi ecc.).

Le forme originarie di questo genere sono specialmente i tropi dialogati del sec. XII e le laudi drammatiche e dialogate dal sec. XIII al XIV. Tali composizioni d'ordinario erano scritte per 2 voci che cantavano alternativamente (« a botta e risposta »: stile della frottola). Questa tecnica si diffuse poi particolarmente nelle cantate, portando con sé la vivacità dei madrigali e delle cacce. Raccolte di dialoghi spirituali si hanno specie nei secc. XIII e XVII con H. Schütz (*Dialoghi per la Pasqua*, Dresda 1631), O. Vecchi (*Dialoghi...*, Venezia 1608), G. F. Capello (*Mottetti e dialoghi*, ivi 1615), A. Hammerschmidt (*Dialoghi oder Gespräche zwischen Gott u. einer gläubigen Seele*, Dresda 1645), R. Ahle (*Geistliche Dialoge*, Erfurt 1648).

Esempi famosi del genere sono anche nella *Passione secondo s. Matteo*, di G. S. Bach (aria del contralto *Schön Jesus hat die Hand*, e interrogazioni concitate del coro).

BIBL.: Th. Kroyer, *Dialog und Ecto in der alten Chormusik*, in *Jahrbuch der Muskibibliothek Peters*, 16 (1909).

Luisa Cervelli

DIAMANTE, Juan Bautista. - Drammaturgo spagnolo, sacerdote e cavaliere dell'Ordine di S. Giovanni di Gerusalemme, priore del convento di Morón, n. a Madrid nel 1625, m. ivi nel 1687.

Scrisse una cinquantina di drammi, alcuni dei quali in collaborazione, su argomenti attinti, a Lope, Guevara, e Amescua. Non mancano composizioni di carattere biblico o agiografico, o, comunque, religioso (*Cumplir a Dios su palabra, S. Teresa de Jesús, S. Maria Magdalena de' Pazzi, La Virgen del Buen Suceso, La devoción del Rosario*, che ha ricordi evidenti de *La devoción de la Cruz* di Calderon, ecc.). Lo stile è ampolloso, buona la lingua e non manca una certa *vis* drammatica.

BIBL.: A. de Latour, *Corneille e J. B. D.*, Parigi 1861; E. Cotarelo, *J. B. D. y sus comedias*, in *Boletín de la Academia española*, 3 (1916), pp. 272-97, 454-97.
Jole Scudieri Ruggieri

DIAMANTINA, arcidiocesi di. - In Brasile, è la metropoli dell'omonima provincia ecclesiastica che occupa l'intera parte settentrionale dello Stato di Minas Geraes, con le diocesi di Montes Claros, Arassuai e la prelatura *nullius* di Paracatú.

La sua superficie è di 62.094 kmq., con 631.000 ab. dei quali 630.500 cattolici. Comprende 66 parrocchie, con 55 sacerdoti diocesani e 35 religiosi (Francescani, Cappuccini, Lazzaristi e Redentoristi). Vi si trovano pure 2 Congregazioni religiose femminili (1948). Ha un proprio seminario maggiore e minore e come patrono s. Antonio di Padova.

D. sorse per opera dei *bandeirantes* in cerca di oro e di diamanti, di cui la regione è ricca, con il primitivo nome di Tijuco, nei secc. XVII e XVIII. Il suo nome attuale risale al 1838, quando veniva innalzata alla categoria di città. Durante il periodo coloniale e imperiale, la sua storia è quella dello Stato di Minas Geraes e della diocesi di Mariana, dalla quale venne distaccata il 6 giugno 1854, con la bolla di Pio IX *Gravissimum sollicitudinis*. Dieci anni dopo ne assumeva il governo il suo primo vescovo Giannantonio dos Santos (1864-1905), il quale nelle difficili circostanze di allora, riuscì a fondare il seminario (1867), affidandolo ai Lazzaristi. Gli successe il suo coadiutore Gioacchino Silverio dos Santos (1905-33). Il 28 giugno 1917, Benedetto XV con la costituzione *Quandocumque se praebuit* elevò D. ad arcidiocesi; essa, grazie alla convocazione di 3 sinodi diocesani, ebbe un grande incremento religioso.

Oltre i suoi 2 primi vescovi, tra i cattolici dell'arcidiocesi è degna di nota la figura di Gioacchino Felicio dos Santos, medico e giornalista (m. nel 1931).

Il più grande centro di cultura religiosa è il seminario. Per i laici poi, come in altre grandi città del Brasile, esiste il « Centro D. Vital ». Organo ufficiale della stampa diocesana è il settimanale *Estrela Polar*.

Notevoli monumenti religiosi possono considerarsi tutte le chiese della metropoli, giacché tutte costruite durante l'apogeo dell'arte coloniale.

BIBL.: R. Galanti, *Historia do Brasil*, III, S. Paulo 1911, p. 127; AAS, 10 (1918), p. 49; J. B. Lehmann, *O Brasil Católico, 1947*, Juiz de Fora 1947, pp. 128-34.

Maurilio Cesar de Lima

DIAMANTINO. - Prelatura nello stato di Matto Grosso in Brasile, suffraganea di Cuyabà. Fu eretta dal papa Pio XI il 22 marzo 1929 con la cost. ap. *Cura Universae*; i confini allora assegnati vennero poi modificati mediante un decreto della S. Congregazione Concistoriale del 22 giugno 1940. La chiesa prelatizia è quella della Immacolata Concezione esistente in D. È affidata alla Comp. di Gesù.

BIBL.: AAS, 23 (1931), pp. 320-22; 32 (1940), pp. 42-43.

Enrico Josi

DIANA. - Dea dell'antica religione romana e italica. Gran parte degli studiosi ritengono che si tratti di una divinità italica originaria che soltanto sotto l'influsso greco sarebbe stata assimilata con Artemide; c'è chi sostiene che D. sin dall'inizio non sia stata che la dea greca accolta in Italia. Nel culto pubblico di Apollo D. ha parte già nel sec. V a. C.; però il suo culto italico ha anche caratteri particolari privi di una stretta analogia con il culto greco di Artemide.

Il nome della dea si spiega probabilmente da una radice che comporta il significato di « luminosità » (*div-, Dius, Diviana*).

Era venerata soprattutto nei boschi: come *lucus* è definito il suo luogo di culto nell'*ager Tusculanus* e quello *ad compitum Anagninum*, come *nemus* quello del *Mons Algidus* e quello della valle aricina, come *silva* quello di *Tibur*.

Le sue sedi di culto fuori Roma più importanti sono: 1) il monte Tifata presso Capua (sul luogo del santuario sorge ora S. Angelo in Formis); 2) la valle aricina, con il *Nemus Dianae* e con il lago (attualmente di Nemi) detto anche « speculum Dianae ». Mentre i resti del santuario tifatino dimostrano bensì la sua antichità (fino al sec. VI a. C.) ma non dànno che vaghe indicazioni sul carattere del culto, la tradizione ci ha conservato le caratteristiche quanto mai singolari dell'ugualmente antichissimo culto nemorense. Il ministro del culto era chiamato *rex Nemorensis* e doveva essere uno schiavo fuggiasco che, per succedere nell'ufficio, doveva uccidere in un duello rituale il sacerdote in carica. Nel recinto sacro di D. Nemorense si veneravano altre due divinità: Egeria, che era una dea invocata dalle donne partorienti, e Virbio che, secondo il mito, sarebbe stato Ippolito nascosto da Artemide in Italia; del culto di questo dio si sa solo che nel suo recinto non dovevano entrare cavalli e che la sua immagine cultuale non doveva esser toccata. Il culto aveva un carattere federale per i popoli latini. Non si può decidere con sicurezza se tale carattere apparteneva al culto sin dal suo inizio o se il culto preesisteva; né è chiara la posizione del *dictator* Egerio Levio e degli otto « popoli » che figurano nel frammento relativo di Catone; ma l'esistenza del carattere politico è innegabile ed è particolarmente significativa, dato che esso si ritroverà anche nel culto romano della dea. La festa di D. Nemorense cadeva il 13 ag. (giorno di plenilunio). Gli ex-voto del santuario, che però in gran parte non risalgono che ai tempi imperiali, documentano varie caratteristiche della dea: dea della caccia, dea lunare, dea della fecondità.

A Roma, il nome di D. non figura nel calendario più antico; la tradizione attribuisce la fondazione del suo tempio sull'Aventino a Servio Tullio. Il culto dell'Aventino mostra diverse analogie con quello nemorense: la sua festa è ugualmente il 13 ag.; il culto ha carattere federale, il tempio è « commune Latinorum », però sotto l'egida di Roma, come risulta particolarmente dalla leggenda cultuale della fondazione; e se la figura del *rex Nemorensis* è senza parallelo a Roma, neanche qui la dea è priva di relazioni con gli schiavi: il suo tempio è un asilo per essi e la sua festa è « servorum dies festus ».

Politicamente il culto della D. Aventina accentra intorno a sé gli interessi religiosi della *plebs*. L'immagine di culto della dea era sul tipo dell'Artemide di Efeso e proveniva, almeno secondo la tradizione, dai coloni greci di Massilia. Le donne celebravano la festa di ag. con particolari cure alle loro bellezze e ai loro capelli. Oltre al tempio aventino, la cui antichità è dimostrata anche dal fatto che la sua legge scritta serviva in seguito da modello perenne per gli altri templi, D. aveva altri santuari a Roma, di età indefinibile ma indubbiamente antica: tra questi, quello del *vicus Patricius* esclusivamente riservato alle donne.

Sin dall'inizio del culto pubblico romano di Apollo, D. appare concepita, secondo lo schema mitologico greco, come sorella di lui. Nelle testimonianze letterarie i suoi complessi caratteri arcaici tendono a scomparire, dietro alla forma ellenistica di Artemide; vengono accentuati solo i rapporti della dea con la caccia e quelli, spinti fino all'identificazione, con la luna. Sotto la vernice letteraria continua però a sopravvivere l'originaria complessità e importanza della figura divina, come risulta dai vari casi di « interpretatio romana » nelle religioni provinciali (ad es., nell'*Illyricum*), in cui il nome di D. viene dato a grandi divinità che certamente non si riducono ai caratteri di una dea cacciatrice e lunare.

BIBL.: G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, 2ª ed., Monaco 1912, p. 247 sgg.; F. Altheim, *Griechische Götter im alten Rom*, Giessen 1930, p. 93 sgg.; N. Turchi, *La religione di Roma antica*, Bologna 1939, p. 140 sgg.; id., *La legge sacra del tempio di Diana Aventina*, in *Atti del V Congresso nazionale di studi romani*, Roma 1940, pp. 1-7 dell'estratto.

Angelo Brelich

D. NEL NUOVO TESTAMENTO. – Con D. la Volgata rende in *Act.* 19, 24.27 sg. 34 sg., l' Ἄρτεμις del testo originale

Ma tra l'Artemide dei Greci e la D. dei Latin (identificate per effetto di sincretismo) e l'Artemide efesina, di cui ci parlano gli Atti, corrono differenze radicali. La prima è, tanto per i Greci che per i Latini, divinità tipicamente vergine, protettrice delle fanciulle e delle giovani spose; la seconda è dea della fecondità e della maternità, per gli uomini come per le piante e per gli animali. L'una, dea lunare e dei boschi, è concepita come vergine cacciatrice, armata d'arco e di frecce con le quali colpisce chi presume di gareggiare con lei (mito di Orione); l'altra è una divinità di tipo perfettamente asiatico e piuttosto mostruosa, col petto disseminato di mammelle (onde l'epiteto di πολύμαστος, *multimammia*: s. Girolamo, *Prol. in Epist. ad Eph.* : PL 26, 470), e la parte inferiore del corpo chiusa in una specie di guaina su cui erano scolpite figure di animali. Tale sarebbe sceso dal cielo il simulacro dell'Artemide venerato nel celebre tempio di Efeso. Era un rozzo cilindro di legno, rastremato in basso e dipinto in nero, forse un vecchio feticcio, a cui erano state applicate parti d'avorio e d'oro. I caratteri dell'Artemide efesina l'avvicinano alla *Magna Mater* (v. CIBELE) della Frigia e all'Astarte fenicia. I colonizzatori greci avrebbero dato all'antica divinità asiatica il nome e il significato di Artemide. Nel suo culto si praticava largamente la prostituzione sacra. Il suo tempio ad Efeso (*Artemision*), una delle sette meraviglie del mondo, era servito da vari ordini di sacerdoti e di sacerdotesse. Queste dovevano, per la durata dell'ufficio, praticare la verginità: ciò in seguito, probabilmente, al sincretismo per cui la dea efesina era stata avvicinata alla vergine figlia di Giove e di Latona. A capo del culto erano i μεγάβυζοι, originariamente eunuchi.

Come risulta anche da *Act.* 19, c'era in Efeso tutta un'industria che prosperava all'ombra d'Artemide: statuette della dea, tempietti che riproducevano il santuario efesino, o nicchie con dentro il simulacro della divinità, amuleti d'ogni genere, scritture arcane (*ephesia grammata*), a cui s'attribuiva un magico potere per le più svariate necessità della vita.

E furono gli argentieri, con a capo Demetrio in veste d'agitatore, che si levarono a tumulto contro Paolo (*Act.* 19, 23-41), la predicazione del quale minacciava di ledere seriamente gli interessi della categoria. Il grido della folla eccitata μεγάλη ἡ Ἄρτεμις Ἐφεσίων conteneva il titolo caratteristico della dea: *la grande Artemide*: una specie d'invocazione liturgica.

Le feste (*Artemisie, Efesie, Ecumenie*), curate dagli asiarchi, che attiravano ad Efeso molti devoti e gaudenti, avevano luogo nel mese di Artemisione (apr. - maggio). Fu probabilmente questa l'occasione scelta da Demetrio per la sollevazione contro l'opera pericolosa di Paolo, che, da Efeso, s'irradiava in altri centri dell'Asia, con serie conseguenze sul mercato degli oggetti sacri ad Artemide.

BIBL.: E. Beurlier, *Diane*, in DB, II, coll. 1405-1409; W. M. Ramsay, *D. of the Ephesians*, in *Dict. of the Bible*, I, p. 605 sg.; *Diane*, in *Dict. Encycl. de la Bible*, I, p. 289; E. Jacquier, *Les Actes des Apôtres*, Parigi 1926, p. 581 sgg.; P. Antoine, *Ephèse*, in DBs, II, coll. 1096-1104; G. Holzner, *L'Apostolo Paolo*, trad. it., Brescia 1939, p. 380 sg.; G. Ricciotti, *Paolo Apostolo*, Roma 1946, p. 27 sgg. Teodorico da Castel S. Pietro

DIANA d'ANDALÓ, beata. - Domenicana, n. ca. il 1200, m. a Bologna il 10(?) giugno 1236. Figlia di Andrea (Andalo) e nipote di Pietro Lovello, D. frequentò dal 1218-19 le prediche dei Domenicani a Bologna, conobbe s. Domenico nelle cui mani emise un voto, probabilmente di farsi monaca. Il vescovo rifiutò la fondazione del monastero nelle vicinanze di Bologna. D. si rifugiò il 22 luglio 1221 al monastero delle Canonichesse di Ronzano donde i parenti la rapirono, causandole nel trambusto la rottura di una costola. S. Domenico le scrisse alcune lettere. Di nuovo a Ronzano (nov. 1222-giugno 1223), D. con altre 4 suore ebbe l'abito il 29 giugno 1223, dal b. Giordano di Sassonia a S. Agnese di Bologna. Nella sua fondazione D. non fu mai priora, ma madre spirituale fra 50 monache. Dal 1222 al 1235 corre il prezioso epistolario di Giordano a D. Le lettere di D. sono perdute. Leone XIII confermò nel 1891 il culto di D. insieme a quello di Cecilia e Amata dello stesso monastero.

BIBL.: G. B. Melloni, *Atti e memorie degli uomini illustri in santità morti in Bologna*, I, Bologna 1773, pp. 194-255, 363-88; *Acta SS. Iunii*, II, Parigi 1867, pp. 357-63; H. Cormier, *La b. D. d'A. et les bb. Cécile et Aimée*, Roma 1892; H. Ch. Scheeben, *Beiträge zur Gesch. Jordans v. Sachsen*, Vechta-Lipsia 1938, pp. 83-95 (con bibliogr.). Angelo Walz

DIANA, ANTONIO. - Teatino, n. a Palermo nel 1585, m. a Roma il 20 luglio 1663. È tra i più noti teologi moralisti, per quanto tendente al lassismo (s. Alfonso, *Theologia moralis*, VI, 257: ed. L. Gaudé, III, Roma 1909, p. 242). Visse prevalentemente a Roma, dove fu esaminatore dei vescovi sotto tre papi.

Sua opera capitale, sono le *Resolutiones morales* (Lione 1629-59), molto disordinate; riordinate col titolo di *A. D. coordinatus* furono pubblicate a Lione (1667). Tratte 28.000 questioni, ridotte in successive edizioni fino ai brevi compendi che vanno sotto il nome di *Summarium summae Dianae* (Venezia 1648 ecc.).

Altra opera: *De primatu solius b. Petri* (Roma 1647). In postume apologie lo si volle scagionare dal lassismo (anon., *Antonius D... dogmaticus*, Napoli 1697, con apologia), ma contro stanno tra l'altro le sue relazioni con il Caramuel (Bibl. Vaticana, Cod. Vat. lat. 10446, ff.227-232).

BIBL.: Hurter, III, coll. 1191-93; A. Ingold, s. v. in DThC, IV, col. 734; K. Hilgenreiner, s. v. in LThK, III, col. 283.

Pietro Palazzini

DIANA, BENEDETTO RUSCONI, detto il. - Pittore, n. a Venezia intorno al 1460, m. ivi nel 1525. Nel 1515 in collaborazione con Lazzaro Bastiani lavorò alcuni stendardi per S. Marco.

Sue opere firmate sono una *Sacra conversazione* nella Galleria dell'Accademia a Venezia, un'*Assunta* in S. Maria della Croce presso Crema, un *Salvatore* nella Galleria Corsini di Roma. Sulla base di questi

quadri altri glie ne sono stati assegnati in raccolte italiane e straniere. Vissuto nell'ambiente dominato dalle maggiori personalità dal Carpaccio a Giovanni Bellini, il D. assunse tuttavia individuali caratteri stilistici nel perseguire effetti di forte rilievo a mezzo di un disegno profondamente incisivo commentato da intensi colori.

Bibl.: Hadeln, s. v. in Thieme-Becker, IX, pp. 204-205; A. Morassi, s. v. in *Enc. Ital.*, XII (1931), p. 744. Emilio Lavagnino

DIANO-TEGGIANO, diocesi di. - In provincia di Salerno, residenza in Teggiano (antico municipio romano).

Ha una superfice di 100 kmq. con 90.000 ab., dei quali 89.970 cattolici; conta 49 parrocchie e 180 chiese servite da 80 sacerdoti diocesani e 18 regolari; ha un seminario diocesano (1948). È suffraganea di Salerno.

La diocesi fu istituita da Pio IX il 21 sett. 1850; cedendo alle istanze del re di Napoli Ferdinando II, il Papa fissò in Diano la residenza del vescovo di Capaccio e la diocesi prese il nome di Capaccio e Diano; poco dopo però Capaccio venne separato e unito alla diocesi di Vallo (v.). Nel 1882 la diocesi di Diano assunse la denominazione di D.-T. La cattedrale è la chiesa di S. Maria Maggiore. Enrico Josi

DIARIO DI ROMA. - Questo *D.*, detto comunemente *Cracas*, è il più importante e caratteristico periodico romano del 1700 e 1800. Fu iniziato il 5 ag. 1716, sotto Clemente XI, dai fratelli ungheresi Luca Antonio e Giovanni Cracas per diffondere le notizie della guerra austro-turca. Cessata questa nel 1719, esso continuò acquistando sempre maggiore importanza. Si estinse nel 1894.

Il giornale, stampato in Roma nella stamperia Cracas presso S. Marco al Corso, era di formato piccolissimo, in 24°, da 12 a 34 pagine; talvolta con un supplemento. Il frontespizio era variamente figurato. Il primo titolo fu *Diario ordinario d'Ungheria*; dava dapprima solo notizie militari estere; nel 1718 vi si aggiunse qualche cenno di cronaca romana e divenne bisettimanale. Con il n. 213 del 1718 il titolo fu *Diario ordinario* e restò tale a tutto il 1774. Dal 1721 il *D.* fu trisettimanale; dal 2 sett. 1768 uscì il venerdì con notizie dall'Italia e dall'estero; il sabato con quelle da Roma. Il n. 8234, 30 genn. 1771, fa menzione della morte di Caterina Cracas, figlia di Luca Antonio, la quale per 40 anni aveva dedicato la sua vita al *D.*, curandone la compilazione. In seguito, il giornale fu diretto dall'abate Vincenzo Giannini, da Gaetano Cavalletti, dall'abate Pietro Magnani e da Giovanni de Angelis. Dal 1775 si hanno due *D.* con una nuova serie progressiva numerica, e cioè il *Diario estero* di 24 pagine che esce il venerdì e il *Diario ordinario* di 12 o più pagine, che esce il sabato.

Il *D.* fu sospeso dal 15 dic. 1798 e sostituito dalla bisettimanale *Gazzetta di Roma*, fino al 5 ott. 1799 in cui riprende la pubblicazione. Dal 29 giugno 1808, il *D.* si chiama *D. di R.* e senza figurazioni sul frontespizio; è distribuito il mercoledì e il sabato. Al 29 luglio 1809 il *D.* è di nuovo sospeso fino al 13 luglio 1814. Verso la fine dello stesso anno comincia ad apparire sul frontespizio lo stemma papale. Nel 1815, e fino al 1848, vi si aggiunge la pubblicazione di un altro foglio dal titolo *Notizie del giorno*, che, sorto per dar notizie della guerra austriaca contro Murat, continua ogni giovedì come supplemento del *D.* Col 1837 il *D.* cambia completamente aspetto : di formato molto più grande, in 4°, ogni numero si compone di 4 pagine, a 3 colonne. Esce il martedì e il sabato. Nel frontespizio in alto compare una figura alata. Il 15 genn. 1848 la pubblicazione del *D.* cessa per rivivere, completamente trasformata, nella *Gazzetta di Roma*. Nel 1887 Costantino Maes riprende l'antica veste del *D.*, dando origine al *Cracas*, 2ª serie, che dura fino all'8 luglio 1893, e al *Cracas*, 3ª serie, dal 3 sett. 1893 al 15 luglio 1894. Queste due ultime serie, stampate nella tipografia della Pace di F. Cuggiani, sono molto meno importanti.

(per cortesia della Signorina O. Vercillo)
Diario di Roma - Quattro frontespizi del *D.* degli aa. 1716, 1749, 1775, 1808.

Bibl.: F. Cancellieri, *Lettera di Francesco Cancellieri... sopra il tarantismo, l'aria di Roma e la sua campagna*, Roma 1817, p. 122 sgg.; G. Moroni, s. v. in *Diz. di erudiz. storico-eccles.*, XX, pp. 13-31; A. Belli, *Delle case abitate in Roma da parecchi uomini illustri*, Roma 1850, p. 26; S. Bongi, *Le prime gazzette in Italia*, in *Nuova Antol.*, 1869, II, p. 311; C. Maes, *Importanza storica del Cracas*, in *Cracas*, 1-8 dic. 1888; id., *ibid.*, 16 febbr. 1889; O. Vercillo, *Il Cracas nelle sue trasformazioni*, in *L'Urbe*, I (genn.-febbr. 1949). Oslavia Vercillo

DIAS, Baltasar. - Drammaturgo portoghese, del sec. XVI, il più noto ed ancor oggi amato fra il popolo. Originario dell'isola di Madera e cieco, dotato di incontestabile ingegno, ebbe larga popolarità sia per gli *autos* (in cui per lo più drammatizzava una pia leggenda), sia per le cantilene giullaresche intercalate nei suoi drammi.

Van ricordati in particolare : l'*auto* di *Santo Aleixo*, quelli su *Santa Caterina*, il *Nacimento de Cristo*, *Salomão*, la *Paixao*, ecc., fedeli trasposizioni delle narrazioni agiografiche, e in cui si utilizzava l'elemento miracoloso e la pompa delle cerimonie liturgiche. Sono anche opera sua la *Historia de la emperatriz Porcina mulher do emperador Lodonio de Roma* e la *Tragedia do Marquez de Mantua e do emperador Carlo Magno*, che Garrett inserì nel suo *Romanceiro* considerandolo versione di un testo francese o provenzale della fine del sec. XIV o dei primi del XV.

Bibl.: T. Braga, *Escola de Gil Vicente e desenvolvimento do teatro nacional*, Porto 1898. Jole Scudieri Ruggieri

DIAS, BARTHOLOMEU. - Navigatore, n. intorno al 1450. Incaricato dal re di Portogallo di esplorare la costa occidentale africana e partito nel 1486 o '87, arrivò per primo al Cabo Tormentoso (poi denominato Capo di Buona Speranza).

Dopo il viaggio di Vasco de Gama, la flotta condotta da Pedro Alvares Cabrál della quale faceva parte D. si accinse a nuove esplorazioni nel marzo 1500: una tempesta violentissima affondò quattro navi tra le quali si trovava quella del D. (29 maggio 1500).

BIBL.: J. N. L. Baker, *Histoire des découvertes géographiques et des explorations*, trad. francese, Parigi 1949, cap. 4. *

DIASIE. - Antica festa popolare ateniese celebrata il 23 antesterione (marzo) in onore di Zeus Meilichios.

Le vittime offerte erano completamente bruciate come per le divinità ctoniche, la folla offriva focacce a forma di animali. Ufficialmente le D. avevano carattere severo, ma vi erano allegri banchetti privati e venivano fatti regali ai figli, forse perché si pensava che, compiuti i sacrifici, la benevolenza del dio era assicurata. Vi era un agone letterario con in premio delle spighe.

BIBL.: A. Pitti, s. v. in *Enc. Ital.*, XII (1931), p. 748; L. Deubner, *Attische Feste*, Berlino-Lipsia 1932, p. 115 sgg.

Luisa Banti

DIASPORA. - Il termine διασπορά (« disseminazione », « dispersione ») ricorre 7 volte nella Bibbia greca (*Deut.* 28, 25 [cod. B]; *Ps.* 146, 2; *Iudt.* 5, 19 [Volg. 23]; *II Mach.* 1, 27; *Io.* 7, 35; *Iac.* 1, 1; *I Pt.* 1, 1) e eccetto l'ultimo testo citato, che sembra alludere all'insieme dei cristiani (« nuovo Israele ») dispersi tra le nazioni pagane, indica, come nell'uso del giudaismo ellenistico, l'insieme degl'Israeliti « disseminati » fuori della Palestina. Anche Giacomo, scrivendo « alle dodici tribù della d. », intende indirizzarsi ai Giudei convertiti al cristianesimo, dispersi fuori della Palestina.

Un'idea dell'immensa diffusione degli Ebrei nella d. è data da *Act.* 2, 5: « Fra i Giudei residenti a Gerusalemme [in occasione della Pentecoste] c'erano uomini pii di ogni nazione di sotto il cielo ». Questi, udendo i cristiani parlare in varie lingue, si domandavano: « Come va dunque che li udiamo parlare ciascuno nel nostro proprio linguaggio natio? Alcuni siamo Parti, Medi, Elamiti; altri abitanti della Mesopotamia, della Giudea (forse si deve leggere « India ») o della Cappadocia, del Ponto o dell'Asia [proconsolare], della Frigia o della Panfilia, dell'Egitto o delle parti della Libia Cirenaica; altri Romani avventizi, Giudei o proseliti; altri Cretesi ed Arabi; eppure tutti quanti li udiamo parlare delle grandezze di Dio nei nostri linguaggi » (*ibid.* 2, 8-11). Gli *Oracoli sibillini* (verso il 140 a. C.) scrivono che « tutta la terra e tutto il mare è pieno » di Giudei (III, 271).

Pure riconoscendo l'iperbole nelle citazioni qui riferite, si dovrà ammettere che la fitta rete di comunità della d. che avvolgeva non solo il mondo romano, ma si estendeva oltre la Mesopotamia e la Persia, fu provvidenziale per la diffusione del cristianesimo. Gli Ebrei della d., che nella prima Pentecoste cristiana furono testimoni dei prodigi, portarono nel mondo le prime scintille della fede nel Messia venuto. Nelle loro missioni gli Apostoli, s. Paolo in particolare, si rivolgevano dapprima ai Giudei, poi ai pagani (*Rom.* 1, 16). Tra le cause che diedero origine e sviluppo alla d. giudaica si ricordino, oltre alle ragioni commerciali, le deportazioni compiute dagli invasori della Palestina e le fughe per sottrarsi alle oppressioni nemiche.

I. IN ASSIRIA, MEDIA, BABILONIA. – Nel 732 a. C. Theglathphalasar III (*Pûl*) deportò nell'Assiria e nella Media numerosi abitanti delle regioni settentrionali del regno d'Israele (*II Reg.* 15, 29); dopo la conquista di Samaria (722 a. C.) Sargon accrebbe il numero degli esuli (*II Reg.* 17, 6; 18, 6). Nella sua iscrizione nel tempio di Ḫorsabad parla di 27.290 Israeliti deportati.

Dal 603 al 581 a. C. (specialmente nel 587, quando cadde Gerusalemme) Nabuchodonosor II deportò in Babilonia molti abitanti del regno di Giuda con i profeti Daniele, Ezechiele ed il re Iechonia (*II Reg.* 23, 24-25, 21; *Dan.* 1, 1; *Ez.* 1, 1-3).

Con l'editto di Ciro ritornarono in parte, sotto la guida di Zorobabel (538 a. C.); altri rientrarono in Palestina un secolo dopo con Esdra e Neemia, ma molti Ebrei che avevano riacquistato la libertà preferirono rimanere in Babilonia sotto l'amministrazione di un esilarca (*rê'š galûthâ*). Ivi si dedicavano al commercio, senza trascurare l'istruzione religiosa. Fino dal sec. v a. C. funzionava a Nippur (al tempo di Artaserse I e di Dario II) una specie di banca ebraica « Murašu e figli ». La scuola rabbinica babilonese, che ebbe tra i maestri il celebre Hillel, fiorì fino all'alto medioevo. Da queste regioni gli Ebrei si diffusero gradualmente in tutto il mondo orientale. I Giudei della Babilonia e della Media ebbero da Alessandro Magno il permesso di vivere secondo le loro leggi; furono favoriti dai Seleucidi, anzi Antioco il Grande, convinto della loro fedeltà, trapiantò 2000 famiglie di queste regioni nelle inquiete terre della Lidia e della Frigia (Giuseppe Flavio, *Antiq. Iud.*, XII, 3, 4).

II. IN SIRIA E NELL'ASIA MINORE. – Fin dall'857 a. C. il re Achab ottenne di stabilire a Damasco delle « piazze » commerciali per gl'Israeliti (*I Reg.* 20, 34). Molti Ebrei si stabilirono in Siria all'epoca dell'ellenismo, specialmente dopo la fondazione di Antiochia (301 a. C). Ivi ottennero di vivere secondo le loro costumanze; conservarono tali privilegi anche sotto i Romani. A Damasco avevano parecchie sinagoghe (*Act.* 9, 2).

La presenza di numerosi Ebrei nell'Asia Minore è attestata da Filone (*Leg. ad Caium*, 33), da Giuseppe Flavio (*Antiq. Iud.*, XIV, 10; XVI, 6), da Cicerone (*Pro Flacco*, 28), da molti decreti di Cesare e di Augusto con privilegi per gli Ebrei di quelle province, nonché dal racconto dei viaggi missionari di s. Paolo (*Act.* 13, 13-14, 28 ecc.).

III. IN EGITTO E IN CIRENAICA. – Si sa da Geremia (capp. 42-44) che molti Ebrei si rifugiarono in Egitto durante le invasioni di Nabuchodonosor. Alcuni si erano stabiliti a Patros, nell'alto Egitto. Psammetico si era giovato di soldati ebrei nella campagna contro l'Etiopia. Ad Elefantina esisteva una forte colonia ebraica, la cui vita ci è attestata da celebri papiri del sec. v a. C. Ivi sorgeva un tempio ebraico. Anche a Leontopoli è ricordato un tempio ebraico nel sec. II a. C. Si vede che la legge dell'unità del santuario si riteneva valida solo per la Palestina. Moltissimi Ebrei si stabilirono ad Alessandria d'Egitto dopo che il fondatore (Alessandro Magno) concesse loro diritti pari a quelli dei Macedoni. Ivi tra il 250 e il 150 a. C. pubblicarono la versione greca della Bibbia detta dei « Settanta ». Secondo Filone (*In Flaccum*, 6) dopo la battaglia di Azio v'era in Egitto un milione di Ebrei. Erano governati da un proprio etnarca con un proprio senato (*gherusia*).

IV. IN EUROPA (MACEDONIA, GRECIA, ROMA). – S. Paolo trovò *proseuché* e sinagoghe dei Giudei a Filippi, Tessalonica, Berea, Atene, Corinto. È noto da Filone e Giuseppe Flavio che esistevano colonie ebraiche nelle isole Eubea, Creta, Cipro e nelle minori dell'arcipelago Egeo.

A Roma la maggiore immigrazione di Giudei si ebbe nel 63 a. C., quando Pompeo, dopo aver conquistato Gerusalemme, condusse nella capitale numerosi schiavi ebrei. Molti di questi vennero presto liberati, anche perché non si adattavano al culto e al vitto dei padroni pagani. Anche prima del 62 dovevano risiedere colonie di Ebrei a Roma, donde inviavano offerte per il Tempio di Gerusalemme. Dimoravano prevalentemente in Trastevere. Subirono alterne vicende: favoriti da Cesare, perseguitati ed espulsi da Tiberio e Claudio, riuscivano costantemente a ritornare ottenendo privilegi. In Roma,

come nel resto dell'Impero, godevano libertà di culto, amministrazione finanziaria propria, esenzione dal servizio militare.

La d. ebraica continua ancora nel mondo, anche dopo la costituzione del nuovo Stato di Israele. S. Paolo piange sulla incredulità degli Ebrei e ne predice il ritorno alla casa del Padre (*Rom.* 9-11).

BIBL.: I. Felten, *Storia dei tempi del Nuovo Testamento*, trad. it., I, Torino 1913, pp. 318-48 (ristampa 1932); J. Juster, *Les Juifs dans l'Empire romain*, Parigi 1914; A. Causse, *Les dispersés d'Israel*, ivi 1929; J. Vandervort, *Dispersion*, in DBs, II, coll. 432-45. Per Roma cf. J.-B. Frey, *Les communautés juives à Rome*, in *Rech. de Science rel.*, 20 (1930), pp. 269-97; 21 (1931), pp. 129-68; id., *Le judaïsme à Rome aux premiers temps de l'Eglise*, in *Biblica*, 12 (1931), pp. 129-56. Cf. anche anon., s. v. in *Encicl. Eccl.*, II, p. 511 sgg.; J. Hastings, *D.*, in *Dict. of the Bible*, V, pp. 91-109. Pietro De Ambroggi

Il termine d. viene anche modernamente adoperato ad indicare lo stesso fenomeno, a base religiosa, che si verifica, quando gruppi di una determinata credenza si vengono a trovare sparsi, come minoranze, entro o fuori della loro propria nazione originaria, mantenendo relazioni e contatti con le autorità religiose centrali. Si ha così una d. protestante, suddivisa in altrettante d. minori, a seconda delle diverse loro formole di fede: una d. scismatica, e una d. cattolica, formata dalle minoranze cattoliche sparse in nazioni o territori protestanti, scismatici o pagani; la d. cattolica crea parecchi problemi importanti e complessi e talora fatali per la Fede (matrimoni misti, apostasie, indifferenza, educazione religiosa rilassata, minor frequenza ai Sacramenti, diuturna privazione di sacerdote). *

DIASURA: v. SYRIA, DEA.

DIATÈSSARON. - Opera di Taziano, che in una sola ordinata narrazione fuse il testo dei quattro Vangeli. Il fatto ci è riferito dallo storico Eusebio (*Hist. eccl.*, IV, 29) e da altri scrittori antichi. Dell'opera a noi sono giunti: 1) un breve frammento in greco, trovato nel 1933 fra le rovine di Dura Europos sull'Eufrate; 2) frammenti d'una versione siriaca in citazioni di scrittori siri e nel commento di s. Efrem (a noi giunto in armeno); 3) una completa versione araba dal siriaco, del sec. XI (v. ABŪ 'L-FARAĞ IBN AṬ-ṬAJJIB); 4) un rifacimento latino completo nel cod. Fuldense della Volgata, del quale sono o discendenti o collaterali parecchie armonie evangeliche del medioevo in latino, in italiano, in tedesco, in olandese, in inglese.

Per l'ordine delle materie, ossia dei fatti evangelici, non concordano esattamente i documenti 2º-4º, ma convengono in ciò ch'è caratteristico ed essenziale dell'ordinamento di Taziano, cioè che, sulla trama delle Pasque ricordate nel IV Vangelo, del quale inverte i tradizionali capi 5º e 6º, riduce la vita pubblica di Gesù ad un anno e qualche mese, e raggruppa tutto l'operato da Gesù a Gerusalemme verso la fine, intorno al giorno delle Palme. Convengono anche tutti nel porre la lavanda dei piedi prima della cena pasquale e l'uscita di Giuda prima dell'istituzione della S.ma Eucaristia. Del rimanente il miglior testimonio, ma incompleto, dell'ordine primitivo sembra il commento di s. Efrem, al quale tiene dietro la versione araba; più se ne scostano le diramazioni occidentali.

Per la dicitura testuale si è in condizioni ancor peggiori. La versione araba ci rappresenta un testo siriaco già conformato, nell'espressione materiale, alla Pĕšiṭtā, ossia ad una revisione fatta al sec. V sul greco allora corrente ad Antiochia (v. SIRIACHE, VERSIONI DELLA BIBBIA). Nel codice di Fulda, Vittore di Capua (ca. 546) alla primitiva traduzione latina sostituì la Volgata di s. Girolamo (382). Meglio ci fu conservato il genuino testo di Taziano, ma frammentario e di terza mano, nel commento di s. Efrem e nelle scarse citazioni di altri siri. Di qui la delicatezza dei problemi nell'uso di Taziano per la critica testuale dei Vangeli.

(da Fliche-Martin-Frutaz, I, 2a ed., Torino 1942, fig. 18)
DIATÈSSARON - Il più antico frammento dell'originale greco del D. di Taziano (prima metà del sec. III) - Dura Europos.

BIBL.: E. Ranke, *Codex Fuldensis...*, Marburgo 1868; A. Ciasca, *Tatiani Evangeliorum harmoniae*, Roma 1888 (testo arabo e versione latina); E. Sievers, *Tatian lateinisch u. altdeutsch...*, Paderborn 1892; M. Goates, *The Pepysian Gospel harmony*, Londra 1922; B. Plooij, *The Liège D.*, 2 voll., Amsterdam 1929-35; C. H. Kraeling, *A Greek fragment of Tatian's D. from Dura*, Londra 1935; A. S. Marmardij, *D. de Tatien*, Beirut 1935 (testo arabo, traduzione francese, varianti); V. Todesco-A. Vaccari-M. Vattasso, *Il D. in volgare italiano....*, Città del Vaticano 1938; C. Peters, *Das D. Tatians*, Roma 1939; U. Mannucci-A. Cassamassa, *Istituzioni di Patrologia*, ivi 1940, p. 77 sg.; B. Altaner, *Patrologia*, Torino 1944, p. 73. Alberto Vaccari

DIAVOLO. - Invisibile potenza personale, menzionata nella Bibbia, che dirige le forze del male, in contrasto ai disegni di Dio e a danno dell'uomo.

Il termine è la traduzione greca (ὁ διάβολος) dell'ebraico *haś-śāṭān* (« l'avversario ») o Satana (v.); è passato nel latino cristiano (Volgata *diabolus*), nelle lingue neolatine e nelle germaniche (ingl. *devil*, ted. *Teufel*), poi nelle slave. È sempre al singolare, poiché designa « il nemico » per antonomasia, che combatte il bene e la vita. Διάβολος, « che disunisce » ispirando odio o invidia, significa generalmente « accusatore » (διαβολή, da διαβάλλω « accusare » [*Lc.* 16, 1], è l'« accusa », per lo più calunniosa [Platone, *Apol.*, 18d-24a, 33a; *Eutyphr.*, 3b], e può assumere il senso più largo di « aggressione » [*Num.* 22, 32]) e « calunniatore ». Nei Settanta corrisponde al *śāṭān* (*I Par.* 21, 1; *Iob*, 1, 6-12; 2, 1-7; *Ps.* 108, 6; *Zach.* 3, 1-2) designante l'avversario dei servi di Dio; ma quando *śāṭān*, senz'articolo, indica un nemico umano (*I Sam.* 29, 4; *II Sam.* 19, 22; *I Reg.* 5, 4 [ebr. 18], e cf. 11, 14.23.25), è tradotto ἐπίβουλος « insidiatore ». Διάβολος traduce *ṣār* e *ṣōrēr* (« nemico »: Aman) in *Esth.* 7, 4 e 8, 1. Mentre la Volgata del Vecchio Testamento traslittera 5 volte *satan*, i Settanta accolgono σατάν solo in *I Reg.* 11, 14. 23. Διάβολος ricorre anche in *Sap.* 2, 24 (origine de « la morte nel mondo ») e *I Mach.* 1, 36.

L'invisibile nemico era concepito come la spia che accusa gli uomini presso Dio e li « tenta » per farli condannare (*Iob* 1, 6 sgg.; *I Par.* 21, 1; *Zach.* 3, 1-2). La letteratura talmudica e midhrāšica ignora la caduta degli angeli, posta invece in molto rilievo dall'apocalittica. Il Talmud (*Šabbāth* jer., 5b) e il Midhrāš *rabbā'* (su *Ex.* 21, 7; ecc.) presentano il *śāṭān* come « accusatore » degli uomini.

Nel Nuovo Testamento il d. o Satana è il capo degli angeli decaduti o demóni (v.), che fomenta il male e la perdizione (*Mt.* 25,41; *II Cor.* 12,7; *II Pt.* 2,4; *Iud.* 6; *Apoc.* 9,11; 12,7 - 9).

Il termine vi è usato 39 volte in questo senso tecnico di nemico di Dio e dei suoi fedeli, eccetto 3 casi in cui διάβολοι (plurale) è l'attributivo « accusatore » (*I Tim.* 3, 11 [*detrahentes*]; *II Tim.* 3, 3 e *Tit.* 2, 3 [*criminator*]; cf. s. Policarpo, 5, 2). Ricorre anche 36 volte ὁ σατανᾶς (*Mt.* 4, 1 *a diabolo* = *Mc.* 1, 13 *a satana*; Volgata sempre *satanas* e mai *satan*), oltre le voci affini οἱ δαίμονες (*Mt.* 8, 31) e τὸ δαιμόνιον (63 volte, 27 al singolare ma 36 al plurale; 53 volte nei Vangeli). In *Apoc.* 12, 9 e 20, 2 l'essere « chiamato d. e satana » è identificato al dragone (v.); *ibid.* 12, 10 è qualificato etimologicamente « l'accusatore (ὁ κατήγορος) dei fratelli nostri (=cristiani) che li accusa (ὁ κατηγορῶν) dinanzi a Dio giorno e notte ». La funzione escatologica del d. è di perdere gli uomini al supremo giudizio; il d. è ὁ ἀντίδικος « l'avversario in tribunale » (*I Pt.* 5, 8). Intanto tenta gli uomini e li inganna per impedire la loro unione con Dio; frustra le vie di Dio per la salvezza degli uomini (*Mt.* 13, 19.30). Onde l'opposizione tra « i figli del d. » e « i figli di Dio » (*Io.* 8, 44. 47 [Giuda è d.: 6, 71]; *I Io.* 3, 8.10); i primi compiono le « opere del d. » (*Act.* 13, 10) che si riassumono nell'impostura o seduzione (*Io.* 8, 44; *I Tim.* 4, 2; *Apoc.* 12, 9; 20, 9; cf. *Act.* 5, 3-4), con cui alla verità e giustizia si sostituisce il peccato (*Rom.* 1, 25-27; *Iac.* 5, 19). Il cristiano deve « resistere al d. » (*Iac.* 4, 7; *I Pt.* 5, 8) con « l'intera armatura » (*Eph.* 6, 11), ché il d. è « il capo di questo mondo » (*Io.* 12, 31; 14, 30; 16, 11), è « il dio di questo secolo » (*II Cor.* 4, 4).

Presso i Padri, ὁ διάβολος o *diabolus* (sempre al singolare, come nella Bibbia) è il capo degli angeli ribelli (Tertulliano, *Apol.*, 22 sg., e *De anim.*, 35; s. Agostino, *Sermo 197 de temp.*; ecc.); è il nemico di Cristo e dei suoi fedeli (s. Ignazio, ed. A. Lelong, Parigi 1910, p. XLII; s. Policarpo, 7, 1) e i martiri ne sostengono gli assalti (*Passio s. Perpetuae*, 3 sg., 10, 18, 20 sg.); cf. Romano il Melode (ca. 500), ed. G. Cammelli, Firenze 1930, pp. 228-30 (διάβολος è l'anticristo, p. 228), 272, 278, ove usa οἱ δαίμονες al plurale. Mentre d. rimane un appellativo, ὁ σατανᾶς assume un significato più sacro e tende a diventare nome proprio (cf. *Rom.* 16, 20; s. Ignazio, *Ad Eph.*, 13, 1). S. Bonaventura attribuisce ai demoni l'ufficio di « accusatori » (*De ss. Angelis*, serm. 5).

La forma *zabulus* (forse contaminata da *beelzebul*) fu frequente presso i Latini, da s. Cipriano a s. Ildefonso (sec. VIII) e fino a Orderico Vitale (sec. XII): cf. C. Du Cange, *Glossarium med. et inf. lat.*, ed. L. Henschel, VI, Parigi 1846, p. 929.

BIBL.: H. Cremer, *Biblisch-theologisches Wörterbuch des neutestam. Griechisch*, 11ª ed. di J. Kögel, Stoccarda-Gotha 1923, pp. 187-89; W. Foerster e G. von Rad, Διαβάλλω-διάβολος, in G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Test.*, II, Stoccarda 1935, pp. 69-80; J. Chaine, *Les Epîtres catholiques*, Parigi 1939, pp. 183-85, 309-11. Sulle varie concezioni intorno al d. e ai demoni agli inizi dell'èra cristiana: J. Smit, *De daemoniacis in historia evangelica*, Roma 1913, pp. 117-74; J. Felten, *Storia dei tempi del Nuovo Test.*, trad. it., III, Torino 1914, pp. 119-31; L. Jung, *Fallen Angels in Jewish, Christian and Mohammedan literature*, Filadelfia 1926. – Sul d. nei miti nordici i 3 voll. della collez. *FF. Communications edites for the Folklore Fellows*, Helsinki; J. de Vries, *The Problem of Loki*, (XLIII, 1), 1933; V. Höttges, *Typenverzeichnis der deutschen Riesen- und riesischen Teufelssagen* (LI, 1), 1937; W. Ruben, *Ozean der Märchenströme*, I: *Die 25 Erzählungen des Dämons (Vetālapancaviṁśati)* (LV, 2) 1944; G. Manacorda, *La selva e il tempio*, 2ª ed., Firenze 1935, pp. 19-21, 78-116. – Sul d. nella fantasia letteraria e popolare: M. Praz, *La morte, la carne e il d. nella letteratura romantica*, Milano-Roma 1931; S. Samek-Lodovisi, *Lo specchio dei diavoli e delle streghe*, in *Le vie d'Italia*, 44 (1938), pp. 212-21. R. Schneider, *Dämonen und Verklärung*, Vienna 1947. Sul d. nel pensiero razionalista attuale: M. Garçon e J. Vinchon, *Le diable. Etude historique, critique et médicale*, Parigi 1926; A. Tilgher, *Filosofia delle morali*, 3ª ed., Roma 1944, pp. 234-40.

Antonino Romeo

DIAZ DEL CASTILLO, BERNAL. - Cronista spagnolo, n. a Medina del Campo nel 1492, m. verso il 1581. Partì per l'America nel 1514 con P. Davila e prese parte alla spedizione per la scoperta dello Yucatàn, più tardi assisté alla conquista del Messico.

Contro il Gòmara che aveva attribuito la sola gloria della conquista del Messico al Cortés, il D. compose la sua *Verdadera historia de los sucesos de la conquista de la Nueva España* (edita nel 1632, v. ed. critica, Madrid 1941) tesa a mostrare le parti avute dall'esercito nella conquista del Messico.

BIBL.: I. Viller Villamily, *Observaciones acerca de la Historia...*, in *Anales del Museo Nacional de arqueología, historia y etnografía*, 7 (1931), pp. 119-46; R. Iglesia, *Introducción al estudio de B. D. del C. y de su Verdadera Historia*, Messico 1941; E. Fueter, *Storia della storiografia moderna*, trad. it., I, Napoli 1944, pp. 360-61. Per altra bibl.: B. Sánchez Alonso, *Fuentes de la historia española e hispano americana, Apéndice*, Madrid 1946, pp. 216-17.

Carlo Angeleri

DIAZ DEL RIBERO, FRANCISCO. - Scultore e architetto spagnolo, n. a Mazcuerras (Santander) nel genn. 1592, m. a Granada il 1 apr. 1670.

Si era acquistato una fama di valente ebanista, con le sedie del coro della collegiale del Sacro Monte a Granada, quando vestì a Siviglia, nel 1623, l'abito della Compagnia di Gesù, in qualità di fratello coadiutore. Tra le sue opere sono da ricordare principalmente gli altari monumentali (*retablos*) che eresse nelle chiese della Compagnia a Granada, Malaga, Andujar e Montilla, con ingegnosi effetti di chiaroscuro. A Granada, fece pure opera di architetto (chiostro del Collegio dei Gesuiti, ecc.). Secondo l'antico biografo, la sua vita sarebbe stata insignita da molti favori mistici.

BIBL.: G. Aranda, *El artifice perfecto ideado en la vida del hermano Fr. D. del R. coadjutor formado de la Compañia de Jesús*, Siviglia 1696 (estratti riprodotti in F. J. Sánchez Cantón, *Fuentes literarias para la historia del art español*, IV, Madrid 1941, pp. 527-44); E. Ortiz de la Torre, *Arquitectos montañeses; Fr. D. del R.*, in *Boletín de la Biblioteca Menéndez y Pelayo*, 18 (1936), pp. 1-18, fig. 3.

Edmondo Lamalle

DI BAGNO GUIDI, GIOVANNI FRANCESCO: v. BAGNO, GIOVANNI FRANCESCO.

DI BAGNO GUIDI, NICCOLÒ: v. BAGNO, NICCOLÒ.

DI BARTOLO, ERASMO. - Musicista, n. a Gaeta nel 1606, m. a Napoli nel 1656, detto p. Raimo, della confraternita della Trinità in Napoli.

Fu prima cantore della cappella e della camera del viceré duca d'Alba, poi nell'Oratorio dei Filippini (1636), di cui divenne prefetto nel 1643. Compose messe, di cui una a 10 voci, salmi a 8, mottetti ed altra musica sacra, conservata nella biblioteca dell'Oratorio stesso.

BIBL.: G. Pannain, *Le origini della scuola musicale napoletana*, ivi 1914, p. 76; S. Di Giacomo, *I quattro conservatòri di musica di Napoli*, Napoli 1924, p. 35.

Anna Maria Gentili

DI BARTOLO, SALVATORE. - Teologo palermitano, n. il 6 nov. 1838, m. il 15 giugno 1906.

Compì gli studi sotto la guida di mons. Domenico Cilluffo (*Elogio funebre di D. Cilluffo, arcivescovo di Adana*, Palermo 1873) nel seminario di Palermo. Fu rettore della chiesa e dell'orfanotrofio di S. Lucia, poi canonico (1884) e arcidiacono della Cattedrale, professore di teologia generale e isagogica e di filosofia del cattolicesimo nell'Università di Palermo, socio attivo dell'Accademia di religione cattolica di Roma, della R. Accademia di scienze, lettere e arti di Palermo, sui cui *Atti* pubblicò vari brevi studi dal 1875 al 1897. Tentando un'apologetica rispondente alle necessità dei tempi, pubblicò, oltre molti altri opuscoli, *Introduzione ad un lavoro scientifico intorno la Creazione, il Cristo, la Chiesa* (Palermo 1862); *Saggio d'un esame critico dell'opera del prof. G. Draper, La storia del conflitto tra religione e scienza* (ivi 1881); *Gesù Cristo... Risposta a... R. Schiattarella...* (ivi 1897).

Per favorire il ritorno dei dissidenti, si impose di « ridurre al minimo indispensabile le decisioni dottrinali della Chiesa » e nell'opera *I criteri teologici: La storia dei dommi e la libertà delle affermazioni* (Torino 1888; all'Indice [decr. 14 maggio 1891; è permessa l'edizione romana del 1904]) cui seguì *Giudizi sovra i criteri teologici* (Torino

1891), distinguendo gradi vari nell'ispirazione biblica (massimo d'intensità nelle parti che riguardano la fede e i costumi, minimo in geografia e in fisica, medio nelle narrazioni storiche), affermò che l'ispirazione nei gradi infimi è compatibile con l'errore. Era un modo comodo ma fallace di risolvere la « questione biblica », analogo alle teorie di H. Holden, A. Rohling, F. Lenormant, H. J. Newman; coincidono con D. B.: J. Didiot e mons. d'Hulst. L'encicl. *Providentissimus* (18 nov. 1893) condannerà formalmente questa « scuola larga ». *I criteri teologici* fu posto all'Indice il 14 maggio 1891. D. B., lodevolmente sottomessosi, curò una nuova edizione corretta (*Nuova esposizione dei criteri teologici*, Roma 1904).

BIBL.: L. Indelicato, *In memoria di mons. can. dr. S. Di B.*, Palermo 1906.
Angelo Tricoli

DIBON (ebr. *Dîbhôn*). - Città moabitica, tappa o stazione degli Israeliti nel loro itinerario verso la Terra Promessa (*Num.* 33, 45), conquistata e riedificata da Gad, donde il nome di D.-Gad (*Num.* 32, 34; 33, 45) e toccata poi in sorte alla tribù di Ruben (*Ios.* 13, 9. 17).

Mesa, re di Moab, la liberò nel sec. IX dal giogo dei re d'Israele (*II Reg.* 3, 4) e i profeti Isaia (15, 2) e Geremia (48, 18-22) la trattano infatti come città moabita. Eusebio (*Onomasticon*, 76, 17) ne fa una grossa borgata vicino all'Arnon, identificata oggi nell'ammasso di ruderi medievali e arabi che ricoprono strati più antichi con il nome di Ḏibān, 5 km. a nord-est di Arā'ir. Sull'acropoli fu nel 1868 ritrovata la stele detta di Mesa, ora al Louvre, che il re eresse a D. per vantare le sue vittoriose rivendicazioni territoriali contro il dominio degli Israeliti.

BIBL.: J. van Kasteren, s. v. in DB, II, coll. 1409-11.
Donato Baldi

DI BREME, LODOVICO ARBORIO GATTINARA. - N. a Torino nel 1780, m. ivi il 15 ag. 1820. Elemosiniere del viceré d'Italia Eugenio Beauharnais, consigliere di Stato nel primo Regno d'Italia; caduto Napoleone, si ritirò a vita privata. Derivò la vasta cultura dai più vivi pensatori e poeti italiani del Settecento e dalle opere di Mme De Stäel, di A. G. Schlegel e del Sismondi; anche i contatti con Byron, e Stendhal non erano stati sterili. Alla posizione assertrice del più assoluto idealismo, il D. B. era giunto attraverso la confutazione appassionata del sensismo e del razionalismo, prima che in Italia entrasse il movimento romantico; perciò egli fu considerato un precursore. Promosse il primo periodico romantico italiano (*Il bersagliere*, intitolato poi *Il conciliatore*) su cui scrisse numerosi articoli. Avversò il deismo, il sensismo, nonché l'ateismo che gli appariva come il più antipoetico degli stati d'animo.

BIBL.: G. Muoni, *L. Di B. e le prime polemiche intorno a mad. di Stäel e al Romanticismo in Italia*, Milano 1902; C. Calcaterra, *L. Di B., introduzione alle polemiche*, Torino 1923; F. Picco, *L. Di B.*, in *La Cultura*, Roma 1924; C. De Courten, *Milano romantica e la Francia della Restaurazione (1815-30)*, Milano 1925; V. Cian, *Nel castello ducale di Sartirana*, in *Giorn. stor. d. lett. it.*, 111 (1938), pp. 280-98; A. Romanò, *L. Di B. e la polemica romantica*, in *Humanitas*, 6 (1949), pp. 627-43.
Giovanni Cecchini

DICASTERI ROMANI: v. CONGREGAZIONI.

DICASTILLO, JUAN de. - Teologo gesuita spagnolo, n. a Napoli da genitori spagnoli il 28 dic. 1584, m. a Ingolstadt il 6 marzo 1653. Religioso nel 1600, insegnò teologia scolastica a Murcia e a Toledo, poi esegesi a Vienna, ove fu anche predicatore della corte imperiale.

Scrisse: *De iustitia et iure ceterisque virtutibus cardinalibus* (Anversa 1641); *Tractatus de Incarnatione* (ivi 1642); *De Sacramentis* (3 voll., ivi 1646-52); *Tractatus duo de iuramento, periuriis et adiuratione, necnon de censuris et poenis ecclesiasticis* (ivi 1662).

BIBL.: Hurter, III, col. 1189; Sommervogel, III, p. 49.
Ambrogio di Santa Teresa

(*da J. Forster, Vita di Ch. D., Milano s. d.*)
DICKENS, CHARLES - Ritratto da un'incisione.

DICKENS, CHARLES. - Romanziere inglese, n. a Portsea il 7 febbr. 1812, m. presso Chatham-Rochester il 9 giugno 1870. I primi duri anni della sua vita ci vengono narrati in forma di romanzo in quello che è considerato il suo capolavoro, il *David Copperfield* (1849-50). Autodidatta, cominciò la sua carriera di scrittore come giornalista, e conquistò definitivamente il pubblico con i *Pickwick Papers* (1836).

Vissuto nel periodo post-napoleonico, in piena rivoluzione industriale, le sue opere (delle quali le maggiori raggiungono la ventina) rispecchiano tutto il fermento che tendeva alla riforma radicale di ogni settore della società e al rinnovamento di tutte le istituzioni, da quelle caritative a quelle scolastiche, dall'amministrazione della giustizia ai problemi del lavoro, della delinquenza giovanile e degli adulti, ecc. Il movimento per la libertà della Chiesa cattolica in Inghilterra, che si maturava in quei giorni, trovò posto soprattutto nel suo romanzo storico (ne scrisse soltanto due) intitolato: *Barnaby Rudge* (1841), dove si descrivono le prime sollevazioni popolari (le « Gordon Riots ») contro i progetti parlamentari di emancipazione dei cattolici alla fine del sec. XVIII. Il cristianesimo entra nei romanzi di D. soprattutto come atmosfera generale di carità verso il prossimo. La vita di Cristo (*The History of our Saviour Jesus Christ*, 1849), stesa come narrazione per i suoi bambini, non ha alcun valore letterario.

BIBL.: J. Forster, *The Life of C. D.*, 3 voll., Londra 1872-74 (per la biografia); G. K. Chesterton, *C. D.*, ivi 1906; id., *Appreciations and Criticism of the Works of C. D.*, ivi 1911 (per gli orientamenti spirituali di D.); W. Dibelius, *C. D.*, Berlino 1926 (per lo sfondo storico e sociale, con copiosa bibl.). Per la bibl. più recente: F. W. Bateson, *The Cambridge Bibliography of english literature*, III, Cambridge 1940, pp. 435-55.
Alberto Castelli

DIDACHÉ. - L'unico manoscritto di questo opuscolo fu scoperto da Teofilo Bryennios, metropolita di Nicomedia, il 1875 nella Biblioteca del monastero del S. Sepolcro a Costantinopoli (riproduzione del manoscritto curata da R. Harris, Londra 1897).

Due frammenti greci papiracei (capp. 1, 3-4; 2, 7; 3, 2) del sec. IV furono pubblicati da A. L. Hunt (*The Oxyrhynchos Papyri*, XV [Londra 1922], n. 1782, pp. 12-15).

Nelle *Constitutiones Apostolorum*, VII, capp. 1-32 si è conservata quasi interamente un'altra recensione del testo greco della *D.* Una traduzione copta dei capp. 10, 3b-12, 2a è stata trovata in un papiro da G. Horner (*Journal of Theol. Studies*, 25 [1924], pp. 225-31; v. anche C. Schmidt, in *Zeitschrift für Neutestam. Wissenschaft*, 24 [1925], pp. 81-99). Una traduzione georgiana dell'intero testo fu resa nota da G. Peradze nella stessa rivista (31 [1932], pp. 111-6, 206). La traduzione latina, pubblicata da J. Schlecht, *Doctrina XII Apostolorum* (Friburgo 1900) contiene solo i capp. 1-6, 1. Altri mezzi per la storia del testo sono gli antichi Ordini ecclesiastici e la vita araba del monaco Scenudi.

I. Integrità del testo. – Il papiro Oxyrh. XV, n. 1782 ha qualche volta (p. es., 1, e 2,7) meglio conservato il testo originale. Cap. 1, 5-6 e 13, 5-7 manca nella traduzione georgiana. Il testo copto aggiunge (come il testo greco in *Const. Ap.*, VII, 27) alla fine del cap. 10 una preghiera sopra il crisma. Il Cap. 1, 3; 2, 1 manca in una parte delle traduzioni (p. es., A. Casamassa, *I Padri apostolici*, Roma 1938, p. 10 sgg.). Bisogna ricordare che il testo di Bryennios, scritto nel 1056, è relativamente recente e che per la ragione che la *D.* fu usata nell'insegnamento, bisogna pensare a rifacimenti (allungamenti o accorciamenti) del testo. Non è possibile ricostruire il testo originale o voler ritrovarlo nel manoscritto di Bryennios.

II. Contenuto. – 1) *Parte morale* (capp. 1-6). La via della vita (capp. 1-4). Amor di Dio e del prossimo. Regola aurea. L'amore del nemico è messo all'inizio. I singoli peccati che sono da evitare vengono nel testo di Bryennios elencati in grande disordine. Raccomandazione delle elemosine, del rispetto per i maestri, doveri verso i membri della famiglia, confessione dei peccati (4, 14. Che la confessione avvenga nella chiesa è una aggiunta tardiva, come dimostrano Barnaba, 19, 12 e *Constit. Ap.*, VII, 14, 3). La via della morte (capp. 5-6). Nuovo elenco dei peccati, cominciando con l'omicidio e l'adulterio. L'obbligo di astenersi dagli idolotiti. Precede il consiglio di portare il giogo del Signore e di osservare i cibi (precetti ascetici, 2). 2) *Parte liturgica* (capp. 7-10). Battesimo, se possibile, nell'« acqua viva » (corrente). Formola trinitaria per il Battesimo. Digiuno (uno o due giorni) del battezzando e del battezzante. Nella settimana due volte digiuno in contrasto con gli usi giudaici. Tre volte al giorno preghiera del *Padre nostro.* Ringraziamento prima e dopo un pasto sopra il calice ed il pane. Esclusione dei non battezzati dal banchetto. 3) *Parte riguardante gli « Apostoli e profeti »* (capp. 11-16). Distinzione del vero e del falso « profeta ». I « profeti » ricevono le primizie come i sacerdoti del Vecchio Testamento. Celebrazione eucaristica domenicale. Ordinazione di vescovi e diaconi che non devono essere disprezzati, perché anch'essi prestano servizio come « profeti e dottori ». 4) *Parte escatologica* (cap. 16). La seconda venuta di Gesù.

III. I problemi della D. – *a) Il carattere letterario.* La *D.* non è uno scritto che rispecchia una situazione reale della Chiesa primitiva, ma una finzione letteraria per descrivere usanze e dottrine della Chiesa apostolica. È presupposto nella *D.* il vangelo scritto, forse il *Diatèssaron* di Taziano (dossologia dopo il *Padre Nostro*; Citazione di *Lc.* 6, 30 in 1, 4: v. Funk, *Patres apostolici*, I, Tubinga 1901, p. 5 nota). L'autore ha conosciuto la lettera di Barnaba, che copia malaccortamente (*D.* 4, 1.2 paragonato con Barnaba 19, 10). La coppia di « profeti e dottori » in 15, 1 si basa sulla menzione di questo gruppo in *Act.* 13, 1, ma l'autore non era più al corrente del significato originale di questo accoppiamento (cf. E. Peterson, *La λειτουργία des Prophètes et des didascales à Antioche*, in *Recherches de science religieuse*, 36 [1949], pp. 577-579). Nel tentativo di rappresentare il più antico rito del Battesimo (nell'« acqua vivente ») non può celare usi battesimali di un'epoca posteriore (7, 2.3). *b) La data della D.* È molto probabile che in *D.* 1, 5 è stato usato il Pastore di Erma (*Mand.*, II, 4-6), d'altra parte la *D.* era conosciuta all'autore della *Didascalia siriaca*; dunque fra il *Pastore* di Erma e la *Didascalia* si deve fissare la data del nostro apocrifo (forse verso 150). *c) L'ambiente in cui fu scritta la D.* Gli usi liturgici presupposti nella *D.* hanno molto in comune con quelli della letteratura pseudo-clementina: Battesimo nell'« acqua vivente » (*D.* 7, 1.2 e *Pseud.-Clem. Contestatio*, cap. 1, p. 4, 20, ed. P. de Lagarde; *Homilia* 26, p. 117, 4 e 12 Lag.), digiuno di uno o due giorni prima del Battesimo (*D.* 7, 4, *Homil.* XI 35, p. 119, 32; XIII 9, p. 136, 21; XIII 11, p. 137, 7; Recogn., VII 34, 30) ed è Pietro che insegna la dottrina delle due vie. Ora si sa da Rufino (*Commentaria in Symb. apost.* 38; v. anche s. Girolamo, *De viris illustr.*, 1) che la dottrina delle due vie, da lui identificata con la *D.* di s. Atanasio, *Epist. festiva*, 39, portava anche il titolo « iudicium secundum Petrum ». Questo fatto suggerisce di inquadrare la *D.* nell'elenco degli apocrifi che trattano di Pietro. Se, come gli studi degli ultimi anni hanno dimostrato, la *D.* è una finzione letteraria, si potrebbe metterla forse in rapporto con alcuni Atti apocrifi (di Pietro, 2), come del resto anche la *Didascalia siriaca* presuppone la conoscenza della letteratura pseudo-clementina. Bisogna però sottolineare che si tratta di una sola ipotesi. Del resto la *D.* si distingue chiaramente dalla letteratura pseudo-clementina, ché mentre quest'ultima esalta la gerarchia della Chiesa le preferenze della *D.* vanno verso i « carismatici » che portano i nomi di « apostoli, profeti e dottori ». È impossibile spiegare il termine « profeta » nella *D.* con il montanismo (contro Connolly e Vockes), perché i montanisti limitavano l'uso di questa parola a tre persone, i propagandisti del montanismo invece percepivano un salario e non furono rispettati come profeti. È certo che sul vocabolario della *D.* ha avuto grande influenza la lingua del Nuovo Testamento, ma è anche forse vero che esistevano nella Chiesa siriaca gruppi di carismatici che dall'autore della *D.* sono chiamati « profeti » (o similmente). Non è da escludere la possibilità che si tratti degli stessi asceti vaganti, dei quali le *Epistole* di Pseud.-Clemente alle vergini dànno una descrizione impressionante. *d) Sopravvivenza della D.* La *D.* era molto in voga in Egitto, come provano i papiri, s. Atanasio, la vita di Scenudi, ecc. Interessante è che la Chiesa egiziana non ha conosciuto solo « le due Vie » (che da alcuni sono riguardate a torto come un'opera giudaica), ma anche le tanto discusse preghiere di capp. 9 e 10. Dalla tradizione egiziana non si può dedurre una conclusione sicura sul significato originale di queste preghiere. Mentre *D.* 9, 2 e 4 si trova anche in testi eucaristici (Serapione, *Sacramentarium*, XIII, 13, ed. F. X. Funk, Paderborn 1905, p. 174, *Papiro di Der Balyzeh*, in C. H. Roberts e B. Capelle, *An early Euchologium* [*Bibliothèque du Muséon*, 3], Lovanio 1949, p. 26 sg.; *Anaphora etiopica di s. Gregorio*, ed. O. Löfgren-S. Euringer [*Orientalia christiana*, 30, 2, Roma, 1933, p. 125 v., p. 78), è stato dimostrato da (ps. ?) Atanasio, *Logos Soterias*, cap. 13 (ed. E. v. der Goltz [*Texte und Untersuchungen*, nuova serie, 14, 11], Lipsia 1905, p. 47, 5) che la preghiera in *D.* 9, 4 veniva usata anche in preghiere comuni da tavola. L'esclusione dei non battezzati in *D.* 9 dal banchetto non è una prova per il carattere eucaristico di queste preghiere, come è dimostrato dal *Logos soterias* C. c. p. 47, 11 s. Anche negli Pseud.-Clementini i non battezzati sono esclusi dai banchetti comuni. Del resto il testo di Bryennios con la sostituzione di « pane » con « spezzato » (*D.* 9, 4) è una prova della influenza del linguaggio liturgico egiziano sul testo di Bryennios (cf. E. Peterson, *Méris, Hostien-Partikel und Opfer-Anteil*, in *Ephemerides liturgicae*, 61 [1947], p. 6).

Bibl.: Edizioni nelle opere complete dei Padri Apostolici: Ad. Harnack, *Die Lehre der Zwölf Apostel* (*Texte und Untersuchungen*, 2, 1-11), Lipsia 1887; I. Minasi, *La dottrina del Signore dei dodici Apostoli*, versione, note e commentario, Roma 1891; J. A. Robinson, *Barnabas, Hermas and the D.*, Londra 1920; I. Muilenburg, *The literary relations of the Epistle of Barnabas and the teaching of the twelve Apostels*, Marburg 1929; J. A. Robinson- R. M. Connolly, *The Epistle of Barnabas and the D.*, in

Journal of Theol. Studies, 35 (1934), pp. 113-45; id., *The D. with additional notes, ibid.*, pp. 225-47; R. H. Connolly, *Canon Streeter on the D., ibid.*, 38 (1937), pp. 364-79 (contro l'ipotesi della interpolazione di 1, 3 b-2, 1); F. W. Vockes, *The riddle of the D.*, Londra 1938; Th. Klauser, in *Florilegium patristicum*, I, Bonn 1940. Sulle preghiere in cap. 9 e 10 v. Lietzmann, *Messe und Herrenmahl*, Bonn 1926, p. 230 sg.; M. Dibelius, *Die Mahlgebete der D.*, in *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, 37 (1938), pp. 32-41; E. Peterson, *D. cap. 9 e 10*, in *Ephemerides liturgicae*, 58 (1944), pp. 3-13. Erik Peterson

DIDASCALIA. - Questo scritto apocrifo vuol essere « la dottrina cattolica » dei 12 Apostoli e pretende di essere scritta a Gerusalemme dopo il « decreto » degli Apostoli (*Act.* 15, 23 sg.). Come il decreto così anche la *D.* dei 12 Apostoli ha l'intenzione di impedire l'infiltrazione di usanze giudaiche nella Chiesa dei gentili. Per questa ragione il centro teorico del libro è una discussione sul valore della legge giudaica. L'autore distingue fra il decalogo e la legge cerimoniale. Quest'ultima fu data dopo il peccato del vitello d'oro (*Ex.* 32, 4) ed è chiamata δευτέρωσις, « secundatio », cioè *mišnāh* nel significato di tradizione giudaica. La prima legge è un « iugum » (*iugum suave* : *Mt.* 11, 30), la seconda un « vinculum ». Cristo è venuto per abolire la seconda legge: «secundationem destruxit » (p. 227, 11ª ed., a cura di R. H. Connolly). Uno dei compiti principali del vescovo è di distinguere la seconda legislazione dalla prima (p. 34). I sacrifizi non erano chiesti da Dio e così si spiega il fatto che Abele fu ucciso durante un sacrifizio e che Noè non ricevette una lode da Dio quando sacrificava dopo il diluvio (citazione di un apocrifo: v. p. 221, 7 sg.). Invece dei sacrifizi Dio voleva « orationes et precationes et gratiarum actiones » (p. 87, 10). Questa valutazione della legge non viene, come si è detto, da Giustino ed Ireneo ma ha molto in comune con le idee dei giudeo-cristiani e della letteratura pseudo-clementina (cf. C. Schmidt, *Studien zu den Pseudo-Clementinen* [*Texte und Untersuchungen*, 46, 1], Lipsia 1929, p. 263). L'autore della *D.* che scrive per gentili-cristiani (citazione dalla Sibilla, p. 173) ha conosciuto gli *Atti apocrifi* degli Apostoli (Pietro, Paolo, forse anche Tommaso), il *Vangelo di Pietro* (v. L. Vaganay, *L'Evangile de Pierre*, Parigi 1930, pp. 167 sg., 184 sg.) e quello degli Ebrei (L. Vaganay, *op. cit.*, p. 186; R. H. Connolly, parte 1ª, p. XXVII sg.) e l'orazione di re Manasse. La letteratura pseudo-clementina non è citata, ma tradizioni giudaiche sono venute all'autore (p. 100, 15 sg. interpretazione giudaica di *Deut.* 6, 5 : v. H. L. Strack-P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, I, Monaco 1922, pp. 100, 110, 4, i pagani ed il lato sinistro di Dio : v. *Apocalisse di Abramo*, p. 36, 16, Bonwetsch) forse per mezzo di tradizioni giudeo-cristiane. Coincidenze con la *Didaché*, Barnaba ed Erma possono spiegarsi anche senza l'ipotesi di una dipendenza letteraria, ma le epistole di s. Ignazio erano certamente conosciute all'autore della *D.* e con Ignazio s'incontra nell'importanza che dà all'episcopato ed alla sua attività (distribuzione delle oblazioni). Sul servizio liturgico poche notizie, ma interessanti quelle sul digiuno (strana cronologia della Settimana Santa), sulle vedove, sui martiri e sull'ordine nella chiesa durante il servizio religioso (orientazione della preghiera). L'opera originale, conservata in traduzioni siriache ed in parte in latino (manoscritto di Verona) era scritta in greco (piccolo frammento pubblicato da V. Bartlet, *The Didaché reconsidered*, in *Journal of Theological Studies*, 13 [1917], p. 303 sg.). La traduzione greca nelle *Costituzioni apostoliche* è una rielaborazione. L'opera è scritta probabilmente in Siria nella prima metà del sec. III. Da Epifanio, *Haer.* 70, 10 si sa che la D. fu letta presso gli Audiani. Pare che Afraate (v. R.H. Connolly, *op. cit.* in bibl.) l'abbia conosciuta; lo stesso vale per Epifanio (v. K. Holl, *op. cit.*, p. 209 sg.). Presso i cristiani orientali la *D.* è inserita spesso tra gli scritti canonici.

Bibl.: Traduzione migliore: *D. Apostolorum. The syriac version translated and accompanied by the Verona latin Fragments* da R. Hugh Cannolly, Oxford 1929. Per la traduzione latina v. E. Tidner, *Sprachlicher Kommentar zur lateinischen D.*, Stoccolma 1938. Per le traduzioni arabiche ed etiopiche v. F. X. Funk, *D. et Constitutiones Apostolorum*, II, Paderborn 1905, p. XXVIII sg.; J. M. Harden, *The Ethiopic D. translated*, 1920. Per la data ultimamente P. Galtier, in *Revue d'histoire ecclésiast.*, 47 (1947), p. 315 sg. Su una interpolazione nella *D.* K. Holl, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, II, *Der Osten*, Tubinga 1928, p. 212. Erik Peterson

DIDASKALEION. - Rivista fondata nel 1912 dal salesiano Paolo Ubaldi. Il programma, indicato dal sottotitolo *Studi filosofici di letteratura cristiana antica*, era, come si spiegava nella presentazione, di « promuovere lo studio delle letterature cristiane in genere, ed in specie della greco-latina », esclusivamente sotto l'aspetto estetico e filologico.

La pubblicava la Libreria (poi Società) Editrice Internazionale a Torino. Sospesa nel 1917, fu ripresa, in nuova serie, nel 1923, con programma alquanto ampliato, come annunziava il nuovo sottotitolo *Studi di letteratura e storia cristiana antica*, sempre sotto la direzione dell'Ubaldi, avendo per redattori i salesiani Sisto Colombo e Paolo Barale fino al 1925 compreso, poi il solo Colombo. La nuova serie recava anche bollettini bibliografici di letteratura cristiana greco-latina e materie affini. Nel 1925 divenne organo di studi aggregato ed annesso alla Facoltà di lettere e filosofia dell'Università Cattolica, dove l'Ubaldi era stato trasferito. Cessò le pubblicazioni alla fine del 1931. Il « D. » ebbe anche una sua « Biblioteca », che raccolse 6 studi già pubblicati sulla rivista.

Michele Pellegrino

DIDATTICA : v. EDUCAZIONE.

DIDEROT, Denis. - Filosofo, n. a Langres (Champagne) il 5 ott. 1713, m. a Parigi il 30 luglio 1784. Destinato dal padre allo stato ecclesiastico, frequentò il collegio dei Gesuiti, nella città natale, ma ne fu ritirato per troncare alcune velleità di noviziato. Finiti gli studi a Parigi e rifiutata ogni professione, si diede allo studio, principalmente della matematica e delle scienze. Aveva soltanto lavorato ad alcune traduzioni, quando, a 33 anni, fu scelto come editore di una pubblicazione che divenne, nelle sue mani, e con la collaborazione del D'Alembert, la famosa *Enciclopedia* (v.), uno dei più considerevoli avvenimenti del '700. Lo spirito rivoluzionario ed antireligioso dell'opera, che già trovava corrispondenza nello stato delle menti, contribuì potentemente a preparare l'esplosione del 1789. Il D. vi lavorò fino alla fine, cioè dal 1746 al 1772. Fu pensionato da Federico II e da Caterina II.

L'attività di scrittore del D. non si esaurì nell'*Enciclopedia.* Oltre alle varie opere da lui pubblicate, molti suoi scritti, destinati all'estero, furono editi postumi: per lo più brevi saggi, racconti e dialoghi, scritti con brio e ripieni dello spirito dell'*Enciclopedia.* Lo stile del D. è un modello di vita e di spontaneità, ma manca di sobrietà : una fra le sue opere più originali, *Le neveu de Rameau*, fu tradotta da Goethe. I suoi *Salons* rappresentano un valido contributo alla critica d'arte.

Notevoli, fra le sue opere filosofiche : *Pensées philosophiques* (1746); *Lettre sur les aveugles* (1749); *Interprétation de la nature* (1759); e, postume, *Le rêve de d'Alembert*; *Supplément au voyage de Bougainville.* Inizial-

(*fot. Alinari*)
DIDEROT, DENIS - Busto di D. D. Opera di J. B. Pigalle. Parigi, Louvre.

mente il D. aderì ad un vago deismo, ma passò presto ad un puro materialismo, impugnando l'esistenza di Dio, senza però superare ogni dubbio (« O Dieu, je ne sais si tu es »). Il D. confessava che nel suo sistema, senza obbligazione e senza libertà, non poteva trovare alcun posto la morale. Il D. comunque sembrò aver superato il puro determinismo meccanicistico per un cosciente determinismo vitalistico (Venturi).

BIBL.: *Oeuvres complètes*, ed. J. Assézat e M. Tourneux, 20 voll., Parigi 1875-79; J. A. Naigeon, *Mémoires historiques et philosophiques sur la vie et les ouvrages de D.*, ivi 1821; J. Morley, *D. and the Encyclopaedists*, 2 voll., Londra 1891; J. Reinach, *D.*, Parigi 1894; L. Ducros, *D.*, ivi 1894; L. Brunel, *D. et les encyclopédistes*, in *Histoire de la langue et de la littérature française des origines à 1900*, VI, Parigi 1898, cap. 7, pp. 320-71; P. Hermand, *Les idées morales de D.*, Parigi 1923; M. D. Busnelli, *D. et l'Italie*, ivi 1925; J. Le Gras, *D. et l'Encyclopédie*, Amiens 1928; F. Venturi, *Jeunesse de D.*, Parigi 1939; D. Mornet, *D. L'homme et l'oeuvre*, ivi 1941; D. H. Gordon-N. L. Torrey, *The censoring of Diderot's Encyclopedie and the reestablished text*, Nuova York 1947; H. Lefebvre, *D.*, Parigi 1949. Carlo Boyer

DIDIMO il CIECO. - Scrittore ecclesiastico antico, n. verso il 313 ad Alessandria, dove trascorse tutta la sua vita, m. ivi tra il 395 e il 399. A quattro anni diventò cieco; riuscì nondimeno a formarsi una vastissima cultura, soprattutto sacra, così da essere messo a capo del *Didaskaleion*, la scuola catechetica alessandrina. Nel suo lungo magistero annoverò fra i suoi discepoli Rufino e s. Girolamo. Rimase laico, ma si diede a vita ascetica e penetrò la sua attività dottrinale di profonda pietà.

Le sue opere, così numerose che s. Girolamo (*De vir. ill.*, 109) rinunzia a darne l'elenco, sono esegetiche e dommatiche. Commentò, del Vecchio Testamento, almeno i *Salmi*, *Giobbe*, *Isaia*, *Osea*, *Zaccaria*, i *Proverbi*; del Nuovo Testamento, i *Vangeli* di *s. Matteo* e di *s. Giovanni*, gli *Atti degli Apostoli*, la *I ep. ai Corinzi*, quelle ai *Galati* e agli *Efesini*; non ce ne restano che scarse reliquie nelle *Catene bibliche*. L'attribuzione a D. d'una *Enarratio in epistolas canonicas*, menzionata da Cassiodoro (*Inst. div. litt.*, 8) e pervenutaci nella versione latina di Epifanio Scolastico, incontra difficoltà. Nell'esegesi D. segue Origene, preoccupandosi della costituzione del testo critico, ma soprattutto indulgendo a un pronunciato allegorismo. Delle opere dommatiche ci rimane il *De Spiritu Sancto*, anteriore al 381, nella versione latina di s. Girolamo; il *De Trinitate*, in tre libri, scritto fra il 381 e il 392; mutilo, il trattatello *Contra Manichaeos*. Alcuni suoi scritti debbono esserci pervenuti sotto altro nome: fra questi il πρῶτος λόγος (primo discorso), che D. menziona nel *De Trinitate*, probabilmente identico al *De dogmatibus et contra Arianos*, attestato da s. Girolamo, sarebbe conservato nei ll. IV e V del *Contra Eunomium*, falsamente attribuiti a s. Basilio, autore dei primi tre libri. Anche lo Ps.-Atanasio: *Contra Macedonianos dial.*, sarebbe opera di D. Ma l'attribuzione dello Ps.-Girolamo su *Is.* 6, 1-7 (L. G. Morin, *Anecdota Maredsolana*, III, III, p. 1030) a D., tentata da W. Dietschen (*Didymus v. Alexandria als Verfasser der Schrift über die Seraphen - Vision*, Friburgo 1942) non è rimasta senza contraddizione. Altre opere dommatiche sono perdute.

La dottrina trinitaria di D., pienamente conforme alla fede nicena, è ispirata a s. Atanasio e ai Cappadoci. Come per Basilio, la sua formola è: μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις (una essenza, tre persone); il Figlio è consostanziale (ὁμοούσιος) al Padre, così lo Spirito Santo al Padre e al Figlio. Le tre Persone hanno un'unica volontà e operazione. Il Figlio viene dal Padre per generazione, lo Spirito per processione (ἐκπόρευσις). L'ammirazione per Origene, ch'egli prese a difendere, lo portò a teorie arrischiate ed erronee su altri punti, come la preesistenza delle anime e l'apocatastasi. Per questo D. fu coinvolto nelle ripetute condanne dell'origenismo e le sue opere andarono in massima parte perdute.

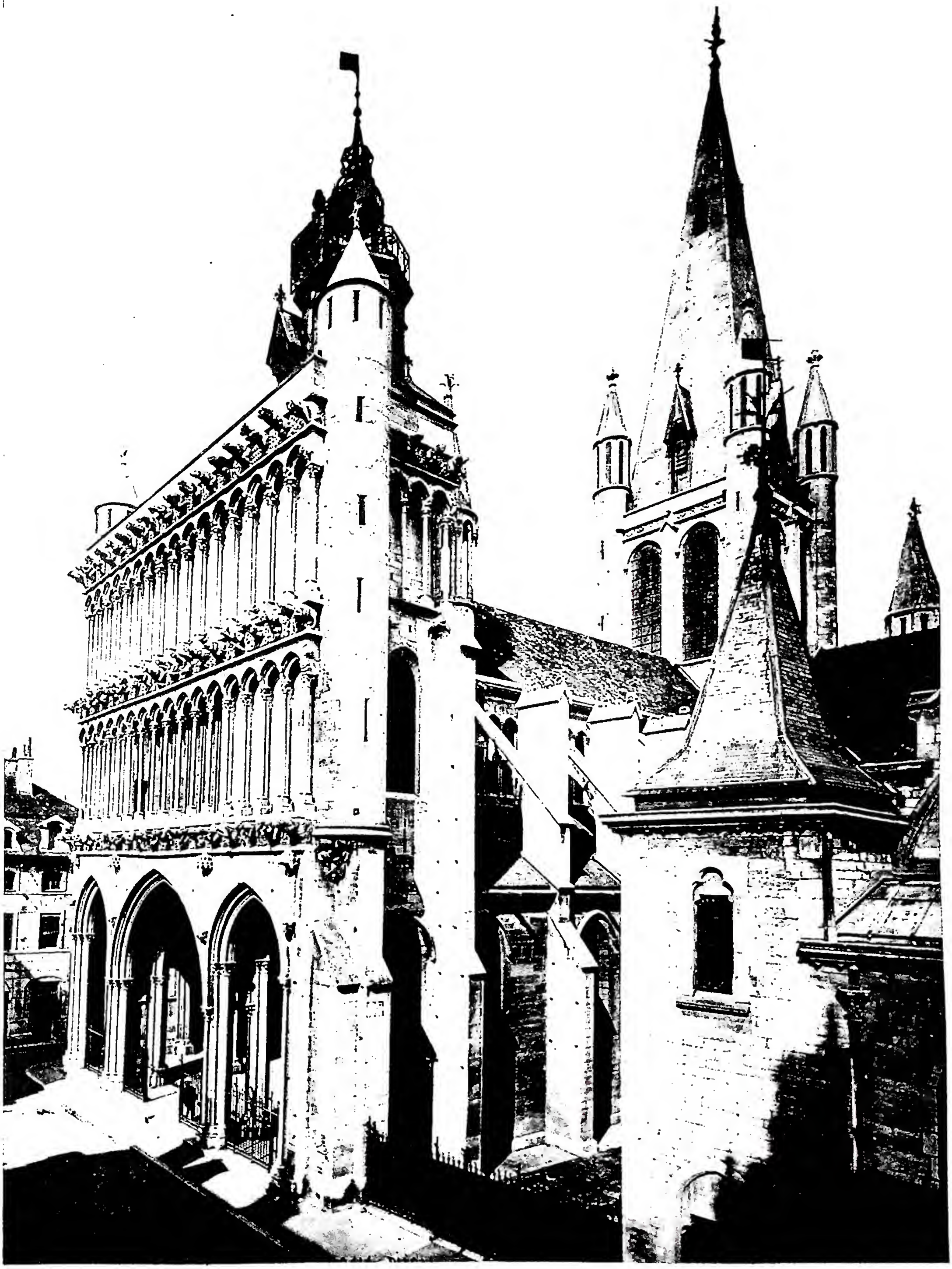
Come scrittore, D. mostra di non curare l'eleganza della forma, pago di esprimersi con precisione; risente inoltre l'inconveniente di dover affidarsi unicamente al dettato. Il suo stile fiacco, scolorito, prolisso, s'avviva talvolta sotto l'influsso della fervida pietà con cui discorre degli argomenti teologici.

BIBL.: Le sue opere si trovano in PG 39; frammenti esegetici in catene pubblicati da K. Staab, *Paulus-Kommentare aus der griechischen Kirche* (*Neutestamentl. Abhandlungen*, 15), Münster 1933, p. 1 sgg.; il *De Trinitate* fu pubblicato la prima volta da G. L. Mingarelli, Bologna 1769. - Studi: J. Leipoldt, *Didymus der Blinde* (*Texte und Untersuchungen*, 29, III), Lipsia 1905; G. Bardy, *Didyme l'Aveugle*, Parigi 1910; W. J. Gauche, *Didymus the Blind, an Educator of the Fourth Century*, Washington 1934; Bardenhewer, III, pp. 104-15; P. Godet, in DThC, IV, coll. 748-55; J. Lebon, *Le Ps. Basile adv. Eunom. IV-V est bien Didyme d'Alexandrie*, in *Muséon*, 50 (1937), pp. 61-83; I. Ulbach, *Didymus of Alexandria*, in *Bibliotheca sacra*, 1940, p. 81-92. Recentemente si sono scoperti papiri con testi di D. Michele Pellegrino

DIDIOT, JULES. - Sacerdote, teologo, n. a Cheppy (Meuse) il 14 ag. 1840, m. a Montbras (presso Maxey-sur-Vaysse [Meuse]) il 20 dic. 1903. Laureato in teologia nel Collegio Romano (1864), insegnò filosofia e poi teologia dommatica nel seminario di Verdun (1864-70) e fu bibliotecario della medesima città (1871-77). Fondate le facoltà cattoliche del nord a Lilla, fu chiamato ad insegnare in quella teologica, di cui fu decano (1877-86; 1893-96), e di sociologia. Dal 1885 al 1892 diresse la *Revue des sciences ecclésiastiques*. A un notevole influsso come professore il D. aggiunse un'abbondante produzione letteraria, specialmente di articoli in varie riviste.

Fra le sue opere maggiori sono: *L'état religieux* (Verdun 1871); *Le docteur angélique st Thomas d'Aquin* (Lilla 1874); *Logique surnaturelle subjective* (1892); *Morale surnaturelle fondamentale* (1896); *Morale surnaturelle spéciale: les vertus théologales* (1897); *La vertu de religion* (1899); *Contribution. philosophique à l'étude des sciences* (Lilla 1902). Lasciò manoscritto un *Traité de la justice*.

BIBL.: C. Lemaire, *M. le chanoine J. D.*, Lilla 1904; *Revue des sciences ecclésiastiques*, 89 (1904, I), pp. 74-88, 432-49, 526-38; *Bulletin des facultés catholiques de Lille*, 1904, necrologio; A. Michel, s. v. in *Dict. pratique des connaissances religieuses*, II, coll. 814-15. Edmondo Lamalle



(fot. Bulloz)

CHIESA DI NOTRE-DAME (sec. XIII) - Digione.

(fot. Biblioteca Vaticana)

(fot. Biblioteca Vaticana)

ARCA DI NOÈ. *In alto:* COSTRUZIONE E ENTRATA NELL'ARCA. *In basso:* RITORNO DELLA COLOMBA E USCITA DALL'ARCA (*Gen.* 6-8). Miniature dell'*Ottoteuco* contenuto nel cod. Vat. gr. 746, ff. 53 v, 55 v. (sec. XII) - Biblioteca Vaticana.

DIDON, Henri. - Domenicano, oratore, n. a Touvet (Isère) il 17 marzo 1840; m. a Tolosa il 15 marzo 1900. Dal 1865 a Parigi, esercitò la sua attività forte, efficace e tutta lacordariana in varie città (Londra, Liegi, Marsiglia, Parigi).

Ma qui la sua predicazione degli anni 1879-80, sul divorzio e sulla conciliazione del cattolicesimo con il mondo moderno e i suoi progressi, insieme con applausi suscitò anche disapprovazioni assai forti per le sue vedute troppo larghe e qualche intemperanza di linguaggio, per cui dovette ritirarsi a Corbara in Corsica. Nell'ott. del 1881 tornò a Parigi, ma non essendogli permesso di predicare, si occupò nello stendere la *Vie de Jésus-Christ* (2 voll., Parigi 1890), dove, se l'esegesi è talora insufficente, il quadro geografico, sociale e religioso, entro cui si svolse la vita del Redentore, è riprodotto con energia e vasta informazione, frutto di un ampio e attento viaggio in Palestina. Dal 1890 fu direttore di Arcueil (Parigi), dove cercò di attuare, in fatto di educazione, una disciplina di più ampio respiro e un maggiore adattamento ai tempi.

Scrisse inoltre: *L'enseignement supérieur et les universités catholiques* (Parigi 1875); *Indissolubilité et divorce* (ivi 1880); *La Foi en la divinité de Jésus-Christ* (ivi 1894); *L'éducation présente* (ivi 1898). Utili alla conoscenza del D. sono anche i 4 voll. di *Lettres* (ivi 1901-30).

Bibl.: St. Reynaud, *Le père D.*, Parigi 1904.

Celestino Testore

DIDOT, famiglia. - Celebri stampatori e librai francesi, originari forse della Lorena, ma che svolsero la loro attività a Parigi, a partire dal sec. XVIII.

François (1689 - 2 nov. 1757) è il fondatore della casa; stampò soprattutto classici greci e opere storiche, ma produsse anche alcuni esemplari di lusso.

François-Ambroise (7 genn. 1730 - 10 luglio 1804), primogenito di François, assunse la direzione della stamperia il 1° luglio 1757. Creò una nuova fonderia e ideò il « punto tipografico », cioè l'unità di misura in tipografia, e una nuova macchina da stampa; produsse tra libri della massima eleganza una raccolta di opere in versi e in prosa (64 voll. in 8°), dovuta alla munificenza del conte d'Artois. Ebbe pure l'incarico di pubblicare la collezione dei classici « ad usum delphini ».

Pierre-François (9 luglio 1731 - 7 dic. 1793), collaborò con il fratello sunnominato, ma lo sorpassò in fama il figlio Henri (15 luglio 1765 - 8 luglio 1852), celebre per le edizioni microscopiche, con caratteri di 2 punti e 1/4, fusi con una macchina speciale di sua invenzione. Un altro figlio di Pierre-François, Léger (1767-1829), ha legato il suo nome alla creazione delle prime macchine continue per la fabbricazione della carta.

Pierre (25 genn. 1761 - 31 dic. 1853), figlio di François-Ambroise, direttore della casa dal 1789, fu studioso e poeta apprezzato, ma conseguì maggior gloria per le sue edizioni in-fol., con caratteri fusi dal fratello Firmin. Celeberrimo fra tutti il suo *Racine*, apparso nel 1801. Suo figlio Jules (5 ag. 1794 - 18 maggio 1871) è noto come stampatore della « Collection des classiques français » (83 voll. in 8°), editi dal Lefèvre.

Firmin (14 apr. 1764 - 24 apr. 1836), fratello di Pierre, ellenista e poeta di gusto, è tra i tipografi più famosi di tutti i tempi: creò il carattere D., inventò il processo di stereotipia, introdusse il sistema di riproduzione tipografica delle carte geografiche. Dopo di lui la famiglia unisce al cognome originario anche il nome personale di Firmin, in un unico gentilizio.

Ambroise (7 dic. 1790 - 22 febbr. 1876), figlio del precedente, grecista di non comune valore, bibliofilo appassionato, promosse le nuova edizione del *Thesaurus graecae linguae* dello Stephanus (Henri Estienne), la pubblicazione del *Glossarium mediae et infimae latinitatis* del Du Cange, e della *Biographie générale*, e dette vita alla monumentale collezione di autori greci con traduzione latina.

Bibl.: E. Werdet, *Etudes bibliographiques sur la famille des D.*, Parigi 1864; G. Brunet, *Firmin D. et sa famille*, ivi 1876; G. Pawlowski, s. v. in *La grande Encyclopédie* XIV, pp. 497-499; A. C. Piper, *Some great printers and their work: the Didots*, in *Library World*, Londra 1914. Notizie biografiche dettagliate sui membri della famiglia D. in *Nouvelle biographie générale*, pubblicata dagli stessi D., XIV, coll. 112-19. Alessandro Pratesi

DIDRAMMA. - Moneta d'argento del valore di due dramme, designata anche con il termine *statere* (στατήρ). Corrispondeva a mezzo siclo del sistema monetario ebraico, e costituiva la tassa che ogni israelita doveva pagare, come contribuente per il culto, al tempio di Gerusalemme. Tale imposta fu pagata anche da Gesù, che si procurò in modo miracoloso la moneta (*Mt.* 17,23-26).

Nella traduzione latina di *II Mac.* (4, 19; 10, 20) si trova il termine d., mentre nel testo greco si parla di semplici dramme; nei Settanta, poi, sovente si traduce impropriamente con tale vocabolo l'ebraico *šeqel* (« siclo », v.), che aveva in realtà un valore doppio del d. attico (*Gen.* 23, 15.16; *Ex.* 21, 32 ecc.). Angelo Penna

DIDRON, Adolphe-Napoléon. - Storico dell'arte, n. ad Hautvillers (Marna) il 13 marzo 1806, m. a Parigi il 13 nov. 1867. Compì i primi studi nei seminari di Meaux e di Reims. Nel 1826 si recò a Parigi dove studiò diritto.

Si diede in seguito agli studi artistici ed in modo particolare all'arte medievale ed all'iconografia cristiana. Nel 1835 fu eletto segretario della Commissione per i monumenti storici creata dal Guizot. Nel 1838 tenne un corso di iconografia cristiana nella biblioteca reale. Nel 1844 fondò gli *Annales archéologiques* che diresse fino alla morte. Pubblicò varie opere di arte tra cui: *Histoire de Dieu, iconographie des personnes divines* (Parigi 1844); *Manuel d'iconographie chrétienne grecque et latine* (ivi 1845); *Manuel des oeuvres de bronze et d'orfèvrerie du moyen-âge* (ivi 1859).

Bibl.: R. Maere, s. v. in *Cath. Enc.*, IV, p. 783.

Agostino Amore

DIE. - Città e antica diocesi della Francia, oggi capoluogo di *arrondissement* nel dipartimento della Drôme.

Un santuario della dea Andarta situato in una valle nel paese dei *Vocontii* si chiamava *Dea Augusta*, donde il nome D. Il cristianesimo vi si stabilì ben presto come viene attestato da monumenti sepolcrali cristiani; al Concilio di Nicea (325) fu presente il vescovo di D., Nicasio, ma non può dirsi se fosse il primo della serie. Poi si conoscono Audenzio, ca. la metà del sec. V, Petronio e Marcello sempre nello stesso secolo. Nel sec. VI Secolare, Lucrezio e Paolo; nel VII, Massimo; nel IX, Remigio, Aurelio ed Enrico. Nel 1276 il papa Gregorio X, per rendere più forte la diocesi di Valence contro il conte di Valentinois, unì la diocesi di D. a quella di Valence; tale stato rimase fino al 1687, in cui D. ridivenne autonoma; fu soppressa nel 1790 e unita a Valence, il cui vescovo ne ha assunto il titolo.

Nel palazzo comunale e in collezioni private si conservano frammenti di tre notevoli sarcofagi cristiani. Il primo, diviso da colonne, contiene nel centro la *crux invicta*, la decollazione di s. Paolo, l'ultima cattura di s. Pietro e il sacrificio di Caino e Abele. Il secondo è con scene cristologiche; il terzo conserva la rappresentazione del Logos che rimette i simboli del lavoro ai protoparenti e la scena delle nozze di Cana.

Bibl.: L. Duchesne, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, 2ª ed., I, Parigi 1907, pp. 233-35; J. Wilpert, *Les fragments des sarcophages chrétiens de Die*, in *Analecta sacra Tarraconensia*, 4 (1928), pp. 251-59; id., *Sarcofagi*, I, p. 128, tav. 137, 6; II, pp. 226, 294, 299, 310, 312, tav. 230, 1, 2. Enrico Josi

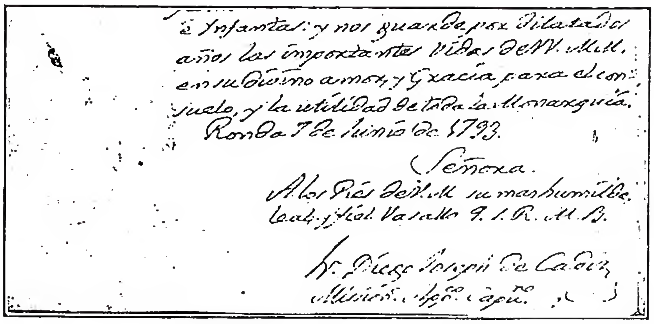
DIECKHOFF, August Wilhelm. - Teologo protestante, n. il 5 febbr. 1823 a Gottinga, m. il 12 settembre 1894 a Rostock. Professore straordinario di teologia sistematica e storica nel 1854 a Gottinga,

divenne nel 1860 ordinario della stessa materia all'Ateneo di Rostock.

Scrisse varie opere di carattere scientifico, preoccupandosi in particolare modo delle origini del luteranesimo. Il suo primo lavoro importante sui valdesi nel medioevo (*Die Waldenser im Mittelalter. Zwei historische Untersuchungen*, 1851), sfatò la comune opinione allora predominante che faceva di questi eretici dei precursori della riforma protestante, mentre essi secondo il D. sarebbero in sede speculativa rappresentanti del cristianesimo medievale, accettando semplicemente le dottrine pelagiane. In altre opere il D. approfondì il concetto dell'originalità della riforma luterana. Pubblicò nel 1870 uno scritto contro l'infallibilità pontificia.

BIBL.: K. Schmidt, s. v. in *Realenc. f. prot. Theol. u. K.*, IV, pp. 641-44. Silvio Furlani

DIECKMANN, HERMANN. - Gesuita, storico, n. ad Osnabrück (Germania settentrionale) il 2 luglio 1880; m. a Valkenburg (Olanda) il 15 ott. 1928. Prima professore di lettere a S. Leopoldo del Brasile, poi, dal 1915, di teologia fondamentale a Valkenburg.


ā Infantas: y nos guarde por dilatados
años las importantes vidas de V. M.
en su Divino amor, y gracia para el con-
suelo, y la utilidad de toda la Monarquía.
Ronda 7 de Junio de 1793.
Señora.
A los Pies de V. M. su mas humilde
leal y fiel Vasallo Q. S. R. M. B.
Fr. Diego Joseph de Cadiz
Misionº. Apostº. capuº.

(da P. J. B. De Ardales, La Divina Pastora y el b. Diego José de Cadiz, Siviglia 1949, p. 325)

DIEGO GIUSEPPE DA CADICE, beato - Chiusa del memoriale autografo di fra' D. alla regina di Spagna (7 giugno 1793).

Frutto del suo insegnamento sono: *Die effektive Mitregentschaft des Tiberius* (in *Klio*, 15 [1918], pp. 339-75); *Antiokien, ein Mittelpunkt urchristlicher Missionstätigkeit* (Aquisgrana 1920); *Die Verfassung der Urkirche* (Berlino 1923); *De Ecclesia Christi* (2 voll., Friburgo in Br. 1925); *De revelatione christiana* (ivi 1930). In cooperazione con H. Cladder: *Als die Zeit erfüllt war* (ivi 1922); *Korinth, die Kirche des hl. Paulus* (ivi 1923). Cooperò pure a molti periodici di cultura ecclesiastica: *Stimmen der Zeit, Biblica, Scholastik, Zeitschrift für kathol. Theologie, Biblische Zeitschrift*.

BIBL.: anon., *P. H. D.*, in *Scholastik*, 4 (1929), pp. 106-108. Celestino Testore

DIEDO, FRANCESCO. - Gentiluomo umanista veneziano, professore di diritto a Padova, m. a Verona il 25 marzo 1484.

Dal romano Cristoforo Persona, nella prefazione con la quale questi presenta a Giovanni Mocenigo, doge di Venezia, la versione dei libri di Origene *Contra Celsum*, è ricordato come « vir mirae doctrinae et eloquentiae ». Scrisse *Epistole, Orazioni*, una *Vita di s. Rocco confessore* e un'*Invettiva contro Francesco Barozzi*, filosofo e matematico contemporaneo di D. *La vita di s. Rocco* fu da lui scritta mentre era capitano di Brescia, alla quale dedicò l'opera stessa. Dette opere sono oggi introvabili.

BIBL.: *Giornale dei letterati d'Italia*, XVII, Venezia 1714, pp. 289-90 e altre opere elencate da U. Chevalier, in *Répertoire de bio-bibliographie*, I, 2ª ed., Parigi 1905, col. 1192. Felice da Mareto

DIEGO di ALCALÁ, santo. - N. intorno al 1400 a S. Nicolás del Puerto (Andalusia). Di oscuri natali, mostrò sin dall'infanzia un amore grande per la solitudine. Vestì l'abito francescano come converso dimostrando, nella sua vita religiosa, straordinaria umiltà.

Questo non vietava al Santo una prudenza e un'abilità notevoli nella vita pratica: « vir prudens in rebus gerendis, in periculis subeundis constans, in propulsandis fortis, in adversis patiens, in prosperis sapiens » (come lo dipingerà il Wadding [*Annales*, XI, p. 162]; nel 1441 fu inviato come missionario nelle isole Canarie, cadute nella superstizione. Ivi operò molte conversioni: nel 1445, benché frate converso, divenne guardiano di Fuerteventura. Nel 1449 tornò in Spagna. Nel 1450 per il Giubileo (ed anche per la canonizzazione di s. Bernardino da Siena) fu a Roma ospite del convento dell'Ara Coeli. Morì in Alcalá il 12 nov. 1463, dopo una vita operosa e ricca di estasi e di miracoli. La sua canonizzazione, insistentemente postulata dallo stesso Filippo II, fu fatta da Sisto V il 2 luglio 1588. La festa cade il 13 nov.

BIBL.: L. M. Nuñez, *Documentos sobre la curación del príncipe D. Carlos y la canonización de s. D. de A.*, in *Archivo ibero-americano*, 2 (1914), pp. 224-46; 4 (1915), pp. 374-83; 5 (1916), pp. 107-26; 7 (1917), pp. 421-31; Wadding, *Annales*, XI, p. 158 sgg., XII, p. 75, XIII, p. 324 sgg., 356 sgg.; *Martyr. Romanum*, p. 518 e bibl. ivi citata; A. Butler, *The lives of the Saints*, nuova ed. H. Thurston e D. Attwater, XI, Londra 1937, p. 151 sg.

DIEGO di GESÙ. - Teologo carmelitano scalzo, al secolo Diego Salablanca, n. in Granada (Spagna) nel 1570, m. a Toledo il 3 sett. 1621. Nel 1586 si fece carmelitano, fu per molti anni professore di teologia scolastica nel celebre collegio dell'Ordine in Alcalá. Era uno dei migliori oratori sacri del suo tempo e mistico profondo. Uomo di santa vita, morì essendo definitore generale.

Sue opere: *Commentaria in logicam Aristotelis* (Madrid 1608); curò la prima edizione delle opere di s. Giovanni della Croce (Alcalá 1618), ma senza il *Cantico*; aggiunse però alla edizione una introduzione alle stesse opere: *Apuntamientos para la màs facil inteligencia de los escritos de N. S. P. Juan de la Cruz*. Compose inoltre poesie spirituali, pubblicate dopo la sua morte da D. Martin de Ugalde: *Conceptos espirituales* (Madrid 1668).

BIBL.: C. de Villiers, *Bibl. Carm.*, I, Roma 1927, pp. 389-390; Silverio di S. Teresa, *Historia del Carmen descalzo en España*, IX, Burgos 1940, pp. 146-54. Ambrogio di Santa Teresa

DIEGO GIUSEPPE da CADICE, beato. - Predicatore e scrittore cappuccino della provincia di Andalusia, n. a Cadice il 30 marzo 1743, entrò nel noviziato il 31 marzo 1758, m. a Ronda (Malaga) il 24 marzo 1801.

Fu chiamato l'apostolo della Spagna, ch'egli percorse predicando, fra la commossa ammirazione dei grandi e del popolo. Fu nominato consultore e teologo in numerose diocesi, canonico onorario di molti Capitoli cattedrali, dottore *honoris causa* e socio di varie università e istituti culturali. Per motivi religiosi e d'indipendenza nazionale propugnò la crociata contro i rivoluzionari francesi (1793-95); ebbe molta diffusione e varie edizioni l'opuscolo *El soldado católico en guerra de religión* (Ecija 1794). Le sue prediche e discorsi raccolti nella *Colección de las obras del r. p. Fr. Diego Josef de Cádiz* (5 voll., Madrid 1796-99) furono diffusi anche in numerose edizioni separate. Prezioso documento di spiritualità sono le *Cartas de conciencia que el b. Diego J. de Cádiz dirigió a su director espiritual* (Siviglia 1904). Propagò in modo particolare la devozione alla S.ma Trinità ed ai privilegi di Maria. Fu beatificato nel 1894 da Leone XIII. Festa il 26 marzo.

BIBL.: Paolo dalla Pieve, *Vita del b. D. G. da C.*, Roma 1894; Ambrosio da Valencina, *El Director perfecto y el Dirigido Santo. Correspondencia epistolar del b. D. J. de C. con el V. P. Maestro Francisco Javier González y viceversa*, 4ª ed., Siviglia 1924; Sebastián de Ubrique, *Vida del b. D. J. de C.*, 2 voll., ivi 1926; id., *Estudio sobre la oratoria del b. D. J. de C.*,

in *Collectanea Franc.*, 7 (1937), pp. 567-608; 8 (1938), pp. 38-69; Serafín de Ausejo, *Reseña bibliográfica de las obras impresas del b. D. J. de C.*, Madrid 1947; id., *El derecho de María a la inmortalidad según las obras del b. D. J. de C. delatadas a la Inquisición*, in *Estudios Franc.*, 49 (1948), pp. 329-52; 50 (1949), pp. 177-208; id., *Doctrina asuncionista del b. D. J. de C., delatada a la Inquisición*, in *Verdad y Vida*, 6 (1948), pp. 317-43.
Ilarino da Milano

DIEGO SUAREZ, VICARIATO APOSTOLICO di. - In Africa, nell'isola di Madagascar. Trae origine dal vicariato apostolico di Madagascar eretto il 21 genn. 1848 e diviso il 16 genn. 1896 in vicariato apostolico meridionale e in vicariato apostolico settentrionale.

Il 5 luglio 1898 quest'ultimo vicariato fu diviso in vicariato apostolico centrale, affidato ai Gesuiti, e in vicariato apostolico settentrionale affidato alla Congregazione dello Spirito Santo. Il 20 maggio 1913 abbe l'attuale denominazione e da esso il 15 marzo 1923 fu distaccato il vicariato apostolico di Majunga. Nel 1932 due distretti furono ceduti alla prefettura apostolica di Nossibè e Mayotte, ora Ambanja.

Ha una superfice di 90.000 kmq. Vi sono 11 missioni con 39 pp. Spiritani, 7 sacerdoti indigeni, 27 suore catechiste missionarie di Maria Immacolata, di cui 4 indigene, 64 istitutori, 568 catechisti. La popolazione totale è di ca. 483.722 ab. di cui 38.825 cattolici, 9686 catecumeni. Scuole professionali 7 con 129 alunni, primarie 52 con 2129 alunni.

BIBL.: *Etat du personnel et des oeuvres de la Congrégation du Saint-Esprit*, La Chapelle-Montligeon (Orne) 1949, pp. 112-113.
Saverio Paventi

DIEHL, CHARLES. - Bizantinista, n. a Strasburgo il 4 luglio 1859, m. a Parigi il 2 nov. 1944. Fu professore alla Sorbona e membro dell'Institut de France. Il D. ha proseguito la dotta tradizione dei bizantinisti francesi che si inizia nei secc. XVII e XVIII con il p. Ph. Labbe, il Du Cange, il Le Quien, il Lebeau; seguita nel sec. XIX con A. Rambaud, L. G. Schlumberger e il D. medesimo, che le ha dato un nuovo impulso.

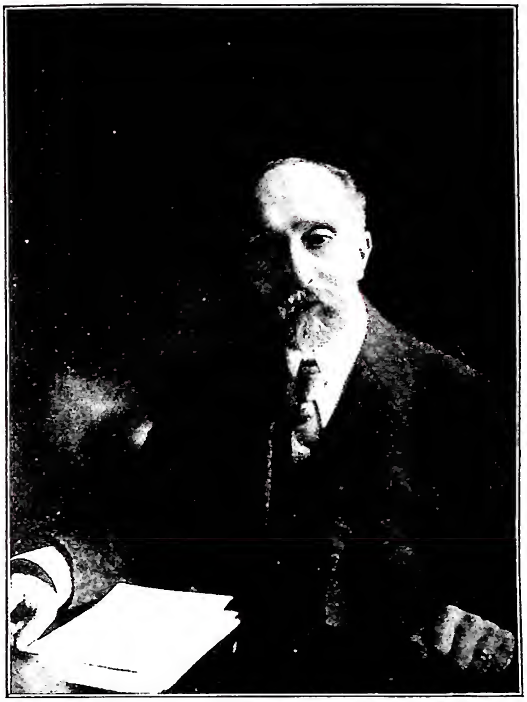
I suoi scritti più importanti sono: *Etudes sur l'administration byzantine dans l'exarchat de Ravenne* (Parigi 1888); *L'Afrique byzantine* (ivi 1896), cui seguì l'opera più notevole in quanto caratterizza quello che sarà nei suoi fondamentali elementi la civiltà bizantina: *Justinien et la civilisation byzantine au VIe siècle* (ivi 1901); seguono: *Etudes byzantines* (ivi 1905); *Figures byzantines* (ivi 1906-1908, due serie); *Manuel d'art byzantin* (ivi 1910, 2ª ed. ivi 1915) strumento indispensabile di lavoro; *Histoir de l'empire byzantin* (ivi 1919); e infine la efficace opera di sintesi: *Byzance, grandeur et décadence* (ivi 1919). Da ricordare anche un volume sulla storia di Venezia: *Une république patricienne* (ivi 1915). La sua scuola è stata un fecondo semenzaio di dotti bizantinisti.

BIBL.: *Mélanges C. D*, Parigi 1930 (bibliografia completa degli scritti fino a detto anno); Necrologia, in *Byzantion*, 17 (1944-45), p. 514 sgg.; L. Bréhier, *La collaboration de C. D. au Journal des savants*, in *Journ. des sav.*, 1944, p. 169-178.
Luigi Maria Catteruccia

DIEKAMP, FRANZ. - Teologo, n. a Geldern (Renania) l'8 nov. 1864, sacerdote nel 1887, dal 1902 professore di teologia dogmatica a Münster (Westfalia), m. nel 1943.

Autore di: *Die Gotteslehre des hl. Gregor von Nyssa* (Münster 1896); *Hippolytos von Theben* (ivi 1898); *Die origenistischen Streitigkeiten im 6. Jahrh.* (ivi 1899); *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi* (ivi 1907); *Patres apostolici* (ed. F. X. Funk, II, 2, Tubinga 1913); *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas v. A.* (3 voll., 9ª-10ª edd., Münster 1942). Traduzione latina: *Theologiae dogmaticae manuale* (4 voll., ivi 1932-1933). Fondatore ed editore della rivista: *Theologische Revue* (Münster 1902 sgg.). D. era uno dei migliori conoscitori della storia del dogma nella Chiesa antica.

BIBL.: A. Struker, *Fr. D. zum Gedächtnis*, in *Theologische Revue*, 42 (1943), pp. 145-48.
Erik Peterson



(da *Mélanges C. D.*, I, *Histoire*, Parigi 1930)
DIEHL, CHARLES - Ritratto.

DIEKAMP, WILHELM. - Storico, n. a Geldern il 13 maggio 1854, m. a Roma il 25 dic. 1885. Compiuti con splendido successo gli studi di teologia e di storia, esordì la sua carriera con *Widukind, der Sachsenführer nach Geschichte und Sagen* (Münster in West. 1877).

Varie sue dissertazioni inserite in periodici gli procurarono l'incarico di continuare la collezione *Die Geschichtsquellen des Bistums Münster*, iniziata da Fiker, Cornelius e Janssen, il che fece pubblicando il IV vol. della serie: *Vita s. Liutgeri* (ivi 1881). Continuò pure con un fascicolo di supplemento (ivi 1885) la serie *Westphälisches Urkundenbuch*, iniziata da Wilmans e W. E. Giefers; iniziatosi poi alla diplomatica pontificia, vi contribuì con ottime dissertazioni nei periodici *Historisches Jahrbuch* (4 [1833], p. 210 sgg.) e *Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung* (3 [1882], p. 565 sgg.; 4 [1883], p. 497 sgg.; 5 [1884], p. 141 sgg., 622 sgg.).

BIBL.: S. Schulte, *Necrologio*, in *Histor. Jahrbuch*, 7 (1886), pp. 266-74; Hurter, V, col. 1774-45.
Celestino Testore

DIENTZENHOFER, FAMIGLIA - Architetti tedeschi originari di Aibling in Baviera e che si dividono in due rami, uno attivo a Bamberga e l'altro a Praga; del ramo di Bamberga il più antico rappresentante è GEORG, m. nel 1689 a Waldsassen, il quale costruì la chiesa di S. Michele a Bamberga.

Più interessanti: JOHANN LEONARD D. e JOHANN D., fratelli. Il primo, attivo a Bamberga fin dal 1687, m. in quella città nel 1707. Nel 1703 lavorò alla costruzione della residenza del vescovo mentre costruiva anche l'abbazia. Altre sue opere sono il convento e l'abbazia di Banz presso Lichtenfeld e il convento di Schöntal sul Jagst. JOHANN proseguì l'attività del fratello; costruì il duomo di Fulda e quindi il bellissimo castello di Pommersfelden e la chiesa del convento di Banz. Tutti e tre questi architetti operano traducendo con accento alemannico il linguaggio architettonico di gusto italiano. Georg

è ancora fedele ai precetti vignoleschi consacrati nella chiesa del Gesù mentre Johann Leonard e Johann sono più inclini alle forme borrominiane non senza subire qualche influsso francese.

Al ramo bavarese della famiglia appartiene CHRISTOPH, n. nel 1665 ad Aibling e m. a Praga nel 1722, dove gli vengono assegnate molte costruzioni che sviluppano temi di origine italiana, soprattutto del Guarini; tuttavia non si conoscono i limiti effettivi della sua attività.

Più celebre il figlio KILIAN IGNAZ, n. a Praga nel 1689 ed ivi m. nel 1751. A Vienna conobbe l'opera di J. B. Fischer von Erlach e di L. Hildebrandt, i cui influssi fuse con gli elementi guariniani a lui derivati dall'iniziale ammaestramento paterno. Suo capolavoro è forse la chiesa di Vodolka in Boemia; lavorò intensamente a Praga ove riuscì a dare una particolare intonazione a numerosi ambienti architettonici della città. Si ricordano oltre la bella chiesa di S. Tommaso, quella di S. Bartolomeo, e le altre dei SS. Pietro e Paolo, di S. Giovanni Nepomuceno, di S. Caterina, ecc. Gli vengono anche assegnati molti conventi e palazzi a Praga e fuori, ma non si esclude che una parte di queste costruzioni sia stata eseguita da suoi aiutanti, o seguaci.

BIBL.: H. Schmerbec, *Beiträge zur Geschichte d. D.*, Praga 1900; id., s. v. in Thieme-Becker, IX, pp. 238-39; G. Dehio, *Handbuch f. deutsch. Kunstdenkmäler*, I-III-IV, Berlino 1925-1926-27, v. indice; Fr. Baumgart e O. Stefan, s. v. in *Enc. Ital.*, XII (1931), pp. 779-80. Emilio Lavagnino

DIEPENBROCK, MELCHIOR von. - Cardinale, n. a Bocholt (Vestfalia) il 6 genn. 1798, m. nel castello di Johannisberg (Alta Slesia) il 20 genn. 1853. Da prima ufficiale nell'esercito, fu attirato alla carriera sacerdotale dall'amico J. M. Sailer, che seguì, come segretario, quando questi fu eletto vescovo di Ratisbona. Quivi fu canonico (1830), decano (1835), vicario generale (1842-44); nel 1845 fu a sua volta nominato principe vescovo di Breslavia. Il suo ministero incontrò difficili situazioni religiose e sociali, che egli seppe affrontare decisamente, sia provvedendo ad una migliore cultura e formazione del suo clero, sia difendendo accanto allo Stato la pace religiosa, l'ordine e la vera tolleranza. Nel 1848 fu eletto deputato al Parlamento di Francoforte; nel 1850 Pio IX lo creò cardinale.

Opere principali : *Geistlicher Blumenstrauss aus spanischen u. deutschen Dichtergärten* (Sulzbach 1829, 4ª ed. ivi 1862); *H. Susos Leben u. Schriften* (Ratisbona 1829, 4ª ed. ivi 1884); *Predigten* (ivi 1841); *Hirtenbriefe* (Münster in W. 1853), *Briefe* (postuma, Francoforte 1860).

BIBL.: H. Förster, *M. v. D., ein Lebensbild*, Ratisbona 1859; J. H. Reinkens, *M. v. D.*, Lipsia 1881; J. Jungnitz, *Beziehungen des Kard. M. v. D. zu König. Friedr. Wilhem IV.*, Breslavia 1903; H. van Han, *Briefe des Kard. D.*, in *Pastor bonus*, 34 (1921-22), pp. 179-85, 261-73, 523-28. Celestino Testore

DIERINGER, FRANZ XAVER. - Teologo, n. a Rangendingen, presso Hechingen, il 22 ag. 1811, m. a Veringendorf (Hohenzollern), l'8 sett. 1876. Studiò a Tubinga e a Friburgo (sacerdote nel 1835). Insegnò nei seminari di Friburgo e di Spira. L'arcivescovo di Colonia, von Geissel, lo fece nominare nel 1843 professore di dogmatica e di omiletica nell'Università di Bonn, dove occorreva far fronte alle correnti hermesiane e güntheriane che vi dominavano. Con tali intenti il D. pubblicò la *Katholische Zeitschrift für Wissenschaft und Kunst* (Bonn 1844-49). Nel 1848 fu deputato al Parlamento di Francoforte.

Quantunque in antecedenza avesse difeso l'infallibilità papale, si lasciò condurre dai suoi colleghi di Bonn alla dottrina contraria (articoli nel *Bonner Theol. Lit. Blatt* [1866] contro Reinerding, e contro Kleutgen [1868], usciti anche separatamente col titolo : *Die Theologie der Vor- und Jetztzeit*, Bonn 1868). Fu tra i primi a sottomettersi quando l'arcivescovo Melchers lo richiese espressamente a tutti i professori di Bonn; abbandonò nel 1871 la cattedra, ritirandosi a Veringendorf come parroco. Tra i suoi scritti principali vanno ricordati ancora : *Kanzelvorträge an gebildete Katholiken* (2 voll., Magonza 1846); *Der hl. Karl Borromäus und die Kirchenverbesserung seiner Zeit* (Colonia 1846); *Lehrbuch der katholischen Dogmatik* (2 voll., Magonza 1847); *Dogmatische Erörterungen mit einem Güntherianer* (ivi 1853); *Das Epistelbuch der katholischen Kirche* (3 voll., ivi 1863); *Laienkathechismus über Religion, Offenbarung und Kirche* (ivi 1865).

BIBL.: F. Ph. Kaulen, s. v. in *Kirchenlexikon*, III, coll. 1727-31; O. Pfülf, *Kard von Geissel*, 2 voll., Friburgo 1895-96, passim; A. Lauscher, *Die kath.-theol. Fakultät der Rheinischen Friedr. Wilhelm-Universität zu Bonn*, Bonn 1920, pp. 31, 35, 63-65, 76-78; F. Lauchert, s. v. in LThK, III, col. 313. Igino Rogger

« DIES IRAE ». - Sequenza per la Messa dei defunti, che consta di diciassette strofe ternarie di ottonari piani monorimi, più sei di chiusa, di altro sistema strofico : in tutto 57 versi. Ma la sua lunghezza originaria non dovette essere questa, anche perché nel contenuto, fino al verso 51, nulla accenna ai defunti e alle pene del purgatorio : è probabile quindi che l'inno si cantasse in tal forma nella Messa della prima domenica d'Avvento, quale acconcia preparazione al brano evangelico sulla fine del mondo (*Lc.* 21, 25-33) che si legge quel giorno. In seguito vi furono aggiunti i tre distici conclusivi che lo resero adatto alla Messa per i defunti e si diffuse grazie ai libri liturgici francescani e domenicani (il testo attuale si trova già nel *Missale Romanum*, pubblicato a Venezia nel 1493). Tale ipotesi sulla struttura primitiva della sequenza sembra confermata anche da una delle redazioni più antiche che se ne conoscono, conservataci in un codice proveniente da Caramanico (ora alla biblioteca Nazionale di Napoli [VII. D. 36], fine del sec. XII), e che termina appunto con la terzina corrispondente alla 17ª del Messale romano. Non va tuttavia taciuto che un altro tra i codici più antichi (biblioteca Angelica di Roma [D. 7. 3.] dal monastero degli Eremitani di S. Agostino in Gerusalemme, paleograficamente attribuibile al sec. XIII), riproduce con fedeltà il testo del Messale, compresi i sei versi finali. Meritano poi particolare menzione due tarde lezioni del *D. i.*, conservateci l'una nella chiesa di S. Francesco di Mantova (incisavi con caratteri non anteriori all'inizio del Quattrocento) e l'altra nelle opere di Felice Hammerlin (o Hemmerli), noto scrittore politico-religioso di Zurigo (1388-1461 ca.), canonico e cantore di quella città; ma entrambe presentano tali variazioni ed ampliamenti rispetto alla redazione del Messale (il testo mantovano comprende 22 strofe, l'hammerliniano 24) da farsi sospettare opera di poco esperti e poco opportuni rimanipolatori.

Questione assai controversa è quella del tempo di composizione e dell'autore dell'inno. I nomi più svariati sono stati posti in campo, da Gregorio Magno a Innocenzo III, da s. Bernardo a s. Bonaventura e a s. Tommaso, per citare solo i più insigni; l'Ermini recentemente ha sostenuto l'attribuzione a Tommaso da Celano (n. nel 1200 ca.), il biografo di s. Francesco, autore anche di altre due sequenze (*Fregit victor virtualis* e *Sanctitatis nova signa*). Questa attribuzione era fondata su una certa tradizione dell'Ordine francescano (ad es., fra' Bartolomeo da Pisa, nel suo *Liber conformitatum*, scritto tra il 1383 e il 1390, attesta che Tommaso da Celano « prosam de mortuis, quae cantatur in Missa, *D. i. dies illa*, etiam fecisse dicitur », notizia che viene

confermata dalla tarda epigrafe apposta sulla tomba di lui); perciò prima dell'Ermini s'erano pronunciati per il Celanese il Wadding, il Daniel, il Mohnike, lo Chevalier, il Raby. Però non può sfuggire che i rapporti di stile e di pensiero da lui istituiti tra gli scritti del Celanese e il *D. i.* sono assai labili, mentre l'Inguanez, che ne pubblicò la redazione contenuta nel codice di Caramanico, ne anticipò la composizione al sec. XII.

Né sembra indispensabile pensare a un influsso della letteratura pseudo-profetica e del pensiero gioachimita sull'ispirazione delle prime strofe, che dipingono a colori terrificanti il giorno del Giudizio qualora si ponga mente al passo biblico: « Dies irae dies illa, dies tribulationis et angustiae, dies calamitatis et miseriae, dies tenebrarum et caliginis, dies nebulae et turbinis, dies tubae et clangoris super civitates munitas et super angulos excelsos » (*Soph.* 1, 14-16). Del resto, tutto il medioevo è straordinariamente ricco di sequenze liturgiche che hanno per oggetto la penitenza e il Giudizio universale (l'Ermini stesso ne annovera non meno di un'ottantina); dal canto proprio l'Inguanez ricorda un ritmo dell'VIII-IX sec., le cui somiglianze di forma e di contenuto con il *D. i.* sono rilevantissime. Inoltre anche la letteratura non strettamente liturgica dell'età di mezzo si compiace di trasmettere attraverso i secoli e di svolgere con particolare compiacimento temi che hanno spesso palese attinenza con la materia del *D. i.*: basti ricordare, ad es., i diffusissimi « contrasti » tra l'anima e il corpo.

Se l'autore della sequenza non svolse un argomento originale, tuttavia i suoi versi posseggono una singolare forza espressiva ed incisiva, e riflettono la sincera commozione del peccatore, che, se si turba grandemente dapprima all'idea del Giudice che dovrà conoscere e pesare tutte le sue colpe, si placa poi nella speranza, anzi nella certezza della divina clemenza, verso la quale il poeta trova accenti di semplice e serena fiducia.

BIBL.: F. Ermini, *Il « D. i. »*, Ginevra 1928; D. M. Inguanez, *Il D. i. in un codice del sec. XII*, in *Miscellanea Cassinese*, 9 (1931), pp. 5-11, articolo riprodotto anche nella *Rivista liturgica*, 18 (1931), pp. 277-82; id., *Il poeta del D. i.*, in *Medioevo latino*, Modena 1938, pp. 277-85. Ruggero M. Ruggieri

Il *D. i.* è obbligatorio in tutte le Messe dei defunti, fatta eccezione per quella quotidiana, nella quale, quando non è cantata, si può omettere.

Il tema musicale del *D. i.* è preso dall'antifona *Ego sum qui sum*, del primo salmo del Notturno di Pasqua. Si può anche paragonare col versetto del responsorio *Libera me* (anzi alcuni autori sostengono che il *D. i.* non sia altro che un tropo di questo versetto), ed è svolto in maniera che si allontana assai dalla serenità delle melodie gregoriane che illustrano il pensiero della morte: queste creano una atmosfera di pace e di luce, quella vuole la terribilità del giudizio finale. A questo tema si ispirarono, nella polifonia classica, Palestrina, Victoria, O. Vecchi, F. Anerio, ecc., mentre nei secoli posteriori la sequenza fu liberamente musicata con carattere profano e talora melodrammatico (Mozart, Cherubini, Verdi). Nell'epoca moderna il tema originario si riaffaccia qua e là in composizioni di Berlioz (*Symphonie fantastique*, *Grande Messe des Morts*), di Liszt (*Symphonie zu Dante's Divina Commedia, Inferno*), di Saint Saëns (*Danse macabre*) ecc.

Pietro Thomás

DIES ORIENTALIS: v. ORIENTE CRISTIANO.

DIESSBACH, NICOLAUS JOSEPH ALBERT von. - Gesuita, apostolo della buona stampa, n. a Berna, da famiglia patrizia calvinista, il 15 febbr. 1732, m. a Vienna il 22 dic. 1798. A 15 anni entrò nel reggimento di Berna, al soldo del re di Sardegna, comandato da un suo zio. Da calvinista divenne incredulo, quindi nel 1754 cattolico. Il re Carlo Emanuele III gli affidò, subito dopo, il comando di un reggimento sardo e lo incaricò dell'istruzione militare di Vittorio Amedeo III. Nel 1755 sposò la figlia del console di Spagna a Nizza, di Saint-Pierre, che l'aveva portato al cattolicesimo; morta la moglie nel 1758 e affidata la figliuolina al monastero della Visitazione di Nizza, entrò nella Compagnia di Gesù (1759). Ordinato sacerdote il 22 sett. 1764 dal vescovo di Friburgo in Svizzera, fu destinato dapprima a Milano, poi a Torino dove visse anche dopo la soppressione della Compagnia (1773).

Religioso integerrimo e colto, fu un ricercato direttore di coscienze, un apostolo della parola (predicava anche più volte al giorno in italiano, francese e tedesco) e uno zelante educatore del giovane clero per il quale istituì tra l'altro l'Amicizia sacerdotale (v.). Viaggiò molto a scopo di apostolato, e fece lunghi soggiorni a Vienna, dove si recò per preparare l'arrivo di Pio VI nel 1782 e dove raccolse, nell'Amicizia cristiana (v.), un eletto stuolo di cattolici viennesi (il barone Giuseppe Penkler, il sacerdote Franz Schmid, il redentorista s. Clemente Hofbauer ecc.), dai quali nacque poi il movimento letterario ed artistico austriaco del primo Ottocento, noto sotto il nome di romanticismo austriaco. Fu soprattutto un apostolo della buona stampa: a tale scopo creò l'Amicizia cristiana; scrisse varie opere di ascetica e di apologetica tra le quali merita un particolare ricordo: *Le chrétien catholique inviolablement attaché à la religion par la considération de quelques unes des preuves qui en établissent la certitude* (3 voll., Torino 1771); diffuse in Italia, Francia, Svizzera, Polonia e Austria le opere di s. Alfonso, onde combattere il rigorismo giansenista. Presentò all'imperatore Leopoldo II un coraggioso memoriale (*Adresse d'un catholique à S. M. I. et R. Léopold second roi de Hongrie et de Boème à son avènement au thrône* [30 sett. 1790]) circa gli errori dottrinali del tempo, in specie il giansenismo, gli interessi della Chiesa e il ristabilimento della Compagnia di Gesù. Trovò un valido aiuto per le sue opere di apostolato nel servo di Dio Pio Brunone Lanteri. Questi due santi sacerdoti furono i pionieri dell'intensa azione per la formazione del clero torinese e subalpino, che ebbe poi il suo centro propulsore nel Convitto ecclesiastico (v.).

BIBL.: Elenco delle opere in Sommervogel, III, coll. 56-57; E. K. Winter, *P. Nicolaus Joseph Albert v. D.*, in *Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte*, 18 (1924), pp. 22-41, 282-304 (estratti dell'*Adresse*, pp. 293-304); [A. P. Frutaz], *Positio super introductione causae et super virtutibus servi Dei Pii Brunonis Lanteri* (*S. R. Congr. Sectio historica*, 63), Città del Vaticano 1945, pp. 76-81, 563-64, e passim; nell'Archivio della postulazione degli Oblati di Maria Vergine si conservano interessanti documenti sul D. tra cui copia integrale dell'*Adresse*.

A. Pietro Frutaz

DIESSEL, GERHARD. - Predicatore redentorista, n. a Freren (Hannover) il 21 genn. 1845, m. a Dornbirn (Austria) il 6 ag. 1907. Studiò a Lovanio e a Münster. Ordinato sacerdote nel 1868, fu parroco a Eutin, missionario a Copenhagen e nelle isole Färöer, quindi parroco ad Amburgo. Nel 1878 si fece redentorista e fu maestro dei novizi ad Eggenburg, successivamente superiore delle case di Grulich, Filippsdorf, Wartha e Katzelsdorf; predicatore di grido, fu pure ricercato direttore di anime.

I suoi scritti ebbero prevalentemente scopo pratico. Si ricordano i vari volumi di *Fastenpredigten* (Ratisbona 1890-1914); *Maria, der Christen Hort* (2 voll., ivi 1900); *Die Arbeit betrachtet im Lichte des Glaubens* (3ª ed., ivi 1904); *Das grösste Denkmal der göttl. Liebe* (2ª ed., 2 voll., ivi 1909), che ha nell'introduzione una breve biografia dell'autore; *Predigten und Konferenzen* (3 voll., ivi 1912-14); *Die betrachtende Ordensfrau* (2 voll., ivi 1921-26).

BIBL.: L. Leitgeb-C. Tauscher, *Lebensbilder der 1887-1914 verstorb. Redempt. der österreichisch. Provinz*, 2ª ed., Vienna 1920, pp. 248-62. Ireneo Daniele

DIETENBERGER, Iohann. - Teologo e polemista domenicano, n. a Francoforte sul Meno nel 1475, m. a Magonza il 4 sett. 1537. Promosso dottore in teologia a Magonza (1515), fu due volte priore a Francoforte (1516-17 e 1520) reggente dello Studio domenicano di Treviri (1518), priore a Coblenza (1526), professore dell'Università di Magonza (1532) e infine inquisitore nelle diocesi di Magonza e Colonia.

Fu uno dei teologi che ompilarono la « Confutazione della Confessione di Augusta ». Scrisse varie opere polemiche contro Lutero, tra cui va ricordata: *De votis monasticis contra temerarium M. Lutherii de iis iudicium* (Colonia 1524). Molto nota la sua traduzione in tedesco della Bibbia (Magonza 1534), che ebbe un centinaio di edizioni.

Bibl.: Quétif-Echard, II, p. 89; N. Paulus, *Die deutschen Dominikaner in Kampfe gegen Luther 1518-63*, Friburgo in Br. 1920, pp. 186-89. Alfonso D'Amato

DIETE PROTESTANTI. - Adunanze di rappresentanti religiosi-politici degli Stati di Germania, dei primati del Regno d'Ungheria e degli emissari della Svizzera e del mondo scandinavo. Le D. principali furono quelle di Augusta (1518, 1530, 1547, 1555, 1686), di Worms (1521, 1536), di Norimberga (1523, 1524), di Spira (1526, 1529, 1544), di Colonia (1530), di Francoforte sul Meno (1539) e di Ratisbona (1542-1621).

Nella D. di Worms, aperta da Carlo V il 28 genn. 1521, intervenne Lutero personalmente, mentre il Papa era rappresentato dai due legati, poi cardinali, Marino Caracciolo (1459-38) incaricato per gli affari politici, e Girolamo Aleandro (1480-1542) per quelli ecclesiastici. Alla D. di Norimberga del 1522 si ordinarono preghiere e processioni, e s'impose pure una tassa per allontanare la minaccia dei Turchi. Ne fu legato papale Francesco Chieregati. Alla prima D. di Spira, estate del 1526, i prìncipi protestanti osarono per la prima volta proclamare la loro fede dissidente, e chiedere la convocazione di un concilio generale o nazionale, per risolvere la questione ecclesiastica, suscitata dall'irrompere della riforma di Lutero. La incombente invasione turca e lo screzio tra l'Imperatore ed il Papa favorirono questo contegno baldanzoso dei luterani, per cui ogni principe protestante da allora in poi si rivendicò ed esercitò il cosiddetto diritto di riformare la religione, *ius reformandi religionem*. Da ciò s'è accreditata la massima, antispirituale ed antiindividuale, secondo la quale il capo politico d'un territorio ne è pure il capo religioso : *Cuius regio, eius et religio*. Alla D. d'Augusta del 1530 tenuta alla presenza dell'imperatore Carlo V, il 24 giugno il nunzio papale Lorenzo Campeggio, mentre a Vienna, dalla torre di s. Stefano, s'udivano le preghiere del muezzin, ammonì gli Stati tedeschi di non staccarsi dalla Chiesa cattolica e li invitò ad imitare l'esempio degli altri sovrani cattolici. L'indomani il dr. Bayer, vice-cancelliere della Sassonia elettorale, lesse invece la Confessione di Augusta che, poi, venne firmata da sette prìncipi.

Quindici D. si tennero in Germania tra il 1848 e il 1872, dai rappresentanti del protestantesimo evangelico o positivo tedesco: Wittenberg (1849), Stoccarda (1850), Elberfeld (1851), Brema (1852), Berlino (1853), Francoforte (1854), Lubecca (1856), Stoccarda (1857), Amburgo (1858), Barmen (1860), Brandeburgo (1862), Altenburg (1864), Kiel (1867), Stoccarda (1869) ed Halle (1872). Si prefiggevano di « sanare il divorzio » tra le idee e la vita di una grande parte della nazione e le dottrine del Vangelo, di stringere i fedeli in comunione tra loro come membra dell'unico corpo di cui Cristo è il capo, e di creare un centro d'azione per recare, ove necessità lo richiedesse, i rimedi indicati dalla parola di Dio. Il programma è stato però frustrato dalle profonde divergenze esistenti tra i luterani, i membri della cosiddetta unione positiva e quelli del partito di centro (*Mittelpartei*). E così le d. ecclesiastiche non hanno avuto più luogo.

Bibl.: E. Meyer, *Der Speierer Reichstag 1529*, Berlino 1929; J. Schmidt, *Wormser Reichstage*, in LThK, X, coll. 974-75; J. Dedieu, *Augsbourg (confession d')*, in DHG, V, coll. 406-408, con bibl. Piero Chiminelli

DIETWINO. - Nelle fonti Theod(ew)inus, cardinale. Si ignora l'anno di nascita. Monaco a Marmoutier e abate di Gorze, nel dic. del 1134 o poco dopo fu creato da Innocenzo II cardinale vescovo di S. Rufina (Porto e Silva Candida). Fu scelto da Innocenzo II ed Eugenio III per importanti missioni in Germania. Nel 1135 s'adoprò per la pacificazione degli Hohenstaufen con Lotario II e assisté alla Dieta di Bamberga (18 marzo 1135). Scomunicò Sigibodone ed altri scismatici (Jaffé-Wattenbach, 7772). Tre anni dopo facilitò l'elezione dello svevo Corrado III e l'incoronò ad Aquisgrana re dei Romani (13 marzo 1138). Gli rimase accanto come consigliere fino al 1142.

Durante questo lungo soggiorno consacrò l'altare della « domus hospitalis Pontis Bargiae » (Jaffé-Wattenbach, 7954) e confermò i privilegi del monastero di Reichenau (Jaffé-Wattenbach, 8084, 9208). Ritornò in Germania nel 1147 latore di un messaggio di Eugenio III a Corrado III e con il card. Guido di Firenze accompagnò costui e Luigi VII in Oriente, come legato papale alla seconda Crociata (1147-49). Ne ritornò nel 1149 e m. a Roma nel 1153. Ireneo Daniele

DIFENSORE DEL VINCOLO. - L'ufficio del d. del v., unitamente a quello del promotore di giustizia, che interviene nelle cause contenziose e penali di interesse pubblico, si può dire analogo a quello del pubblico ministero in un ordinamento giudiziario civile : peraltro tali uffici od organi non si possono considerare nel diritto canonico quali emanazioni del potere esecutivo, dal momento che per il diritto della Chiesa non sembra che viga il principio di una netta distinzione dei poteri.

Il d. del v. è uno speciale organo creato allo scopo di provvedere, come dice la parola, alla difesa del vincolo nelle cause riguardanti il matrimonio (nullità o dispensa dal matrimonio rato e non consumato) e l'Ordine Sacro.

L'intervento del d. del v. in giudizio nelle cause suddette è obbligatorio e, in suo difetto, si ha la nullità del processo, per quanto riguarda gli atti compiuti senza la previa citazione dello stesso d. del v. (CIC, can. 1587). La quale nullità può, però, essere sanata nel caso che il d. del v. non citato intervenga spontaneamente nel giudizio.

Si noti inoltre che al d. del v. che, citato, non sia comparso, devono essere comunicati gli atti compiuti nella sua assenza, affinché egli possa proporre le deduzioni e le conclusioni che ritenga del caso.

Per il can. 1588 un'unica persona può attendere alle funzioni di d. del v. e promotore di giustizia, salvo che il cumulo non sia proibito o che non sia praticamente attuabile, come accade nel caso in cui il promotore di giustizia impugni la validità del matrimonio. L'attività del d. del v. (a differenza di quella del promotore di giustizia) è un'attività vincolata, poiché ad esso è fatto sempre obbligo di concludere *pro validitate vinculi*, con riserva, ben s'intende, al promotore di giustizia di chiedere eventualmente, per ragioni di pubblico interesse, che sia invece dichiarata la nullità del vincolo stesso. Viceversa, sul d. del v. il vescovo non esercita per nulla quella *auctoritas* che gli è propria nei riguardi del promotore di giustizia (cf. can. 1954 § 3 nn. 1, 2 e 3).

Tra i doveri del d. del v. è, oltre quello basilare di fare quanto occorra per la difesa del vincolo, quello di proporre appello contro la prima sentenza dichiarativa di nullità (anche se preceduta da altra che abbia respinto la domanda di nullità). Egli può inoltre appellare da una sentenza *pro nullitate* confirmatoria di altra sentenza della stessa natura.

Il d. del v. (come il promotore di giustizia) è nominato

dal vescovo, che lo presceglie tra i sacerdoti della diocesi che abbiano i requisiti prescritti dal can. 1589 (integra reputazione, conoscenza del diritto canonico e doti di prudenza e giustizia). Tale nomina può esser fatta o in via generale per qualsiasi procedimento in cui egli debba aver parte o può esser limitata a singoli procedimenti.

Si vedano, inoltre, sui doveri del d. del v. relativamente allo svolgimento del processo, le norme contenute nei cann. 1672, 1745, 1759, 1773, 1830, 1863, 1968, 1969, 1981, 1984 e 1991. Essi riguardano sia la fase istruttoria (quale, p. es., l'obbligo di essere sempre presente durante l'interrogatorio delle parti e durante l'esame dei testi e dei periti e quello di presentare al giudice gli interrogatori da proporre alle parti ed ai testi) sia il dibattimento (quale, p. es., l'obbligo per il d. del v. di presentare le proprie deduzioni o *animadversiones*).

Il d. del v. ha il diritto di essere sentito per ultimo nella discussione della causa ed ha facoltà di proseguire, per suo conto, quando l'interesse pubblico lo richieda, i procedimenti caduti in perenzione per la contumacia dell'attore (can. 1850) e di proporre querela di falso contro le sentenze emanate senza l'osservanza delle forme prescritte (can. 1897 § 1).

Il d. del v., così come il promotore di giustizia, può essere rimosso dall'ufficio per giusta causa, a cura del vescovo (can. 1590 § 2), ed è inoltre passibile delle sanzioni penali previste dal can. 1625 per i giudici.

Nelle cause di dimissione del professo di voti perpetui per la religione clericale esente, funzioni analoghe a quelle del d. del v. sono esercitate dal difensore della professione religiosa (CIC, cann. 655 § 2 e 1589 § 2).

BIBL.: Wernz-Vidal, VI, p. 96 sgg.; B. Fischer, *Die Entwicklung des Instituts der Defensoren in der römischen Kirche*, in *Ephem. liturg.*, 48 (1934), p. 443 sgg.; F. Roberti, *De facultatibus defensoris vinculi quoad appellationem*, in *Apollinaris*, 9 (1936), pp. 310-311; F. X. Hecht, *De munere defensoris vinculi recte explendo*, in *Period. de re mor. can. liturg.*, 26 (1937), p. 344 sgg.; M. Lega - V. Bartoccetti, *Commentarius in iudicia ecclesiastica*, I, Roma 1938, p. 153 sgg.; F. Roberti, *De validiore vinculi defensione comparanda*, in *Apollinaris*, 13 (1940), p. 39 sgg.; F. Roberti, *De processibus*, I, Roma 1941, p. 311 sgg.; F. Della Rocca, *Istituzioni di diritto processuale canonico*, Torino 1946, p. 102 sgg.

Fernando Della Rocca

DIFESA LEGITTIMA. - Chi per esservi stato costretto dalla necessità di difendere un diritto proprio od altrui, riguardante l'incolumità personale, o un bene prezioso, in proprio possesso, contro il pericolo attuale di un'aggressione ingiusta, ferisce o uccide l'aggressore, si dice agire per d. l., sempre che la difesa sia proporzionata all'offesa.

La liceità della d. l. sgorga dallo stesso diritto di natura ed è ammessa da tutti i diritti positivi.

I. NOTE STORICHE. – Già Cicerone, parlando di questo diritto, lo ascrive alla legge naturale: « A natura cuique tributum, ut se et corpus suum tueatur declinetque ea, quae ei nocitura sunt » (*De Officiis*, 1, 1,). E Gaio: « naturalis ratio permittit se defendere » (D. 9, 2, 45).

Ma nel diritto romano era lecito solo difendersi con l'uccisione dell'aggressore, quando era in gioco la vita, l'integrità personale e il pudore; non già se si trattava di beni, a meno che per ragione del tempo e del luogo dell'aggressione non fosse in pericolo l'incolumità personale (D. 48, 8, 9), oppure il ladro aggredisse, percuotendo la vittima (D. 43, 16, 36, 9). Tuttavia non era illecito prevenire l'aggressore (*Cod.* 3, 27, 1) e difendere in maniera cruenta non solo se stesso, ma anche i propri (D. 48, 8, 1 § 4).

Poco si sa di preciso sul diritto barbarico in materia, per la diversità delle fonti e dei pareri degli interpreti; ma pare che la d. l. non fosse considerata come istituto a sé, sia per la natura oggettiva dell'antico diritto germanico, sia ancora per la facoltà data ai privati di vendicare l'omicidio.

Il diritto canonico antico confermò la liceità della difesa cruenta (c. 7, D. 1; c. 3, X, 5, 39). Innocenzo III circoscrisse i limiti della difesa « cum moderamine inculpatae tutelae » (c. 18, X, 5, 12; cf. ancora c. 6, V, 11 *in Sext.*; cap. unico *in Clement.*, V, 4). Nell'ambito della liceità dell'uccisione per d. l. si fece rientrare anche la difesa dei beni di fortuna per riferimento ad *Ex.* 22, 2 (3, X, 5, 12).

La dottrina canonica, già lungamente discussa dai decretisti, venne ulteriormente elaborata dai teologi moralisti, sotto il controllo del magistero ecclesiastico, che corresse le sentenze troppo lassiste o rigoriste degli uni e degli altri. Fu riprovata così la sentenza di coloro, che pretendevano estendere il campo della liceità della d. l. alla tutela dell'onore (Denz-U, 1117, 1180) o dei beni materiali di scarsissimo valore o che non sono attualmente in nostro possesso (*ibid.*, 1182 sgg.) o dichiaravano legittima la soppressione del giudice nell'imminenza della dizione di una ingiusta sentenza, altrimenti inevitabile, di un falso accusatore o di un falso testimone (*ibid.*, 1118), dell'adultero o della moglie, sorpresi in flagrante adulterio (*ibid.*, 1119), oppure accordavano la scriminante della d. l. anche a colui, che avesse potuto altrimenti sottrarsi efficacemente all'aggressione, p. es., con la fuga (*ibid.*, 1180). Tutti casi, in cui non si verifica lo stato di necessità; in cui la soppressione dell'avversario non sempre è il mezzo più adatto per tutelarsi o manca il senso di proporzione dei valori.

D'altra parte furono considerate come infette di rigorismo le sentenze di coloro che non riconoscevano mai lecita la soppressione dell'aggressore, in quanto nella d. l. si ha sempre una sproporzione di valori nella preferenza data alla propria vita temporale sulla salvezza eterna del prossimo. Sentenze che trovarono eco anche in giuristi e filosofi, che vissero più o meno al margine del pensiero cristiano (Grozio, Kant).

Nel diritto canonico odierno è stabilito che la d. l. contro un ingiusto aggressore « si debitum servetur moderamen », esclude del tutto il delitto e quindi la punibilità; mentre, se non è osservato il dovuto *moderamen* attenua l'imputabilità (can. 2205 § 4).

II. FONDAMENTO DELLA LICEITÀ. – D'accordo sulla liceità della d. l., entro determinati limiti ben definiti, più difficile è trovare la ragione ultima della liceità appunto per questo contrasto di valori e di diritti nostri e di altri, e per l'universalità del precetto: « Non occides », che pare non consentire eccezioni all'infuori di un mandato speciale di Dio.

S. Tommaso (*Sum. Theol.*, 2ª-2ªᵉ, q. 64, a. 7) sembra in materia applicare il principio del duplice effetto (v. IMPUTABILITÀ DEGLI EFFETTI).

L'atto di colui che si defende, uccidendo l'aggressore, è da riguardarsi sotto un doppio aspetto: in quanto è diretto alla conservazione della propria vita, ed in quanto produce l'uccisione dell'aggressore. Difendersi è nell'ambito della più piena liceità, essendo connaturale che l'uomo tenda a conservare la sua esistenza quanto più può. L'uccidere poi l'aggressore, quando ciò non è voluto, ma solo permesso per gravissime ragioni, non è ugualmente imputabile al soggetto. Ma su questo tormentatissimo passo di s. Tommaso, che si è cercato di riferire nel senso più ovvio, si è fermata e formata tutta una gamma di interpretazioni e di sentenze dall'Azpilcueta al card. De Lugo, da s. Antonino a s. Alfonso, dal Lessio al Cathrein, al Waffelaert, al Van Hove, soprattutto perché il s. Dottore sembrerebbe proibire a chi si difende di intendere direttamente l'uccisione dell'aggressore: il che ad alcuni sembra inaccettabile, anche perché sarebbe una sottigliezza eccessiva e poco pratica. Perciò, oltre le diverse presentazioni del pensiero di s. Tommaso, sono state elucubrate altre spiegazioni, più o meno convincenti.

Alcuni infatti spiegano la liceità ricorrendo ad una specie di delegazione che la pubblica autorità farebbe a chi si trovi in simili circostanze. Ma si può osservare che i Codici parlano solo di effetto scriminante della

d. l. Altri ricorrono alla necessità di tutelare in questa maniera l'ordine sociale e conseguentemente di promuovere il bene comune; per quanto si potrebbe osservare che al più si ha in ciò un criterio manifestativo della liceità dell'atto e non la *ratio ultima*. Altri si appellano al conflitto di diritti in caso incompatibili : il che suppone provato ciò che si deve dimostrare : la liceità di togliere la vita all'aggressore. Il Puffendorff trova la ragione ultima nel fatto che nei doveri di natura nessuno può chiedere ad altri quello che egli non adempie ed anzi positivamente trasgredisce. Chi aggredisce ingiustamente i diritti di un altro, perde i propri e si mette da sé fuori della legge. Ma anche i mutui doveri tra gli uomini procedono in ultima analisi da Dio e non cessano senza che in qualunque maniera egli lo voglia o consenta. Meno convincente è poi la teoria della necessità del diritto o dell'autorizzazione di Stato (*Notstand und Notrecht*), per cui la uccisione dell'aggressore per il semplice fatto che è necessaria alla propria conservazione o permessa dallo Stato sarebbe lecita (Carrara, Pessina, ecc.).

La soluzione è da altri prospettata in base a queste considerazioni. Nell'omicidio si ha una duplice ingiuria : contro Dio, vero padrone della nostra vita; verso il prossimo, che per il fatto che esiste ha diritto alla vita. Ma chi aggredisce è conscio di provocare una reazione, e quindi è responsabile in causa delle conseguenze e toglie alla reazione stessa cruenta il carattere formale di ingiuria; secondo il detto : « volenti non fit iniuria ». Che poi questa difesa cruenta di se stesso non sia contraria all'ordinamento etico, che fa capo a Dio, può in parte rilevarsi dall'istinto di difesa insito negli animali e nell'uomo, che per moto spontaneo tende ad opporsi all'aggressore in qualsiasi modo : la voce della natura pare essere la voce del Creatore.

Inoltre la coercibilità, cioè la facoltà morale di difendere un proprio diritto anche con la forza a determinate condizioni, è una qualità del diritto stesso, anche se non essenziale, e come tale deriva da Dio, autore delle cose e dei diritti. Ora il diritto alla vita è un bene sommo : la sua coercibilità deve dunque estendersi al sommo; sarebbe invece illusoria ed inefficace, se non giungesse fino alla difesa cruenta.

Nella S. Scrittura non si trovano altri elementi, che ci rendano manifesta la volontà divina. C'è un passo del Vecchio Testamento (*Ex.* 22, 2-3) che sembra consentire la difesa cruenta contro il ladro notturno, ma è incerto se ivi si tratti di una disposizione di diritto positivo o di diritto naturale. D'altra parte però non si può dimostrare in alcun modo dalla S. Scrittura l'illiceità della d. l., perché i passi di *Mt.* 5, 38-39; 26, 52; *Rom.* 12, 18-19, che parrebbero presentare qualche difficoltà, sono comunemente interpretati nel senso, che ivi si vieti soltanto la cupidigia della vendetta.

Una fonte della dottrina della Chiesa è anche il magistero ecclesiastico, che ha parlato nel senso sopra indicato.

È dunque lecita la d. l. prima di tutto contro colui che è formalmente ingiusto aggressore. È anche lecita contro chi è aggressore ingiusto solo materialmente, perché all'atto pratico un simile esame è quasi sempre impossibile e d'altra parte l'argomento tratto dalla coercibilità del diritto vale contro qualsiasi tipo di ingiusto aggressore.

III. Condizioni per la liceità della d. l. – Ma la facoltà del ricorso alla forza fisica per la tutela di un diritto non può essere mai illimitata : altrimenti sarebbe arbitraria e sconvolgerebbe anziché tutelare l'ordine etico e giuridico.

Ciò vale anche per il caso della d. l. Dopo quanto si è detto, è facile definire questi limiti, che i moralisti riassumono nella formola desunta dal Codice Giustinianeo « inculpatae tutelae moderatione » (*Cod.* 8, 4, 1).

In linguaggio più semplice gli elementi costitutivi della *moderatio* sono : aggressione ingiusta, reazione proporzionata, necessità della difesa.

1. *Aggressione ingiusta.* – Per la scriminante del moderame si richiede che l'agente operi per respingere una violenza da sé e da altri, violenza ingiusta o nella sostanza o nel modo, violenza in atto. Dal pericolo nasce un legame di fraternità universale, per il quale la reazione e la tutela ricevono l'impronta della legittimità da chiunque esercitate ed a favore di chiunque: dalla forma egoistica e personale della difesa di sé e dei suoi si assurge così alla forma altruistica ed impersonale della difesa del diritto.

Ingiusta è poi la violenza che viene inferta senza diritto; e basta che la violenza sia ingiusta in sé, senza bisogno di riferirla alla responsabilità dell'aggressore. Fosse anche questi un maniaco od un ubriaco, se l'atto suo ha fatto sorgere la necessità di una pronta reazione, la reazione è giustificata. Tuttavia perché abbia effetto scriminante è necessario che la violenza, e cioè il male o il pericolo contro cui si reagisce, sia attuale, almeno moralmente.

Una semplice minaccia, non accompagnata da atti o circostanze, che inducano nel minacciato il timore dell'imminente esecuzione, non basterebbe per togliere l'imputabilità della reazione; ma può d'altra parte bastare il timore dell'imminente esecuzione, essendo massima antica di diritto e di senso comune, che « nemo tenetur exspectare donec percutiatur ».

Se l'attacco fu respinto, e, senza ragionevole motivo di temere che l'aggressore perseveri e ritorni all'ostilità, l'aggredito trascende contro di lui a violenze ulteriori, non sarà per queste invocabile la giustificazione del moderame. In tutti questi casi si deve piuttosto parlare di vendetta, e al più, a norma delle varie circostanze, a seconda del sentimento, che trasse il soggetto ad agire, si avrà la figura dell'eccesso di difesa o della provocazione.

2. *Reazione proporzionata.* – Non si può togliere al prossimo un bene massimo per un bene minimo o per un bene altrimenti difendibile. Per questo requisito la d. l. deve restringersi agli attentati fatti alla vita, all'integrità personale, alla libertà, agli attentati al pudore, che siano tali da mettere la vittima in condizioni di doversi difendere. Il moderame per l'attentato ai beni va regolato moralmente in proporzione al valore intrinseco del bene conteso, alle condizioni di chi è minacciato ed alle possibilità di poterlo altrimenti rivendicare.

Per queste ragioni non è facile una traduzione in cifre, per quanto da alcuni tentata. Certamente non può essere inferiore alla materia relativamente grave del furto (cf. Denz-U, 1181).

3. *Necessità della difesa.* – Questa deve essere esaminata ed intesa tanto in rapporto alle proporzioni fra la reazione e la violenza contro la quale si reagisce, quanto in rapporto alla possibilità di altrimenti evitarla.

La proporzione tra la violenza e la reazione non deve essere intesa in un senso solo materiale, ma bisogna aver riguardo anche ai mezzi, dei quali può disporre l'agente al momento dell'aggressione, alla possibilità per lui di far fronte all'imminente pericolo di agire diversamente, ed allo stato dell'animo suo.

Quanto alla inevitabilità del pericolo occorre che questo sia tale da non potersi evitare con la preghiera, con le acclamazioni o con la fuga. L'obbligo però di fuggire non può affermarsi per chi abbia la consegna di restare al suo posto o che non lo possa fare senza perdere gravemente il proprio decoro. Nella valutazione di tutto ciò occorre attendere al turbamento d'animo prodotto nell'aggredito dal timore della violenza o del pericolo.

Questi elementi costitutivi del moderame, oltre che nel diritto naturale, sono più o meno tenuti presenti anche nel diritto positivo. Anche i codici penali sogliono considerare la d. l. come circostanza che esclude il reato (alcuni codici però la prendono in considerazione solo per alcuni reati).

Il vigente Codice penale italiano esclude la punibilità quando chi ha commesso un fatto, che costituirebbe reato, vi è stato costretto dalla necessità di difendere un diritto proprio o altrui contro il pericolo attuale di una offesa ingiusta, sempre che la difesa sia proporzionata all'offesa (art. 52). Se poi si eccedono colposamente i limiti imposti dalla necessità, il fatto è punibile come delitto colposo (v. colpa), purché sia prevista una pena

per l'ipotesi che sia commesso con sola colpa, anziché con dolo (art. 55).

BIBL.: Per la storia limitatamente ai decretisti cf. St. Kuttner, *Kanonistische Schuldlehre von Gratian bis auf die Decretalen Gregors IX.* (*Studi e testi*, 64), Città del Vaticano 1935, pp. 394-454. Per la dottrina cf. tutti i trattati di morale, quando trattano del 7° precetto del decalogo. E inoltre: G. J. Waffelaert, *De iustitia*, II, Bruges 1885, n. 58; Th. Meyer, *Institutiones iuris naturalis*, II, Friburgo in Br. 1900, p. 68; B. Oietti, *Synopsis rerum moralium et iuris pontificii*, 3ª ed., Roma 1912, coll. 164-167, nn. 288-90; M. Cronin, *The science of Ethics*, II, Dublino 1917, p. 99; V. Oblet, *Défense de soi*, in DThC, IV, coll. 227-30; A. Van Hove, *Circa quaestionem de defensione occisiva contra iniustum aggressorem*, in *Ephemerides theologicae Lovanienses*, 6 (1929), pp. 655-64; V. Cathrein, *Philosophia moralis*, 16ª ed., Friburgo in Br. 1932, n. 374; V. Manzini, *Trattato di diritto penale italiano*, II, Torino 1933, pp. 277-322; E. Elter, *Compendium philosophiae moralis*, Roma 1934, p. 126; E. Altavilla, s. v. in *Nuovo digesto Ital.*, IV, pp. 827-31 (con abbondante bibliografia); B. Schöpf, *Quomodo legitimari possit cruenta repulsio iniusti aggressoris*, Vienna 1938; O. Schilling, *Theologiae moralis specialis*, II, Rottenburg 1940, pp. 377-81, nn. 386-90.
Pietro Palazzini

DIFFAMAZIONE: v. DETRAZIONE; INGIURIA.

DIFFERENZIAMENTO BIOLOGICO. - I fenomeni del d. b. sono diversi, ma tutti rivestono la condizione comune di un graduale evolversi di caratteri specifici fisiologici e morfologici. Vi è un d. citologico, un d. istologico, un d. organologico ed un d. di specie botaniche e zoologiche.

Col d. la cellula, o il tessuto, o l'organo o l'organismo nel suo insieme, acquista delle caratteristiche strutturali e funzionali che lo distinguono dagli altri non differenziati o differenziati secondo una linea diversa o in grado diverso.

Il d. si compie durante lo sviluppo degli organismi da elementi indifferenziati embrionali secondo diverse linee e in misura più o meno avanzata. Gli organismi possono essere pertanto ordinati in serie secondo il grado del loro differenziamento e di tale criterio si vale infatti la botanica e la zoologia sistematiche per la classificazione.

Il d. citologico e il d. istologico stanno alla base di ogni d. organico. La cellula indifferenziata ha delle caratteristiche generali che sono comuni a tutte le cellule indifferenziate di tutti gli organismi: essa è dotata di tutte le proprietà fondamentali della vita, proprietà che si possono compendiare nella eccitabilità, nel movimento, nel metabolismo, nell'accrescimento e nella riproduzione. Negli organismi pluricellulari, con la divisione del lavoro, i vari gruppi di cellule dell'embrione si specializzano nel compimento in modo più perfetto di una di queste proprietà fondamentali pur restando anche le altre in forma elementare. Così col d. si formano tutti i tipi cellulari specifici specializzati nelle diverse funzioni. Questi tipi di cellule si raccolgono in speciali tessuti ed in speciali organi, che assumono il valore di tessuti ed organi specifici.

Esaminando il processo del d. istologico si osserva come le cellule embrionali precoci siano totipotenti, abbiano cioè la possibilità di d. secondo le più diverse direzioni, ma come, successivamente, con la delimitazione di vari territori e vari strati del germe, esse subiscano un processo di determinazione (che si manifesta in due tempi successivi: fase labile e fase irrevocabile) che tuttavia non è ancora morfologicamente manifesta per cui questo periodo è detto anche di differenziamento invisibile. Successivamente appaiono i primi segni visibili del d. e con questi l'esaltarsi graduale della attività specifica.

Dei vari tessuti il più altamente differenziato è, negli animali, il tessuto nervoso dove è possibile che singole cellule acquistino caratteri funzionali e morfologici del tutto specifici e particolari.

È possibile per certi elementi differenziati il ritorno alla condizione indifferenziata (anaplasia). Anche isolando elementi differenziati dall'organismo *in vitro* e immersi in succhi embrionali si ha lo sdifferenziamento e

(per cortesia della Curia generalizia dei PP. rogazionisti)
DI FRANCIA, ANNIBALE MARIA - Ritratto.

la riassunzione di caratteri embrionali. Può avvenire che certi elementi sdifferenziati per cause abnormi si ridifferenzino secondo una nuova direzione (anaplasia accompagnata da metaplasia).

BIBL.: G. Levi, *Trattato di istologia*, Torino 1947; G. Cotronei, *Biologia generale*, Roma 1949. Alberto Stefanelli

DI FRANCIA, ANNIBALE MARIA. - Canonico di Messina, ivi n. il 5 luglio 1851 e ivi m., il 1 giugno 1927. Di nobile famiglia e di fervido ingegno, divenuto sacerdote nel 1878, si consacrò subito alle opere di carità sociale, e attraverso contrasti e lotte riuscì a fondare gli orfanotrofi Antoniani, maschili e femminili. In relazione con i santi del suo tempo (d. Bosco, p. Casoria, p. Gusmano, Rosa Gattorno) ne imitò gli esempi, ne seguì i consigli, soprattutto nella fondazione (verso la quale sentiva una misteriosa spinta) dei *Rogazionisti del Cuore di Gesù*, sacerdoti dediti alle opere di carità e destinati ad attuare i desideri di Gesù espressi nel: *rogate ergo Dominum messis, ut mittat operarios in messem suam.* Ebbe anche un aiuto straordinario dalla veggente della Salette, Melania Calvat, nella fondazione delle *Figlie del Divin Zelo*, con gli stessi fini dei Rogazionisti. Tutte le istituzioni del D. F. oggi sono fiorenti e si diffondono anche fuori d'Italia.

Uomo di semplicità evangelica, tutto « serafico in ardore » (ebbe molti contatti con anime di alta spiritualità francescana), consumò la vita in un tenace, insonne lavoro a favore dell'infanzia abbandonata. Alla sua morte fu salutato, dal popolo riconoscente, « apostolo della carità ». Nella curia arcivescovile di Messina è iniziato il processo di beatificazione. Ha

lasciato molte canzoncine, divenute popolari, in cui ha saputo trasfondere il calore della sua anima apostolica.

BIBL.: F. Vitale, *Il can. A. M. D. F., nella vita e nelle opere*, Messina 1939 (opera importante, perché di testimone oculare); Felice da Porretta, *Il can. A. M. D. F.*, Messina 1941.
Antonio Piolanti

DIGÀMBARA : v. GIAIANISMO.

DIGESTO : v. CORPUS IURIS CIVILIS.

DI GIACOMO, SALVATORE. - Poeta dialettale, n. a Napoli il 12 marzo 1860, ivi m. il 4 apr. 1934. Abbandonata la facoltà di medicina, si diede giovanissimo al giornalismo e alla poesia, collaborando ai giornali napoletani (*Il pungolo*, *Il mattino*, *Il corriere di Napoli*) e partecipando alla sagra di Piedigrotta con canzoni divenute famose. Fu poi bibliotecario della Lucchesi-Palli, e accademico d'Italia dal 1929.

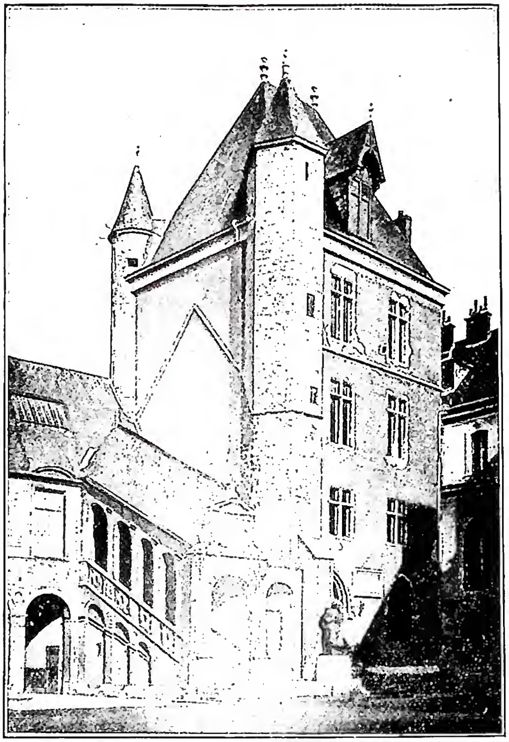
Passò dalla poesia al racconto, al dramma, a lavori storico-aneddotici, restando sostanzialmente poeta. Così in *La cronaca del teatro S. Carlino*; *Celebrità napoletane*; *Luci ed ombre napoletane*; *Ferdinando IV e il suo ultimo amore*, ecc., se può lodarsi la diligenza della ricerca, la voce del poeta parla più forte. L'iniziale tendenza realistica perdurò in lui anche quando l'approfondimento psicologico e lo sviluppo del senso pittorico vennero ad arricchire la sua arte. Nelle poesie, nei drammi (*A S. Francisco*, *Assunta Spina*, *L'abbé Pèru*, *'O voto*), nei racconti (*Pipa e boccale*, *Novelle napoletane*, *L'ignoto*), ritrae dolori, pene, sogni, impulsi passionali di creature agitate fra il bene e il male, e talora si attarda nel torbido della malavita. Il dramma *'O mese mariano* offre, in contrapposto alle brutalità di alcune sue composizioni (cf. *Documenti umani*, *La taglia*, *Lo sfregio*), un quadro in cui il motivo della pietà ha il massimo rilievo.

BIBL.: *Opere*, a cura di F. Flora e di M. Vinciguerra, 2 voll., Milano 1947. Studi: F. Gaeta, *S. D. G. con bibliografia, ritratto e autografo*, Firenze 1911; B. Croce, *S. D. G.*, in *La letterat. della nuova Italia*, III, Bari 1915, pp. 73-100; L. Filippi, *« Canzone e ariette nove » di S. D. G.*, in *Le orme del pensiero*, Ferrara 1919, pp. 169-77; L. Russo, *S. D. G.*, Napoli 1921; N. Vernieri, *L'opera di S. D. G.*, in *Nuova antologia*, 1947, II, pp. 194-201; G. Artieri, *Donne e amori nella poesia di S. D. G.*, *ibid.*, 1947, III, pp. 277-85; id., *Infanzia di S. D. G.*, *ibid.*, 1949, III, pp. 35-47.
Silvio Pasquazi

DIGIONE, DIOCESI di. - Capoluogo del dipartimento della Côte-d'Or in Francia, è situata alla confluenza dei fiumi Ouche e Suzon sul canale di Bourgogne. La diocesi si estende per 875.344 kmq. ed ha una popolazione di 335.602 ab. (censimento apr. del 1946) dei quali 325.000 cattolici. D. *Divio*, o *Castrum Divionense*, fu nel periodo galloromano una città del territorio dei Lingoni. Appartenne poi al Regno dei Burgundi; dal 1015 fece parte del ducato di Borgogna fino al 1477, quando Luigi XI l'unì al Regno di Francia. Subì l'assedio svizzero nel 1513. La diocesi venne creata da Clemente XII il 9 apr. 1731, per smembramento da quella di Langres.

In forza del Concordato del 1802 comprese i dipartimenti della Costa d'Oro e dell'Alta Marna perché fu allora soppressa la diocesi di Langres; ristabilita questa nel 1817, comprese, come tuttora, alcune parti che già appartennero alla diocesi di Langres, d'Autun, di Chalon e Besançon. La diocesi è divisa in tre arcidiaconati: il primo di S. Benigno, il quale comprende 15 decanati e 190 parrocchie; il secondo di St-Vorles con 6 decanati e 78 parrocchie; il terzo di Notre-Dame è suddiviso nelle due arcipreture di Beaume e di Semur, comprende 16 decanati e 253 parrocchie. In totale 727 parrocchie servite solo da 337 sacerdoti diocesani e 73 regolari (1948). È suffraganea di Lione. Patrono della diocesi: s. Benigno.

Ben presto in D. penetrò il cristianesimo. S. Gregorio di Tours (*In gloria martyrum*, 50) narra che il po-



(*da Orbis Terrarum, tav. 26*)
DIGIONE - Palazzo comunale già residenza dei duchi di Borgogna (sec. XV).

polo si recava a venerare in una cripta il sepolcro di uno sconosciuto, che riteneva fosse santo; il vescovo di Langres, Gregorio (505-39), cercò di opporsi, ma una notte il Santo gli apparve e Gregorio fece isolare il sarcofago, restaurò la cripta, costruì la basilica e fondò un monastero. Solo pochi anni dopo alcuni pellegrini di ritorno dall'Italia avrebbero portato al vescovo la *passio* di s. Benigno.

Il p. Van Hoof mise in rilievo (*Acta SS. Novembris*, I, Parigi 1887, p. 138) che questa *passio* è foggiata su quella dei santi di Saulien, Andoco, Tirso e Felice (*ibid*, p. 155); egli fu seguito sia dal Duchesne (*Fastes èpiscopaux de l'ancienne Gaule*, I, 2ª ed., Parigi 1907, p. 51 sgg.) sia dal Delehaye (*Les origines du culte des Martyrs*, 2ª ed., Bruxelles 1933, pp. 86, 354).

La basilica e il monastero ebbero donazioni del re Gontranno nel 584; i restauri furono compiuti ca. l'870 da Isacco vescovo di Langres. Nulla resta della rotonda costruita nel 990 dall'abate Guglielmo. Nel 1001 si modificò in edificio romanico che venne consacrato da Pasquale II. Nel 1106 fu forse incluso nella nuova chiesa anche il sepolcro di una sconosciuta s. Pascasia. Tutto venne ancora modificato nel 1280 e più volte restaurato in seguito. Attualmente ben pochi sono i resti antichi visibili: nell'interno la cripta, dove nel 1858 si rinvenne la tomba di s. Benigno; all'esterno una parte del portale che poi il Bouchardon decorò con il martirio di s. Stefano; sussiste pure qualche elemento architettonico dell'antico monastero. La guglia centrale alta m. 95, 59 fu eretta nel 1742. Anche fuori del *castrum* era la chiesa e l'abbazia benedettina di S. Giovanni; ora è chiesa parrocchiale; vi furono sepolti i vescovi di Langres, Gregorio, il cui carme sepolcrale fu dettato da Fortunato e Tetrico (539-72; E. Le Blant, *Recueil des inscriptions chrétiennes de la Gaule*, I, Parigi 1856, p. 5, n. 2; p. 6, n. 3).

La chiesa di S. Stefano è certo la basilica intramuranea menzionata da Gregorio di Tours. L'annessa abbazia, prima benedettina, passò nel 1113 agli Agostiniani; divenne cattedrale nel 1731, poi deposito di grano nel 1792 e quindi borsa di commercio nel 1897. Altre abbazie furono quelle annesse alle chiese di S. Michele e della S.ma Trinità. S. Michele fu abbazia verso il 1000; all'esterno si presenta come gotica, nell'interno è classica. L'abbazia certosina della S.ma Trinità fu fondata a Champmol dal duca di Borgogna, Filippo l'Ardito, nel 1383; consacrata nel 1388, fu soppressa dalla Rivoluzione (F. Mercier, *La Chartreuse de Champmol*, Digione 1920).

Di stile gotico sono le chiese di: Notre-Dame di D. (1252-1334); Notre-Dame de Samur; l'abbazia di S. Sequano (Seine).

Sono specialmente onorati a D., oltre s. Benigno, s. Sequano (Seine) n. a Magni e m. nel 580, fondatore del monastero di Rémais; s. Guglielmo (961-1031), divenuto nel 990 abate di S. Benigno a D. (riformatore dell'Ordine benedettino nel sec. x); s. Roberto di Molesme; s. Stefano Harding. Nacquero a D. s. Giovanna Francesca di Chantal (1572-1641) e Giacomo Benigno Bossuet (1607-1704), la ven. suor Margherita del S.mo Sacramento (1619-48), detta la piccola Santa di Beaume, il ven. Benigno Joly, canonico di S. Stefano di D. (1644-72).

Tra le iscrizioni cristiane rinvenute a D. si ricordano due merovingiche: la prima di un *Bauderisima* (CIL, XIII, 5463) e l'altra d'un monaco *Turpericus* (*ibid.*, 5593). Per i sarcofagi cristiani v. Wilpert, *Sarcofagi*, I, p. 91; II, p. 5, 264; tav. 65, 2 3. - Vedi tav. XCV.

BIBL.: H. Chabeuf, *Dijon à travers les âges*, Digione 1897; C. Monget, *La chartreuse de Dijon*, 2 voll., Parigi 1898-1902; L. Chomton, *Histoire de l'église de St-Bénigne de D.*, Digione 1900; E. Fyot, *L'église Notre-Dame de Dijon*, ivi 1910; E. Metman, *L'église St-Michel de Dijon*, ivi 1914; L. Chomton, *St-Bénigne de D. et les cinq basiliques*, ivi 1923; V. Flipo, *La cathédrale de D.*, Parigi 1928; *Guide de la France chrétienne et missionnaire*, 1948-49, ivi 1948, pp. 342-52, 565-70; H. Leclercq, s. v. in DACL, IV, coll. 828-58; Cottineau, I, coll. 966-70. Enrico Josi

DI GIOVANNI, VINCENZO. - Storico e filosofo, sacerdote, n. a Salapante (Trapani) nel 1832, m. ivi, nel 1903. Fu professore di filosofia al liceo e al seminario di Palermo. Come filosofo segue il Gioberti, senza originalità, ma con grande erudizione.

Come storico ha il merito di aver raccolto un vastissimo materiale sulla storia siciliana. Lasciò delle sue opere una bibliografia nel *Catalogo ordinato delle pubblicazioni di mons. V. di G.* (Palermo 1899, completata da S. Salomone-Marino nella *Commemorazione solenne di V. D. G. alla Società sicula per la storia patria*, ivi 1904). Opere principali: *Principi di filosofia prima* (2 voll., Palermo 1863); *Cronache siciliane dei secc. XIII, XIV, XV* (Bologna 1865); *Opere filosofiche*, 13 voll. (Palermo 1865-88); *Filologia e letteratura siciliana* (2 voll., ivi 1871); *Storia della filosofia in Sicilia dai tempi antichi al sec. XIX* (2 voll., ivi 1872); *Critica religiosa e filosofia* (2 voll., ivi 1898).

BIBL.: G. Gentile, *Il tramonto della cultura siciliana*, Bologna 1919, pp. 94-95. Tullio Piacentini

DIGIUNO. - D. dal latino ecclesiastico «ieiunus» è colui che è vuoto di cibo. L'aggettivo sostantivato ha finito poi per significare l'esercizio di chi sta digiuno, cioè il digiunare.

SOMMARIO: I. Nozioni. - II. Il d. nella Bibbia. - III. Soggetto e tempo del d. - IV. Essenza del d. - V. Cause scusanti dal d. - VI. Obbligo morale. - VII. Attualità della legge sul d. - VIII. Il d. nelle religioni non cristiane. - IX. Il d. e la scienza.

I. NOZIONI. – Digiunare nel significato pieno della parola è l'astenersi assolutamente da ogni cibo e da ogni bevanda. A questo d. completo i teologi hanno dato il nome di d. naturale. È quello che la Chiesa prescrive dalla mezzanotte in poi al sacerdote che celebra ed al fedele che intende ricevere la S. Comunione, e che perciò si chiama anche d. eucaristico.

Questo stesso d. è ancora assai raccomandato all'adulto che si battezza e al sacerdote che lo battezza (cann. 753 § 1, 808, 858 § 1).

Il d. che uno si impone liberamente, per esercizio di virtù, fuori delle prescrizioni della Chiesa, e che regola da sé nelle sue modalità, è detto dai teologi d. *morale*. Consiste nell'astinenza dal cibo e dalle bevande secondo un regime razionale. Se i motivi, che lo ispirano sono meramente umani, p. es., la sanità del corpo, la buona disposizione fisica per meglio studiare ecc., allora si chiama *filosofico*. Se i motivi sono soprannaturali, si chiama invece d. *cristiano*. Questo d. è ispirato soprattutto dalla mortificazione e dalla penitenza come una misura preventiva contro il peccato o come mezzo di soddisfazione per i peccati commessi.

Questo stesso d., in quanto la Chiesa non solo ne approva il fine, ma ne ha fissato il regime nei suoi vari dettagli, si chiama propriamente d. *ecclesiastico*.

Il d., se ordinato ad un fine onesto, p. es., a frenare i moti della carne, a rendere la mente più atta alla contemplazione (*Dan.* 10, 3), a soddisfare per i peccati, ad impetrare, insieme con l'orazione, i benefici spirituali e temporali, è un atto di virtù.

Per essere tale, occorre però che sia praticato con criterio, rispettando cioè anche nell'esercizio della virtù della temperanza le due finalità, da cui la ragione per sé non può astrarre: conservare la vita e le forze necessarie per compiere il proprio dovere.

Il d. è propriamente un atto della virtù dell'astinenza, parte soggettiva della virtù della temperanza, perché verte circa l'uso del cibo, in cui è proprio della virtù dell'astinenza trovare il giusto mezzo. Può tuttavia essere imperato anche da altre virtù: dalla carità, dalla religione, dalla penitenza, dalla castità ecc.

Il d. è un bene utile e perciò non è comandato per se stesso, ma solo in ordine al fine a cui è utile. Le utilità che si possono avere con la pratica del d. ordinariamente possono essere raggiunte anche per altre vie, e perciò per diritto di natura non viene comandato assolutamente a tutti, ma solo a quelli a cui è necessario ed in quanto ad essi è necessario.

Poiché però è generalmente a tutti molto utile, la Chiesa ha determinato in materia il diritto naturale, ed ha stabilito un tempo ed un modo di d. da osservarsi comunemente da tutti.

È del resto conforme a ragione misurarsi nel cibo (v. ASTINENZA). Che la materia prenda il sopravvento nello spirito, nessuno può desiderarlo o approvarlo. Ora la gola è, dopo la lussuria, la più forte delle passioni del senso e dà spesso essa stessa alla lussuria esca ed incentivo. Torna dunque opportuno un precetto che, in dati periodi e ricorrenze, con le sue esteriori osservanze, ridesti nell'anima la memoria di ciò che essa ha da temere dal corpo, e le offra un mezzo pratico ed efficace di tenerlo a sé sottoposto.

Che poi la mortificazione della gola possa costituire un atto di religione e di culto, appare così naturale, che lo si trova praticato in molte religioni, anche non cristiane. Già nei libri del Vecchio Testamento il d. e la preghiera insieme uniti figuravano tra i mezzi più propri ad ottenere grazie da Dio. Pietro Palazzini

II. IL D. NELLA BIBBIA. – Il d. viene lodato e anche comandato nel Vecchio Testamento (*Tob.* 12, 8; *II Reg.* 12, 16; *Iudt.* 8, 6; *Ioel* 2, 12; *Esth.* 14, 2; *II Mach.* 13, 12).

I Giudei erano obbligati a digiunare il 10 del settimo mese. Durante la prigionia fu istituito il d. del 4°, 5° e 10° mese. Isaia però notava che il Signore non si poteva placare col solo d. esterno senza una vera penitenza e l'osservanza delle virtù della giustizia e carità.

Nel Nuovo Testamento, Gesù Cristo prima di iniziare la predicazione del Vangelo digiunò 40 giorni e 40 notti; però ai suoi discepoli, finché stettero con lui non impose un precetto del d., anche per contrastare alle esagerazioni dei Farisei che ne avevano moltiplicato all'eccesso i giorni (*Lc.* 18, 12). Pure ai discepoli stessi annunziò che in seguito avrebbero digiunato (*Mt.* 9,

14-15) e del d. prescrisse il modo, dicendo di evitare l'ostentazione e l'ipocrisia (*Mt.* 6, 16-18).

La S. Scrittura riferisce che gli Apostoli non rare volte hanno digiunato, specie nell'elezione dei ministri di Dio (*Act.* 13, 2-3; 14, 22). S. Paolo espressamente pone il d. tra le penitenze con le quali castigava il suo corpo e lo teneva in servitù (*II Cor.* 6, 5 e 11, 17; *I Cor.* 9, 27).

Gli autori non convengono se gli Apostoli abbiano comandato il d. della Quaresima. Per quanto alcuni Padri, come s. Girolamo, dicano che la Quaresima si osserva «secondo la tradizione degli Apostoli» (*Ep.* 27, a Marcella), e anzi s. Pier Crisologo affermi che si osserva per ordine divino (*Serm.* 11), sembra tuttavia più probabile la tesi di s. Agostino che ritiene che Gesù Cristo e gli Apostoli non hanno stabilito i giorni del d. (*Epist.*, 36, 14: PL 33, 151).

La Chiesa introdusse l'uso della Quaresima prima della Comunione pasquale e si osservava in Oriente e Occidente. Però nella Chiesa orientale durava 7 settimane, perché s'interrompeva ogni sabato e domenica, mentre nella Chiesa occidentale era per 6 settimane, interrompendosi il d. solo la domenica. Verso il sec. IX, fu introdotta la consuetudine obbligatoria di iniziare il d. 4 giorni prima della Quaresima, perché, tolte le domeniche, si avesse un d. di 40 giorni.

Verso il sec. V s'introdusse l'uso di digiunare per alcuni giorni nelle « Quattro Tempora » dell'anno per dedicare tutto l'anno al Signore secondo l'uso ebraico, tanto che poi le ordinazioni dei sacerdoti e diaconi si potevano fare solo nelle dette « Quattro Tempora ». Nel sec. VI, alcune Chiese obbligarono al d. di tre giorni in ogni settimana dell'Avvento, come anche fu introdotto il triduo delle Rogazioni, che presto diventò consuetudine universale. In questo tempo incominciò l'uso di digiunare nelle vigilie di Natale, dell'Epifania, dell'Assunzione e delle feste degli Apostoli.

Nella Chiesa orientale diverse volte era permessa la refezione, però assai scarsa, mentre nella Chiesa latina dopo il Vespro, ossia quasi al termine della giornata, vi era un'unica refezione. Durante il d. i fedeli si astenevano non solo dal cibo, ma anche dal vino e persino l'acqua era permessa, per estinguere la sete, solo in alcune ore determinate. Dal sec. X s'introdusse l'uso di prendere la refezione alle 3 pomeridiane e in seguito fu trasportata a mezzodì. Fino al sec. XIII v'era una sola refezione, poi venne introdotta quella della sera. Nel sec. XIX incominciò l'uso di prendere al mattino un po' di caffé con una limitatissima porzione di pane.

III. SOGGETTO E TEMPO DEL D. – Tutti sono tenuti al d. morale. Riguardo al d. eucaristico (v. COMUNIONE EUCARISTICA; MESSA) vi sono tenuti tutti coloro che devono celebrare la S. Messa o comunicarsi, dalla mezzanotte fino a dopo la Comunione, a meno che non abbiano avuto dispensa e salvo il caso del viatico. Qui viene trattato soltanto il d. ecclesiastico, a cui sono tenuti con legge generale della Chiesa tutti i battezzati dal 21° anno completo al 59° finito (can. 1254 § 2; per il computo v. il can. 34 § 2), nei giorni di Quaresima (dal Mercoledì delle Ceneri fino a mezzogiorno del Sabato Santo, eccetto le domeniche), il mercoledì, venerdì e sabato delle « Quattro Tempora »; nelle vigilie di Natale, Pentecoste, Assunzione e di tutti i Santi, a meno che queste non cadano in domenica o in giorni di festa di precetto (can. 1252 § 4). Nei giorni di Quaresima, fatta eccezione del venerdì e del sabato, vige solamente la legge del d.; negli altri giorni, compresi i venerdì e i sabati della Quaresima, la legge del d. è unita a quella dell'astinenza (can. 1252 § 3).

Il d. è ancora comandato nella vigilia della consacrazione di una chiesa al Vescovo consacrante e a coloro che chiedono la consacrazione della Chiesa (can. 1166 § 2). Tali sono: colui che ha edificato la chiesa a proprie spese, se ne chiede la consacrazione; tutti i canonici componenti il Capitolo, se è questi a chiedere la consacrazione; il parroco, se almeno chiede implicitamente (S. Congregazione del Concilio, 3 luglio 1909); non però il popolo o il consiglio di fabbrica, perché non hanno nessun diritto nel governo spirituale; né probabilmente i vicari cooperatori (a meno che non chiedano espressamente), perché il predetto can. 1166 § 2 recede dal Pontificale romano che chiedeva il d. del clero e del popolo.

I giorni di astinenza e d. sono considerati come tempo sacro (can. 1243). Costituirli, trasferirli, abolirli è compito riservato alla suprema autorità ecclesiastica (can. 1244 § 1). Gli Ordinari possono soltanto *per modum actus* indire giorni di d. e di astinenza per le loro diocesi.

IV. ESSENZA DEL D. – Manca una autentica dichiarazione della Chiesa che determini l'essenza del d. ecclesiastico.

Gli antichi autori ponevano l'essenza del d. in tre condizioni, ossia: *a*) nell'unica refezione; *b*) nell'ora determinata di questa refezione; *c*) nell'astinenza determinata di certi cibi come le carni e i latticini. Secondo gli autori moderni queste tre condizioni appartengono alla perfezione del d., ma non ne formano l'essenza. Quello che attraverso le mutazioni disciplinari della Chiesa è restato invece immutato nel d. è il principio dell'unica refezione principale.

1. *Unica o principale refezione.* – La durata di un giorno di d. è computata da mezzanotte a mezzanotte. Entro questo tempo è permessa una sola refezione completa (can. 1254 § 1), cui, se ne accede per qualsiasi motivo un'altra uguale, il d. diventa impossibile e si ha l'infrazione del precetto in materia grave. La consuetudine ha aggiunto, è vero, due altre piccole refezioni, il mattino (*frustulum matutinum*) e la sera (*coenula vespertina*); queste però sottostanno a varie restrizioni circa la qualità e quantità dei cibi. Per la refezione principale invece non vi è una quantità determinata di cibo da prendersi, oltre la quale si violi il d. Anche chi mangia lautamente o eccede potrà peccare contro la temperanza, potrà perdere totalmente o parzialmente il merito del d., ma non pecca contro il precetto del d. Così pure riguardo alla qualità. Nei giorni di solo d.: *a*) non è esclusa neppure la carne (ciò che prima del CIC era controverso); *b*) non è proibito mescolare carne a pesce (lo era però anticamente). Anche il posto che la refezione principale deve occupare nella giornata di d. non è strettamente determinato, checché sia delle antiche usanze e delle dispute degli antichi autori. La consuetudine nei nostri paesi fa sì che la refezione principale sia il pranzo, che si suol prendere circa l'ora di mezzogiorno. Ma si può anche invertire il pranzo con la refezione serotina o anche prendere la refezione serotina al mattino, poi a mezzogiorno il pranzo e la sera la colazione mattutina (can. 1251 § 2). Una qualche determinazione si ha circa la durata della refezione principale. È concordemente ammesso che non si possa senza colpa protrarre il pranzo oltre due ore, salvo una giusta causa, come la consuetudine di allungare il tempo quando ci sono invitati. Il pranzo deve essere moralmente continuo, poiché l'interruzione notevole porterebbe a più refezioni, ciò che non è permesso. La determinazione dell'interruzione è da farsi secondo un computo più morale che matematico, tenendo conto della intenzione di chi digiuna, oltre che della più o meno lunga interruzione. L'interruzione, in genere, è ritenuta di non notevole entità entro la mezz'ora; ma, se uno ha interrotto legittimamente, anche l'interruzione di un'ora non pregiudica e quindi si può lecitamente continuare il pranzo.

2. *Colazione o refezioncella mattutina e refezione serotina o cenetta.* – Attualmente anche nei giorni di d. al mattino è permesso prendere un po' di cibo, ossia una piccola quantità di caffé, cioccolato e simili con un po' di pane, dolci, frutta o quantità di cibo nutritivo,

eccetto carne (Pontificia Commissione per l'interpretazione, 29 ott. 1919). La quantità consentita è ca. di 60 gr. (S. Penit., 21 nov. 1843), salvo che la complessione o l'ufficio da adempire non richiedano qualche cosa di più.

Anche la sera viene ora permessa una modesta refezione secondo quella quantità e qualità di cibo (eccettuata la carne e brodo di carne) permesse dalla consuetudine locale.

Riguardo alla quantità, ognuno può prendere quanto è necessario per soddisfare convenientemente ai propri uffici; ma in genere, la quantità, considerata in natura, consentita dai teologi è dai 250 ai 300 gr., oppure con altro computo può dirsi consentita la quarta parte del pranzo completo.

Nella vigilia di Natale, la consuetudine universale permette una quantità doppia di quella usuale dei giorni di d.

La consuetudine, in genere espressa negli atti diocesani e nella prassi dei buoni fedeli, indica, come si è detto, la qualità dei cibi permessi. In molti luoghi sono leciti i latticini e le uova.

I pellegrini possono certamente seguire le consuetudini locali riguardo alla quantità e qualità. Anzi, secondo alcuni, possono anche seguire le consuetudini più favorevoli del loro domicilio, evitato però lo scandalo.

3. *Materia non lesiva della legge del d.* – Nessun liquido rompe il d. cioè tutto ciò che si prende come *bevanda* per estinguere la sete o aiutare la digestione, o come *medicina*.

La violazione del d. può essere *sostanziale* o *accidentale*. Il d. si viola sostanzialmente quando si prende tanta quantità di cibo che equivale ad un altro pranzo o refezione piena. Se si fa coscientemente, si pecca gravemente, mentre, se si fa per ignoranza, inavvertenza o dimenticanza, non vi è peccato, ma il d. non esiste più per quel giorno.

La violazione del d. accidentale avviene quando si prende qualche cosa come cibo, ma ancora rimane l'essenza del d.; comunemente si ammette che una quantità di cibo di 130 gr. costituisca lesione accidentale grave sia se presa in tempo continuato, sia se presa in diverse volte (v. Denz-U, n. 1129, prop. 29 proscritta da Alessandro VII). Però, se presa in tempo diverso, la dottrina più comune ammette che si richieda una quantità maggiore dei 130 gr.

Nel dubbio negativo di aver violato il d., sostanzialmente rimane l'obbligo del d.; nel dubbio positivo, secondo la norma del probabilismo, non si è più tenuti.

V. Cause scusanti dal d. – Sono tre: impossibilità morale, lavoro arduo, dispensa.

1. *Impossibilità morale.* – Ogni legge positiva, purché non si tratti di cosa intrinsecamente cattiva o di danno comune o estremo danno spirituale di qualcuno, non obbliga con grave incomodo, o fisico o morale.

2. *Lavoro arduo e continuo per diverse ore.* – Non si tratta solo di lavoro manuale, ma anche intellettuale, quindi se il d. impedisse di compiere i propri doveri o costringesse a compiere con grande sforzo o debolezza di forze, non si è obbligati all'osservanza del d.

Sono scusati, dati i lavori pesanti, contadini, fabbri, falegnami, muratori, tagliapietre, calzolai, tessitori, facchini, ecc. La consuetudine scusa anche per lavori meno pesanti, come quelli dei tipografi, soldati, domestici, pastori, pittori, pescatori, cacciatori, ecc., cioè di coloro che lavorano quasi tutta la giornata nei campi, officine, arti industriali. Benché i professionisti delle arti liberali non siano per sé scusati, tuttavia anche loro sono scusati dal d. se attendono con grande impegno a queste discipline sia studiando molte ore al giorno sia esercitando la loro professione e specie se siano di debole costituzione, così i giudici, avvocati, professori, studenti, ecc. I confessori che devono ascoltare le confessioni per 7 o 8 ore al giorno, i predicatori o missionari, che hanno quasi ogni giorno la predica, se comporta grande fatica di preparazione o di dizione, sono scusati dal d. Così sono scusati gli impiegati pubblici che lavorano ca. 9 ore al giorno. Sono infine scusati anche i viaggiatori, quando il viaggio importa un notevole incomodo.

3. *Dispensa.* – L'obbligo del d. cessa se viene dispensato dal legittimo superiore. Spesso la causa in sé non è sufficente a scusare dal d., ma è sufficente a chiedere la dispensa al superiore, tanto più che l'obbligo della legge dipende dalla volontà del superiore, il quale, se crede, può togliere tale vincolo. La dispensa può essere accordata per il solo d. o per la sola astinenza o per ambedue.

4. *Autore della dispensa.* – Nella Chiesa possono dispensare dal digiuno: *a*) il Papa, che dispensa sempre *validamente* ed essendoci un giusto motivo anche *lecitamente* (mancando il giusto motivo si avrebbe accettazione o preferenza di persone); *b*) l'Ordinario della diocesi nei casi singoli o per le singole famiglie; però può dispensare tutta la diocesi per motivo di sanità pubblica o per un grande concorso di popolo. L'Ordinario per dispensare non solo lecitamente, ma anche validamente deve avere una giusta causa (poiché dispensa nella legge del superiore); in diocesi può dispensare tutti, fuori diocesi solo i suoi sudditi (can. 1245 § 1-2); *c*) il parroco può dispensare tutti (anche i pellegrini) dentro i limiti della parrocchia, però solo i singoli fedeli o le singole famiglie; fuori della parrocchia ha la stessa facoltà soltanto per i suoi parrocchiani (can. 1245 § 1). Anche il vicario che supplisce il parroco assente oppure è da lui delegato, benché sia presente lo stesso parroco, può dispensare i singoli fedeli o le singole famiglie; *d*) i superiori di una religione clericale esente hanno la stessa facoltà del parroco (di dispensare nei casi singoli) riguardo ai professi, ai novizi e a tutti coloro che per ragione di servizio, educazione, ospitalità o malattia abitano nella casa religiosa per un giorno intero (basta avere il proposito di rimanere per tale tempo; can. 1245 § 3); *e*) i delegati entro i limiti della delega.

I confessori, salvo che non siano stati delegati, i medici, le superiore delle religiose non possono dispensare, ma possono dichiarare se nel caso vi sia una causa scusante dal d.

VI. Obbligo morale. – La legge del d. è un precetto positivo e obbliga sotto pena di peccato mortale per coloro che vi sono tenuti, salvo che abbiano qualche causa scusante. Il 24 sett. 1665, Alessandro VII ha condannato la seguente proposizione: « Chi viola il d. ecclesiastico a cui è tenuto, non pecca mortalmente, purché non lo faccia per disprezzo o disubbidienza, p. es., perché non vuole assoggettarsi al precetto » (Denz-U, n. 1123).

L'ignoranza invincibile, la completa inavvertenza o dimenticanza scusano dal peccato formale. Giuseppe Sirna

VII. Attualità della legge sul d. – Dopo quanto si è detto e riferito sorge spontanea una considerazione: perché c'è ancora una legge del d. quando la sua osservanza in concreto, già oggettivamente, per un cumulo di circostanze, è assai limitata; e, per di più, spesso ci si aggiunge da parte dei fedeli la trascuratezza del precetto stesso?

Di questo fenomeno si è cercata la ragione nella diminuzione della fede, dello spirito cristiano e si deve ammettere che ciò ha influito molto; però è doveroso riconoscere che questa non è l'unica causa. Sono molto più frequenti i casi di impossibilità fisica o morale di quanto i teologi non prevedano. Per queste considerazioni non pochi, all'atto della promulgazione del Codice, si attendevano una mitigazione della legge, che non venne. Desiderandola tuttavia, si sono dati premura di introdurla (cf. *Ami du clergé*, 1921; *Ephemerides theologicae Lovanienses*, 4 [1927], pp. 207-11); ma questa mitigazione, dopo il CIC, pur col tentativo di introdurre una consuetudine contraria, non si è potuta avere per mancanza di tempo sufficente alla sua introduzione. A maggior ragione non si può ammettere ciò che non si ardisce scrivere, ma spesso si ripete: la legge del d. non obbliga più, perché solo pochi l'osservano. Questa ragione, scrive il Merkelbach (*Summa theol. mor.*, 5ª ed., II, Parigi 1947, p. 897, n. 954, nota 1) non è sufficente, perché la legge non è diventata nociva o contraria alla ragione. Anzi, ogni anno, in occasione della Quaresima, nelle singole diocesi e chiese si è soliti inculcarla di nuovo; e le stesse dispense che i fedeli domandano, suppongono la persi-

stenza della legge. Tutto ciò impedisce che si possa introdurre una consuetudine *contra ius*.

Di più nelle straordinariamente avverse circostanze prodotte dalla guerra il supremo legislatore (Indulto apostolico del 19 dic. 1941, AAS, 33 [1941], p. 516) sentì paternamente la necessità di alleggerire la legge dell'astinenza e del d., ma lo fece dando agli Ordinari, a modo d'indulto generale, la facoltà di dispensare nel territorio di propria giurisdizione, mantenendo ferma insieme l'osservanza della legge per i fedeli di rito latino nei due giorni del Mercoledì delle Ceneri e Venerdì Santo e per i fedeli degli altri riti in due giorni da stabilirsi dai propri Ordinari.

Recentemente poi (S. Congregazione del Concilio, 28 genn. 1949), atteso il miglioramento delle circostanze, ha ripristinato in parte la legge dell'astinenza e del d., disponendo che la facoltà concessa agli Ordinari di dispensare venisse limitata nel modo seguente: *a*) l'astinenza sia osservata in tutti i venerdì dell'anno; *b*) l'astinenza e il d. siano osservati il Mercoledì delle Ceneri, il Venerdì Santo e le vigilie dell'Assunta e di Natale; nei quali giorni peraltro è data facoltà agli Ordinari tutti di concedere l'uso di uova e latticini anche nelle piccole refezioni del mattino e della sera (AAS, 41 [1949], pp. 32-33).

In questi due decreti, oltre lasciare agli Ordinari di avvalersi o meno di queste facoltà, la S. Sede ha sempre raccomandato che la concessione dell'indulto venisse accompagnata dalla raccomandazione di supplire la mancata mortificazione corporale con esercizi di cristiana perfezione e di carità. Tutto ciò induce ad una considerazione fondamentale.

La Chiesa, nonostante che non pochi vogliano abolita la legge del d. come impraticabile, è invece molto zelante a riguardo di essa. Si potrebbe pensare che sia solo il peso di una lunga tradizione a determinare ciò, ma più profonda è invece la ragione.

Il d. prescritto dalla Chiesa è un atto di culto pubblico e sociale. Non è il fedele isolato che si mortifica, è la Chiesa stessa che si spiritualizza, si purifica, fissando ed ordinando questo modo speciale di purificazione. Di più, esso è legato intimamente con la vita spirituale e sociale dei fedeli. Durante la Quaresima il d. costituisce l'oggetto di tutte le più belle preghiere liturgiche; i fedeli sono obbligati o almeno esortati ad astenersi dai divertimenti, a frequentare la parola di Dio; ancor oggi, sebbene meno di una volta, la vita civile stessa risente che la Quaresima è un tempo per tutti sacro.

Togliere il d. ecclesiastico e lasciare il solo dovere morale e naturale della mortificazione, sarebbe assai pernicioso per la vita dei fedeli, perché molti poi praticamente sarebbero indotti a non fare alcun conto della mortificazione corporale.

Ora la Chiesa nel precetto positivo ha fissato le basi generali per l'osservanza del d., perché, essendo esso imposto a tutta la comunità dei fedeli, deve avere anche una manifestazione esterna comune.

Entro questa norma poi il fedele deve veramente amare la mortificazione della sua carne e del suo spirito.

Bibl.: L. Thomassin, *Traité des jeûnes de l'Eglise*, Parigi 1680; I. Isle, *Histoire dogmatique et morale du jeûne*, ivi 1784; H. Liemke, *Die Quadragesimalfasten d. Kirche*, Monaco 1853; I. Alberti, *De ieiunio ecclesiastico tractatus theoricus et practicus*, Roma 1903; B. Oietti, s. v. in *Synopsis rerum moralium et iuris pontificii*, 3ª ed., Roma 1912, coll. 2141-57, con abbondante bibliografia anteriore al CIC; *Jeûne et abstinence par un prêtre du diocèse de Lille*, Parigi 1920; A. Thouvenin, s. v. in DThC, VIII, coll. 1411-18; P. Doux, *Les appétits et le jeûne devant l'hygiène et la thérapeutique*, Parigi 1924; I. Brys, *De parochorum potestate dispensandi*, in *Collationes Brugenses*, 24 (1924) pp. 158-165; Ph. Maroto, *De dispensatione ab abstinentia et ieiunio*, in *Sal terrae*, 18 (1929), pp. 470-71; M. Conte a Coronata, *Institutiones iuris canonici*, Torino 1931, pp. 142-47, nn. 825-29; V. Dalpiaz, *De dispensatione peregrinorum a lege ieiunii*, in *Apollinaris*, 7 (1934), pp. 83-85; A. P. Herrera, *Legislatión eclesiástica sobra el ayuno y la abstinencia*, Washington 1935; O. Schilling, *Theologia moralis*, II, Rottenburg 1940, pp. 269-77, nn. 343-47; B. H. Merkelbach, *Summa theologiae moralis*, 5ª ed., II, Parigi 1947, pp. 893-905, nn. 948-60. Pietro Palazzini

VIII. Il d. nelle religioni non cristiane. – In tutte le religioni si ritrova la pratica del d. o durante un periodo di tempo determinato, con l'astensione completa dal mangiare e dal bere (d. naturale), ovvero con l'uso limitato di alcuni cibi e bevande (d. parziale); per l'astensione da particolari cibi, v. ASTINENZA.

Il d. si dice pubblico se è prescritto per l'intera comunità, privato se dipende dalla volontà dei singoli. In relazione poi allo scopo che si prefigge, il d. può essere un esercizio di penitenza o di propiziazione, ovvero un rito di dolore diretto ad esprimere il lutto, come pure un rito di preparazione per alcuni atti di religione o di speciali cerimonie. Si rammenta a tale proposito il d. del mese di *ramaḍān* (il nono mese dell'anno lunare musulmano) consistente nell'assoluta astensione da cibi, bevande, fumo e rapporti sessuali dall'alba al tramonto del sole. Talora il d. è un rito di purificazione in apparecchio ad ogni atto che mette in comunicazione l'uomo con Dio, specialmente nella Comunione del cibo rituale. Il d. serve anche a porre chi lo pratica in condizioni favorevoli per procurarsi delle visioni e delle allucinazioni.

Presso i primitivi vige la proibizione di servirsi per cibo profano di carni di animali sacri, o di piante sacre; presso gli Indiani, gli orfici e i pitagorici, che ammettevano la metempsicosi, era proibito di cibarsi di qualunque essere animato. È da ricordare anche l'astensione dall'uso di animali impuri, non per ragioni igieniche o di ripugnanza, ma soltanto perché si credeva che contenessero qualcosa di contrario al principio divino, ovvero perché si reputava che in qualche modo appartenessero a potenze demoniache. Per questa ragione tra i pitagorici vigeva il divieto degli ovipari, delle uova, di alcuni pesci e della fava tra i vegetali (Diog. Laerz., *Vita Pitag.*, 29, 33).

In quanto all'origine del d., alcuni hanno pensato che il dolore per la perdita di un congiunto abbia potuto condurre all'oblio del cibo, ed in tal maniera il d. sarebbe divenuto un segno convenzionale di dolore nel culto dei morti. Altri spiegano il d. con il timore di contagio, l'astensione da oggetti od alimenti contaminati da un contatto del morto. Qualche altro, infine, ha pensato che le pratiche di sobrietà e di temperanza richieste dai filosofi abbiano potuto condurre all'idea del d. religioso. Come pratica di ascesi è prescritto nell'orfismo e da Pitagora; quale rito di preparazione all'iniziazione od a certe cerimonie si trova correntemente praticato nel culto di Eleusi, di Cerere, di Mithra, di Attis e Cibele per i quali si digiunava il 24 marzo. Apuleio si preparava con 10 giorni di d. alle pratiche di magia. Il d. preparava in Atene alla festa delle Tesmoforie.

Bibl.: K. Beth, *Religion und Magie bei den Naturvölkern*, Lipsia 1914; F. Cabrol, *Jeûnes*, in DACL, VII, coll. 2481-2501.
Alberto Galieti

IX. Il d. e la scienza. – Per rendersi conto dei problemi posti dal d., va richiamato alla mente il significato e il destino dei vari tipi di materiali alimentari normalmente introdotti. A questo riguardo v. ASTINENZA. Si domanda ora: per quanto tempo l'organismo in periodo di d., potrà far fronte con i propri mezzi alla privazione dei vari tipi di alimenti (glucidi, lipidi, protidi, vitamine)? In secondo luogo, come sopperirà alla loro mancanza? Infine, poiché una tale condizione di cose non potrà avere che una durata limitata, al termine della quale essa inesorabilmente sfocerà – ove non venga corretta – nella morte, quali sono i fattori immediati di questa?

Per quanto concerne il primo dei tre quesiti proposti, quello della durata, la risposta è diversissima secondo le specie, o meglio secondo la diversa fisionomia del loro ricambio. Come è, del resto, facilmente prevedibile, le forme a metabolismo torpido, come tutti gli eterotermi, sono quelle che, in relazione al minor consumo di materiali dinamogeni e alla maggiore lentezza delle usure, offrono la più grande resistenza al d., che può raggiungere tempi veramente sorprendenti, se valutati sulla base

delle nostre possibilità. Durate di un anno sono comuni sia negli invertebrati sia nei vertebrati inferiori. Così, un anno e più può restare digiuna, ad es., la sanguisuga, dopo aver esaurito completamente la riserva di sangue, di cui essa ricolma il proprio tubo digerente ogni volta che si trova a poter succhiare; per non dire dell'*argas reflexus* che, dopo abbondante pasto-sangue, digiuna financo sette anni. Durate simili si ripresentano anche per i vertebrati: si cita il caso di serpenti sopravvissuti anche a due anni di d. La resistenza si abbassa invece notevolmente negli omeotermi, nei quali l'adattamento a una temperatura corporea superiore alla media ordinaria ambiente implica la necessità di combustioni attive, per far fronte alla continua perdita di calore per irraggiamento. In relazione a questo, la durata massima del d. varia notevolmente da specie a specie, in funzione con l'entità appunto di tale irraggiamento, e può, di fatto, valutarsi inversamente proporzionale alle dimensioni lineari dell'animale. Quando si consideri che a dimensioni minori corrisponde una superfice corporea, minore in valore assoluto, ma maggiore come valore relativo, riferita cioè all'unità di volume e quindi di peso, si comprenderà come gli animali piccoli offrano un irraggiamento termico assai maggiore dei grandi e siano quindi dotati di un assai più intenso metabolismo e, correlativamente, posseggano resistenze al d. di gran lunga inferiori.

Particolari condizioni offrono i mammiferi ibernanti (p. es., marmotte), nei quali il d. può durare assai più a lungo di quanto sarebbe da attendersi, perché qui si sovrappone un ulteriore adattamento, che consente all'animale di sopravvivere a un abbassamento della temperatura corporea di parecchi gradi.

Per l'uomo, i pochi dati sicuramente documentabili ci fanno ritenere la durata massima del d. intorno ai 70 giorni ca., valore alquanto più basso di quello che sarebbe stato prevedibile in base alla relazione con le dimensioni lineari.

Durante il d., l'organismo – esauriti gli ultimi residui del tubo digerente – passa all'attacco delle sue riserve. Prime di tutte i glucidi e, in particolare, il glicogeno del fegato, che rapidamente scompare; successivamente quello dei muscoli. In un secondo tempo, entra in scena il grasso accumulato nel pannicolo adiposo sottocutaneo e nei cuscinetti interviscerali. Peraltro, con l'inizio dell'inanizione, si abbassa anche la curva dell'intensità metabolica; per quanto i dati in proposito non siano del tutto concordi, sembra tuttavia che tale abbassamento non sia semplicemente riferibile alla contemporanea diminuzione del peso, ma, più rapido di questa, esprima un particolare adattamento con cui l'organismo adegua l'intensità del suo ricambio alle particolari condizioni di emergenza in cui viene a trovarsi, e alla conseguente necessità di economia. Nel caso dell'uomo, p. es., si passa dalla produzione di 30,2 calorie per kg. di peso al primo giorno, a 17 calorie al quarantaduesimo. Al termine, un brusco rialzo della curva metabolica, di significato tuttora oscuro, rientra nel quadro di quei fenomeni patologici che preludiano la fine ormai prossima e l'accompagnano.

Si è, sin qui, parlato degli alimenti dinamogeni per antonomasia, glucidi e lipidi. Per quanto concerne le proteine, che, utilizzabili anch'esse a fini energetici, sono tuttavia i preziosi componenti delle strutture protoplasmatiche, il rapido abbassarsi iniziale dell'azoto urinario – che si mantiene lungamente poi su questo livello – attesta come l'organismo si ponga, in un primo tempo, in regime di economia proteica. Verso la fine, un brusco rialzo della curva di escrezione azotata ci rivela la entrata in gioco delle proteine. Esaurite le riserve ternarie, è ora il loro turno ad alimentare l'ultima fiammella di vita. Ma si è ormai nell'ambito dei fatti patologici, quando l'organismo è costretto ad attaccare i costituenti stessi dei suoi tessuti. Peraltro il potere autoregolare gioca ancora a dirigere anche quest'ultima fase: il sistema nervoso è quello che più a lungo persiste intatto, ultimo a diminuire di peso. Il primo invece a ridursi è il fegato, il che può essere posto in relazione, oltreché con la quantità di riserve in esso contenute, anche con il fatto che la sua massa parenchimatica deve ritenersi (a giudicare dai risultati delle ricerche del Remotti) assai maggiore di quella corrispondente alle esigenze funzionali di un dato istante, sì da permettere, momento per momento, una disponibilità di territori in riposo.

Quanto alla terza categoria di alimenti – le vitamine –, esauriti gli esigui quantitativi presenti ancora nei tessuti, non mancheranno di farsi sentire gli effetti funzionali della loro carenza. Difatti il d. prolungato è accompagnato da una serie di turbe riferibili non semplicemente alla mancanza quantitativa di apporto alimentare, ma, con ogni verosimiglianza, almeno in parte, al *deficit* vitaminico, come, del resto, quei disturbi che oggi consigliano di abbandonare la tecnica delle diete troppo severe anche nelle gravi affezioni intestinali.

Dopo un periodo più o meno lungo, la inanizione sfocia – come si è detto – nella morte. Le forze muscolari si sono venute gradatamente affievolendo e tutte le funzioni deprimendo; ma, negli omeotermi, la temperatura corporea non si abbasserà che negli ultimi giorni, mentre si attenua anche la eccitabilità degli elementi nervosi e si riduce al minimo l'attività secretoria. L'autopsia svelerà, oltre alla estrema riduzione del tessuto adiposo (97 % in media) e delle masse muscolari (50 %), fatti degenerativi o riduttivi a carico dei più diversi tessuti, primo fra tutti il parenchima epatico. Cervello e cuore sono i territori che, anche ai fini anatomopatologici, presentano alterazioni più tardive. Peraltro la morte – che sopraggiunge quando la perdita globale di peso raggiunge il 40-50 % (raramente il 60 %) del valore iniziale – non può attribuirsi a totale esaurimento di ogni materiale che ancora alimenti il metabolismo di base. Altri devono esserne i fattori immediati: fatti tossici, verosimilmente dalle alterazioni qualitative del ricambio (si pensi alla precoce acetonuria dell'animale digiunante, o, d'altro lato, all'importanza dell'acqua per prolungare la resistenza e attenuare le manifestazioni patologiche), o profonde turbe funzionali di carenza vitaminica.

Da quanto si è detto sin qui sembrerebbe che il d. dovesse considerarsi unicamente come un'evenienza abnorme nell'economia organica. Nulla di più inesatto. È dato di estremo interesse, il trovarlo normalmente intercalato nella vita di moltissime specie di posizione sistematica diversissima. Non è, in questi casi, la semplice privazione di alimenti delle forme ibernanti, correlata all'inerzia e immobilità degli stati letargici; ma, fenomeno di gran lunga più suggestivo, è un d. che accompagna periodi di intensa attività fisiologica: così negli insetti olometaboli, durante la fase di ninfa, quando più grande è il lavorìo di rinnovamento di pressoché tutti gli apparati organici, distrutti e poi riedificati; così in molti teleostei, nel corso del laborioso processo di maturazione degli organi riproduttivi, compiuto a spese delle proteine muscolari; così ancora nei girini degli anuri in via di metamorfosi. Una tale relazione, osservabile in natura, è, in certo qual modo, avvalorata da risultati sperimentali, che sembrano indicare nel d. una sorta di « principio stimolatore » per alcuni periodi fisiologici.

Ma la sua importanza positiva emerge anche dal fatto che esso costituisce, da tempi antichissimi, una pratica terapeutica e preventiva, anche nell'igiene e nella medicina umana. A parte il riposo che esso assicura a tutto il sistema digestivo – fegato e pancreas compresi – e quindi, indirettamente, anche al sistema cardiovascolare alleggerito di tutto il carico corrispondente al lavoro muscolare e glandolare della digestione (onde l'ottima pratica di intercalare un giorno di d. nella dieta settimanale), il fatto che la

cellula venga a trovarsi in *deficit* di alimenti significa necessità di utilizzare anche prodotti, altrimenti inerti e non metabolizzati. Si tratterà di un ricambio forzato, che la costringe alla più profonda degradazione e rimozione di una quantità di sostanze ordinariamente depositate come rifiuti. È forse, questo discarico di scorie, questa più profonda « pulizia » il fattore di quella ripresa giovanilità, cui le esperienze sopra citate indurrebbero a pensare? D'altro lato, nei depositi lipidici, l'organismo accumula – insieme con il grasso di riserva, derivante dalle eccedenze alimentari – anche una notevole proporzione di cataboliti (scorie) che vi rimangono sequestrati, onde i cuscinetti adiposi possono, in certo qual modo, paragonarsi a quei reni di accumulo, di cui si trova esempio in un gran numero di invertebrati. E, forse, è proprio la necessità di liberare il circolo da questi rifiuti, uno degli stimoli all'adipogenesi; ciò mostra il frequente insorgere di questa, indipendentemente da eccessi alimentari e in relazione piuttosto a stati anormali del ricambio. Ed ecco un nuovo aspetto del d. che, con la mobilizzazione di tali inerti depositi adiposi, elimina anche la massa di scorie ivi accumulata. Si può, per tal modo, comprendere quale prezioso mezzo terapeutico costituisca il d., purché applicato con determinate precauzioni, atte ad evitarne i pericoli. Si tratterà, anzitutto, di allontanare dall'intestino quei residui che l'organismo rapidamente riassorbe, con tutto il carico, che ad essi si accompagna, dei prodotti tossici delle putrefazioni della flora batterica intestinale.

Si tratterà di assicurare, con abbondante rifornimento di acqua, il normale equilibrio idrico dei tessuti e il normale lavoro degli emuntori per l'allontanamento di ogni tipo di tossine; di alternare d. o fasi di ipoalimentazione, durante le quali si allontana il « grasso sporco », a fasi di normale e intensa alimentazione per ricaricare l'organismo di « grasso pulito », pronto ad accogliere nuove scorie.

Presso i popoli e le religioni più diverse, si trova il d. largamente applicato come norma universale. Non si vuole certamente ricadere nel gretto errore materialistico che, in tale precetto, non sa scorgere se non una felice intuizione fisiologica del legislatore, che avrebbe ammantato di spiritualità una prassi imposta da esigenze puramente fisiche di clima e di razza, continuando, nella specie umana, come esercizio volontario, ciò che, in un gran numero di animali, è frutto dell'istinto e dell'ordinario ritmo funzionale. Il valore del d., per l'uomo fatto di corpo e di spirito, è, una volta per sempre, suggestivamente impresso nelle poche, ma incisive parole: « corporali ieiunio vitia comprimis, mentem elevas, virtutem largiris et praemia ». Le quali, mentre esplicitamente ne traducono le risonanze spirituali, implicitamente ne suggeriscono anche il senso fisiologico, con le prime intimamente connesso. Elasticità, cioè, e freschezza del corpo, che, per misteriosi legami, dalla sfera fisiologica si ripercuotono su quella dello spirito; elasticità e freschezza della mente e del cuore, capacità di controllo sugli impulsi dell'uno, di agile espansione alle elevazioni dell'altra, in una libertà di movimento sconosciuta a un organismo intorpidito e imprigionato nella soffocante invadenza del proprio ricambio. Giovinezza in una parola, giovinezza di corpo e di spirito, che è assai meno l'invidiabile privilegio di una fuggevole età, che non il frutto durevole di una conquista fortemente voluta e saldamente difesa. Ettore Remotti

DIGNE, DIOCESI di. - Città e capoluogo del dipartimento delle Basse Alpi in Francia; è suffraganea di Aix. Essa comprende quasi interamente le antiche diocesi di Sisteron, Riez, Senez e Glandèves, notevoli porzioni delle soppresse diocesi di Embrun e Apt e anche di Gap ed Aix. Per decreto della S. Congregazione Concistoriale del 15 febbr. 1916 il vescovo di D. ha uniti i titoli di Riez e Sisteron.

La diocesi si estende per 7000 kmq., con una popolazione di 87.893 ab. È divisa in 2 arcidiaconati, ripartiti in 6 arcipreture le quali comprendono 34 decanati con 346 parrocchie. Nella diocesi sono 160 sacerdoti secolari e alcuni regolari. I cattolici sono 75.000.

È l'antica capitale dei *Bodiuntii*; la città fu molto provata dalla peste del 1629.

La fondazione della chiesa di D. si deve ai ss. Domino e Vincenzo, che però non si può dimostrare siano stati vescovi, come i seguenti: Pentadio all'inizio del sec. VI, Ilario della metà dello stesso secolo, Eraclio firmatario dei Concili del 573 a Parigi e nel 581 e 585 a Mâcon, fino a Bledrico alla fine del sec. IX.

L'attuale Cattedrale, dedicata a s. Girolamo, è una chiesa del sec. XV, rifatta nel XIX.

L'antica cattedrale di D., Notre-Dame-du-Bourg, del sec. XIII, con pitture dei secc. XV-XVI, è oggi la chiesa del cimitero. Nel 1862 sotto il suo altare maggiore si rinvenne l'altare antico composto di un blocco marmoreo di m. 1 di altezza per 0,88 di larghezza, profondo 0,60; ai quattro angoli aveva una colonnetta munita di foglie d'acanto (ma è distrutta), sul fronte la croce monogrammatica (G. Rohault de Fleury, *La Messe*, I, Parigi 1888, p. 153, tav. 41).

BIBL.: J. F. Cruvellier, *Notice sur l'église de Notre-Dame-du-Bourg, ancienne cathédrale de D.*, in *Bulletin historique, archéologique du diocèse de Valence*, 3 (1884-85), pp. 149-52, 188-98, 245-48, 291-95; 4 (1886-87), pp. 75-82, 116-20, 205-12, 250-51, 289-93; 5 (1888-89), pp. 188-200, 248-62, 408-16; L. Duchesne, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, 2ª ed., I, Parigi 1907, pp. 292-93. Enrico Josi

DIGNITÀ. - In senso generico le d. sono uffici ecclesiastici con annessa giurisdizione e preminenza di onore. In senso stretto e specifico sono uffici e titoli prebendali eretti nei Capitoli canonicali e costituenti categoria distinta dai canonicati.

Nel diritto antico le d. si distinguevano dai personati e dai canonicati in quanto alle preminenze di onore accoppiavano il potere di giurisdizione di fòro esterno; oggidì esse esistono come veri titoli, ma con sole prerogative di precedenza e di onore, esclusa ogni giurisdizione.

Le d. sono obbligatorie per ogni chiesa capitolare e, proprio all'inverso di quanto era previsto nel diritto antico, fanno parte di regola del Capitolo, salvo disposizione contraria degli statuti particolari (can. 393). Variano di numero e di nome a seconda delle varie costituzioni capitolari. Le più comuni sono l'*arcidiacono*, l'*arciprete*, il *preposto*, il *primicerio* e il *decano*. L'erezione e il conferimento di esse è riservato alla S. Sede (cann. 394, 396). Il titolare almeno della prima d. dovrebbe avere, per quanto possibile, la laurea in teologia o in diritto canonico (can. 396 § 3).

Alle d., in genere, spetta, secondo l'ordine di precedenza, il diritto e il dovere di convocare, presiedere e rappresentare il Capitolo, regolare il servizio corale e vigilare sulla disciplina e sull'amministrazione patrimoniale (can. 397 n. 4). Spetta loro inoltre, sempre in ordine di precedenza, il diritto e il dovere di assistere il vescovo quando celebra pontificalmente, supplirlo nelle funzioni liturgiche delle principali solennità dell'anno, amministrargli all'occorrenza gli ultimi Sacramenti e ufficiarne le esequie solenni (can. 397 nn. 1, 2, 3).

Per tutto il resto – servizio corale, trattamento economico, frutti prebendali, distribuzioni corali, ecc. – valgono per le d. le stesse norme previste per i capitolari in genere (v. CANONICI; CAPITOLO).

BIBL.: A. Barbosa, *De canonicis et dignitatibus*, Venezia 1641; Wernz-Vidal, II, p. 705 sgg., n. 657 sgg.; I. Chelodi-P. Ciprotti, *Ius de personis*, Vicenza-Trento 1942, pp. 318-21, 324-25. Zaccaria da San Mauro

DIIPOLIE (Διιπόλια). - Festa del calendario ateniese che cadeva il giorno 13 del mese Skiroforione (= 29 giugno). Era dedicata a Zeus Polieus protettore della città, donde il nome, ed era detta anche βουφόνια perché il sacrificio consisteva nell'uccisione rituale di un bue, rito attestato da Porfirio, *De abst.*, II, 29, da Eliano, *Var. Hist.*, VIII, 3, e dallo scoliaste ad Aristofane, *Nubes*, 984.

La cerimonia si svolgeva in due momenti. Nel primo si portavano dei buoi sull'acropoli innanzi all'ara scoperta di Zeus, su cui era deposta una focaccia di grano e orzo in cui era concentrato lo spirito del raccolto. Il bue che primo la gustava veniva ucciso con una ascia da un sacerdote che poi la gittava dandosi alla fuga. L'ascia veniva giudicata nel Pritaneo, come colpevole di sacrilegio e gittata in mare. Nel secondo momento il bue veniva scuoiato, la sua pelle imbottita di paglia e aggiogata all'aratro; la carne era distribuita tra i presenti.

Si tratta di un sacrificio agrario, all'epoca del raccolto. Le primizie offerte a Zeus sono sacre e perciò il bue è punito di morte; ma è punita anche l'ascia che ha ucciso un animale divenuto sacro perché aveva ingerito una cosa sacra. Questa, rappresentando lo spirito di vegetazione del raccolto, ha un valore di fertilizzazione espresso dall'aggiogamento all'aratro del bue impagliato, cioè risorto in quanto ha incorporato lo spirito di vegetazione.

BIBL.: A. Mommsen, *Feste der Stadt Athen im Altertum*, Lipsia 1808, p. 512 sgg.; J. G. Frazer, *The Golden Bough*, 3ª ed., VIII, Londra 1913, p. 5 sgg.; L. Deubner, *Attische Feste*, Berlino 1932, pp. 158 sgg., 170. Nicola Turchi

DIKR. - In arabo «menzione»; è la glorificazione di Allāh effettuata mediante la ripetizione litanica di determinate parole o frasi. La ripetizione può essere fatta a voce alta o internamente e può essere o no accompagnata da movimenti del corpo e da disciplina del respiro.

L'uso del *d.* è basato sul *Corano* (33, 52) ed è particolarmente praticato dalle varie confraternite religiose (v. DERVISCI). Le frasi e le parole più usate nel *d.* sono «non c'è altro dio che Dio», «gloria a Dio», «lode a Dio», «Dio è grande», «chiedo perdono a Dio» e i diversi nomi attribuiti a Dio. Il rito, che è spesso accompagnato da canti di amore mistico, consiste, oltre che nella ripetizione delle frasi suaccennate, anche nella lettura di più o meno estesi brani del *Corano* e di altre preghiere. Alessandro Bausani

DILATA. - È la formola di risposta in uso presso le SS. Congregazioni (v. CONGREGAZIONI PONTIFICE), quando ad un ricorso od istanza o ad un dubbio proposto non si possa, nel giorno stabilito per la decisione, dare una risposta né affermativa né negativa, ma si debba rinviare per qualsiasi motivo: più spesso ciò avviene quando si ritenga necessario che siano completate le prove, o che sia meglio illustrato qualche punto di diritto, o che venga sentito qualche altro consultore.

La risposta *d.* importa il rinvio della decisione, generalmente senza prefissare la nuova data (quando invece questa viene stabilita fin dal giorno del rinvio, anziché *d.* si suole rispondere *iterum proponatur*). Pio Ciprotti

DILEMMA. - Da δὶς λῆμμα (*doppio assunto*), forma di ragionamento in cui da due o più membri di una premessa disgiuntiva si trae o una conclusione identica, o conclusioni diverse, ma sempre a danno dell'avversario. Ad es., allo scettico che affermi l'impossibilità della conoscenza del vero si oppone: l'affermazione o è falsa o è vera; nell'un caso e nell'altro la verità può essere conosciuta. Per la sua particolare struttura e forza dialettica il d. era detto da s. Girolamo *syllogismus cornutus* (*Epist.*, 69, n. 2). Perché la sua efficacia sia apodittica occorre che la premessa disgiuntiva contempli tutti i casi possibili (*sit disiunctio completa*), e la conclusione sia fondata su un nesso logico necessario ed esclusivo (*sit consequentia necessaria*): mancando la prima condizione il d. dà luogo ad «evasione»; mancando la seconda può essere suscettibile di «ritorsione».

BIBL.: G. Rossignoli, *Principi di filosofia*, I, Roma 1905, pp. 60-61; J. Fröbes, *Logica formalis*, ivi 1940, pp. 242-44. Ugo Viglino

DILGSKRON, KARL. - Redentorista, n. a Vienna il 31 ag. 1843, e m. ivi il 1º giugno 1912. Insegnò filosofia e teologia a Mautern (Stiria); dal 1878 al 1883 fu predicatore a Vienna e a Praga; dal 1883 al 1909 consultore generale della sua Congregazione e poi anche della Congregazione delle Indulgenze e Reliquie in Roma, ove pure divenne predicatore e confessore apprezzato della colonia tedesca.

Eminente conoscitore della storia della sua Congregazione, scrisse le biografie di s. Alfonso Maria de' Liguori (2 voll., Ratisbona 1887), di s. Gerardo Maiella (ivi 1879, 7ª ed. 1923), del p. Giovanni Nepomuceno Neumann (ivi 1891), del p. Giovanni Battista Eichelsbacher (Dülmen 1890), del p. Smetana (ivi 1902), del p. Tendler (Vienna 1905), del p. Federico von Held (ivi 1909); la storia della chiesa redentorista di S. Maria am Gestade a Vienna (ivi 1882) e ancora numerosi artisti di morale, diritto e predicazione.

BIBL.: L. Leitgeb-C. Tauscher, *Lebensbilder der 1887-1914 verstorbenen Redemptoristen der Österreich. Provinz*, Vienna 1924, pp. 332-346; M. De Meulemeester, *Bibliog. génér. des écrivains Rédemptoristes, II*, Lovanio 1935, pp. 123-24. Ireneo Daniele

DILI, DIOCESI di. - Nell'isola di Timor nell'arcipelago indonesiano. È la città capitale della colonia portoghese di Timor, cioè della parte orientale dell'isola che è la maggiore di quelle del gruppo della Piccola Sonda. L'isola venne scoperta nel 1522 dai compagni di Magellano e occupata dai Portoghesi. Parte dell'isola alla metà del sec. XVII venne presa dagli Olandesi.

Il cattolicesimo penetrò nell'isola con i Portoghesi; e i cattolici dipendono ecclesiasticamente da Macao. La soppressione degli Ordini religiosi in Portogallo arrecò molto danno alla missione. In virtù dell'accordo missionario tra la S. Sede e la Repubblica portoghese del 7 maggio 1940 (AAS, 22 [1940], p. 238, art. 6), il papa Pio XII, con la sua cost. apost. *Solemnibus conventionibus*, in data 4 sett. dello stesso anno, separò dalla diocesi di Macao la porzione dell'isola di Timor appartenente al Portogallo e la eresse in diocesi con sede nella città di D.; a cattedrale venne elevata la chiesa della Immacolata Concezione. La diocesi è suffraganea di Goa (AAS, 23 [1941], pp. 14-18).

La diocesi ha un'estensione di 19.000 kmq. con 420.430 ab. dei quali 35.001 cattolici; conta 49 chiese, 11 parrocchie, 19 sacerdoti diocesani e 5 regolari; due case religiose maschili con 12 professi e 3 femminili con 23 suore; 27 istituti di istruzione maschili con 2509 alunni e 3 femminili con 351 alunne (1948). Enrico Josi

DILIGENZA. - Nel suo primo significato indica una cura assidua e squisita, una attenzione particolare nel fare una cosa. Anche nella vita spirituale e nell'ascetica mantiene fondamentalmente lo stesso significato. Così si dice diligente chi considera, pon-

dera i suoi doveri e si sforza di compierli nel modo migliore. È una virtù cristiana anzitutto, oltre che una dote naturale, che suscita ammirazione e rispetto. Si oppone alla negligenza, che indica una trascuratezza abituale in quello che sarebbe di obbligo compiere.

La d. è definita da s. Tommaso : « una scelta retta di quei mezzi che conducono al fine » (*Summ. Theol.*, 2^{a}-2^{ae}, q. 54, a. 2). Fa quindi parte della virtù della prudenza, che è appunto la virtù che dirige l'intelletto in ogni azione a discernere ciò che giova o nuoce al raggiungimento del fine.

Si può distinguere dalla prudenza in quanto la d. agisce più sulla volontà che sull'intelletto. La volontà, illuminata dalla prudenza nella scelta dei mezzi, per mezzo della virtù della d., si sforza di tradurli in pratica e di raggiungere il fine. La d. libera l'anima dalla accidia e dalla irriflessione : richiede quindi un impegno ed uno sforzo quotidiano anche e soprattutto nelle cose piccole che di solito si trascurano. Ma le cose piccole contribuiscono alla perfezione che non è una piccola cosa : la cura nel compierle bene è quindi uno dei mezzi più raccomandati dai maestri di spirito per ottenere questa virtù. Altri mezzi indicati dai Padri e dai santi sono, oltre la preghiera a Dio (cf. la magnifica elevazione sulla prudenza di *Sap.* 9), l'abitudine di compiere i propri doveri con tranquillità di spirito, di attendere a ciascuno come se fosse l'unico che ci è imposto, non rimandare a domani quello che si può fare oggi, il pesare il pro e il contro di ogni cosa senza precipitazione, far tesoro dell'esperienza propria e altrui, prendere consiglio da persone assennate e dotte.

BIBL.: H. D. Nobile, *Prudence*, in DThC, XIII, coll. 1050-1055; J. N. Prümmer, *Manuale theologiae moralis*, I, 6^{a}-7^{a} ed., Friburgo 1931, n. 631, p. 458; B. H. Merkelbach, *Summa theologiae moralis*, II, 5^{a} ed., Parigi 1947, nn. 13-14, 49-52, 66, 105.
Giuseppe Sette

DILTHEY, WILHELM. - Filosofo tedesco, n. il 19 nov. 1833 a Biebrich, m. il 10 ott. 1911 a Siusi (Bolzano). Fu professore a Basilea, Kiel, Breslavia; nel 1882 successe al Lotze a Berlino.

L'opera speculativa del D. mira alla fondazione di una critica della ragione storica che, escludendo ogni base metafisica delle scienze dello spirito, si ponga come visione concreta del divenire della ragione umana nelle varie e successive forme individuali, sociali, culturali. Quest'idea, accennata nel saggio su Novalis (1865), si afferma nella *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, opera di cui apparve solo il primo volume (Lipsia 1883) e che ebbe un tardo completamento in *Der Aufbau der Geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (1910). Insoddisfatto del metodo analitico dei sociologi e filosofi della storia positivista, ai quali è pur vicino nel suo atteggiamento spirituale, egli intende mettere in luce la totalità nell'animo (*Totalität des Gemütes*). Il procedimento delle scienze dello spirito differisce interamente da quello delle scienze della natura : il mondo spirituale storico non viene dischiuso né dalla percezione sensibile, né dal pensiero puro : i suoi oggetti sorgono nell'*intendere* (*verstehen*), particolare atto spirituale che presuppone come sua condizione una esperienza immediata (*Erlebnis*). In questo modo la psicologia descrittiva, mezzo ausiliario delle scienze dello spirito, differisce grandemente dalla psicologia esplicativa di carattere naturalistico. Il suo ufficio, come D. mostra nello scritto *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* (1894), è di enucleare i singoli tipi degli uomini e delle loro opere. Solo una considerazione tipologica, individuale e storica, consente di comprendere le condizioni filosofiche del mondo, alle quali non si può riconoscere un valore assoluto. Quest'idea ampiamente svolta in *Typen der Weltanschauung* (1911), fa decisamente piegare la concezione del D. verso un relativismo teoretico, che lascia insoluto il problema umano.

D. si occupò anche di estetica con le opere : *Das Erlebnis und die Dichtung* (1895, 10^{a} ed. 1930) e *Die Einbildungskraft des Dichters* (1887); e di pedagogia nel

(da C. Bezold, *Ninive und Babylon*, Bielefeld-Lipsia 1926, p. 119)
DILUVIO - Frammento di tavoletta d'argilla di Qujūnğiq contenente un brano del racconto babilonese del d. - Londra, British Museum.

lavoro : *Über die Möglichkeit einer allgemeingültigen pädagogischen Wissenschaft*, in *Sitzber. d. Berliner Akad.* 2 (1888), pp. 807-32.

BIBL.: *Gesammelte Schriften*, Lipsia-Berlino 1922-36. Studi. E. Spranger, *W. D.*, Berlino 1912; A. Stein, *Der Begriff des Geistes bei D.*, Berna 1914; D. Bischoff, *W. D.s geschichtliche Lebensphilosophie*, Lipsia 1935; L. Giusso, *G. D.*, Napoli 1940; C. Antoni, *Dallo storicismo alla sociologia*, Firenze 1940, pp. 1-38; H. A. Hodges, *W. D.*, Londra 1944.
Andrea Ferro

DILUVIO. - Cataclisma che colpì l'umanità ai tempi di Noè.

I. RACCONTO BIBLICO (*Gen.* 6, 1-9, 19). - Dio vide che la malvagità umana si era diffusa e « si pentì di aver fatto l'uomo ».

I « figli di Dio », cioè i figli di Seth, così chiamati perché creati da Dio e a lui stretti da speciale vincolo di amore (*Gen.* 4, 26-5, 32; cf. *Ex.* 4, 24; *Deut.* 14, 1 ecc.), sedotti dalla bellezza delle « figlie degli uomini », appartenenti alla stirpe di Caino, furono fuorviati dalla sensualità: « sono carne ». Nel suo sdegno Dio decise : « sterminerò l'uomo da me creato dalla faccia della terra : e con l'uomo anche le bestie » (*Gen.* 6, 7), concedendo però loro 120 anni per ravvedersi. Noè trovò grazia, per sé e per la sua famiglia; Dio gli ordinò di costruire un'arca capace di contenere, oltre le 8 persone della famiglia, i rappresentanti di tutti gli animali con tutto il necessario per vivere. Degli animali puri entrarono 7 coppie, perché le loro carni dovevano essere offerte in sacrificio (*ibid.*, 6, 20) e anche mangiate; degli impuri una coppia. Il patto (*ibid.*, 6, 18) di Dio con Noè consisteva nella promessa di salvare lui e i suoi dalla distruzione per fondare con loro una nuova umanità fedele e santa.

Con fede indomita, Noè predicava la penitenza annunziando l'imminente castigo. Per lunghi anni lavorò a costruire l'arca sotto gli occhi ironici degli empi, che continuarono a gozzovigliare (*Mt.* 24, 37-39). Passato inutilmente il tempo assegnato per la penitenza, per ordine di Dio egli entrò nell'arca con i suoi, e vi fece entrare gli animali. « Era Noè di 600 anni quando avvenne il d., inondazione sulla terra. Era l'anno 600 della vita di Noè, il 2° mese, il 17 del mese. In quel giorno irruppero le sorgenti dell'abisso e le cateratte del cielo si aprirono e si rovesciò la pioggia sulla terra per 40 giorni e 40 notti ».

(fot. Biblioteca Vaticana)

DILUVIO - Dio stabilisce il patto con Noè dopo il d. (*Gen.* 9, 8-17). Miniatura dell'*Ottateuco* contenuto nel cod. Vat. gr. 746, f. 57^{v} (sec. XII) - Biblioteca Vaticana.

L'acqua sorpassò i monti più alti di 15 cubiti (m. 7, 50 ca.), e « così fu annientato ogni essere ch'era sulla faccia della terra; sì l'uomo che il bestiame... scomparvero dalla terra : solo rimase Noè e chi stava con lui nell'arca » (*Gen.* 7,23). Per 40 giorni e 40 notti le piogge e i marosi si abbatterono sulla terra; le acque andarono crescendo e poi rimasero stazionarie 110 giorni; quindi cominciarono a decrescere (*ibid.*, 8, 3); dopo altri 175 giorni si erano completamente ritirate (*ibid.*, 8, 13), e al termine di 57 giorni la terra, disseccata, fu di nuovo abitabile (*ibid.*, 8, 16) : era il 27 del 2° mese dell'anno 601 di Noè. Noè, per assicurarsi, aveva mandato fuori dell'arca un corvo, che andava avanti e indietro finché non si prosciugassero le acque (*ibid.*, 8, 7 : la Volgata Clementina legge erroneamente : *non revertebatur*), e poi per tre volte una colomba, che la prima volta tornò subito, non trovando ove porre piede; la seconda recando « una fronda d'ulivo spiccata »; la terza non tornò più.

Era giunto il momento di uscire dall'arca : Dio ne diede l'ordine (*ibid.*, 8, 15 segg.). Noè rimise piede sulla terra desolata, divenuta cimitero di tante creature. Per ringraziare il Signore « eresse un altare a Jahweh, e, avendo preso d'ogni sorta animali puri e uccelli puri, li offrì in olocausto ». In ricambio, Dio dissipò l'angoscia degli uomini al pensiero di un altro d. : « io non maledirò mai più la terra ». La stessa fragilità umana muove Dio a misericordia, dopo che il d. ne aveva rivelato l'onnipotenza, la santità e la giustizia. Dio benedisse Noè e i suoi figli : « Crescete e moltiplicatevi e riempite la terra »; restituì all'uomo la signoria sugli animali e aggiunse la proibizione di mangiare « carne con il sangue », il veicolo della vita (*Lev.* 17, 14). Dio fece dello spargimento del sangue un rito sacrificale, mentre si opponeva allo spargimento di sangue umano. A garanzia dell'alleanza stabilì, qual segno della sua grandezza e del suo amore, l'arcobaleno.

II. CARATTERE STORICO DEL RACCONTO. – La critica moderna attribuisce la storia del d. a un redattore che avrebbe attinto a due fonti contrastanti : J e P (v. PENTATEUCO); le contraddizioni si troverebbero soprattutto nei numeri. Ma più che di vere contraddizioni trattasi di modi di dire che si completano : si dice in genere che devono introdursi gli animali a paia (*Gen.* 6, 19), e poi se ne indica il numero (*ibid.*, 7, 2); l'ingresso nell'arca non può dirsi narrato due volte solo perché 7, 13 riprende 7, 7; 7, 12 parla dell'aumento delle acque per 40 giorni, e 7, 24 dice che « predominarono sulla terra per 150 ». Non vi è motivo solido per supporre due fonti distinte. Se si stabilisce un confronto con il racconto babilonese di Gigalmeš, s'incontrano gli stessi elementi di cui si servono i critici per stabilire le fonti J e P. Né il redattore – se ve ne fu uno – ha veduto contraddizione fra i vari dati che riuniva, come non l'ha vista nelle supposte fonti, parziali.

Il d. è ricordato nel Vecchio e nel Nuovo Testamento : *Sap.* 10, 4; 16, 6 sg.; *Eccli.* 16, 7; 44, 17-19; *Is.* 54, 9; *Mt.* 24, 37-39; *Lc.* 17, 26 sg.; *I Pt.* 3, 20 sg.; *II Pt.* 2,5; *Hebr.* 11, 7. Questi passi affermano la storicità non solo del fatto, ma ancora delle circostanze narrate in *Genesi.* Questo spaventoso castigo inflitto da Dio all'umanità peccatrice, paragonato da Gesù al giudizio universale (*Mt.* 24, 37-39), fu opera dell'onnipotenza divina, la quale si servì di cause naturali : le acque provenienti dagli abissi marini e violenti nubifragi (*Gen.* 7, 11 sg.). Si ritenne che la geologia desse una conferma del racconto, e un secolo fa si adducevano le conchiglie e sabbie marine, le ossa delle caverne e i massi erratici come dimostrazione dell'universalità del d. biblico. Non meno a torto si identificava il d. biblico con il d. geologico dell'èra quaternaria. Mentre il d. biblico ebbe la durata di poco più di un anno, il geologico richiese lunghissimo tempo, né si verificò contemporaneamente su tutta la terra. Non si deve però escludere *a priori* che il d. biblico possa avere punti di contatto con alcuni fenomeni dell'epoca glaciale.

Lo strato sabbioso ritrovato da C. L. Woolley in Ur di Caldea, durante gli scavi del 1927-29, non può, pare, considerarsi residuo dell'universale inondazione della Mesopotamia (d. babilonese).

III. UNIVERSALITÀ DEL D. – Il racconto biblico descrive un d. « universale ». Di quale universalità intende parlare l'agiografo?

1. *L'universalità geografica assoluta* era l'opinione comune tra i Padri e i dottori antichi; ma oggi è abbandonata. Il progresso delle scienze permise di osservare : le specie dei soli mammiferi sono 7000 e 4500 fossili; la fisica non riesce a trovare la spiegazione di tutta quell'acqua che sarebbe stata necessaria per coprire, anzi superare di ca. m. 7, 50 o 15 cubiti le montagne più alte. Se nella Scrittura si parla dell'inondazione della « terra » (*Gen.* 6, 7.10; 7, 4.18.19; 8, 9) non ne segue necessariamente l'universalità geografica, perché « idioma est s. Scripturae (osserva s. Girolamo *In Is.* 13, 5 : PL 24, 456) ut omnem terram illius significet provinciae de qua sermo est ». Esaminati *Gen.* 41, 54 sgg.; *Deut.* 2, 25; *II Par.* 20, 29; *Act.* 2, 5, si ammetterà facilmente che si tratta di *relativa* universalità geografica. E così « tutti i monti più alti » (*Gen.* 7, 19) sono tutti i monti di quella regione nota all'autore.

2. *L'universalità relativa antropologica.* Ammessa l'universalità relativa geografica, si accetta per gli stessi motivi l'universalità relativa antropologica, propugnata da A. L. Motais, A. Scholz, Aem. Schöpfer, J. Schuster-B. Holzammer, o ritenuta interpretazione legittima da F. Hummelauer, Schanz, H. Zschokke-G. Döller, H. Lesêtre, P. Heinisch ecc. Ma mentre mai è menzionata esplicitamente un'inondazione di *tutta* la terra, si ha invece : « è venuta per me la fine di ogni mortale... » (*ibid.* 6, 13-17 e cf. 6, 6 sg.).

3. *L'universalità antropologica* appare quindi più probabile. Gesù afferma che nel d. *tutti* (*Mt.* 24, 39; *Lc.* 17, 29) perirono; e così insegnano le epistole di Pietro :

al tempo di Noè (*II Pt.* 2, 5; 3, 6) « pochi, cioè otto persone si sono salvate per mezzo dell'acqua » (*I Pt.* 3, 20). Tale universalità antropologica è presentata dai Padri non come dogma di fede, né come opinione semplicemente privata, ma come connessa con la fede della Chiesa, poiché vi vedono prefigurata la dottrina della fede: « extra Ecclesiam nulla salus » (cf. s. Fulgenzio, *De remissione peccatorum*, I, 20; s. Girolamo, *Adv. Iovinianum*, 1, 17; s. Cipriano, *De unitate Ecclesiae*, 6). Il « sensus Ecclesiae » sta per tale universalità (cf. il catechismo del Concilio di Trento, I, 10, 19). L'etnologia fornisce una conferma. Le tradizioni di un' inondazione che distrugge gli uomini sono 60, di cui ben 40 sono indipendenti dalla forma babilonese - ebraica. Ammesso il cataclisma universale, si spiega facilmente che la « tradizione primitiva » passò ai diversi popoli e con loro emigrò nelle varie parti del mondo.

Bibl.: J. Brucker, *Déluge*, in DFC, I, coll. 911-16; G. Fillion, *Le déluge dans la Bible et les inscriptions sumér. et accad.*, Parigi 1925; J. Schuster-B. Holzammer, *Handbuch zur biblischen Geschichte*, 8ª ed., I, Friburgo in Br. 1925, trad. it., Torino 1942, pp. 186-209; A. Deimel, *Der biblische Sintflutbericht und die Keilinschriften*, in *Orientalia*, 20 (1926), pp. 69-79; A. Bea, *Institutiones Biblicae*, II, 1, *De Pentateucho*, 2ª ed., Roma 1933, pp. 168-180; R. Köppel, *Ultimae investigationes de aetate generis humani*, in *Miscell. Biblica*, I, Roma 1934, pp. 299-316; H. Simon-J. Prado, *Praelectiones biblicae; Vetus Testamentum*, 4ª ed., I, Torino 1941, pp. 77-91. Vincenzo M. Iacono

(fot. Alinari)

Diluvio - Il d., affresco di Giulio Romano nelle Logge di Raffaello (ca. 1516) - Vaticano.

IV. Nelle religioni non cristiane. – La credenza in un d., avvenuto in tempi più o meno remoti, che avrebbe distrutto l'umanità, è comune a molti popoli estinti e viventi. Oltre che presso gli Ebrei, la si riscontra, ad es., fra i Babilonesi, fra i Greci (mito di Ogige e mito di Deucalione e Pirra); presso un grandissimo numero di popolazioni indigene americane, dall'estremo nord del continente (Eschimesi) all'estremo sud (Yagan e Ona della Terra del Fuoco), e sia tra popoli a cultura molto bassa, come i due ora menzionati, sia tra popoli di civiltà superiore, quali i Maya dello Yucatan e gli antichi Peruviani; presso popolazioni dell'Australia, della Polinesia, della Micronesia, della Melanesia, dell'Indonesia; in India, in Cina, tra gli Andamanesi, in Asia settentrionale. Nel continente africano, invece, i racconti del d. non sono molto diffusi: vi credono i Masai, i Tim del Togo, i Konso dell'Etiopia meridionale, alcune genti della Costa d'Oro e poche altre.

F. H. Woods, collegando i vari elementi che si trovano nei diversi racconti del d., ha fissato uno schema generale del mito stesso al quale possono ricondursi, con le dovute variazioni, quasi tutte le forme particolari viventi presso i singoli popoli. Esso è il seguente:

a) una o più divinità sono in collera con gli antidiluviani; *b*) in genere per un motivo specifico; *c*) vengono, perciò, nella determinazione di distruggere l'umanità con un d., *d*) salvando, però, uno o più uomini. *e*) I prescelti, seguendo il consiglio divino, costruiscono un'imbarcazione od arca, oppure si giovano di un altro mezzo di salvezza. *f*) Portano seco un esemplare degli animali necessari alla conservazione della razza, semi e provviste. *g*) Poco dopo, *h*) per pioggia od altra causa, *i*) viene il d. *j*) Al suo cessare, *k*) i superstiti sbarcano su qualche montagna o in un'isola, *l*) e, talvolta, offrono un sacrificio. *m*) I futuri discendenti degli uomini (e spesso anche degli animali) si riproducono in modo miracoloso. *n*) Chi è stato salvato dal d. o uno tra i più degni di essi viene portato in cielo.

Come già è stato accennato, la narrazione non si presenta presso nessun popolo nella forma tipologica sopra descritta, ma varia in modo più o meno accentuato. Ad es., talvolta la causa del d. non è l'ira della divinità contro gli uomini, ma semplicemente la malvagità di un essere superiore ostile e cattivo. In alcune versioni, poi, ricorre l'episodio di un animale (spesso un uccello) che, dall'arca o dalla sommità del monte ove sono rifugiati i superstiti, viene mandato ad esplorare se le acque si sono ritirate. Degno di nota è il fatto che alcuni episodi del mito, aventi carattere molto particolare, si ritrovano presso popoli lontani nello spazio e nel tempo. Tale è la credenza che, per far risorgere il genere umano dopo il d., i progenitori salvati eseguirono l'atto di gettare qualcosa dietro le spalle (ad es., pietre, come nella leggenda greca di Deucalione e Pirra e in quella dei Macusi dell'Orinoco [Amazzonia]).

Interessante è il problema che riguarda il processo di formazione del mito e la sua diffusione. A questo riguardo sono state formolate varie ipotesi. Si potrebbe pensare al ricordo comune di un d. universale, ma su questa ipotesi gli storici delle religioni non si sono soffermati. Oppure si potrebbe ricercare la ragione psicologica della formazione stessa in una possibile influenza del racconto biblico o nel ricordo di d. locali più o meno notevoli, o nella tendenza a dare una spiegazione pseudoscientifica a fenomeni naturali. Poiché è stato osservato che le leggende del d. si riscontrano più spesso in regioni fluviali e costiere, le quali sono esposte alle inondazioni, alcuni studiosi ammettono il caso che cataclismi del genere possano essere apparsi alla coscienza di popolazioni locali come una catastrofe mondiale, collegata a sua volta, in vario modo, al destino del mondo e della umanità.

Per meglio valutare il significato dei racconti del d. in relazione al loro sorgere, è opportuno notare che questo cataclisma è spesso ritenuto un mezzo – come altri, quale il fuoco, il terremoto, le carestie – di cui si serve l'Essere supremo per punire l'umanità. R. Pettazzoni, nell'esaminare le caratteristiche dell'Essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi, mette in evidenza che questi ha tra i suoi attributi anche quello di esser epadrone delle piogge eccessive e torrenziali – e, quindi, dei d. e delle inondazioni – che egli farebbe scatenare per punire gli uomini di azioni cattive. D. G. Brinton sostiene poi che, essendo spesso il d. inserito in un com-

plesso di credenze di distruzioni periodiche dell'universo, in questo caso, nelle concezioni di molti popoli, l'aspettazione della fine del mondo (*millennium*) sarebbe il naturale complemento di questo mito.

Per i racconti del d. di alcuni popoli sembra si possa parlare di dirette influenze cristiane sia attraverso gli insegnamenti dei missionari, sia attraverso le narrazioni di mercanti, giunti in alcune zone ancor prima dei missionari stessi (ad es., nei paesi della Costa d'Oro in Africa). I miti dei Masai (monte Kenia [Africa]) rivelano appunto l'influenza cristiana dovuta o all'opera dei missionari oppure ai contatti con i Galla cristiani (copti) o con i Somali musulmani, se non addirittura con i Falascià giudaizzati d'Abissinia.

Il problema della diffusione del racconto del d. è stato recentemente studiato da Pia Laviosa Zambotti, la quale ha impostato la questione in relazione a quella della diffusione della civiltà agricola nel mondo, cui ella si è particolarmente dedicata.

BIBL.: R. Andree, *Die Flutsagen*, Brunswick 1891; M. Winternitz, *Die Flutsagen des Altertums und der Naturvölker*, in *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien*, 31 (1901), pp. 303-33; D. G. Brinton, *The myths of new world*, Filadelfia 1905, pp. 218, 234; F. H. Woods, *Deluge*, in *Enc. of Rel. and Eth.*, IV, pp. 545-57; W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, I-VIII, Münster in West. 1912-49, passim; R. Pettazzoni, *Dio. L'Essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi*, I, Bologna 1922, p. 362 e passim; A. W. Nieuwenhuis, *Die Sintflutsagen als kausallogische Natur-Schöpfungsmythen*, in *Festschrift, publication d'hommage offerte au p. W. Schmidt*, Vienna 1928, pp. 515-26; A. J. Maas, *Déluge*, in *Cath. Enc.*, IV, pp. 702-706; E. Lehman, s. v. in *Enc. Ital.*, XII (1931), pp. 847-48; P. Laviosa Zambotti, *Origini e diffusione della civiltà*, Milano 1947, pp. 186 sg., 173, 206, 214; R. Pettazzoni, *Miti e leggende*, I, Torino 1948, pp. 253, 321, 334, 311-12, 476. Tullio Tentori

V. NELL'ARTE. – Per la rappresentazione del d. v. NOÈ. Il tema iconografico del d. non viene svolto nella iconografia cristiana se non unitamente a quello dell'arca di Noè. Ad ogni modo è solo dal sec. XVI che nella composizioni pittoriche ove è rappresentata l'arca e gli episodi ad essa connessi gli elementi paesistici e quindi il temporale e la inondazione vengono ad acquistare valore predominante. - Vedi tav. XCVI. *

DIMAS della CROCE. - Al secolo Giacinto Tonelli, missionario carmelitano. N. il 13 nov. 1577 a Monteleone (Spoleto), professò a Roma il 25 marzo 1610. Dal 1616 nelle missioni di Persia, svolse la sua opera specialmente a favore degli Armeni, sparsi in gran numero nei dintorni di Iṣfahān; indusse il patriarca degli Armeni, Mosè, a presentare ad Urbano VIII una professione di fede e di sottomissione; altrettanto fece con i Caldei.

Nel 1622, dopo aver visitato tutti i villaggi degli Armeni, pericolanti nella loro fede, istituì fra loro una specie di missione popolare riuscendo in tal modo a riconciliare molti scismatici, a convertire apostati e a incoraggiare i titubanti. Impiegò grandi somme, offerte al re persiano, per liberare gli Armeni dalle vessazioni dei Persiani. Nominato nel 1634 vescovo di Bagdad, non accettò. Morì il 23 dic. 1639, nel suo convento di Iṣfahān.

BIBL.: Philippus a Trinitate, *Decor Carmeli*, III, Lione 1665, pp. 123-25; anon., *A Chronicle of the Carm. i. Persia*, II, Londra 1939, pp. 844-47; Ambrosius a S. Teresia, *Hierarch. Carm.*, 2ª serie, Roma 1934, pp. 44-47; id., *Nomenclator Miss. C. D.* Roma 1944, pp. 112-13. Ambrogio di Santa Teresa

DI MEO, ALESSANDRO. - N. a Vulturara il 3 nov. 1726, m. a Nola il 20 marzo 1786. Entrò tra i Redentoristi, facendo la professione il 17 genn. 1749. S. Alfonso lo inviò a Napoli per studiare l'ebraico. Dal 1752 insegnò teologia.

Scrittore fecondo, si occupò di storia, di cronologia, di diplomatica, di teologia; è da ricordare di lui *Confutazione della lettera replica di d. Cipriano Aristasio a mgr. de' Liguori. Si esamina quali sieno i veri sentimenti di S. Chiesa sopra la frequente comunione* (Napoli 1764) contro gli eccessi rigoristici del giansenismo; s. Alfonso lo incaricò di scriverla e la utilizzò poi nella sua *Risposta apologetica circa l'uso della Communione* (ivi 1764).

BIBL.: M. De Meulemeester, *Bibliographie générale des écrivains rédemptoristes*, II, Lovanio 1935, pp. 125-26.

Massimo Petrocchi

DIMISSIONE. - Parola usata in vari significati nella terminologia giuridica ecclesiastica.

I principali significati, attualmente in uso sono i seguenti: *a*) in materia di uffici ecclesiastici, si dice d. l'atto con cui il titolare dell'ufficio rinuncia a questo (cf. CIC, cann. 1484-85); tale d. si chiama anche rinuncia (can. 2148, ecc.); *b*) si usa pure parlare di d. in ogni caso di espulsione da una comunità di qualche appartenente ad essa: in tal senso il CIC parla di d. da un seminario (cann. 1363 § 3; 1371), da una religione (cann. 571, 575 § 1, 646-72, 1363 § 3), da un'associazione di persone facenti vita comune senza voti (can. 681), da un'associazione pia (can. 696).

Qualche scrittore chiama d. anche la privazione (v.) o rimozione da un ufficio ecclesiastico, soprattutto se amovibile (v. AMOVIBILITÀ).

Si suole pure chiamare d. l'abbandono illegittimo dell'abito ecclesiastico o religioso da parte di un chierico o religioso. Pio Ciprotti

DIMISSORIE, LETTERE. - Autorizzazione che un Ordinario concede, normalmente per iscritto, ad un vescovo (anche se indeterminato, che di regola sia del medesimo rito dell'ordinando ed in ogni caso avente comunione con la S. Sede) perché possa lecitamente procedere all'ordinazione di un suddito del concedente. Esse sono necessarie sempre, perché si possa procedere lecitamente all'ordinazione di chi non sia suddito dell'ordinante (can. 955).

Non possono concedersi lecitamente prima che siano accertate le qualità dell'ordinando e prima che egli non abbia i documenti con relative testimonianze prescritte dal CIC (can. 993).

Il superiore religioso, nelle religioni esenti, deve nelle l. d. attestare che l'ordinando abbia già emesso la professione solenne, che appartenga ad una casa religiosa a lui soggetta, che abbia completati gli studi necessari ed in genere sia in possesso dei requisiti richiesti dal CIC (can. 995): tali l. d. devono essere indirizzate al vescovo della diocesi in cui si trova la casa religiosa dell'ordinando (can. 965), salvo talune eccezioni tassativamente previste (can. 966).

Oltre il vescovo, dopo che abbia preso possesso della diocesi, possono concedere le l. d. il vicario generale, purché ne abbia mandato speciale dal vescovo; il vicario capitolare, sempre però con il consenso del Capitolo (e inoltre, se non è trascorso un anno dalla vacanza della sede vescovile, deve concorrere una necessità specifica di provvedere ad un determinato ufficio o beneficio); il vicario e il prefetto apostolico, nonché l'abate o prelato *nullius*, quand'anche non siano vescovi (can. 958). Una volta concesse, conferiscono all'ordinando un diritto all'ordinazione, che non viene meno qualora il concedente dovesse, per qualunque ragione, cessare dal suo ufficio prima del conferimento dell'Ordine, ma che può cessare per revoca (can. 963).

BIBL.: Wernz-Vidal, IV, I, p. 249; F. M. Cappello, *Summa iuris canonici*, II, 3ª ed., Roma 1939, p. 531; id., *Tractatus can. et mor.*, II, III, Torino 1935, pp. 341-45. Enrico Zanetta

DIMOSTRAZIONE. - Da *de-monstrare*, mostrare, far vedere, con senso di derivazione. In senso largo è d. ogni argomento con cui si prova e si rende manifesta una proposizione o tesi prestabilita. La d. quindi presuppone nota la verità che si intende dimostrare, solo però come posizione problematica, non nel suo valore di certezza. In quanto tende a raggiungere questo scopo, di fondare cioè la certezza e l'evidenza, la d. si afferma come pro-

cesso logico positivo nella conquista del sapere, e il suo significato si accosta a quello più universale di deduzione.

In Aristotele d. (ἀπόδειξις) è in senso proprio il sillogismo che parte da premesse necessarie, certe ed immediate; argomentazione quindi veramente scientifica, « syllogismus faciens scire » (*Anal. post.*, I, 22, 71 b 20 sgg.; cf. *Top.*, I, 1, 100 a 27 sgg., e *Sum. Theol.*, 1^{a}-2^{ae}, q. 54, a. 2, ad 2). In quanto tale, la d. non può estendersi alle proposizioni prime e immediate che sono invece il principio e punto fermo cui fa capo ogni processo dimostrativo (*Anal. post.*, I, 3, 72 b 18). Con ciò non è per nulla infirmato, come vorrebbe una moderna concezione relativistica, il valore apodittico della scienza, ponendosi i primi principi d'ordine metafisico come certezze assolute fondate sulla evidente necessità oggettiva dei rapporti ontologici fondamentali dell'essere. Quanto al principio ontologico della d., esso va cercato, secondo Aristotele, nell'essenza: πάσης γὰρ ἀποδείξεως ἀρχή τὸ τί ἐστιν (*De Anima*, I, 1, 402 b 25). La d. infatti è il processo che partendo dai principi mostra la necessità della conseguenza; ora tutto ciò che non appartiene all'essenza è accidente (συμβεβηκός) e come tale non necessario, né quindi può valere come principio di d.

Intesa nel senso più largo di *metodo di prova*, la d. può essere di varie specie. In logica si distingue la d. *diretta* che si fonda su ragioni intrinseche ai termini della proposizione, e l'*indiretta* che invece dimostra una proposizione piuttosto dall'esterno, con ragioni più o meno aderenti, come, ad es., quando si prova la verità di una dottrina dal generale consenso, o la sua falsità dalle false conseguenze che ne derivano. Ulteriori specie della d. diretta, fondate sul grado più o meno alto di priorità ontologica e immediatezza causale delle premesse riguardo alla conclusione, sono la d. *a priori* (dalla causa all'effetto, in genere da un principio o ragione ontologicamente anteriore alle sue conseguenze), *a posteriori* (dall'effetto alla causa), *propter quid* (dalle cause e principi *intrinseci* e *immediati*), *quia* (dagli effetti o dalle cause estrinseche).

BIBL.: T. Pesch - C. Frick, *Institutiones logicae et ontologiae*, I, Friburgo in Br. 1914, pp. 184-207; J. De Tonquédec, *La critique de la connaissance*, Parigi 1929, pp. 408-29; Joh. a S. Thoma, *Cursus philosophiae thomisticae*, I, Torino-Roma 1930, pp. 773-91; D. Mercier, *Logique*, 8ª ed., Lovanio 1933, p. 282 sgg.; J. Gredt, *Elementa philosophiae*, I, 7ª ed., Friburgo in Br. 1937, pp. 167-74; U. Viglino, *Logica*, Roma 1941, pp. 330-35.
Ugo Viglino

DINA (ebr. *Dînāh*). - Figlia del patriarca Giacobbe, natagli da Lia (*Gen.* 30,21) mentre si trovava in Mesopotamia. In Palestina, nella zona di Sichem, D., che doveva essere in età giovanissima, fu rapita e violentata da Sichem, figlio del re locale Hemor heveo, mentre da sola si aggirava nella città straniera.

Chiesta in sposa dal rapitore, gli fu concessa dal padre Giacobbe e dai fratelli di lei. Due di questi però (Simeone e Levi) eseguirono nel modo più crudele e sleale una vendetta spietata contro Sichem e contro tutti gli uomini della città (*Gen.* 34). Ciò suscitò lo sdegno di Giacobbe, che ancor prima di morire ricorda il truce episodio (*Gen.* 49, 5-6). Una leggenda rabbinica la identifica con la moglie di Giobbe. Angelo Penna

DINAJPUR, DIOCESI di. - Eretta con breve apostolico del 25 maggio 1927 per dismembrazione della diocesi di Krishnagar (India) ha una estensione di kmq. 45.383 ed una popolazione di ca. 10 milioni di ab., di cui 33 mila cattolici, 23.000 protestanti, 6 milioni e mezzo di musulmani e più di 3 milioni di pagani.

È affidata al Pontificio istituto delle missioni estere di Milano. Vi lavorano 23 sacerdoti italiani e 9 indigeni, insieme a 367 catechisti ed un discreto numero di suore estere e native. È divisa in 15 distretti, 4 vicariati foranei, 15 quasi-parrocchie, 15 stazioni primarie e 268 secondarie; vi sono 6 chiese e 193 cappelle. Le scuole elementari sono frequentate da ca. 5000 alunni, quelle medie da un migliaio di giovani e quelle professionali da 150. La diocesi possiede inoltre 8 orfanotrofi con un totale di 211 orfanelli, un ricovero di mendicità, un lebbrosario ed una cassa rurale. Non vi è seminario, ma alcuni giovani si preparano al sacerdozio nei seminari delle diocesi limitrofe. La diocesi di D. è suffraganea di Calcutta e, dopo la divisione politica dell'India, gran parte del suo territorio, compresa la città vescovile, si estende nel Pakistan orientale, l'altra è situata nell'India. Confina ecclesiasticamente con le diocesi di Patna, Krishnagar, Dacca, Shillong e la prefettura apostolica di Sikkim.

BIBL.: G. Brambilla, *Il Pont. ist. delle missioni estere e le sue missioni. Memorie*, III, *Bengala*, Milano [1941], pp. 327-408; *Catholic Directory of India, Pakistan, Burma and Ceylon*, Madras 1948, pp. 269-71.
Pompeo Borgna

DINAMICA: v. MECCANICA.

DINAMISMO. - Da δύναμις (forza, energia) dicesi d. ogni sistema filosofico che negando l'antitesi dualistica materia-forza riduce la realtà materiale a un complesso di entità inestese, essenzialmente attive, concepite o come realtà sostanziali, o come semplici punti di forza, elementi di energia. Il d. si pone storicamente in opposizione al meccanicismo per cui il mondo materiale è un puro aggregato di atomi estesi.

Tralasciando gli accenni che si possono riscontrare nelle dottrine pitagoriche e stoiche, il principale rappresentante del d. nella filosofia moderna è Leibniz. Il d. leibniziano è sostanzialistico: il mondo risulterebbe costituito di una quantità infinita di sostanze-forza, unità semplici, « punti metafisici » (*Syst. nouv.*, 11), monadi (dal gr. μονάς, unità). I corpi sono aggregati di monadi; la loro estensione è fenomenica, onde le monadi che li compongono non sono veramente distanti tra di loro. Nelle monadi si ripete, sebbene in maniera e grado diverso, la natura di tutto il cosmo. Le monadi non ammettono rapporti estrinseci di azione e reazione o di influssi vicendevoli; esse sono autonome, sistemi chiusi, « impenetrabili » (*Monadol.*, 7); ma per la radicale spiritualità che è loro immanente esse sono tutte dotate, ciascuna a suo modo, di una forza di appetizione e di un potere di rappresentazione, più o meno cosciente, di tutto l'universo (*Monadol.*, 15, 19). Ed è per questo potere di rappresentazione che in ogni unità di cui è costituito il mondo, si ritrova la natura del tutto. I gradi di differenza nella chiarezza e distinzione rappresentativa delle monadi sono innumerevoli: dalle monadi inferiori che stanno quasi alla base dell'universo, dotate di una rappresentazione oscura e incosciente, onde risulta la materia, si sale gradatamente alla monade suprema, Dio, pura spiritualità che rappresenta in modo perfetto l'universo, ed è perciò infinitamente attiva. L'armonia prestabilita, ossia la conformità intrinseca di ciascuna monade, in dipendenza dalla monade suprema, spiega l'apparenza del loro coordinamento e influsso vicendevole. I principi del d. leibniziano furono accettati da C. Wolff e H. Lotze.

Kant precritico accetta un d. realistico: i corpi son costituiti di monadi, che sono semplici, ma riempiono lo spazio reale con una sfera di attività, « sphaera actionis, qua externas utrimque sibi praesentes arcet ab ulteriori ad se invicem appropinquatione » (*Monadologia physica*, prop. VI). Dopo la *Critica della ragion pura*, posta l'inconoscibilità della cosa in sé, Kant spiega l'apparenza fenomenica della sostanza corporea nel tempo e nello spazio, senza le monadi, come il risultato di una doppia forza mutuamente equilibrantesi: l'attrazione e la repulsione (*Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*).

Realistico è il d. di R. Boscovich: i corpi risultano composti di elementi semplici e inestesi, localmente individuati e separati nello spazio; forze attrattive e repulsive, vicendevolmente coordinate secondo speciali rapporti, spiegano tutte le attività specifiche della natura.

Seguirono sostanzialmente il d. del Boscovich P. Carbonelle e D. Palmieri.

Forma ultima e attuale di d., sorto nella fisica moderna come reazione al meccanicismo classico, è l'energetismo, difeso da W. Ostwald, E. Mach e da numerosi cultori di fisica. Nella sua forma assoluta l'energetismo sopprime la materia come realtà positiva al di là delle energie e delle forze che si manifestano nel mondo. Infatti, afferma Ostwald, quelli che si dicono attributi essenziali della materia: l'estensione, il peso, la massa, non sono che fattori di energia (*L'énergie*, Parigi 1910, p. 163), e la fisica non trova altro nella materia che forze e rapporti di forze; è quindi per lo meno superfluo porre, al di là del sistema coordinato delle energie, la materia come sostanza. L'energetismo ha trovato un appoggio nelle attuali teorie elettroniche della materia. Le quali però, come ipotesi di interpretazione puramente fisiche, non autorizzano affatto le estreme affermazioni filosofiche cui giunge talora l'energetismo, fino a trasformarsi in fenomenismo metafisico universale.

È evidente che il d., come sistema filosofico di interpretazione della materia (non s' intende parlare del d. come teoria scientifica : v. per questo MATERIA) nelle sue varie formolazioni storiche, è in contrasto con la concezione aristotelico-tomista della composizione ilemorfica dei corpi (v. ILEMORFISMO). Ma, in quanto tale, il d. è una semplice ipotesi metafisica non dimostrata da principi teoretici, né richiesta dai fatti. La negazione dell'oggettività dell'estensione e dello spazio, che il d. coinvolge, rappresenta il suo aspetto negativo più grave in antitesi con le esigenze del realismo. E, inoltre, inconsistente è il presupposto essenziale da cui muove il d., e cioè l'insolubilità delle aporie inerenti alla nozione del continuo reale : v. CONTINUO.

BIBL.: Oltre le opere citate, R. Boscovich, *Philosophiae naturalis theoria*, Vienna 1759; D. Palmieri, *Institutiones philosophiae*, II, Roma 1875; W. Ostwald, *Vorlesungen über Naturphilosophie*, Lipsia 1902; E. Mach, *La mécanique*, Parigi 1904; L. Rougier, *La matière et l'énergie*, ivi 1921; D. Nys, *Cosmologie*, 4ª ed., I, Lovanio 1928, pp. 243-310; P. Hoenen, *Cosmologia*, 3ª ed., Roma 1945, pp. 409-11. Ugo Viglino

DINDIA (D'INDIA), SIGISMONDO. - Musicista palermitano vissuto nel sec. XVII. Fu a Firenze tra il 1608 e il 1609 e, dal 1611-12, fu capo della musica da camera del duca C. Emanuele I di Savoia a Torino; poi presso i duchi estensi, e dal 1623-24 presso il card. Maurizio di Savoia a Roma, dove compose la musica per il *S. Eustachio*, su poesia di L. San Martino d'Agliè e, per ordine di Urbano VIII, una messa (1626).

Si hanno 8 libri di *Madrigali a 5 voci* (Venezia 1607-1624), e di *Villanelle a 3 e a 5* (ivi 1510-12), 5 di *Musiche a 1 e 2* (ivi 1609-23), 2 di *Sacri concentus a 2-6* (ivi 1612), 1 di *Mottetti a 4* (ivi 1627). Innovatore della musica profana e profondo conoscitore della musica religiosa ce lo dicono le sue importanti *Dedicatorie alle musiche* al I l. di *Mottetti* (al card. Federico Borromeo) e al VII l. di *Madrigali* (al card. Maurizio).

BIBL.: L. Torri, *Il primo melodramma a Torino*, in *Riv. music. it.*, 26 (1919), p. 1 sgg. Anna Maria Gentili

D'INDY, PAUL-MARIE-THÉODORE-VINCENT. - Musicista, n. a Parigi il 27 marzo 1851, ivi m. il 2 dic. 1931. Allievo di César Franck, fu poi con lui, Saint-Saens, Fauré, Duparc, Chausson, fondatore della Società nazionale di musica (1871); poi della *Schola cantorum* insieme con Bordes e Guilmant (1897), in ultimo direttore dell'una e dell'altra.

È uno dei migliori sinfonisti francesi moderni. Tra le sue composizioni si notano : *Cantate Domino* (3 voci e organo, Parigi 1885), *Ste-Marie Madeleine* (ivi 1885), *Deus Israel* (ivi 1898) e alcune composizioni per organo come : *Prélude et petit canon* (ivi 1893), *Vêpres du commun d'un martyr* (ivi 1899). Un'opera di carattere sacro *La légende de st Cristophe* fu ripresa diverse volte (1908-1915-1920). D'I. è pure conosciuto per le sue opere di letteratura musicale, quali *César Franck* (ivi 1906) e *Cours de composition musicale* (ivi 1903-1909).

(*per cortesia di p. Oreste Gregorio*)
DI NETTA, VITO MICHELE, venerabile - Ritratto - Tropea, chiesa dei Redentoristi.

BIBL.: A. Sérieyx, *V. D'I.*, Parigi 1914; L. Borgex, *V. D'I.*, ivi 1914. Pietro Thomas

DINEI (aram. *dînājê*; Volg. *Dinaei*). - In *Esd.* 4, 9 vengono nominati nella serie degli esuli dalla Babilonia, da Susa, ecc., trapiantati dai re assiri in Samaria (v. AFARSACHEI). Secondo taluni si tratterebbe di una classe di funzionari statali, cioè di giudici (aram. *dajjānā'* « giudice »). Gli antichi consideravano il termine D. come nome di una popolazione.

BIBL.: A. Ungnad, *Aram. Papyrys aus Elephantine*, Lipsia 1911, p. 9. Eugenio Zolli

DI NETTA, VITO MICHELE, venerabile. - N. a Vallata (Avellino) il 26 febbr. 1787, m. il 3 dic. 1849. Dal seminario di S. Angelo dei Lombardi, passò al noviziato dei Redentoristi. Appena professò, il 29 genn. 1806 fu dalle milizie napoleoniche cacciato in esilio, donde tornò fedele in convento e fu consacrato sacerdote il 30 marzo 1811 a Lacedonia. Nell'ott. dello stesso anno fu a Catanzaro e poi a Tropea, ove rimase, eccetto un triennio trascorso a Ciorani quale maestro dei novizi, sino alla morte avvenuta secondo quanto aveva predetto. In questa città strinse amicizia con il filosofo Galluppi. Evangelizzò con il fruttuoso sistema alfonsiano da ott. a giugno, per 7 lustri, le abbandonate popolazioni sparse nelle diocesi di Tropea e Nicotera, Mileto, Gerace, Oppido, Squillace, Reggio e Cosenza, cercando unicamente la gloria divina e la salvezza delle anime tra sacrifici inauditi, e meritandosi il titolo di apostolo delle Calabrie. Dio rese fecondo e duraturo

l'apostolato del suo infaticabile operaio con prodigi singolari. Pio XI con decreto del 7 luglio 1935, proclamandone l'eroicità delle virtù, approssimava la sua beatificazione.

BIBL.: *Atti accademici degli Affaticati*, II, manoscritto presso l'archivio privato del marchese Toraldo in Tropea; A. Di Coste, *L'apostolo delle Calabrie : ven. p. V. M. Di N.*, Valle di Pompei 1914. Oreste Gregorio

DINO, MUGELLANO. - Giureconsulto del sec. XIII. Compiuti gli studi a Bologna, insegnò diritto dapprima a Pistoia, poi a Bologna. Nel 1297 fu chiamato a Roma da Bonifacio VIII come collaboratore nella compilazione delle *Decretali*; non avendo avuta la porpora cardinalizia, ritornò a Bologna al pristino insegnamento. M. nei primi anni del 1300. Dei molti suoi scritti rimangono *Commenti* al Digesto e *Consigli*, in cui dimostra una profonda originalità.

BIBL.: I. F. Schulte, *Geschichte der Quellen und Litteratur*, *I I*, Stoccarda 1880, p. 176; M. Sarti e M. Fattorini, *De claris Archigymnasii Bononiensis professoribus*, Bologna 1888-96; A. van Hove, *Prolegomena*, 2ª ed., Malines-Roma 1945, pp. 492, 498, 518. Alberto Scola

D'INSENGARD, GIUSEPPE. - Missionario di S. Vincenzo, apostolo del catechismo, n. dai baroni d'I. a La Spezia il 25 sett. 1844, m. a Roma il 9 luglio 1913. Ordinato sacerdote il 21 sett. 1867, abbracciò la vita religiosa nella Congregazione della Missione il 19 nov. 1872. Da quell'anno al 1901 insegnò lettere nel convitto imperiale Lercari di Sarzana. Nel 1901 fu incaricato dell'insegnamento della teologia morale e sacra eloquenza a Torino, di dove passò nel 1908 a Roma, procuratore generale della sua Comunità presso la S. Sede e consultore presso la S. Congregazione dei Riti.

La sua passione per l'insegnamento catechistico organizzato a forma di scuola, risale ai primi anni del suo sacerdozio, e nel 1872 riuscì a farlo adottare nelle città di La Spezia, Sarzana, Lerici, Massa. Da allora non ci fu manifestazione catechistica in Italia, alla quale non prendesse parte attiva. Giornate, settimane, congressi, soprattutto il 1° nazionale tenuto a Piacenza nel 1889 e il 2° di Milano del 1910. In quello stesso anno prese la direzione del periodico *Il catechista cattolico* al quale aveva validamente collaborato dal 1889. I suoi articoli, apprezzati ed attesi, avevano spesso l'aspetto e le proporzioni di esaurienti monografie. A parte pubblicò i volumi: *Lezioni ed esempi di un eminente catechista, ossia il Catechismo secondo mons. Dupanloup* (Torino 1891), e *Breve cenno di catechetica* (Roma 1910). Fu membro della Commissione per la riforma del Breviario sotto Pio X ed ebbe gran parte nella redazione del testo ufficiale del Catechismo dello stesso Pontefice.

BIBL.: anon., *In memoriam. Il p. D.*, in *Il catechista catt.*, 5 (1913), pp. 265-84. Annibale Bugnini

DIO. - Secondo l'accezione comune Dio è l'Ente supremo, infinito, eterno, assoluto, causa intelligente e libera di tutta la realtà.

SOMMARIO : I. Nella teologia dogmatica e morale. - II. Dio nella Bibbia. - III. Dio presso i popoli primitivi. - IV. Dio presso i popoli di cultura superiore. - V. Dio nella storia della filosofia occidentale. - VI. Iconografia.

I. DIO NELLA TEOLOGIA DOGMATICA E MORALE.

Il problema di Dio è al centro di tutti i problemi del mondo e della vita umana. La sua soluzione è una esigenza dello spirito non solo dal punto di vista etico-religioso, ma anche dal punto di vista puramente filosofico. Lasciando ad altri quel che riguarda l'idea di Dio nella storia delle religioni e nella storia della filosofia, ci si limita qui a una sintetica esposizione « teologica » di quel problema alla luce della dottrina cattolica, che è Rivelazione divina razionalmente illustrata e sviluppata. Per ragione di ordine e di chiarezza si può dividere la materia in tre punti : conoscibilità, esistenza ed essenza di Dio. Ma va subito notato che le tre questioni sono distinte, non separate e però è difficile trattarne una senza implicare le altre.

SOMMARIO : I. Conoscibilità. - II. Esistenza. - III. Essenza. - IV. Nella teologia morale.

I. CONOSCIBILITÀ. – La dottrina cattolica sulla conoscibilità di Dio è chiaramente formulata e definita dal Concilio Vaticano (sess. III, can. 2): « La stessa santa madre Chiesa ritiene e insegna che Dio, principio e fine di tutte le cose, può essere conosciuto con certezza, attraverso le cose create, in forza del lume naturale della ragione umana ». Questa definizione è anzitutto una rivendicazione della dignità della ragione umana contro ogni forma di agnosticismo e di scetticismo, di cui la filosofia moderna, non escluso il razionalismo, è venata. Inoltre essa modera e corregge le pretese dell'apriorismo d'ogni colore, segnando la via per cui la ragione può e deve arrivare alla conoscenza di Dio, cioè la considerazione del mondo, che presenta evidentemente i caratteri di un ente finito, condizionato, contingente, quindi di un effetto in tutto subordinato a una causa trascendente.

Questo è il punto nevralgico della teodicea cristiana, in cui il fiore della filosofia ellenica, purificata e rielaborata dai Padri della Chiesa, s'incontra con la Rivelazione divina. Platone e Aristotele, pur non avendo raggiunto il concetto di creazione, colsero il carattere di contingenza nel cosmo e lo misero in evidenza attraverso il movimento, la molteplicità e la graduale limitazione delle cose. Per questa via cercarono di collegare il mondo e la sua vita a un Principio trascendente concepito come sommo Bene, Motore immobile, Atto puro. Ma il nesso, più intuito che dimostrato, rimaneva oscuro e incerto tra un Dio eterno e un mondo anch'esso eterno. Mancò alla migliore filosofia greca il concetto chiaro di causalità efficente e perciò essa o rimase nelle barriere anguste del dualismo o degenerò poi nel panteismo, come si vede in Plotino. La speculazione classica ha così l'aspetto d'una trama incompiuta : il compimento è nella Rivelazione divina, che nel primo versetto del *Genesi* illumina il rapporto tra il mondo e Dio con la luce della creazione e della onnipotenza realizzatrice della Causa prima, eterna, che trae dal nulla l'universo insieme con il tempo, che ne scandisce il ritmo nei secoli. L'atto creativo, che è l'unica ragionevole soluzione del problema del rapporto tra infinito e finito contro l'assurdo d'un dualismo irriducibile o di un monismo panteistico, offre il nesso di causalità, che apre all'intelletto l'itinerario sicuro dal creato al Creatore come da effetto alla propria causa. Questo itinerario è tracciato in due luoghi della S. Scrittura : nel cap. 13 del libro della *Sapienza* e nel cap. 1 della *Lettera ai Romani* di s. Paolo. Nell'uno e nell'altro si afferma la stoltezza o la colpevolezza di quegli uomini che non sanno elevarsi dalla contemplazione dell'universo al concetto di Dio, fonte di tutte le perfezioni create. Il testo della *Sapienza*, più ampio di quello paolino, svolge due motivi : uno di carattere piuttosto ebraico, che riguarda la potenza, l'altro di gusto ellenico, che si riferisce alla bellezza. In tutte le cose freme un dinamismo, che è forza trasformatrice e realizzatrice, febbrile tendenza all'arricchimento di perfezione e cioè di essere. Gli uomini si sono stoltamente fermati a queste forze naturali e le hanno divinizzate, mentre avrebbero potuto e dovuto vedere in esse un riflesso della onnipotenza di Colui che è in modo assoluto e a cui tutta l'attività cosmica è subordinata come a supremo artefice. Così pure gli uomini rapiti dalla bellezza delle creature ne hanno fatto degl'idoli, perdendo di vista Colui che come Bellezza suprema è fonte di tutte le imperfette bellezze create. Gli stolti « attraverso i beni visibili di quaggiù non seppero intuire Colui che è, né ben considerando le opere (= l'attività delle creature) riconobbero chi fosse

(fot. Alinari)

Dio - *D. separa la terra dalle acque.* Affresco di Michelangelo nella vòlta della Cappella Sistina (1508-12).

l'artefice ». Poi il sacro testo conchiude categoricamente : « Dalla grandezza e dalla bellezza delle cose create si può ragionando intuire chiaramente il loro Creatore ». Riflettendo dunque sulla realtà cosmica l'intelletto umano vi scopre facilmente un necessario rapporto a Dio in questi termini : dal movimento delle forze interdipendenti della natura al loro motore tecnico (τεχνίτης); dalla bellezza molteplice, frammentaria, variamente partecipata, al principio generatore di ogni bellezza, che è bellezza assoluta (καλλονῆς γενεσιάρχης); dall'essere imperfetto, contingente, all'essere per essenza (ὁ ὤν) e quindi dall'effetto alla Causa prima.

S. Paolo nel cap. I della *Lettera ai Romani* compendia in forma drastica tutti questi concetti : « Ciò che si può conoscere di Dio è manifesto in mezzo agli uomini, perché Dio stesso lo ha manifestato loro. Difatti gli attributi invisibili di lui fin dall'inizio del mondo appariscono chiari, attraverso le cose create, per via di ragionamento (νοούμενα) ».

Questi testi illustrati e commentati dai Padri della Chiesa dànno ragione della definizione del Concilio Vaticano e contengono in germe tutto lo sviluppo dottrinale della teodicea cristiana, quale si riscontra negli scolastici e soprattutto in s. Tommaso d'Aquino, che in base a quei testi e con l'aiuto di solidi principi razionali, attinti dalla migliore filosofia, costruisce cinque argomentazioni, ormai classiche, per provare l'esistenza di Dio e i suoi essenziali attributi.

II. Esistenza. – Tanto nei testi della S. Scrittura quanto nella definizione del Concilio Vaticano sopra esaminati, si ha non solo l'affermazione della naturale capacità della ragione umana a conoscere Dio, ma anche la determinazione del modo in cui si può arrivare con certezza a quella conoscenza. Non vi si parla di intuizione immediata, non di esperienza interiore e neppure di dialetticismo aprioristico, ma di una cognizione acquisita mediante la considerazione attenta delle cose create, nelle quali è implicito un rapporto con Dio creatore. In altri termini è un processo ascendente dagli effetti alla causa propria, che i filosofi chiamano dimostrazione *a posteriori* e che può esprimersi schematicamente in questo sillogismo : ogni effetto postula la sua causa adeguata, ma l'universo è un effetto, dunque postula la propria causa adeguata che è Dio. La forza di questo processo dimostrativo è tutta nel principio di causalità. Supposto il valore ontologico di esso come legge dell'essere, si studiano i vari aspetti della realtà cosmica, che rivelano i caratteri di effetto e si risale per via analogica (v. ANALOGIA) alla Causa prima universale. S. Tommaso in *Sum. Theol.*, 1ª, q. 2, a. 3, alla luce della rivelazione scritta e orale adotta questi criteri razionali per la elaborazione delle celebri « cinque vie », ciascuna delle quali coglie un aspetto delle cose create. Il diagramma dell'argomentazione è costituito da una osservazione di fatto, empirica, che viene collegata con un principio generale di carattere metafisico, per concludere con l'affermazione dell'esistenza di Dio.

La 1ª via parte dal movimento che anima tutto il creato e colpisce la nostra attenzione prima di ogni altra proprietà. Il movimento è inteso da s. Tommaso non soltanto in senso fisico (locomozione), come fa Aristotele in questo argomento (*Fisica*, VIII),

ma in senso metafisico, cioè come passaggio dalla potenza all'atto, un divenire (diverso dal divenire della filosofia moderna). Il mondo dunque è tutto un divenire, πάντα ῥεῖ (Eraclito); ora il divenire è passaggio dal non essere all'essere: il germe, che non è albero, diventa albero sviluppandosi. Tale passaggio o sviluppo esige un influsso causale di un ente superiore, perché nessuna cosa può dare a se stessa quello che non ha, in forza del principio di contraddizione. Se il mondo avesse la pienezza della perfezione, il suo divenire sarebbe assurdo. Dunque attraverso il giuoco degl'influssi causali tra gli enti in movimento, non essendo possibile un processo all'infinito tra mobili e motori, si deve necessariamente arrivare a un Motore immobile, cioè a un Ente supremo, che non sia soggetto al divenire perché ha la pienezza dell'essere e sia principio efficente di tutto il divenire del mondo. Aristotele, rimanendo sulla linea del moto fisico, non riesce a stabilire un Motore primo, che trascenda le cose mobili; ma la considerazione del moto metafisico (passaggio della potenza all'atto), secondo la mente di s. Tommaso, porta a un Atto trascendentale.

Questo argomento fondamentale riduce all'assurdo la pretesa di tutta la filosofia evoluzionistica (da Hegel a Bergson), che risolve tutta la realtà (non escluso Dio!) in un divenire perenne e cioè nell'inconcepibile identificazione dell'essere con il non essere. La conclusione definitiva della 1ª via di s. Tommaso è questa: il dinamismo del mondo ne rivela la povertà (= potenza) e la tendenza verso la ricchezza dell'essere (= atto); e siccome ogni movimento esige un influsso causale di un ente in atto sopra un ente in potenza (*omne quod movetur ab alio movetur*), tutto quel dinamismo trova la sua ragion d'essere soltanto in un Ente, che muova senza muoversi, che sia cioè puro Atto senz'alcuna potenzialità.

La 2ª via parte dall'osservazione delle forze realizzatrici del mondo ossia delle svariate cause efficenti subordinate tra loro, che appunto per la mutua interdipendenza non hanno in sé la ragion d'essere, ma ciascuna si spiega con l'influsso dell'altra. Essendo assurdo un processo all'infinito in una serie di cause tutte subordinate, si deve ammettere una Causa prima, che, libera da qualunque influsso, agisca su tutta la serie delle cause seconde.

La 3ª via muove dall'osservazione della contingenza del mondo, per cui ogni cosa creata non è tale che esiga di essere assolutamente, cioè non ha in sé la ragione della sua esistenza, ma è condizionata da altre cose. Dunque deve esistere un Ente incondizionato, assoluto, che abbia in sé la ragione del suo essere e dell'essere di tutte le creature contingenti.

La 4ª via poggia sulla considerazione qualitativa del mondo e quindi dei diversi gradi di perfezione delle cose, nelle quali la bontà, la verità, la bellezza, la vita ecc. sono distribuite evidentemente secondo il più e il meno. Se si pensa che ogni perfezione si riduce metafisicamente a un modo o ragione di essere, si può dire che una cosa è più o meno perfetta (buona, vera, bella, ecc.) in quanto è più o meno essere. Ma il più e il meno sia nell'ordine logico come nella realtà ontologica implicano un rapporto genetico, causale a un massimo; dunque le cose del mondo più o meno buone, più o meno vere, più o meno belle, in una parola più o meno essere, reclamano un Ente ottimo, verissimo, bellissimo e insomma ricchezza infinita di essere. Quest'argomento di sapore platonico (cf. il dialogo *Fedone* e il *Simposio*) è stato anche recentemente oggetto di vivaci discussioni. Alcuni hanno voluto vedervi una dimostrazione a tinta idealistica simile a quella di s. Anselmo, Cartesio e Leibniz, altri vi riscontrano una funzione di causalità esemplare, ma non efficente, in armonia con il platonismo, che spiega il rapporto tra le idee sussistenti e le cose del mondo sensibile per via di imitazione e di partecipazione formale (μίμησις-μέθεξις). Ma s. Tommaso pur ammettendo questo esemplarismo platonico, con le debite cautele, lo emenda e lo integra anche qui, come altrove, alla luce dell'aristotelismo. Difatti in questa 4ª via richiama il principio di Aristotele: « ciò che è massimo in un dato genere, è causa di tutte le cose che si trovano in quel genere ». È evidente il richiamo alla funzione della causalità efficente, come appare del resto da luoghi paralleli (cf. *Summa contra gentiles*, II, cap. 15). Il principio base della 4ª via è questo: la limitazione della perfezione delle cose create non dipende dalla loro natura, perché se una cosa fosse buona o bella per natura sua, sarebbe bontà e bellezza senza limiti. Dunque la limitazione dipende da una causa estrinseca, che comunica liberamente ed efficacemente qualche grado della sua perfezione alle cose. Quella causa è Dio, sommo bene, sommo vero, sommo bello e cioè sommo Ente, principio e fonte di ogni essere.

Finalmente la 5ª via, che è alla portata di tutti: essa parte dall'osservazione dell'ordine e del finalismo del mondo, che riduce a unità statica e dinamica l'indefinita molteplicità delle cose create. Ora l'ordine e il fine, specialmente nel mondo irrazionale, rivelano un'Intelligenza e una Volontà trascendente, cioè una Causa sapiente e libera, principio e fine dell'universo. L'ordine e la finalità del mondo non si possono ridurre a un'idea soggettiva dello spirito umano, come vorrebbe Kant, perché lo spirito stesso sente la sua propria subordinazione a un fine, né si possono attribuire al caso o a una volontà cieca (Schopenhauer) o a un principio immanente inconscio (Hartmann) se non si vuole spiegare l'enigma dell'universo con un enigmatico giuoco di parole.

Concludendo, le cinque vie di s. Tommaso, dopo sette secoli di critica, conservano tutta la loro saldezza e la loro organicità per chi è convinto del valore oggettivo dell'umana cognizione e, distinguendo tra pensiero e realtà, sa cogliere l'armonia tra le leggi dell'uno e dell'altra. Sinteticamente le 5 vie sviluppano filosoficamente l'itinerario tracciato nel *Libro della Sapienza* e nella *Lettera ai Romani*. Il mondo ha un aspetto dinamico e un aspetto statico. Il primo, più evidente, è movimento, che va considerato nella sua genesi (dalla potenza all'atto) e in rapporto al suo fine (1ª e 5ª via). Il secondo, più nascosto ma più reale, è essere e essenza delle cose. L'essere deve considerarsi nella sua origine come realizzazione efficente (2ª via) e nella sua ragione intima come contingente o necessario (3ª via). L'essenza dice elemento qualitativo delle cose secondo una varia gradazione (4ª via). Tanto l'aspetto dinamico quanto l'aspetto statico si rivelano empiricamente attraverso il moto, la molteplicità e la varietà, in cui l'intelletto coglie la ragione metafisica di subordinazione, di limitazione, di partecipazione, che a sua volta porta a una Causa creatrice, principio e fine di tutto, secondo il pensiero di s. Tommaso (*Sum. Theol.*, 1ª, q. 44, a. 1): « Dal fatto che una cosa è ente per partecipazione, consegue che essa è causata da un'altra ».

Nell'àmbito della dottrina cattolica ci sono anche

altre prove dell'esistenza di Dio, che o si riducono a una delle vie di s. Tommaso o non hanno la forza argomentativa di esse.

a) *Argomento ideologico* (caro a s. Agostino) : nell'intelletto umano si trovano verità con carattere di eternità, di necessità e di assolutezza. Tale carattere non può derivare né dall'intelletto né dalle cose apprese dall'intelletto, perché l'uno e le altre sono contingenti. Dunque esiste una Verità suprema, assoluta, eterna, necessaria, fonte e ragione delle verità che sono in noi. S. Agostino, come ha provato il Boyer, con questo suo ragionamento, connesso con la teoria dell'illuminazione (v. AGOSTINO), non vuol dimostrare né una visione immediata di Dio né una intuizione alla maniera degli ontologisti; egli intende soltanto dimostrare che le immutabili verità, che sono nella nostra mente e la dominano come regola imprescindibile, esigono una Verità trascendente come sussistente Realtà intelligibile. Ma quest'argomento, se non vuol cadere nell'ontologismo, deve passare dalla sfera psicologica all'ordine ontologico e risolversi in un rapporto di causalità tra l'intelletto umano, le cose create e Dio, che ci riporta alla 4ª via di s. Tommaso. L'intelletto umano, astraendo dal limite proprio della verità che è nelle cose, si forma l'idea della verità assoluta (ordine logico) e da questa sale al concetto di Dio come Verità sussistente (ordine ontologico), da cui deriva come da propria causa la verità che è nelle cose e quella formulata nell'intelletto.

b) *Argomento eudemonologico* : l'uomo ha una naturale e incoercibile tendenza a un bene sommo, fonte di felicità perfetta. Tale tendenza naturale non può essere vana e però deve esistere il suo termine, cioè un bene perfettissimo (Dio). Anche questo argomento in tanto prova in quanto si stabilisce un rapporto di causalità tra il bene limitato delle creature (da cui nasce il concetto e il desiderio di un bene sommo) e Dio bontà infinita. i

c) *Argomento deontologico*, più stringente dei prim due : la coscienza umana sente la forza di un imperativo categorico, di una legge morale, che trascende l'uomo e tutta la realtà cosmica evidentemente contingente. Dunque esiste un Legislatore supremo, che ha impresso nello spirito umano quella legge.

d) *Argomento morale* : il consenso universale del genere umano nell'ammettere un Principio supremo, oggetto di culto presso tutti i popoli. È impossibile ridurre questo fatto costante e universale a un inganno. L'ateismo (v.), sporadico e discutibile nel suo senso e nel suo valore, non intacca la forza di questo argomento.

Finalmente l'esistenza di Dio è provata dalla Rivelazione divina e da altri fatti soprannaturali che fanno parte del patrimonio storico dell'umanità. Un valore particolare assumono, anche di fronte ai filosofi moderni (Bergson), le esperienze vissute dei grandi mistici cristiani, che attestano per via sperimentale psicologica la divina presenza dell'Assoluto, non come realtà vaga e indeterminata, ma come realtà personale, che rende possibile il dialogo.

III. ESSENZA. – La ragione, secondo il Concilio Vaticano già citato, può conoscere con certezza l'esistenza di Dio, ma difficilmente può toccarne l'essenza. Ad ogni modo è assurdo, nell'ambito delle facoltà naturali, parlare di una cognizione *intuitiva* o *adeguata* : l'itinerario della mente verso Dio è segnato sempre dalle creature, che reclamano la sua esistenza e riflettono, sia pure pallidamente, le perfezioni della sua natura trascendente. L'itinerario è possibile in forza del principio di causalità, che giustifica e avvalora la cognizione analogica (v. ANALOGIA), per cui si individuano, attraverso la considerazione delle perfezioni del creato, gli attributi di Dio. Secondo il nostro modo d'intendere, tali attributi sono come le proprietà essenziali di Dio, che però s'identificano realmente tra loro e con l'essenza, per l'assoluta semplicità propria dell'Atto Puro.

Conseguentemente si pone la questione radicale intorno alla stessa essenza divina, che va presa in senso fisico e in senso metafisico. L'essenza fisica equivale al complesso degli elementi che costituiscono specificamente un essere, come, per es., l'anima e il corpo nell'uomo. L'essenza metafisica invece è l'elemento primo, astratto da tutti gli altri, senza del quale una cosa non può neppure concepirsi, p. es. : l'animalità e la ragionevolezza nell'uomo. L'essenza metafisica, che risponde alla definizione quidditativa e distintiva della cosa, è come la radice di tutte le proprietà di essa. La filosofia cristiana vede concordemente l'essenza fisica di Dio nel cumulo di tutte le perfezioni, per cui Egli è l'Infinito. È in antitesi con questa dottrina ogni monismo panteistico, sia materialistico (Häckel) sia idealistico (Hegel), perché identifica o mescola ibridamente l'Infinito col finito, l'Assoluto col contingente. Parimenti ripugna ogni limitazione dell'Infinito, anche se si tenta di giustificarla per ragione della personalità, come fa il Renouvier e qualche altro.

Ma più delicata è la questione dell'essenza metafisica di Dio, su cui ci sono dissensi anche nell'ambito del pensiero cristiano. Rimanendo nella sfera della ragione naturale si raggiungono queste conclusioni :

a) non c'è differenza tra essenza fisica ed essenza metafisica e però in ambedue i sensi l'essenza di Dio è il cumulo di tutte le perfezioni, cioè l'infinità attuale. È la tesi di Occam e dei nominalisti in genere, a cui si accosta quella scotistica che è la seguente :

b) l'essenza metafisica di Dio è l'infinità radicale, che implica l'esigenza di tutte le perfezioni (Scoto);

c) metafisicamente l'essenza divina è l'intellettualità o più dinamicamente il pensiero attuale (Giovanni da S. Tommaso, i Salmanticesi, Suárez, Gonet, Billuart, Gardeil e altri scolastici). Questa opinione, escluso l'immanentismo, richiama il pensiero pensante dell'idealismo moderno;

d) l'essenza divina è metafisicamente lo stesso essere sussistente (s. Tommaso, Capreolo, Molina, Vasquez, Billot e molti teologi moderni);

e) l'essenza metafisica di Dio è l'*aseità* ossia la ragione di *ens a se* (= ente inderivato). Così Buonpensiere con pochi altri;

f) infine alcuni ripongono l'essenza metafisica di Dio o nella bontà o nella libertà.

Ora una valutazione esauriente di queste teorie porterebbe a un esame integrale dei vari sistemi con cui sono collegate. Qui basta fare pochi rilievi critici tenendo d'occhio il concetto formale di essenza metafisica, come sopra è stato definito. L'infinità, preferita dai nominalisti e dagli scotisti, non sembra rispondere a quel concetto, perché non ha la caratteristica di elemento primordiale, ma piuttosto di nozione riflessa, se è vero che infinità equivale a un *modo* di essere. In Dio pertanto prima si concepisce l'essere e poi il suo modo infinito, che si arguisce dall'essere puro (proprio dell'Atto puro).

Nè si dimostra salda la posizione di quelli che ripongono l'essenza divina nel pensiero in atto, perché il pensare è azione e l'azione, almeno logicamente, segue l'essere, come suo presupposto e sua fonte.

L'aseità poi, più che alla questione della costituzione essenziale di Dio, risponde alla questione della sua origine, affermandone la non-derivazione da altri. Affermazione che non si regge se non ricorrendo al concetto di pienezza di essere, di essere sussistente. Insomma l'*esse a se* si prova in forza

dell'*esse per se*; e allora non è prima l'*aseità*, ma la *perseità*.

Infine il bene è ente in quanto appetibile e però, pur identificandosi con esso, si concepisce dopo di esso. La libertà è funzione della volontà, che presuppone l'intellezione e l'essere. D'altronde né il bene né il pensiero né molto meno la libertà possono concepirsi come fonte di tutte le altre perfezioni.

Resta dunque come più probabile la tesi che sostiene, anche in questo, il primato dell'essere: l'essenza metafisica di Dio sta nella ragione di essere sussistente, di puro essere. Difatti i principali argomenti dimostrativi dell'esistenza di Dio portano al concetto conclusivo di Dio come pura Attualità, Atto puro, libero da ogni ombra di potenzialità. Ora l'attualità è in rapporto all'essere: « eo magis aliquid est actus quo magis est ens ». Dio dunque è Atto puro in quanto è puro essere e come tale si distingue da tutto il creato, che è sinolo di atto e potenza e cioè di essere ed essenza: « Ipsa autem natura vel essentia divina est eius esse: natura autem vel essentia cuiuslibet rei creatae non est suum esse, sed esse participans ab alio. Et sic in Deo est esse purum, quia ipse Deus est suum esse subsistens » (s. Tommaso, *De veritate*, q. 21, a. 5). Inoltre la ragione di essere sussistente risponde all'altra esigenza dell'essenza metafisica, che sia cioè la fonte di tutte le perfezioni, perché ogni perfezione si riduce radicalmente a un modo o grado di essere: « secundum hoc enim aliqua perfecta sunt quod aliquo modo esse habent » (*Sum. Theol.*, 1ª, q. 4, a. 2). Pertanto le perfezioni infinite di Dio sono come l'espressione della pienezza illimitata del suo puro essere: « Deus est ipsum esse per se subsistens, ex quo oportet quod totam perfectionem essendi in se contineat »: *ibid.*).

Così la ragione umana tocca l'apice della speculazione filosofica intorno alla natura di Dio; la luce della Rivelazione conferma questa conquista. In *Ex.* 3, 14-15 Dio manifesta a Mosé il suo nome proprio espresso in quattro fragili lettere: Jhwh (= Jahweh), 3ª persona singolare dell'imperfetto del verbo *hwh* (= *fuit*); sicché Jahweh = È. Gli esegeti moderni (Lagrange, Vaccari, Bea, Ceuppens) giustificano tale interpretazione (v. TETRAGRAMMA) e dimostrano l'originalità della rivelazione mosaica. I Padri intesero il testo nello stesso senso (v. s. Girolamo, *In Epist. ad Ephes.*, II, 3, 14, e s. Agostino, *De Genesi ad litt.*, V, 16). Con ragione s. Tommaso scrive (*Sum. Theol.*, 1ª, q. 13, a. 11): « Hoc nomen *qui est* (Jahweh)... est maxime proprium nomen Dei... Non enim significat formam aliquam, sed ipsum esse. Unde cum esse Dei sit ipsa eius essentia et hoc nulli alii conveniat... inter alia nomina hoc maxime nominat Deum ».

La Chiesa lascia discutere, ma non ha mancato di manifestare le sue preferenze per la tesi di s. Tommaso, come risulta dalla 23ª delle Proposizioni tomistiche approvate dalla S. Congregazione degli Studi (1914): « Divina Essentia, per hoc quod exercitae actualitati ipsius esse identificatur, seu per hoc quod est ipsum esse subsistens, in sua veluti metaphysica ratione bene nobis constituta proponitur et per hoc idem rationem nobis exhibet suae infinitatis in perfectione » (AAS, 6 [1914], pp. 383-86).

BIBL.: *Sum. Theol.*, 1ª, qq. 2, 3, 13; M.-J. Lagrange, *El et Jahvé*, in *Revue biblique*, 12 (1903), p. 370 sgg.; J. Bittremieux, *De analogica nostra cognitione et praedicatione Dei*, Lovanio 1913; E. Campana, *L'esistenza di Dio*, Massagno 1921; R. Garrigou-Lagrange, *Le sens commun*, 3ª ed., Parigi 1922; G. Ballerini, *L'esistenza di Dio di fronte alla scienza e al pensiero moderno*, 4ª ed., Pavia 1924; A. D. Sertillanges, *St Thomas d'Aquin*, 4ª ed., I, Parigi 1925, p. 129 sgg.; id., *Les sources de la croyance en Dieu*, ivi 1928; R. Garrigou-Lagrange, *Dieu, son existence et sa nature*, 5ª ed., ivi 1928; G. Michelet, *Dieu et l'agnosticisme contemporain*, 4ª ed., ivi 1929; R. Jolivet, *Etudes sur le problème de Dieu dans la philosophie contemporaine*, ivi 1932; J. Gorlani, *La conoscenza naturale di Dio secondo la Somma Teologica di Alessandro di Hales*, Milano 1933; E. Guano, *Ricerca di Dio*, Roma 1937; M. Daffara, *Dio*, Torino 1938; F. Ceuppens, *Theologia biblica*, I, Roma 1938, pp. 22 32; C. Boyer, *L'idée de vérité dans la philosophie de st Augustin*, Parigi 1941; A. Zacchi, *Dio*, 2 voll., Roma 1944; F. M. Gaetani, *Dio*, ivi 1944; I. Giordani, *Dio*, Firenze 1945; M. F. Sciacca, *Il problema di Dio e della religione nella filosofia attuale*, Brescia 1946; P. Parente, *De Deo Uno et Trino*, Roma 1946; P. C. Landucci, *Esiste Dio?*, Assisi 1948; J. Dupont, *Gnosis. La connaissance religieuse dans les Epîtres de st Paul*, Lovanio-Parigi 1949.
Pietro Parente

IV. NELLA TEOLOGIA MORALE. – Una morale soprannaturale evidentemente non può fare a meno dell'idea di Dio, e di un Dio personale, che si sia in qualche maniera manifestato. Già la filosofia dimostra che non è possibile un'etica veramente tale senza Dio e che l'unico cammino da percorrere è da Dio al dovere, non dal dovere a Dio, in quanto il dovere non può trarre il suo valore di obbligazione se non dalla volontà o ragione divina. L'impero assoluto della legge su tutte le coscienze (assolutezza ed universalità della legge) è infatti inconcepibile senza una base trascendente. L'uomo è un essere ragionevole; può un tal essere, senza contraddire la sua natura, obbedire ad una legge che non gli appare evidente, e della quale gli è vietato pur di domandare la provenienza? I doveri appariranno allora come consegne inintelligibili e brutali.

Ma il sistema morale cristiano, prima di essere cristiano, è ragionevole e pone quindi in Dio il principio e il fine (v. FINE ULTIMO) della nostra moralità, in Dio che riversa le sue compiacenze in chi lo ama e lo serve.

Questo Dio, come ha dato un ordinamento al mondo irrazionale, animato e inanimato, ha dato anche una legge al mondo degli esseri ragionevoli, che è la manifestazione della sua volontà (v. LEGGE). Pur lasciati liberi i singoli individui d'attuare le proprie energie nella misura e nella direzione che a ciascuno talenta, ognuno dovrà rispondere di sé in proporzione del grado di cognizione a cui è giunto della volontà di Dio.

La vista di Dio e la sua privazione saranno poi il sommo premio o il sommo castigo: vista di Dio che pur impossibile nell'ordine naturale, è stata resa possibile dall'ordinamento soprannaturale (v. GRAZIA; PARADISO; REDENZIONE; RIVELAZIONE; SACRAMENTI).

La legge di Dio, eco della sua volontà, in un primo grado è stata comunicata a tutti con l'impressione della legge naturale nei cuori: poi ulteriormente con la promulgazione del decalogo sul Sinai; in ultimo per Gesù Cristo, apportatore in terra d'un perfetto codice di moralità.

Questo complesso di norme regola l'attività umana con tutto ciò che ci circonda ed ha relazione con noi; e prima di ogni altro con Dio stesso.

Posta in effetti la conoscenza di un Dio personale, dotato di attributi morali, e particolarmente di potenza e di bontà, una disposizione nasce come spontanea nell'anima, fatta a sua volta di riverenza, di timore filiale e d'amore. Tutto ciò non è altro che la virtù della religione che abbraccia tutte quelle azioni in cui si esprime il riconoscimento di Dio come supremo padrone e la sottomissione della creatura al suo dominio (v. ADORAZIONE; CULTO; DEVOZIONE; GIURAMENTO; ORAZIONE; PREGHIERA; SACRIFICIO; VOTO ecc.).

Questo armonioso legame della creatura con il suo Dio, capace di note tanto diverse e che possono raggiun-

gere un'intensità indefinita, nella morale cristiana ha un ulteriore sviluppo nelle virtù teologali, il cui oggetto non sono più gli atti che hanno attinenza con Dio, ma lui stesso. Nella fede il cristiano vede Dio come suo creatore, nella speranza lo considera come suo ultimo fine; per mezzo dell'amore (v. CARITÀ), si dà per unirsi a lui in maniera più perfetta.

Tutto ciò si può leggere compendiato nel 1° precetto del Decalogo : « Io sono il Signore Dio tuo... Non avrai dèi stranieri dinanzi a me » (*Ex.* 20, 2-6; *Deut.* 5, 6-10), riconfermato nel Vangelo : « Il primo di tutti è : Ascolta, Israele: il Signore Dio nostro è l'unico Signore; ama dunque il Signore tuo Dio con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima, con tutta la tua mente e con tutta la tua forza. Questo è il primo comandamento » (*Mc.* 12, 28-31).

BIBL.: G. Bonomelli, *La morale senza Dio*, 2ª ed., Roma 1912; G. I. Waffelaert, *Prospectus syntheticus vitae supernaturalis et porro mysticae*, in *Ephemerides theologicae Lovanienses*, 2 (1925), pp. 5-9, 169-78, 337-44; S. Tyszkiewicz, *Gli assiomi della morale sovietica*, in *La Civ. Catt.*, 1948, III, pp. 385-97.

Pietro Palazzini

II. DIO NELLA BIBBIA.

Nella Scrittura Dio non è presentato in termini filosofici. Dio è il centro e l'anima della Bibbia, non come oggetto di indagine, ma come il Creatore ed il padrone del mondo e come il Padre amoroso dei suoi prediletti.

Il Vecchio Testamento ha un concetto molto elevato di Dio. Ciò appare già nei vari nomi, fra cui i principali sono : *'Ēl*, *'Ĕlōhîm*, *Jahweh*; abbastanza frequente è anche la forma *'Ĕlôah* (cf. *Is.* 44, 8; *Ps.* 17, 32; *Dan.* 11, 37 ecc.), che designa la divinità in genere oppure è nome proprio del vero Dio (cf. *Deut.* 32, 15; *Hab.* 3, 3 e spesso in *Iob*). In composizione con 'Ēl ('Ĕlōhîm) o con Jahweh figurano specialmente i termini *'eljôn* = « Altissimo » (*Gen.* 14,18-20.22; *Ps.* 46, 3; 77, 56) e *Šaddaj* (*Gen.* 17, 1; 28, 3; 35, 11; ecc.), tradotto di solito « Onnipotente », ma il cui significato etimologico è molto discusso. Altre denominazioni sono *Qĕdhôš Jiśrā'ēl* « Santo d'Israele », espressione frequente in *Isaia*, e *'Ĕlōhê haš-šāmajim* « Dio del cielo », che si legge in testi meno antichi (*Ion.* 1, 9; *Ps.* 135, 26; *Esd.* 1, 2; *Neh.* 1, 4.5 ecc.). Infine va rilevato l'uso di chiamare Dio con il vocabolo generico *Ba'al* « padrone », « Signore », che ordinariamente è riservato per le false divinità, e *mélekh* « re ». Il primo di questi nomi è applicato rare volte al vero Dio (cf. *Iud.* 6, 25), ma compare in molti nomi propri teoforici, come *'Ešba'al*, *Bĕ'eljādhā'* *Bĕ'aljāh* ecc.; il secondo si legge in *Deut.* 35, 5; *Is.* 6, 5; 33, 22; 43, 15; *Ier.* 48, 15; *Ps.* 5, 3, ecc.; talvolta è specificato con riferimento al popolo eletto (« re di Giacobbe », « re di Israele »), oppure con aggettivi, che determinano la maestà (« re grande », « eterno », « della gloria », ecc.). Nei Settanta è molto usato il termine Κύριος « Signore », che nel Nuovo Testamento di solito sarà riservato per il Figlio di Dio.

Nella Bibbia, oltre ai vari attributi divini, è attestato il più puro monoteismo. Nel Nuovo Testamento esso è mantenuto in forma assoluta, nonostante la perspicua testimonianza circa la Trinità delle persone. E risalta ancora di più nel Vecchio Testamento, ove il mistero trinitario è solo adombrato in modo vago, mentre spesso si polemizza contro l'idolatria pagana, specialmente nei libri più recenti (*Sap.* 14, 13 sgg.), ma anche in testi più antichi, particolarmente nella *Lettera di Geremia* e in frequenti affermazioni molto energiche dei grandi profeti (*Is.* 40, 19.20; 44, 13-19; *Ier.* 10,3 sgg.; *Ez.* 6,4.5; 14, 6 sgg.; *Dan.* 3, 12 sgg.). Nei profeti minori, anche nei più antichi (*Am.* 2, 4; 4, 13; 5, 8 sgg.; 9, 2.5 sgg.; *Os.* 4, 12; 9, 10; 13, 4), si riscontra la medesima fede.

Del resto anche coloro che segnalano altre forme religiose per le origini del popolo ebraico (animismo, totemismo, demonismo ecc.) ammettono il monoteismo profetico. Contro costoro si può osservare che alcune deviazioni idolatriche o deformazioni cultuali vanno giudicate come tali, anche nei testi più antichi, e non come indici di una presunta evoluzione religiosa. Inoltre il monoteismo si riscontra già nei tempi patriarcali in maniera chiarissima (*Gen.* 18, 25; 24, 3; *Deut.* 4, 35; 39; 6, 4). Oggi si insiste meno sulle varie denominazioni locali (come « Dio di Bethel » in *Gen.* 31, 13 ecc.), sfruttate quali segni di un preteso politeismo; esse sono solo la memoria di antichi santuari o di fatti portentosi particolari. Ed anche autori acattolici (W. Eichrodt) riconoscono che le diverse teofanie od angelofanie non contraddicono affatto all'idea monoteistica. Le espressioni « angelo di Jahweh », « faccia di Dio », « nome » o « gloria di Jahweh », ecc., non indicano altro che la manifestazione diretta di Dio oppure, molto raramente, quella indiretta per mezzo di un suo inviato angelico.

Talvolta la Bibbia si pone in maniera pratica il problema dell'esistenza di Dio e lo risolve con il principio di causalità (*Hebr.* 11, 3; *Rom.* 1, 20; *Sap.* 13, 1-15, 19; *Ps.* 18, 2; *Iob.* 12, 7 sgg.; *Ier.* 10, 11; *Is.* 37, 16; 40, 7). Di solito la dimostrazione è basata sull'argomento cosmologico. Il concetto teologico più sviluppato od inculcato nel Vecchio Testamento è quello di Dio Creatore (v. CREAZIONE) e della Provvidenza, particolarmente nei riguardi del popolo eletto. Nonostante i molti antropomorfismi (v.), non mancano testi che descrivano in modo sorprendente la spiritualità e l'essenza divina. Il più famoso è quello di *Ex.* 3, 14, ove si dà l'interpretazione profonda del vocabolo Jahweh, con cui Dio viene descritto come « Colui che è per essenza » (v. ASEITÀ).

BIBL.: F. X. Kortleitner, *De polytheismo universo et quibusdam eius formis apud Hebraeos finitimasque gentes usitatas*, Vienna 1904; id., *De Hebraeorum ante exsilium Babylonicum monotheismo*, ivi 1910; B. Stade, *Biblische Theologie des Alten Testaments*, Tubinga 1905; B. Baentsch, *Altorientalischer und israelitischer Monotheismus*, ivi 1906; J. Nikel, *Der Ursprung des altt. Gottesglauben*, in *Biblische Zeitfragen*, I, II, Münster in West. 1908; E. Kautzsch, *Biblische Theologie des Alten Testaments*, Tubinga 1911; J. Hehn, *Die biblische und die babylonische Gottesidee*, Lipsia 1913; A. Lemonnyer, *La révélation primitive*, Parigi 1914; R. Pettazzoni, *Dio. Formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni*, Roma 1922; A. Lods, *Israël des origines au milieu du VIIIe siècle*, Parigi 1929; W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, 2 voll., Lipsia 1933-35; F. Ceuppens, *Theologia Biblica*, I, Roma 1938; Quell-Stauffer-Kuhn, Θεός, in R. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Test.*, III, pp. 79-120; P. Heinisch, *Teologia del Vecchio Testamento*, vers. it. di D. Pintonello, Torino 1950; B. N. Wambacq, *L'Epithète divine Jahvé Seba'ôt*, Tongerloo 1947; R. De Vaux, *La religion de l'Ancien Testament*, in *Initiation Biblique*, 2ª ed., Parigi 1948, pp. 823-47.

Angelo Penna

III. DIO PRESSO I POPOLI PRIMITIVI.

Sotto il nome di Essere Supremo (*Höchstes Wesen*, *Supreme Being*, *Etre Suprême*, ecc.) si intende comunemente in etnologia religiosa l'essere soprannaturale che, nelle credenze dei singoli popoli primitivi attuali, ha tradizionalmente, od ha acquistato, preminenza ontologica nei confronti delle altre entità o figure (mitologiche, animistiche, manistiche ecc.) delle rispettive religioni, assommando in sé vari caratteri distintivi quali la grande antichità, l'onnipresenza, l'onniscienza, l'onnipotenza, la creatività. Queste facoltà ed attributi mancano di regola, singolarmente o nella loro totalità, alle rimanenti figure delle religioni primitive, e confluendo nell'Essere Supremo lo distinguono spesso nettamente da quelle, conferendogli un posto preminente nelle concezioni animologiche e dignità, dunque, di divinità somma.

La realtà di una simile credenza come elemento originario ed autonomo delle culture primitive, all'infuori cioè di ogni antica o recente derivazione

dalle religioni monoteistiche dei popoli ad alta civiltà, ed in particolare dall'influsso dei missionari cristiani, fu a lungo misconosciuta. Ciò avvenne in parte per la persistente povertà di informazioni accurate e attendibili sui cosiddetti «popoli di natura», in parte per l'aprioristico scetticismo, in seno ai circoli colti, circa la capacità intellettuale di tali popoli di giungere spontaneamente a concetti animologici così elevati, quali si presupponevano necessari al riconoscimento di un dio supremo. Un simile atteggiamento degli storici e psicologi della religione, che prevalse attraverso tutta la seconda metà del secolo scorso ed oltre, si basava tra l'altro sull'assioma incontestato che a forme grossolane e rozze di cultura materiale e sociale dell'antica umanità dovessero necessariamente essere associate forme altrettanto rozze di vita spirituale. Assioma che peccava non di logica, bensì nella arbitraria definizione di « primitività » delle credenze, venendo a volta a volta presentate, e illustrate come « primitive », concezioni non propriamente tali, nella ricerca progressiva di un *primum spirituale* subiettivamente, e perciò fallacemente, inteso (« psicologismo »). La segnalazione, già nel sec. XIX, di credenze dei primitivi in un Essere personale con tratti tipici di una vera e propria divinità somma, prima fra alcune tribù delle isole Andamane e dell'Australia meridionale (Man 1878-85, Howitt 1884), e poi via via presso popoli incolti di varie parti del globo, fu accolta con diffidenza o passò inosservata, malgrado la coraggiosa, isolata presa di posizione di Andrew Lang (*The Making of Religion*, 1898). Fu soprattutto grazie all'opera della scuola etnologica di Vienna, e in particolare del suo capo p. W. Schmidt, che queste osservazioni vennero sistematicamente raccolte, e più tardi estese mediante un ampio piano organico di ricerche dirette. Giovandosi di ampia documentazione, in un'opera che è anche il primo vasto tentativo di determinare storicamente un *prius* e un *posterius* nella successione delle credenze religiose dell'umanità primitiva, lo Schmidt contrappone alle teorie precedenti – che ponevano in vari tipi di concezioni animologiche (feticismo, manismo, animismo ecc.) l'origine della religione – una nuova teoria, che sostiene la priorità cronologica della credenza in un Essere Supremo. L'opera di sintesi dello Schmidt riguarda per ora le culture da lui classificate (e generalmente, se pure con singole riserve, riconosciute) come le più antiche a noi accessibili (culture originarie, *Urkulturen*), nonché parte delle più tarde culture pastorali, dallo Schmidt classificate come « primarie » (v. ETNOLOGIA); e giunge all'affermazione di un universale monoteismo primordiale, precedente la dispersione delle oggi sparute popolazioni « originarie » in regioni marginali, o comunque impervie, di tutti i continenti del globo. Di tale monoteismo le caratteristiche fondamentali sarebbero le seguenti :

I. Unità. – L'Essere Supremo è « uno ». Le figure soprannaturali che gli si trovano talora accanto, anche nelle credenze dei popoli più arcaici, sono interpretabili come apporti di religioni più recenti. Come tali vanno spiegate le figure di madri, mogli e figli dell'Essere Supremo, derivanti specialmente dalla mitologia lunare dei popoli patriarcali. Ad un'evoluzione *interna* delle *Urkulturen* lo Schmidt assegna invece altre deviazioni, quali l'elevazione a divinità del capostipite tribale, che rivaleggia con l'Essere Supremo e può oscurarne la figura (Andamanesi, alcuni Californiani centro-settentrionali, Yuin dell'Australia meridionale, ecc.); le personificazioni di taluni aspetti e funzioni particolari dell'Essere Supremo assurte ad esseri indipendenti (culture artiche, alcuni Algonchini); il sorgere infine di un antagonista, l'Essere del male (popoli artici, molti fra gli Algonchini, tribù orientali dei Paleocaliforniani), che è fenomeno antico e radicato fra i pastori dell'Asia centrale.

II. Nomi. – I più frequenti e diffusi sono « padre », « signore », « l'anziano », anche « nostro padre », « padre nel cielo », « padre di tutti », « nostro grande padre », « padre della vita »; in secondo luogo vengono i nomi che si riferiscono alla sua attività di « creatore » o « fattore », « proprietario » (Lenape), « signore della vita », « signore della morte » (Cree occidentali), « datore del cibo » (Montagnais), « signore dei cinghiali » (Negritos), « dominatore del mondo » (Maidu), « signore del cielo e della terra » (Negritos), « dominatore del mondo » (Maidu), « signore del cielo e della terra » (Ceyenne). Più rari i nomi attinenti alla sua sede ed attività uranica, come « cielo », « tonante ».

III. Figura. – Lo Schmidt opina che all'Essere Supremo venga attribuita una forma di spiritualità, che per lo più i primitivi non sarebbero in grado di definire esplicitamente : formule quali « è come il vento », sarebbero tentativi di esprimere concetti del genere; ma molto più spesso i primitivi se ne formano un'immagine antropomorfica, come di un essere con viso chiaro, splendente, o addirittura infocato, statura alta o gigantesca ecc.

IV. Sede. – Si crede generalmente che egli viva attualmente in cielo, ma in alcune culture fra le più arcaiche ritorna frequente il motivo secondo cui l'Essere Supremo avrebbe, dopo la creazione, abitato per un certo periodo sulla terra, in confidente e benevola comunità di vita con gli uomini, istruendoli nelle loro necessità, istituendo le loro sacre cerimonie, e, presso alcune tribù, festeggiandole egli stesso insieme alle creature.

V. Durata dell'esistenza. – L'eternità dell'Essere Supremo è affermata in modo esplicito presso uno dei popoli primitivi dell'Australia : il Baiame dei Wiradyuri porta, tra gli altri, il nome di Burrambian, da *burrambin* « eterno »; ma per lo più la sua grande antichità risulta in modo implicito, dicendosi che egli era « solo » agli inizi, prima degli altri esseri. In alcune culture primitive (artica, paleocaliforniana, algonchina) il rappresentante del male è ritenuto coevo dell'Essere Supremo. Motivo che spesso ritorna nelle religioni dei popoli raccoglitori è il tentativo sfortunato da parte dell'Essere Supremo, immortale egli stesso, di rendere partecipi della medesima immortalità gli uomini. Pur mancando quasi sempre nelle lingue più primitive un termine così astratto come quello che designa l'eternità, quest'ultima viene espressa con l'affermazione che l'Essere Supremo è increato : attributo che anche il capostipite tribale (o eroe culturale) cerca di appropriarsi quando rivaleggia con la divinità. In altri casi, l'Essere Supremo entra in scena quando ancora non esistono nel cosmo che il caos originario, oceano e nebbie.

VI. Onnipresenza e onniscienza. – L'onnipresenza non è esplicitamente affermata, e pare avere interessato poco la mentalità primitiva; è piuttosto attributo collaterale, integrante quello della onniscienza; manca in generale l'interesse speculativo nelle proprietà astratte della divinità, onde le affermazioni dei primitivi al riguardo hanno prevalentemente valore pratico, cioè etico. Soltanto nelle culture primordiali giudicate più giovani, l'Essere Supremo non ha più conoscenza immediata e diretta di quanto accade nel mondo, ma la ottiene a mezzo di suoi messaggeri o di entità subordinate; la sua onniscienza è così soltanto mediata, ad es., nel senso che il sole e la luna sono gli occhi con i quali l'Essere Supremo vede la terra e quanto vi avviene (Samoiedi, Semang); le stelle sono gli orecchi che gli permettono di udire nottetempo, compensando la fioca luce lunare (Samoiedi), oppure gli occhi innumerevoli con cui egli guarda le terra buia, non necessari di giorno a causa della splendente luce del sole (Alakaluf); mentre gli Andamanesi credono l'Essere Supremo onnisciente soltanto di giorno. Presso altri primitivi, per contro (Pigmei e Pigmoidi africani ed asiatici, Fuegini, ecc.) lo si concepisce capace di scorgere fino nei più segreti recessi dell'animo umano.

VII. Onnipotenza. – Quasi universale nelle culture primordiali è l'affermazione, esplicita o implicita, di questo attributo : nessuna forza può opporsi con successo all'Essere Supremo, neppure quella dei più potenti stregoni. Tale convinzione è espressa in forma mitica nella letteratura orale di alcune tribù americane ed asiatiche (alcuni Algonchini, Samoiedi, Paleocaliforniani occidentali) in cui ricorre il motivo di tenzoni che l'Essere Supremo sostiene con l'Eroe culturale o il capostipite tribale, e nelle quali (o nella ultima e più difficile fra esse) il primo riporta la vittoria. È illimitato è il suo potere sulla salute e sulla vita degli uomini.

VIII. Altri attributi e funzioni. – L'Essere Supremo è quasi sempre il creatore del cosmo e dell'uomo (v. creazione) e il custode e sanzionatore dell'ordine etico che da lui promana. Tutto il bene, e soltanto il bene, di cui gode l'umanità proviene da lui : non solo obiettivamente, ma anche subiettivamente, in quanto molti popoli primitivi riconoscono la sua «bontà affettiva» nei riguardi dell'uomo, la sua cura e premura per il benessere e il destino di questo. Le varie manifestazioni di immoralità che caratterizzano gli dèi delle culture più tarde non si riscontrano in lui; e le accuse di «uccisore» e di «malvagio» che talvolta gli sono rivolte sono da interpretarsi come riferimenti al suo aspetto di severo punitore, mediante le malattie e la morte, delle infrazioni ai precetti morali che egli ha imposto all'umanità.

Alla teoria del p. Schmidt sono state mosse critiche da più parti (in Italia particolarmente da R. Pettazzoni), tuttavia, e ad onta del fatto che simili credenze non siano riscontrabili presso tutti i popoli «primordiali» (esse mancano, ad es., fra i Vedda di Ceylon e fra gli Andamanesi settentrionali, erano dubbie fra gli ora estinti Tasmaniani, e sono in parte ora rimesse in causa, per quanto riguarda la originaria cultura dei Pigmei africani), l'antichità etnologica nella credenza in un Essere Supremo è ormai assodata in modo positivo, e va riconosciuta come patrimonio proprio di molti fra i popoli più primitivi dei vari continenti. Non meno importante è notare che tale credenza si ritrova, sia pure commista ad altri elementi religiosi, fra molti popoli a culture più tarde ed evolute («primarie» e «secondarie») in ogni parte del globo.

Gli Aranda, totemisti dell'Australia centrale, hanno la nozione di un essere (Altgira) increato ed eterno, la cui dimora è nel cielo, e del cui accampamento le stelle sono i fuochi; è concepito come uomo immenso, rosso di pelle, con capelli chiari ricadenti sulle spalle, piedi simili a quelli dell'emu, mentre le sue mogli hanno piedi di cane. È buono, ma indifferente alle cose del mondo; signore del cielo, non ha creato l'uomo e non se ne cura; non gli è rivolto culto. Qua e là in Indonesia (ad es., fra i Batak di Sumatra), in Melanesia (in qualche isola meridionale del gruppo delle Salomone), e più ancora in Africa (Nilotici, alcuni popoli sudanesi e bantu) la credenza in un antico Essere Supremo coesiste accanto a forme di totemismo; ma sembra trattarsi per lo più di credenze indipendenti, assegnabili a strati culturali diversi sovrappostisi nel tempo, e va riconosciuto che la mentalità totemista favorisce più lo sviluppo della magia che non quello di concezioni teistiche. Ciò si constata con chiarezza, ad es., presso gli indigeni della California, dove le tribù totemiste ignorano del tutto la figura di un Essere Supremo (Kroeber). Più complessa è la situazione nell'America del sud, dove la cultura totemica, mal discernibile da quella neo-matriarcale, ha influenzato anche i popoli e gruppi più primitivi. Comunque, anche a parte i tre esigui gruppi fuegini, il concetto di un'alta divinità si trova in questo continente già fra le genti che meglio rappresentano lo stadio dei collettori e cacciatori. I Ciamacoco sono, nella regione del Ciaco, quelli che possiedono la figura mitologica più avvicinantesi ad un dio supremo, l'Escetewuarha (di sesso femminile), madre di infiniti spiriti, che domina ogni cosa, e che impedisce al sole di bruciare la terra e procura acqua all'umanità; pretende che ogni notte gli uomini cantino in suo onore, e li punisce se tralasciano tale dovere. I «Botocudo» (Ge) del Brasile orientale credono in un «Padre dalla testa bianca» che vive nel cielo, appartato dagli altri spiriti celesti : gigantesco capo degli spiriti, invia pioggia e tempeste, uccide i nemici con frecce invisibili, e causa le fasi lunari. Anche i Uitoto, raccoglitori e cacciatori totemisti del Yapurà superiore, hanno un gran dio creatore e benefico, che chiamano «padre», quantunque rimangano dubbi sulla originarietà di tale credenza. Anche quando si passa alle relativamente superiori culture agricole dell'alta e media Amazzonia, concezioni simili si ritrovano qua e là. I Cascinahua dell'alto Juruà parlano di un «vecchio Padre» vivente in cielo con sua moglie, la «grande madre»; funzione principale di esso è condurre in cielo le anime dei defunti e provvederle lassù di ogni bene; lo si è identificato con Poka «il Buono» che cercò di rendere immortali gli uomini, ed è il padre dell'eroe culturale; durante i temporali si crede che egli pianga e singhiozzi ricordando i suoi figli perduti. I Tupinambà della costa atlantica conoscevano un dio del tuono dotato di caratteri sufficientemente elevati perché i missionari potessero giudicare conveniente adottarne il nome (Tupan, Topana) ai fini della predicazione cristiana. Gli Apapocuwa (anch'essi del grande gruppo Tupi-Guaranì) riconoscono un creatore, «il nostro grande padre», che ha generato gli eroi culturali. Ma è proprio l'importanza di questi eroi culturali, insieme allo sviluppo preso dalla mitologia astrale – specie dalle personificazioni del sole e della luna – che presso la maggioranza dei popoli amazzonici fa recedere in secondo piano la figura degli Esseri Supremi, annullandone praticamente il culto.

Che il carattere solare dell'Essere Supremo possa essere secondario, lo dimostrano le concezioni di numerose tribù primitive dell'India del nord-est. La divinità somma di queste porta il nome di Sing Bonga, «spirito del sole» fra i Santal, Munda, Ho, Birhor, ed altre genti kolariane; la medesima divinità si trova fra i Munda del Ciota-Nagpur. È un essere benevolo, creatore e conservatore della vita, eminente fra tutti gli dèi; ma la sua natura solare sembra essere acquisita, mutuata probabilmente alle più giovani popolazioni dravidiche presso le quali si trovano ancora tracce di simili concezioni (legate al totemismo?), e solo successivamente induizzate. Così fra gli Oraon e i Maler (dravidici) l'Essere Supremo portava in antico, e conserva in qualche caso tuttora, il nome di «re solare»; gli Oraon hanno poi adottato per esso i nomi induistici di Dharmi o Dharmesh «il Santo», che si manifesta nel sole, o di Bhagwan (Bhagavat), comune ai Bhil dell'India centrale. Ma non di rado si è avuto uno sdoppiamento dei due concetti, distinguendosi l'Essere Supremo (Dharmesh, Bhagwan) da un particolare dio solare, che ha conservato antichi nomi. Lo stesso accade fra i Gond sparsi nell'India centrale : il loro «grande dio» o «vecchio dio» pare essere solo un primus inter pares fra le divinità minori, distinto dall'invisibile creatore e conservatore del mondo, di cui hanno altro concetto. Caratteri risalenti, almeno in parte, ad ancora maggiore antichità, sembrano offrire le concezioni dei Cenciu dell'India meridionale : al loro Essere Supremo Bhagavantaru, vivente in cielo, creatore delle anime umane, manifestantesi nel tuono e nella pioggia, si accompagna una figura femminile, Garelamaisana, signora della giungla e dei suoi prodotti. In generale, si può constatare che le figure di divinità celesti erano già presenti e vive nell'India prearіana, fin negli strati etnici più arcaici : il pervadente panteismo induistico le ha certamente influenzate, prestando loro nuovi nomi, ma non ne ha cancellato le antiche tracce. Un non molto diverso processo si è avuto in Indonesia, dove le concezioni religiose dei popoli più primitivi traspariscono spesso sotto la vernice di civiltà più avanzate e recenti, induismo dapprima e islamismo poi. Così è dell'antico Essere Supremo dei Batak di Sumatra, Mula Giadi, offuscato dal sopraggiungere ed affermarsi di un'altra divinità (induistica), Batara Guru (Shiva). Gli Ngadha di Flores conservano viva la credenza in un Essere Supremo, esistente dall'inizio dei tempi, abitante nel firmamento, unico e doppio al tempo stesso : Deva in alto (concepito come uomo) e Nitu in basso (concepito come donna). Lo si dice invisibile tranne che in sogno, ma lo si concepisce come bianco di aspetto, con

barba fluente, e se ne descrivono come meravigliosi gli indumenti, il fine manto, la splendida cintura, la borsa di pelle di cavallo o di capra, i braccialetti grandi come piatti. Deva è il creatore e padrone di tutto, anche degli uomini, colui che vede e sa tutto, il potente, colui che toglie la vita; lo si crede benevolo, ma lo si teme per la sua giustizia, che si manifesta in malattie a danno dei malfattori.

Le figure di alte divinità femminili come quelle sopra menzionate tradiscono quasi sempre la corrispondente presenza, nel campo sociologico, di matriarcato agricolo, che di regola favorisce lo sviluppo dell'animismo e della mitologia lunare. Caratteri femminili si trovano nella figura di Hintubuhet, divinità della Nuova Irlanda, increata, esistente fin dall'inizio dei tempi, creatrice del cielo, della terra e degli uomini, ma oggi indifferente ed oziosa, e come tale non ricevente culto se non in casi eccezionali; e una divinità creatrice femminile è segnalata, ad es., dall'isola Viwa (Figi). Ma anche nei cicli matriarcali la femminilità dell'Essere Supremo è aspetto sporadico, che, ad es., fra i Bantu matriarcali dell'Africa centro-occidentale non si rivela che in tracce: qui (come fra gli OvAmbo e OviMbundo dell'Angola) l'Essere Supremo Kalunga è divinità manistica, connessa con la terra e con i defunti che in essa abitano, o si identifica addirittura con la concezione ctonica, sotterranea dell'oltretomba; ma è essere maschile, come maschile è l'altra figura divina, essa pure di alta antichità fra i Bantu, di Nzambi, essere celeste creatore, che troneggia in cielo.

Nelle religioni manistiche, che predominano nell'Africa negra, fra i popoli patriarcali come fra quelli matriarcali, il culto degli antenati offusca o sostituisce quello dell'Essere Supremo, ma non ne oblitera la figura, che rimane eminente se pure lontana. Gli AmaZulu credono in un dio celeste, Inkosi Pezulu « il Capo nel cielo », che si manifesta nei fenomeni meteorici e fulmina i trasgressori delle leggi tribali; gli AmaXosa vedono nella figura di uDali il creatore di tutte le cose, che controlla e governa tutto, premia il bene e punisce il male: a questi ed altri Esseri Supremi non si offre tuttavia culto in modo diretto, bensì per tramite degli antenati, che nel mondo invisibile sono più vicini alla divinità, hanno maggior saggezza degli uomini sulla terra, e sono perciò i mediatori per eccellenza « alla corte dell'inaccostabile Capo ».

Ancora maggior rilievo ha la figura (e il culto) di un Essere Supremo presso i popoli pastori, dei quali i rappresentanti più tipici e puri sono, in Africa, i Galla. Nel loro dio celeste, Waq o Waqa, si riassumono quasi tutti gli attributi e facoltà che lo Schmidt ha riconosciuto negli Esseri Supremi dei popoli primordiali, e l'intima e diretta relazione cultuale ed etica fra l'uomo e Dio è sentita più profondamente di quanto non lo sia in generale fra gli Africani. Recente merito dello Schmidt è di avere posto in rilievo il finora trascurato substrato monoteistico in talune religioni dei popoli pastori dell'Asia: fra i Tatari dell'Abakan, ad es., emerge sopra una pluralità di dèi minori, superni ed inferi, una figura originariamente unica di Essere celeste, Kudai, la cui unità si è peraltro venuta confondendo nella identificazione con più dèi, i Sette (o Nove) Kudai: si tratta anche qui di un dio creatore e benevolo abitante in cielo, denominato anche « il Bianco », « l'Aureo », eccezionalmente « Padre », dispensatore di vita e di fertilità, fonte dell'autorità e dell'ordine, legislatore morale.

Va notato infine che anche nelle religioni considerate più tipicamente politeistiche, come la polinesiana, la concezione di un vero e proprio Essere Supremo non è sempre ignota, se pure si presenta con aspetti particolari. Così, ad es., nell'isola Rennel (all'estremità meridionale del gruppo delle Salomone, ma colonizzata da Polinesiani e rimasta immune da successivi contatti culturali) il posto più alto nelle credenze è occupato da Angiki e Ha « il Capo in alto », gigantesco capo della famiglia divina, che manifesta il suo corruccio con il tuono e il fulmine: se gli si assegnano moglie e figli, ciò è in forma soprannaturale, simbolica, essendo egli « troppo sacro » per generare figli da una donna. Il suo carattere sacro si rivela anche nel divieto di pronunciare, altrimenti che sussurrandolo, il suo nome personale, Te Tonusanga (com'è, ad es., per il nome di Daramulun fra gli Yuin dell'Australia); ed alla sua elevata e temuta figura si contrappone quella di Tangangoa – il noto dio supremo del pantheon polinesiano – di cui non si ha rispetto e si ride, considerandolo indegno del nome di Dio.

Per il culto dell'Essere Supremo, v. PREGHIERA; SACRIFICIO.

BIBL.: W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, 8 voll., Münster in West. 1912-49. L'ampia bibliografia utilizzata e citata in quest'opera è, per quanto riguarda le culture « primordiali » e parte delle culture pastorali, la migliore guida alle fonti dirette. Per l'importanza dei diversi indirizzi, o per l'apporto di più recenti materiali anche su altre culture primitive, si vedano: R. Pettazzoni, *Dio, Formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni*, I, Roma 1922; id., *Saggi di storia delle religioni e di mitologia*, ivi 1946; A. L. Kroeber, *Handbook of the Indians of Central California*, Washington 1925; P. P. Arndt, *Deva, das höchste Wesen der Ngadha*, in *Anthropos*, 31 (1936), pp. 894-909, e 32 (1937), pp. 195-209, 347-77; R. Rahmann, *Gottheiten der Primitivstämme im nordöstlichen Vorderindien*, *ibid.*, 31 (1936), pp. 37-96; G. MacGregor, *The Gods of Rennel Island*, in *Papers of the Peabody Museum of American archaeology and ethnology* (*Harvard University*, 20), Cambridge (Mass.) 1943, pp. 32-37; H. Scharer, *Die Gottesidee der Ngadju Dajak in Süd-Borneo*, Leida 1946; *Handbook of South American Indians* (*Smithsonian Institution Bull.* 143), 5 voll., Washington 1946-49; I. Schapera, *The Bantu-Speaking Tribes of South Africa*, Londra 1947; J. van Baal, *Over wegen en drijfveren der Religie*, Amsterdam 1947; R. Boccassino, *La religione dei primitivi*, in P. Tacchi Venturi, *Storia delle Religioni*, I, Torino 1949 (con appendice bibliografica, pp. 35-46); W. Koppers, *Der Urmensch und sein Weltbild*, Vienna 1949; P. Schebesta, *Die Bambuti-Pygmäen vom Ituri*, II, parte 3ª, *Die Religion*, Bruxelles 1950. Vinigi L. Grottanelli

IV. Dio presso i popoli di cultura superiore.

Come presso i primitivi così anche presso i popoli che hanno raggiunto un grado superiore di cultura e il cui aggruppamento dallo stato tribale è passato a quello cittadino e nazionale, l'idea di Dio sta al centro della loro ideazione religiosa.

I. Religioni nazionali. – *Messico e Perù.* – Messico e Perù precolombiani vanno esaminati per primi perché dal punto di vista culturale formano l'anello di congiunzione tra le popolazioni primitive e quelle che hanno raggiunto un più alto grado di cultura. Il missionario francescano Bernardino di Sahagun, che primo venne in contatto con gli Aztechi del Messico dopo la conquista spagnola, che apprese la loro lingua e conobbe a fondo i loro costumi e tradizioni, afferma che essi credono « in un solo Dio, puro spirito, onnipotente e creatore di tutte le cose, cui attribuiscono ogni sapienza, bellezza e beatitudine ». Il suo nome è *Tezcatlipoca* considerato come il dio della giustizia, e perciò rappresentato con uno specchio d'oro con il quale scruta le azioni degli uomini. Nel Perù l'Essere Supremo si chiama *Pachacamak* non definibile, nominabile solo a bassa voce, creatore e legislatore.

Cina. – A parte il cristianesimo, tre religioni esistono nell'immenso paese: l'antica religione naturale sistemata da Confucio, lasciandone intatto il vetusto patrimonio di credenze e di riti: il taoismo, da *tao* (via), visione filosofica dell'universo con orientazione panteistica; il buddhismo penetrato in Cina da sud sotto la forma del « grande veicolo ».

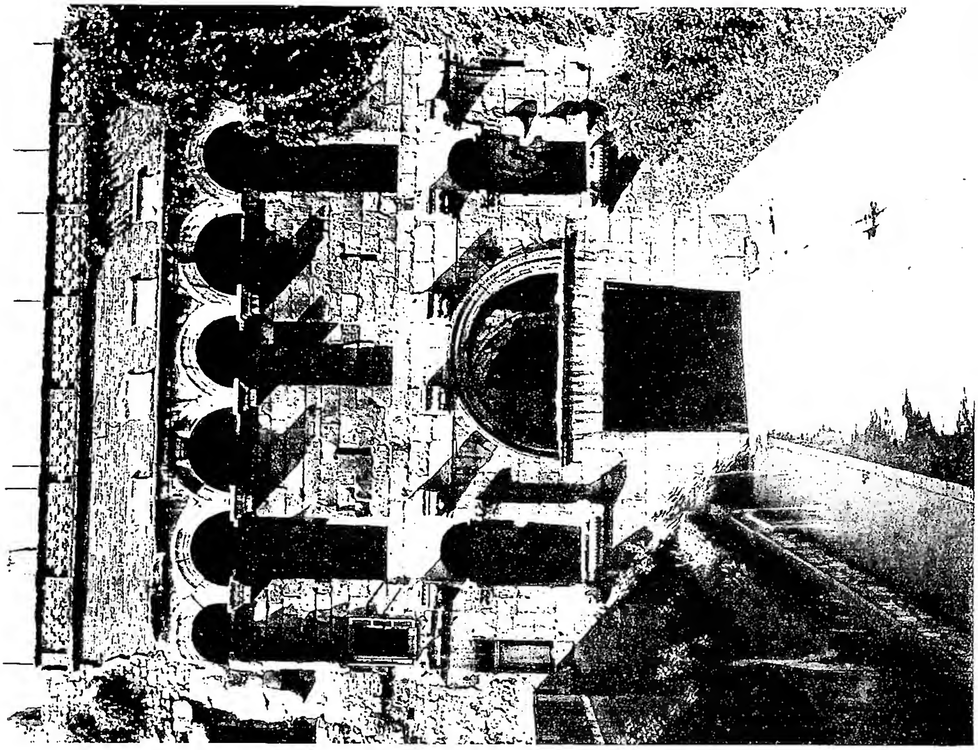
La religione indigena della Cina è la religione del Cielo (*Ti'en*) al quale viene dato il titolo di « Supremo Signore » (*Shang-ti*). Il concetto del Cielo come unico Signore vi viene sviluppato più dal punto di vista etico, che da quello dottrinale, conforme alla mentalità più pratica che metafisica dei Cinesi. L'imperatore ha il mandato di eseguire i voleri del Cielo, a beneficio del suo popolo; la sua trascuratezza provoca da parte del Supremo Signore le calamità della natura e la scontentezza del popolo.

Giappone. – La religione nazionale del Giappone è un trasparente paganesimo naturistico nonostante la sistemazione che della mitologia fecero nel sec. XVIII Mabuci (m. nel 1769), Motoori (m. nel 1801) e Hirato (m. nel 1841). Essa è detta *Kami-no-michi*, la « via dei Kami », cioè degli dèi, o *shin-to* dello stesso significato. Kami sono gli esseri « superiori »; cioè le grandi divi-

(fot. Mas - Barcellona)

(per cortesia delle Suore Grigie di Montréal)

A sinistra: DIO PADRE CHE TIENE IN GREMBO IL FIGLIO. Particolare del timpano della chiesa di S. Nicola di Tudela (sec. XII) - Spagna. *A destra:* L'ETERNO. Tela dipinta in Francia nel 1741 per ordine della Madre d'Youville - Montréal (Canada). Casa Madre delle Suore Grigie.



(fot. Enit)

PALAZZO DI DIOCLEZIANO.
Porta aurea - Spalato.

(fot. Enit)

PALAZZO DI DIOCLEZIANO.
Ingresso dal peristilio al vestibolo - Spalato.

nità della natura, soprattutto il sole, concepito come femminile e chiamato *Amaterasu* (v.), capostipite della dinastia imperiale, regolatore dei cieli, il quale ha finito per assorbire l'elemento uranico che riconosceva l'esistenza di un « signore del mezzo del cielo » da cui sarebbero discese le generazioni degli dèi.

Egitto. – Dagli elementi più antichi della religione egiziana si rileva che essa fu una deificazione del cielo e del sole che ne percorre gli spazi. Il concetto della divinità si esprime con la parola *nuter*, adottata anche dai cristiani copti per significare Dio. Le varie divinità dell'Egitto furono dalla speculazione sacerdotale disposte in enneadi o gruppi novenari tendenti a porre in primo piano il dio della città politicamente dominatrice: *Atum* a Eliopoli, *Thot* a Ermopoli, *Ptaḥ* a Menfi, *Amōn* a Tebe. La teologia di Amōn assurse a valore speculativo: egli ha prodotto gli dèi con la sua parola, ha ordinato il mondo separando il cielo dalla terra, ha creato le cose, gli animali e gli uomini.

La potenza politica del sacerdozio di Amōn suscitò la reazione del faraone Amenophi IV (m. nel 1358 a. C.) che trasportò la capitale, da Tebe, presso l'attuale el-Amarna, stabilendovi il culto monoteistico-solare del disco del sole, *Aten*, esaltato, in un bellissimo inno, come creatore di tutte le cose, dal Nilo all'uccelletto che pigola nel nido.

Semiti. – Presso i Semiti orientali (Babilonesi e Assiri); occidentali (Cananei, Aramei, Ebrei); meridionali (Arabi, Etiopi) il concetto di Dio è espresso con il nome *el* (*ilu*, *ilāh*) da una radice che significa dominio, signoria ed è sempre legato ad una persona e non ad una località.

Presso i Babilonesi l'Essere Supremo si chiama *Anu* (= Cielo) ed il suo ideogramma è una stella. Presiede alle regioni celesti e regola il corso degli astri. Di fronte a lui sta *Adad*, che rappresenta il cielo meteorico, ed è il signore dell'uragano e del fulmine.

Indoeuropei. – Questa grande famiglia di popoli tenuta insieme dal criterio linguistico comprende in Asia gli Indiani, gli Irani e gli Armeni e in Europa, gli Slavi, i Germani, i Celti, gli Illirici, i Traci, i Greci, e gli Italici. Queste genti prima di separarsi dalla sede originaria, avevano già in comune un patrimonio di vocaboli relativi alla vita domestica, all'agricoltura e all'organizzazione patriarcale della famiglia; e dal punto di vista religioso avevano già fissato il concetto dell'Essere Supremo con una parola la cui radicale è *div** con significato di « risplendere », riferibile al cielo astronomico inteso come padre. Questo Essere Supremo si chiama *Dyaus* in India, *Zeus* (Dieus) in Grecia, *Deus* per i latini, *Ziu* per i Germani, *Dievas* per i Lituani.

India. – Le manifestazioni meteoriche del cielo hanno preso nell'India vedica il sopravvento su quelle astronomiche, sotto la figura e il nome di *Indra*, mentre quelle del cielo, come veggente e custode della legge morale, vanno sotto il nome di *Vàruṇa*, che è propriamente il cielo notturno. Il brahmanesimo che succede al vedismo e ne è lo sviluppo religioso-filosofico, sbocca in una visione panteistica dell'universo in quanto tende a risolvere, cioè ad annullare, l'anima individuale (*ātman*), nell'anima del mondo (*brahma*) battendo la via della conoscenza e non più quella delle opere del sacrifizio rituale: conclusione panteistica e sostanzialmente atea perché senza il riconoscimento di un Essere trascendente non si dà religione. Questo punto di vista è pur sempre quello dell'attuale religione dell'India (neobrahmanesimo o induismo) inquinata da elementi attinti alla religione popolare e compiacentemente tollerati dai brahmani, ritornati, dopo la parentesi buddhista, i dominatori della religione del paese. In ambiente religioso cultuale, pur mantenendo la visione monistica dell'identità, dell'io individuale (*ātman*) con quello universale (*brahman*) si specifica l'azione del *brahman* attraverso i tre aspetti del creatore, conservatore, distruttore, identificati con le tre divinità vediche e brahmaniche Brahma, Viṣṇu, Śiva, la cosiddetta trinità (*trimurti*) indiana. Di queste in specie Viṣṇu è oggetto di invocazione e preghiere che lo considerano come personale e trascendente.

Grecia. – Prescindendo dalla religione dell'epoca egea i cui trovamenti archeologici sono muti per noi, bisogna arrivare a Omero per trovare sia un'eco della religiosità preomerica, sia un profilo abbastanza ricco del mondo divino dei Greci. Nei poemi omerici Zeus, personificazione del cielo, è il padre degli dèi e degli uomini, signore dei fenomeni atmosferici, dominatore degli altri dèi che raduna intorno a sé nell'Olimpo. Il fatto che egli, padrone di tutto, non possa dominare il fato, mentre appare una limitazione del suo potere, finisce poi per essere un omaggio all'idea di Dio in quanto il fato si oppone al capriccio degli dèi ed è l'espressione delle leggi fisiche e morali che mantengono l'equilibrio del cosmo. La mitologia ha in parte sciupato questo grandioso profilo di Zeus così chiaramente orientato verso una concezione monoteistica. La *Teogonia* di Esiodo coordina i dati della tradizione mitica e mostra come dal caos informe ed oscuro, dominato da forze ribelli, sia derivato il cosmo, cioè il mondo ordinato che procede verso la luce e la bellezza, rappresentata da Zeus. Dopo Omero ed Esiodo, durante i secc. VIII-VI, epoca di grande travaglio religioso-sociale, matura l'anelito della coscienza greca verso un Dio datore del bene e punitore del male. Le guerre persiane portano a maturazione gli elementi che saranno propri della Grecia classica, alle cui soglie stanno le grandi figure di Pindaro e dei due tragici Eschilo e Sofocle: Euripide, coetaneo di Sofocle, appartiene già alle correnti critiche ed illuministiche dei tempi nuovi. Pindaro (m. nel 448) esalta Zeus, come personificante l'ordine morale del mondo, creatore del diritto e della legge; esalta le astrazioni morali: Verità, Infallibilità, Legge come manifestazioni della sua azione unificatrice nella quale si fondono le fisionomie delle singole divinità. Eschilo (m. nel 456) magnifica l'onnipotenza di Zeus che in sé riassomma l'universo e ciò che è oltre l'universo, e la cui figura rappresenta l'unità del « divino » (τὸ θεῖον); egli è il vindice delle colpe dei padri delle quali i figli debbono accettare l'espiazione fino a che la divinità non li assolve, come avvenne al matricida Oreste, che uccise per obbedire alla vendetta familiare del sangue e fu alla fine assolto dall'Areopago. Sofocle (m. nel 406) venera gli dèi, rispetta gli oracoli, sente il potere del fato come manifestazione di una volontà superiore, sancita solo da Zeus, la quale non agisce però come costrizione dall'esterno, ma opera e si compie nell'interno della psiche. Esempio evidente n'è Edipo che sottostà al suo tristissimo fato, ma non perde la sua nobiltà di coscienza e merita di terminare i suoi giorni, ribenedetto, nel bosco sacro delle Eumenidi.

La religiosità dei misteri, sorti nel sec. VI, epoca di travaglio politico e sociale, ponendo in primo piano la preoccupazione degli spiriti per la loro sorte individuale nella vita ultramondana, ha contribuito in Grecia prima e nell'ambiente ellenistico poi a nobilitare la visione morale della vita invitando gli uomini a guardare al cielo come alla loro patria di origine dove dovranno tornare dopo essersi liberati dal male in cui l'anima è presa come raggio di luce entro l'oscura prigione della materia.

Al processo di unificazione religiosa che s'inizia durante l'epoca ellenistica, ha contribuito lo sviluppo del platonismo che identificando l'idea del bene con Dio e facendo del mondo delle idee l'archetipo sul modello del quale Dio crea l'universo, ha offerto le basi alla teodicea dell'epoca ellenistica.

Roma. – La religiosità romana è caratterizzata dal rispetto del mondo divino, non curiosamente scrutato dal punto di vista intellettuale, ma profondamente sentito dal punto di vista dell'azione pratica. Giove ha le caratteristiche della divinità suprema fin dai tempi precapitolini. È, come gli altri esseri supremi indoeuropei, una divinità del cielo sia astronomico che meteorico: il suo culto si svolge sulle alture: colle Capitolino, monte Albano; con il fulmine egli manifesta e sanziona i suoi ordini. Verso la fine della Repubblica comincia a costituirsi, negli ambienti filosofici, una concezione monoteistica della divinità che riconosce in Giove il « numen praestantissimum ».

Celti, Germani, Slavi. – Più difficile per la scarsità

e frammentarietà delle fonti e la superficialità dell'« interpretazione romana » delle divinità dei popoli con cui i Romani vennero a contatto, riesce fissare la fisionomia dell'Essere Supremo di queste popolazioni. Per i Celti Cesare indica quale divinità maggiore Mercurio, che è il più frequentemente menzionato nelle iscrizioni e raffigurato in cippi viarii; della triade nominata da Lucano (I, 446) *Taranis* è il dio che più da vicino richiama la figura di Giove fulminatore. Tacito interpreta il Dio supremo dei Germani come Mercurio, sotto il qual nome è da vedere il Dio indigeno *Wotan* (Odino) concepito come padre universale e « regnator omnium Deus », adorato conforme all'uso germanico nel folto di una sacra foresta.

La religione degli Slavi è nota attraverso le notizie di missionari latini per l'Occidente e di scrittori bizantini per l'Oriente. Sotto nomi diversi : *Perun* per i Russi, *Svarog* (Zuarasič), *Triglav*, *Svantevit* per gli Slavi baltici, i loro Esseri supremi sono considerati i capi della tribù, hanno poteri divinatori, sono rappresentati policefali (3, 4 e anche più teste) maniera ingenua per affermare la loro onniveggenza, caratteristica delle divinità del cielo.

II. Religioni supernazionali. – Per il giudaismo e il cristianesimo v. alle apposite voci.

Buddhismo. – Dal punto di vista intellettuale il buddhismo è l'ultimo termine della speculazione brahmanica, sfociante in un pancosmismo che identifica l'io universale con l'io individuale. Dal punto di vista religioso il buddhismo predicato dal Buddha è ateo perchè esclude dal governo del mondo una mente ordinatrice, non abolisce gli dèi, ma li sottopone alla legge meccanica che regola tutto l'universo e nega l'esistenza dell'anima. Da questo primitivo indirizzo agnostico, detto del « piccolo veicolo » (*hināyāna*) cioè della piccola zattera che porta alla riva della salvezza (nirvana) attraverso la corrente della trasmigrazione, si sviluppò un veicolo più ampio (*mahāyāna* = grande veicolo) fatto per le masse e non per i pochi, più capace di soddisfare gli spiriti desiderosi di una più intima e personale pietà religiosa. Il buddhismo mahāyānico introduce il concetto di un Dio trascendente e permanente, in figura del Buddha cosmico (*Adi Buddha*) rivelatosi un giorno nel Buddha storico. Ogni individuo può seguendo la via della pietà (*bhakti*) divenire un *bodhisattva*, cioè porsi in condizione di giungere al grado di Buddha e può facilitare questa ascensione rinunziando al raggiungimento della liberazione finale per far ridondare il suo sacrificio a vantaggio altrui. A raggiungere questo stato giova la fiducia nel Buddha che si attua con manifestazioni di culto : donde templi, statue, cerimonie, formole di preghiera ignote al primitivo buddhismo.

Mazdeismo. – Di fronte al politeismo naturalistico dei Persiani un riformatore, Zarathustra (Zoroastro), nato forse nella Media nei secc. VII-VI a. C., predicò una religione di contenuto monoteistico, che, da principio osteggiata dalla classe sacerdotale dominatrice dei magi, finì per essere accettata nel paese iranico, con adattamenti all'antico naturismo, affermandosi come religione nazionale della Persia all'epoca dei Sassanidi (226-651 d. C.). Ahuramazdā, il « Signore Sapiente » è il dio unico predicato da Zarathustra, il cui insegnamento si conserva nel libro sacro detto Avesta (dal pahlavico *Apastāk* « testo fondamentale ») che si possiede non intero ma a brani. *Ahuramazdā* (v.) è il vindice della verità contro l'errore, è il creatore dell'universo mediante la sua onnipossente parola, e ne è il provvidente conservatore. Il suo trono è circondato da sei « santi immortali » (*Ameša Spenta*, v.) : Buon pensiero, Giustizia, Sovranità, Pietà, Integrità, Immortalità che sono l'espressione della provvidenza di Dio nel governo del mondo.

Islamismo. – Già durante il paganesimo preislamico la figura di Allāh era dominante sugli altri dèi del politeismo arabo. Maometto, la cui formazione religiosa fu influenzata da cristiani ed ebrei stanziati ai confini settentrionali della penisola arabica, contro quel politeismo inalberò la bandiera del Dio unico, onnipotente, onnisciente, giusto retributore delle azioni degli uomini, che si manifesta non con le ciarle degli indovini o negli oggetti della natura, ma per mezzo di profeti, tra cui principali Abramo, Mosè, Gesù, e, ultimo Maometto stesso, il messaggero per eccellenza (*rasūl Allāh*). Il suo monoteismo è di fonte ebraica in quanto esclude i due misteri della fede cristiana : la Trinità e l'Incarnazione del Verbo : « Dio è uno, Dio l'eterno; (egli) non ha generato né è stato generato. E non v'è alcuno uguale a lui » (*Corano*, 112). Per lo sviluppo della teologia e della mistica musulmana v. ISLĀM. V. anche : ANIMISMO; ENOTEISMO; MONOTEISMO; POLITEISMO.

Bibl.: Opere generali: H. Pinard de la Boullaye, *L'étude comparé des religions*, 2 voll., 2ª ed., Parigi 1929; A. Anwander, *Introduzione alla storia delle religioni* (trad. U. Berti), Brescia 1933; N. Söderblom, *Dieu vivant dans l'histoire* (trad. franc. J. De Coussange), Parigi 1937; G. Schmidt, *Manuale di storia comparata delle religioni* (trad. G. Bugatto), 3ª ed., Brescia 1943. – Messico e Perù : D. G. Brinton, *The mythes of the New World*, Nuova York 1876; C. Crivelli, *La religione dei popoli che abitarono il Messico e l'America centrale*, in *Storia delle religioni* a cura del p. P. Tacchi Venturi, I, Torino 1932, pp. 107-44. – Cina: Tien Tchen-Kang, *L'idée de Dieu dans les huit premiers classiques chinois*, Friburgo 1942; P. D'Elia, *Cina politeista o Cina monoteista ?*, in *Riv. studi orientali*, 22 (1947), pp. 99-138. – Giappone : M. Anesaki, *History of japanese religion*, Londra 1930. – Egitto : H. Kees, *Der Götterglaube im alten Ägypten*, Lipsia 1941; G. Jequier, *Considérations sur les religions égyptiennes*, Neuchâtel 1946. – Babilonia e Assiria : G. Meloni, *Il monoteismo nei cuneiformi*, in *Rivista storico-critica delle scienze teologiche*, 2 (1906), pp. 169-178, ristampato in *Saggi di filologia semitica*, Roma 1913, pp. 64-75; M. J. Lagrange, *Etudes sur les religions sémitiques*, Parigi 1903; P. Dhorme, *La religion assyro-babylonienne*, ivi 1910; G. Furlani, *La religione babilonese e assira*, 2 voll., Bologna 1928-29. – India : P. Oltramare, *Histoire des idées théosophiques dans l'Inde*, I, *Brahmanisme*, II, *Bouddhisme*, Parigi 1906-23; F. Belloni Filippi e C. Formichi, *Il pensiero religioso e filosofico dell'India*, Firenze 1910; M. Ledrus, *L'Inde profonde*, Lovanio 1933. – Grecia : E. Peterich, *Die Theologie der Hellenen*, Lipsia 1938. – Roma : W. Fowler, *Roman ideas of deity in the last century before the christian era*, Londra 1914. – Celti, Germani, Slavi : Th. Heinz, *Die slawische und baltische Religion vergleichend dargestellt*, Bonn 1934; J. De Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte und Mythologie*, Berlino 1935-37; R. Pettazzoni, *Divinità del paganesimo degli antichi popoli europei*, Roma s. a. – Buddhismo : D. Suzuki, *Outlines of Mahayana Buddhism*, Londra 1907; E. Hardy, *Der Buddhismus nach älteren Pali-Werken dargestellt*, Münster 1926. – Mazdeismo : A. Meillet, *Trois conférences sur les Gathas de l'Avesta*, Parigi 1925; G. Messina, *Ursprung der Magier und die zarathustrische Religion*, Roma 1930. – Islamismo : M. Horten, *Einführung in die höhere Geisteskultur des Islam*, Bonn 1914; I. Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, 2ª ed., Heildelberg 1925; H. Lammens, *L'Islam. Croyances et institutions*, Beirut 1926.

Nicola Turchi

V. Dio nella storia della filosofia occidentale.

La filosofia, come indagine razionale sull'assoluto, cioè ricerca d'un sapere che con le sue estreme conseguenze convalidi le sue premesse, è sempre rivolta alla trattazione del problema di Dio, cioè alla determinazione di un concetto risolutivo in cui trovi fondamento e giustificazione l'ordine ideale e reale dell'essere. Anche le trattazioni particolari in cui si articola il sapere filosofico (ad es., la cosmologia, l'ontologia, la logica, l'etica, l'estetica, ecc.) suppongono un riferimento ai supremi concetti, nei quali si conclude il senso della realtà, e quindi recano in sé, almeno implicitamente, le linee di una teologia naturale; la quale, d'altronde, non manca nemmeno nei sistemi ateistici che, pur nella negazione di concetti tradizionali, involgono l'applicazione di un nuovo senso del tutto, dell'assoluto, insomma di ciò che, in un'accezione molto vasta, può ancora denominarsi il divino. Quindi il punto di vista da conseguirsi per la considerazione del problema di Dio nella storia della filosofia occidentale dovrebbe essere sì elevato da consentire una sintesi di quanto v'ha di essenziale nel contributo del pensiero umano alla risoluzione del problema dell'essere.

Si possono distinguere nel problema di Dio i tre problemi : *a*) della sua natura, *b*) dei suoi rapporti con il

mondo, *c*) della sua conoscibilità. Nella filosofia antica i primi due problemi sono in prima linea e subordinano quello relativo alla conoscibilità; nella filosofia del cristianesimo quest'ultimo va acquistando una sua consistenza autonoma accanto agli altri due; nella filosofia moderna il problema della conoscibilità di Dio prevale sugli altri due, fin quasi a risolverli in sé.

a) Quanto alla natura di Dio, le soluzioni oscillano tra le concezioni ontologica (Dio come essere), logica (Dio come idea o pensiero o principio regolatore della mentalità, ecc.), assiologica (Dio come valore), spiritualistica e personale (Dio come presenza dell'essere immateriale a se stesso, nella pienezza dell'atto che è pensiero, volontà, amore). Per una prospettiva storica molto generale, senza nessuna indicazione di particolari, si può dire che nelle più elevate indagini teologiche dell'antichità classica prevalgono la concezione ontologica e quella logica; nella filosofia moderna prevalgono le concezioni logica e assiologica; mentre la filosofia del cristianesimo sintetizza le determinazioni ontologica, logica e assiologica nella concezione spiritualistica e personale di Dio.

b) Il problema dei rapporti tra Dio e il mondo dà luogo alle due soluzioni estreme : monistica (unità di Dio e mondo) e dualistica (dualità di Dio e del principio materiale che è il supporto del mondo del divenire). La soluzione monistica si specifica in due forme, proprie rispettivamente del pensiero classico e del pensiero moderno, a seconda che il divino resta immanente nell'ordine empirico dei fenomeni (panteismo naturalistico) o nell'ordine ideale dell'umana mentalità (panteismo idealistico). Il principio creazionistico, proprio della filosofia cristiana, può, in certo senso, dirsi ad un tempo monistico e dualistico : monistico, in quanto il mondo (universo delle cose e universo delle anime) appartiene interamente al potere del creatore; dualistico, in quanto il creato, contenuto nell'atto libero che gli dà esistenza e consistenza, resta costituito nella sua natura propria e si distingue nettamente, per la sua positività ontologica, dalla sostanza e dall'essere del creatore.

c) Il problema della conoscibilità di Dio, infine, ammette storicamente le due tesi estreme : ontologico-intellettualistica (Dio oggetto di un'apprensione immediata dell'intelletto) e agnostica (inconoscibilità di Dio), tra le quali si muove la soluzione intermedia, avvalorata dal magistero ecclesiastico, della dimostrabilità di Dio (Dio non intuibile, ma conoscibile con un processo razionale d'inferenza dalle cose create : processo che culmina nella qualificazione dell'essere divino con attributi positivi, validi al conoscere, ma inadeguati a risolvere l'essere divino nella umana comprensione). Dalla tesi agnostica derivano le correnti fideistica, pragmatistica e sentimentale, intese a sopperire alla mancanza di mezzi speculativi, nella penetrazione del divino, rispettivamente con i sussidi della Grazia e della Rivelazione, o con i postulati della prassi o con le indefinite rivelazioni del cuore. I rapporti dell'uomo con Dio, per le correnti intellettualistiche e razionalistiche, si risolvono senza residuo nella sfera della conoscibilità naturale, con la conseguente riduzione della religione a filosofia; per le correnti fideistiche, non si stabiliscono se non sulla base di un intervento soprannaturale, con la conseguente riduzione della filosofia a religione; per una corrente intermedia, che si muove nel solco dell'ortodossia cattolica, l'idea metafisica di Dio, emergente dall'ordine naturale e razionale, costituisce bensì un necessario preambolo della fede, ma non esaurisce il senso dei rapporti umani con Dio, sì che filosofia e religione si distinguono in condizioni di continuità e complementarità.

SOMMARIO : I. Nell'antichità classica. - II. Nella patristica e nella scolastica. - III. Nella filosofia moderna e contemporanea.

I. NELL'ANTICHITÀ CLASSICA. – Per integrare lo schema precedente con qualche accenno allo sviluppo storico dei problemi, si nota anzitutto che, quanto alla natura di Dio, la filosofia classica non seppe disimpegnarsi se non faticosamente, per opera di Platone e Aristotele, e anche con questi non stabilmente, dal terreno naturalistico in cui era sorta la mitologia dei poeti.

L'immagine poetica è lo spazio indifferenziato del sensibile e dell'ideale, del corporeo e dello spirituale, del finito e dell'infinito : e in questo spazio vissero gli dèi dell'Olimpo, frutto della fantasia che oggettiva in sembianze fisiche ogni umano senso di forza e di idealità, animando la natura di potenze consapevoli e dispotiche. Come gli attimi intuitivi si susseguono ciascuno con una sua propria assolutezza, così le divine apparizioni mitiche si giustapposero le une alle altre, popolando l'Olimpo di una molteplicità di numi, tra i quali l'istinto teologico dei Greci cercò di comporre un certo ordine, disponendoli gerarchicamente sotto l'impero di Zeus, il Dio supremo. La monarchia divina era un insufficente correttivo al politeismo classico; sicché quando accanto ai « teologi » sorsero i « fisiologi », cioè i primi filosofi naturalisti della Grecia, essi cercarono di unificare in un elemento fisico il « principio » della realtà, e divina fu l' « acqua » di Talete, divino l' « ἄπειρον » di Anassimandro, divino il « fuoco » di Eraclito. Una spinta vigorosa verso l'unità fu impressa da Senofane, con la sua protesta contro la rappresentazione polimorfa e bassamente antropomorfica degli dèi; ma il suo Dio, come « Uno-tutto », non eccede dai limiti del panteismo naturalistico dei Greci : ed entro questi limiti resta l' « essere » uno, immutabile, immobile che Parmenide somiglia a una sfera, ben definita e conclusa nella sua perfetta rotondità. Sia che con Empedocle il dinamismo cosmico sia visto come il risultato dell'azione di un principio attivo di amore e di odio sugli elementi passivi che costituiscono le « radici » del mondo, sia che con Democrito ogni moto proceda dalla natura degli elementi materiali, detti atomi, dai quali risultano anche l'anima e l'intelletto; sia che con Epicuro un qualche elemento di libertà sia immesso nel determinismo cosmico, e gli dèi, composti essi stessi di atomi tenuissimi, vivano beati negli spazi tra mondo e mondo, indifferenti alle vicende umane; sia, infine, che con gli stoici Dio sia concepito come la ragione (λόγος) universale che, intrinseca alla materia e materiale essa stessa, ne costituisce l'elemento propulsore ed egemonico : in ogni caso la speculazione non porge più di un'immagine affinata di quel panteismo naturalistico nel quale la fantasia teogonica dei primi poeti della Grecia aveva scolpito le potenti sembianze dei numi dell'Olimpo. Non esce da questo quadro, in ultima analisi, la divinità astrale che il Demiurgo del *Timeo* di Platone compone con un ponderato miscuglio di sostanze ideali; non ne escono i vari motori immobili, intelligenze divine, che presiedono ai movimenti armonici delle sfere nell'unico cielo dell'astronomia aristotelica (*Met.*, 1073 a 14 sgg.).

Un'apertura luminosa su una diversa concezione di Dio è offerta dalle « essenze » di Platone : le forme immutabili, eterne, immateriali, di ogni apparizione terrena, percepibili non con gli occhi del corpo, ma con lo sguardo dell'anima. La stessa esigenza estetica che moveva i Greci verso il finito, il compiuto, il chiaramente definito, spinse Platone oltre la visione chiaroscurale dei sensi, in cui l'essere è sempre commisto al non essere, incontro al puro intelligibile che « ha dell'essere il più che se ne possa avere » (*Phaed.*, 92 d). Le idee sono, infatti, « ciò che precisamente ciascuna cosa è », il suo « essere senz'altro » (αὐτὸ ὅ ἐστι : *op. cit.*, 75 d). E poiché l'essere, che salda ogni idea alla sua natura specifica, è anche quello che su tutte le idee circola, e tutte le « abbraccia » e le « lega », così emerge su tutte le idee quella che potrebbe dirsi l'idea delle idee, cioè l'essere che « pienamente è », verso cui le cose e le idee tendono come al loro Bene. Il Bene perciò è costitutivo dell'essere e dell'essenza delle cose tutte, come è la causa della loro intelligibilità (*Rep.*, VI, 508 e-509 a). La causa vera, sia di ogni singola cosa, sia delle cose nel loro insieme, è il loro modo migliore di essere, cioè il loro essere quali sono (*Phaed.*, 98 a). Nessun Atlante ha la forza di abbracciare e sostenere il mondo, eccetto il Bene (*op. cit.*, 99 c).

È avvenuto spesso ai critici di scorgere nel Bene del *Fedone* e della *Repubblica* i tratti del Dio cristiano, che è appunto Essere e Bene. Ma gli accostamenti e i precorrimenti non debbono far perdere l'esatta misura delle profonde differenze. L'Essere-Bene del *Fedone* e della *Repubblica* è oggetto, non soggetto; è intelligibile e principio d'intelligibilità, non è intelligenza; è causa efficente in quanto causa finale, non causa finale in quanto causa efficente. Il mondo si protende verso la pienezza dell'essere, che è il suo Bene, e in questo senso il Bene è causa della intelligibilità e dell'esistenza; ma questo moto ascensionale non è, come per il Dio cristiano, la risposta all'atto d'amore del Creatore verso la creatura. Si riconoscono qui i tratti del Dio aristotelico. Aristotele, che fu alla scuola di Platone, ripudiò il Demiurgo e la concezione immaginistica degli ultimi dialoghi del maestro, ma fece propria la teologia del *Fedone* e della *Repubblica*, e la diffuse nell'ampio sviluppo della *Fisica* e della *Metafisica*. Il vero platonismo di Aristotele, più che in quello che i critici vanno cogliendo dai pochi frammenti dei dialoghi giovanili dello Stagirita, sta nel motore immobile che, come il Bene del *Fedone* e della *Repubblica*, muove, non come soggetto, ma come « oggetto d'amore » (*Met.*, 1072b3): causa efficente, anch'esso, in quanto causa finale, non viceversa. Anche qui la natura tutta si muove incontro ad esso, come alla pura attualità e idealità in cui vorrebbe realizzarsi : ma l'atto puro, scevro di ogni elemento potenziale e materiale, non si rivolge con una sua potenza ideativa ed effettrice verso il cosmo, bensì si consuma in un pensiero solitario che è idealità circolante su se stessa, intellezione come intellezione d'intellezione (νόησις νοήσεως νόησις). Non saremmo forse molto lontani dal pensiero di Aristotele dicendo che il suo Dio è il concetto limite dell'idealità immanente nel mondo : celebrazione del panteismo naturalistico dei Greci a sommo del loro sforzo speculativo. E, infatti, Aristotele stesso si pone il problema se il bene e l'ottimo, di cui partecipa la natura dell'universo, sia qualche cosa di separato dalla natura ed esistente in sé e per sé, ovvero se sia niente altro che l'ordine del tutto, ovvero se sia in entrambi i modi, come in un esercito, dove è vero tanto che il suo bene consiste nel suo ordine, quanto che il suo capo è il suo bene, perché l'ordine dipende dal capo (*Met.*, 1075 a 11-15). La domanda resta senza risposta, perché la risposta sarebbe stata oltre i limiti della concezione aristotelica.

Nel passare dalla natura di Dio alla sua conoscibilità, è chiaro che per la filosofia classica, essendo Dio, l'intelligibile, l'oggetto del puro pensiero come tale, ovunque v'ha puro pensiero non può non esserci, più ancora che intellezione di Dio, Dio stesso nella sua attualità. Il dogma dell'intellettualismo classico, già sancito da Parmenide con l'affermazione che il pensiero non è diverso dall'essere, perché è solo pensiero di ciò che è (*frg.* 34), e sviluppato da Platone con l'aforisma della *Repubblica* « ciò che pienamente è, è pienamente conoscibile » (παντελῶς ὂν παντελῶς γνωστὸν : V, 477 a), trova applicazione nella mentalità del saggio antico che, quando raggiunge il vertice della vita contemplativa, s'identifica con l'attività del puro pensiero che pensa se stesso, cioè con Dio. La contemplazione cristiana manterrà sempre sostanza di fronte a sostanza, l'anima di fronte a Dio (*facie ad faciem*); la contemplazione aristotelica rapisce il sapiente nel vortice della pura intellezione, che non appartiene alla sua umanità e alla sua individualità, perché è la condizione propria del divino.

Bisogna ritornare con il più rapido cenno a Platone, affinché non si creda che la linea della sua teologia si svolga unicamente nella direzione, segnata dal *Fedone* e dalla *Repubblica*, che porta ad Aristotele. C'è un'altra linea che, partendo dagli ultimi dialoghi e senza toccare Aristotele, si prolunga storicamente nel neoplatonismo. La direzione di questa linea è segnata dalla esigenza di reintegrare nel principio dell'essere gli elementi della soggettività, della vitalità, della produttività, della provvidenza, che sfuggivano alla pura idealità dell'essenza. Il *Sofista* è un tentativo d'introdurre vita e movimento nel mondo delle idee : ma il movimento che vi si consegue resta ancora nei limiti della pura logicità. Più valido risultato sembra conseguito sdoppiando l'ordine dei principi. Il Dio di Platone non può essere ad un tempo idealità e soggettività, e deve scindersi, come gli dèi del *Fedro*, principio della vita e del movimento, sono scissi dalle purissime essenze che riescono a contemplare a sommo della loro cavalcata celeste. Il Demiurgo del *Timeo*, finalmente, realizza il concetto che solo nell'anima v'ha intelletto e solo l'intelletto può portare a compimento sulle cose l'idea del meglio (46 c-d) : egli perciò è dio, invisibile, intelligente, artefice buono e senza invidia, padre, ordinatore, provvidente. Ma l'intelligibile resta fuori di questo intelletto operoso e provvido, che nel suo agire è doppiamente limitato : in alto dalle idee che egli rispecchia a modello della sua azione plasmatrice, in basso dalla spuria « matrice » del divenire, sulla quale imprime l'orma della sua attività ordinatrice. L'universo, che esce dalle mani industri del Demiurgo, riproduce con livello degradante di perfezione l'esemplare eterno su cui si conforma : e avviene, perciò, che anche l'uomo, riconoscendosi un'immagine molto lontana dalla pienezza dell'essere ideale, non possa pretendere di esprimere nel suo pensiero più di un'imitazione molto sproporzionata al suo oggetto inaccessibile (λόγοις εὖ μιμεῖσθαι : *Tim.* 19 e). La pura intellezione, che immedesimava il saggio con Dio, lascia il posto ad una ricerca ansiosa, nutrita di umiltà e talora di sconforto.

Questa è la voce di Platone che giunge fino a Plotino, riecheggiandovi nelle ipostasi che traboccano dall'Unità assoluta, che è Bene e Dio, dando origine al mondo intelligibile, all'Anima universale e alla natura. Anche qui il rapporto che si stabilisce tra i vari gradi dell'essere emanante da Dio è di imitazione, sicché è mimetico il processo inverso con cui l'uomo, attraverso la sensibilità e l'intelletto, ritorna alla sua origine. Ma rimanere nel campo del pensiero è ancora rimanere nell'atrio del tempio, dove ci sono le statue degli dèi, cioè le loro immagini, non quello che le immagini rappresentano. Bisogna oltrepassare l'atrio, annullando in noi la sensibilità, il pensiero, l'essere, per ottenere una « congiunzione dell'anima con Dio, e una percezione del simile con il simile » nello stato supremo dell'estasi. Nell'estasi neoplatonica, che supera l'intelletto, è anche superato l'intellettualismo classico : sicché questa ultima voce della filosofia antica, non immune da influenze ebraiche e cristiane, è destinata a sua volta a suscitare echi immediati nella filosofia del cristianesimo.

II. Nella patristica e nella scolastica. – Quando il cristianesimo entra nel mondo, continua con una certa coerenza il discorso filosofico. Restano in s. Agostino le idee di Platone; resta l'Uno di Plotino nello Pseudo Dionigi l'Areopagita; resta in s. Tommaso il motore immobile di Aristotele. Ma alla fedeltà letterale corrisponde, tutt'altro che una fedeltà sostanziale, uno spirito innovatore, che a taluno è sembrato addirittura rivoluzionario. In rapporto alla tripartizione dello schema adottato, il triplice essenziale contributo recato dalla filosofia del cristianesimo è : *a*) il concetto della spiritualità e personalità di Dio, circa la sua natura, *b*) il concetto di creazione, circa i rapporti tra Dio e il mondo, *c*) il concetto di analogia, circa il problema della conoscibilità di Dio.

Il cristianesimo è una religione, prima di essere una filosofia : è un nuovo rapporto tra Dio e l'uomo, che si stabilisce sulla base della Rivelazione e dell'Incarnazione divina. Le prime indagini razionali sul Dio del cristianesimo non potevano non essere condizionate da quello che Dio aveva detto di sé, e perciò il primo contributo speculativo dei Padri si fonde e si confonde con il laboriosissimo processo della definizione dogmatica. Ma il contributo stesso si enu-

clea facilmente quando si consideri che, di fronte ad un Dio che vive, parla, intende, si piega, provvido, non pure verso l'uomo, ma anche verso le erbe e i fiori del prato, non può più reggere la concezione di un Dio che si consumava in una pura intellezione che aveva ad oggetto se stessa. Il nuovo Dio dei filosofi, oltre ad essere oggetto, deve essere soggetto; oltre ad essere pensato e pensiero, deve essere un pensante, e solo subordinatamente pensato e pensiero in quanto principalmente pensante. Come « nessuno è salito al cielo che non ne sia disceso », così il moto d'amore delle cose deve essere la risposta all'inverso movimento iniziale: sicché Dio appare come oggetto d'amore in quanto principalmente si manifesta come soggetto d'amore, oggetto del volere e finalità segnata alle creature in quanto Volontà che vuole se stessa e Bontà assoluta. Basta leggere il *De Trinitate* di s. Agostino per intendere come da una teologia dogmatica, impostata sui misteri della Rivelazione, nasca una nuova teologia naturale che adombra le profondità del Dio personale e spirituale attraverso la penetrazione dello spirito umano, uno nella molteplicità delle sue funzioni, presente a sé nel suo verbo interiore e nell'intrinseca virtù del volere e dell'amare. Ora non può più sussistere la dualità platonica del principio ideale e del principio spirituale, dell'intelligibile e dell'intelletto, e le idee platoniche vivono e si unificano nella pienezza della vita divina quale interna generazione del Padre nel Figlio, che è la sua Sapienza e la sua Parola eterna.

La concezione ontologica di Dio non è, come si usa ripetere, il portato originale della filosofia del cristianesimo. L'ontologia è un lascito dell'antichità pagana: basti ricordare il *Fedone* e la *Repubblica*. L'ontologia dei filosofi classici ben s'incontra con l'ontologia biblica, quando i Padri e i Dottori prepongono ad ogni loro disquisizione su Dio l'autodefinizione divina dell'*Ex.* 3, 14: *Ego sum qui sum. Ait: sic dices filiis Israel: qui est misit me ad vos.* Ma è originale della filosofia del cristianesimo tutto ciò per cui l'*esse* diventa un *sum*. Chi ripete il versetto biblico pone l'accento sull'*Ego*, quasi a rilevare il processo per cui l'*esse* diventa, nella sua pienezza, una realtà vivente e personale. S. Bonaventura parla con la voce di tutti quando esclama: « Ecce personalis distinctio: *Exodi tertio, ego sum qui sum* » (*Com. in Io.*, VIII, 38). L'ontologia dei classici era la risoluzione dell'esistenza delle cose nella loro idealità, tanto che a sommo dell'essere essi non trovavano nulla più che l'aristotelico « pensiero del pensiero », tanto che Platone aveva bisogno di giustapporre al principio della pura idealità il dirimpettaio del principio animato e intelligente; l'ontologia dei cristiani è la integrazione della idealità con la pienezza dell'esistere. L'ontologia classica è l'esistenza volatilizzata in essenza; l'ontologia cristiana è l'essenza consolidata in esistenza. Il concetto più alto di Dio, raggiunto dalla filosofia cristiana, gira tutto nell'identificazione dell'essenza con l'esistenza (*in Deo idem est esse et essentia*: *C. Gent.*, I, 22). Si comprende perciò che s. Tommaso possa continuare a definire Dio come atto puro: ma la parola suona ora con un timbro tutto speciale, che non aveva in Aristotele, perché nel filosofo greco l'atto puro era la semplice intelligibilità, epurata da ogni elemento potenziale, mentre in s. Tommaso è l'assoluta positività dell'atto per cui l'essere si appartiene, con l'esclusione del non essere e di ogni forma difettiva di esistenza: *ens dicitur ab actu essendi.* Da questa aseità, o perfetta indipendenza del circolo per cui Dio si possiede nel proprio atto, si deducono tutti gli altri attributi dell'essere divino: infinità, perfezione, eternità, onniscienza, somma bontà, santità, ecc.

È anche attributo dell'Essere, in tanta ridondante ricchezza di positività, la nota della diffusività e della comunicabilità: *Bonum est diffusivum sui.* Da questa nota dipende il passaggio dall'aseità di Dio alla creazione. È un fatto che esiste il contingente, cioè quell'essere deficente in cui l'esistenza non riesce a rendersi coincidente con l'essenza e, non reggendosi per virtù propria, muta, diviene e quindi denuncia la mancanza d'essere che di momento in momento minaccia di travolgerlo nel nulla. Se il contingente tuttavia esiste, e noi lo sperimentiamo nella contingenza del nostro esistere, esso non può persistere e consistere se non in virtù dell'Essere che lo trae dal nulla e lo mantiene nell'esistenza. Le « cinque vie » di s. Tommaso per la dimostrazione dell'esistenza di Dio, in ultima analisi, seguono la via di questo fondamentale argomento. Si tratta di un'applicazione integrale del principio di causalità. La stessa capacità produttiva che l'*homo faber* controlla nella sua azione sul mondo esterno, allorché venga intesa senza quei limiti contro cui s'abbatte costantemente l'operare umano, suggerisce il concetto di creazione. Quantunque appartenga alla Rivelazione, dunque, la creazione ripugna tanto poco alla ragione che anzi la creatività è il perfetto adempimento del concetto di causalità. Essa è partecipazione d'essere dall'Essere, il quale non si svuota di sé per darsi ad altro, né s'appoggia su qualche cosa di preesistente, per imprimergli una forma o un sigillo, ma pone e penetra l'esistente finito e lo contiene fino nelle profondità cupe della materia: *productio rei ex nihilo sui et subiecti.* Il motore immobile di s. Tommaso non modifica in superfice il modo d'essere della realtà, ma produce il passaggio dal non essere all'essere, prima ancora che non determini il passaggio dalla potenza all'atto e dalla stasi al moto. S. Bonaventura ha consapevolezza della profonda differenza tra il Demiurgo di Platone e il Dio cristiano, quando scrive: « Plato commendavit animam suam *factori*, sed Petrus commendavit animam suam *creatori* » (*In Hexaem.*, IX, 24). Il creatore, necessariamente compiuto in se stesso come nell'integrità dell'essere, non è poi legato di necessità agli esseri finiti, i quali sono suscitati dal suo potere, senza diminuzione o accrescimento della sostanza divina, con un atto libero del suo amore diffusivo. Questa radicale applicazione del concetto di creazione pone decisamente il pensiero cristiano, nelle correnti più autorevoli del medioevo, fuori di ogni specie di naturalismo panteistico, di emanatismo neoplatonico, di dualismo peripatetico o manicheo. Il concetto di creazione vale anche a mantenere la natura finita degli esseri creati nella sostanzialità propria, fuori di ogni visione nirvanistica che importi illusorietà del cosmo e sua risoluzione nell'assorbente principio dell'essere. Vale invece l'illazione che da un atto creativo, come positiva costituzione d'essere, gli esseri creati derivano una positiva consistenza nella loro individualità, efficenza, responsabilità. Quantunque il concetto agostiniano delle « rationes seminales » abbia dovuto subire qualche rettifica con il concetto tomista delle « cause seconde », pure il principio creazionista della relativa autonomia delle creature è già chiaramente enunciato da s. Agostino: « Quamvis enim nihil esse possint sine ipso, non sunt quod ipse » (*De civ. Dei*, VII, 30). Sulla base del canone aristotelico-tomista: *omne agens agit sibi simile*, la perfetta efficenza dell'atto creativo non può estenuarsi in prodotti vani e improduttivi, ma deve in certo modo iterarsi e prolungarsi in effetti, per quanto più possibile simili alla causa, e quindi dotati di una causalità radicata nel loro essere. « Si igitur communicavit aliis similitudinem suam quantum ad esse, in quantum res in esse produxit, consequens est ut communicaverit eis similitudinem suam quantum ad agere, ut etiam res creatae habeant proprias actiones... Detrahere ergo perfectioni creaturarum est detrahere perfectioni divinae virtutis » (*C. Gent.*, III, 69). E perciò quanto più ogni essere approfondisce la natura che gli è propria e consegue la sua perfezione, tanto più ribadisce in sé l'immagine che lo avvicina al suo divino esemplare. « Unumquodque tendens in suam perfectionem, tendit in divinam similitudinem » (*op. cit.*, III, 21).

Allo sguardo del pensatore cristiano, come al cuore del credente, l'universo si manifesta uno nella sua origine

divina, pur moltiplicandosi nella indefinita varietà degli esseri, tra i quali corre non un'univocità che li sacrifichi l'uno all'altro, né un'equivocità che li renda solitari ed ostili, ma un'analogia (v.) che è coibente della loro individualità e conduttrice della loro affinità. Alla *analogia entis* (v. ESSERE) poi, fa seguito l'*analogia mentis*. La legge di unità e differenza che avviva la cosmologia cristiana, giustificandosi razionalmente con il principio creativo, è anche feconda nell'ordine gnoseologico a determinare, nei massimi rappresentanti del pensiero medievale, la soluzione del problema della conoscibilità di Dio. Qui la dottrina prevalente si trova sotto la continua sollecitazione delle due tendenze opposte ed estreme, l'una delle quali vorrebbe portare al Dio per sé noto, l'altra al Dio ignoto e inconoscibile: *a*) la prima tendenza, in cui è di poco attutita la spinta dell'intellettualismo classico, cerca un'intellezione evidente di Dio che sia precedente ad ogni investigazione e il punto di partenza di ogni investigazione. Sembra che, dichiarando il suo nome *Esse*, Dio abbia racchiuso in esso la sua essenza e che l'uomo possa captare nella nozione di *Esse* o in altro nome che Dio si sia attribuito, l'essenza stessa di Dio. La dottrina della illuminazione di s. Agostino, facendo derivare l'umana apprensione della verità dalla fonte della Verità, che è Dio stesso, può insinuare il sospetto di una penetrazione esauriente dell'Essere divino da parte dell'umano conoscere. Sulla convertibilità dell'esistenza e dell'essenza in Dio si fonda il famoso argomento ontologico di s. Anselmo che vede convertirsi la nozione dell'Essere perfettissimo nella sicura affermazione della sua esistenza, perché all'Essere perfettissimo non può mancare la perfezione dell'esistenza. *b*) L'opposta tendenza, grave di tutti gli echi dell'Uno sovressenziale e sovrintelligibile del neoplatonismo, è un'illazione, fino a un certo punto legittima, dell'adagio agostiniano-scolastico: *Quidquid scientia comprehenditur, scientis comprehensione finitur* (*De civ. Dei*, XII, 18). Se la nozione di Dio è contenuta nella mente finita della creatura, la quale non pensa se non riferendosi al fantasma sensibile, sembra che la nozione stessa non possa non contaminare l'essenza divina, mentalmente inaccessibile, di attribuzioni improprie. Da questa considerazione, che è il germe del dubbio critico della filosofia moderna, ha origine la *teologia negativa* (*Deus qui scitur melius nesciendo*: s. Agostino, *De ordine*, II) che ammette sia possibile riferirsi a Dio piuttosto negando che affermando qualsiasi determinazione intrinseca all'umana mentalità. Da questa negazione parte il mistico per conseguire un contatto affettivo e soprannaturale con il divino, oltre le tenebre in cui si perde ogni investigazione razionale. *c*) La dottrina prevalente (che può dirsi mediana, non perché sia un compromesso tra le due opposte tendenze, ma perché esprime nella sua sintesi la parziale verità che le sollecita) si richiama al testo biblico: *Invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur* (*Rom.* 1, 20). Dio non si vede, non s'intuisce, ma si dimostra per inferenza causale dall'esistenza delle creature, specialmente delle creature razionali, in cui si manifesta. Già s. Basilio, in polemica contro Eunomio, dichiarava che nessun nome divino basta all'uomo per esaurire il fondo dell'essenza divina, ma che i nomi divini, pur radicati nei concetti della mente umana (κατ' ἐπίνοιαν), hanno una validità positiva di significazione metafisica, e non sono arbitrarie costruzioni fantastiche. Per togliere alla dottrina agostiniana dell'illuminazioni ogni significato intuizionistico e immanentistico, s. Tommaso la interpreta nel senso che la verità eterna di Dio è fonte dell'umano conoscere *non obiective, sed causaliter*, cioè non come oggetto d'un'apprensione immediata, ma come causa della capacità intellettiva, incorporata con l'intelletto umano (*Sum. Theol.*, 1ª, q. 84, a. 6). Lo stesso s. Tommaso oppugna il Dio per sé noto di s. Anselmo, ma l'argomento di s. Anselmo conserva il suo valore in gran parte della tradizione scolastica, non in quanto con esso si presuma un'intuizione diretta dell'essenza divina, ma in quanto, nell'ordine dimostrativo e causale, dall'esistenza in noi dell'idea dell'*ipsum Esse*, che regge tutto l'ordine della nostra mentalità e della nostra esperienza, si inferisca l'esistenza reale e oggettiva dell'Essere stesso. Alla teologia negativa si affianca una teologia positiva, che predica di Dio le qualificazioni che la mente ricava *via eminentiae* dalle perfezioni del reale; e lo stesso procedimento negativo si dichiara fecondo di sensi positivi, secondo la considerazione di L. Thomassin, fondata sui testi dello Pseudo Dionigi, *quod omnes negationes positionem aliquam implicent.* Si precisa che Dio si può conoscere, quantunque non lo si possa comprendere, intendendo per comprensione una compenetrazione con l'essenza divina che ci immedesimerebbe con Dio stesso. Si precisa anche che di Dio si può conoscere *quia est*, quantunque non si possa esaurire nel nostro concetto il *quid sit*; ma poiché, secondo una considerazione che si renderà esplicita nel Suárez, l'affermazione dell'esistenza implica sempre una certa qualificazione dell'essenza (*Nos non possumus demonstrare Deum esse, nisi demonstrando aliquo modo quid sit*: *Disput. metaph.*, XXIV, sez. II, 41), anche dell'essenza ci è possibile predicare attributi validi, per quanto inadeguati.

Validità significativa degli umani concetti, razionalmente espressi, e loro inadeguatezza ad un'espressione esaustiva; positività dei termini verbali e loro sproporzione rispetto all'oggetto cui alludono; visione non *in sole*, ma *per solem*, cioè attraverso quel lume intellettuale che ci appartiene, pur essendo una *participata similitudo* della luce increata; elevazione cosmica, per cui tutte le cose create, e anzitutto l'anima umana, *possunt considerari ut res vel ut signa*, come dice s. Bonaventura (*In I Sent.* 3, 3, ad 2), cioè tanto più sono nella loro perfezione quanto più rinviano alla perfezione del creatore; vincolo e incommensurabilità creaturale; questo è il senso dell'analogismo che si ripercuote dall'ordine ontologico all'ordine conoscitivo e morale e, fuori della filosofia, si diffonde in ogni manifestazione dell'arte, della poesia, del rito, avvolgendo tutte le manifestazioni dell'anima medievale nell'atmosfera di un universale liturgismo.

III. NELLA FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORANEA. – Una graduale eliminazione del concetto e del senso dell'analogia è, forse, la nota più comprensiva che caratterizza la filosofia moderna e contemporanea in rapporto al problema teologico: si potrebbe anche dire, la filosofia moderna e contemporanea, senz'altro. L'eliminazione di quel concetto dà luogo ad una duplice conseguenza: *a*) o l'umano concepimento si chiude nei suoi ritmi interni e risolve in essi l'assoluto, con un risultato monistico e immanentistico che riproduce, in sede soggettivistica, lo stesso risultato ottenuto, in sede oggettivistica, dall'intellettualismo classico (è la corrente che, dal matematicismo cartesiano, attraverso l'ontologismo del Malebranche, il panlogismo di Spinoza e Leibniz, la religione naturale degli illuministi, giunge fino al Soggetto assoluto dell'idealismo postkantiano, e si prolunga nelle forme più recenti di umanismo, umanitarismo, estetismo e ateismo); *b*) ovvero l'umano concepimento si riconosce inetto a significare l'assoluto, sì che il rapporto con questo viene stabilito su basi irrazionali o sentimentali o fideistiche o in ragione d'urto e di collisione (è la corrente che, partendo dal terminismo di Occam, attraverso la teologia tedesca, il luteranesimo e le varie dottrine empiristiche della « credenza », giunge fino al postulato teologico della ragione pratica di Kant, e si prolunga poi nel sentimentalismo dello Schleiermacher, nella dottrina dei valori, nell'irrazionalismo di E. Hartmann, e via via fino a giungere a noi in quelle forme di esistenzialismo teistico che, radicate nel terreno luterano di Kierkegaard, stabiliscono l'umano rapporto con Dio sulla base della contraddizione e dell'assurdità). Nell'un caso e nell'altro si tratta della esclusa trasparenza del termine

mentale su valori trascendenti che o vengono risolti nella pura mentalità o persistono nella loro trascendenza e si annunciano con altri mezzi, fuori della mentalità o in contraddizione con essa. Qui di seguito non è possibile dar conto, in due sezioni distinte, delle due correnti, tanto sono frequenti le connessioni e le interferenze: ma lo schema iniziale, che avrebbe bisogno di ben altro sviluppo, deve essere tenuto presente per ritrovare un filo conduttore attraverso l'enorme complessità dei contributi e dei sistemi.

(da Wilpert, Pitture, tav. 237)

DIO - La *Manus Dei*: Dio ordina a Mosè di togliersi i calzari (*Ex.* 3,5). Affresco del cimitero di S. Callisto (sec. IV) - Roma.

Il Rinascimento è l'approfondimento e l'esaltazione delle perfezioni dell'Uomo-immagine e del Cosmo-vestigio: ciò a cui l'immagine e il vestigio alludono si estingue gradualmente, pur sopravvivendo all'inizio in qualche trasparenza mistica, che si nota ancora, ad es., in M. Ficino e in Pico della Mirandola. Il passaggio da Niccolò da Cusa a G. Bruno e a J. Böhme dà l'esatto senso del progressivo rinchiudersi della monade cosmica e dell'immagine mentale nei suoi ritmi interni, fino a rendere intriseci al divino gli stessi attriti e le contraddizioni che dilaniano il reale. Nel Cusano, pur con qualche perplessità, la coincidenza degli opposti è il limite a cui giunge, nel suo sforzo estremo, l'umana mentalità, adombrando il divino inaccessibile, in cui l'opposizione cessa; nel Bruno talora l'universo si divinizza nella sua infinità, talora si chiude nella sua totalità unitaria per significare l'infinita Deità di cui è « il grande simulacro e la grande immagine »; in Böhme la contraddizione del sì e del no, del bene e del male, diventa intrinseca a Dio, la totalità dell'essere, da cui si sprigionano, con le forze positive della costruzione, le forze distruttive dell'odio e dell'ira. Su Böhme non era stata senza influenza la mistica tedesca, quella stessa che aveva spianato la via al luteranesimo. Già nel mondo medievale la consunzione degli universali nel nominalismo di Occam aveva limitato la capacità dimostrativa della ragione in rapporto alle verità divine. Nelle correnti che discendono da Occam le idee della mente umana, puri nomi o *flatus vocis*, si rendono insignificanti sul divino, come in Lutero le opere dell'uomo si rendono inefficaci rispetto alla Grazia. In quelle correnti si attende soltanto dalla fede ogni rivelazione sulle supreme verità, come in Lutero si attende la salvezza solo dalla Grazia e dalla predestinazione. All'apertura medievale della ragione sul trascendente succede la frattura tra i due domini: e tutto il pensiero moderno o manterrà la frattura o la riparerà in modo che la ragione occupi tutto il dominio della fede. Intanto Cartesio prepara l'avvento del panlogismo, il quale prepara a sua volta l'avvento della mentalità assoluta dei postkantiani. Le idee chiare e distinte di Cartesio vengono bensì da Dio, ma sono troppo chiare e distinte, e servono troppo bene al filosofo e al fisico per irretire tutto il mondo in una trama matematica o imprigionarlo in un congegno meccanico, perché la mente che possiede quelle idee non debba perdere in esse, presto o tardi, il senso del mistero, ritenendo superfluo il Dio che le dona all'uomo. Pascal è il dramma del cuore del credente che vuol ritrovare il Dio d'Abramo, d'Isacco e di Giacobbe oltre la cinta ferrea della ragione matematica. Ma prima di dare i frutti del Soggetto assoluto della filosofia idealistica, il cartesianesimo frutta, nell'ontologismo e nell'occasionalismo di A. Geulincx e F. Malebranche, un trascendentismo assorbente, con forte accentuazione mistica, dove tutto ciò che pensa nel mondo pensa in Dio, tutto ciò che agisce nel mondo agisce per opera di Dio. L'ontologismo è la perduta iniziativa della mente umana, come l'occasionalismo è la perduta spontaneità delle cause fisiche: entrambi negazione delle cause seconde. Nella scolastica la sostanza era definita « res cuius naturae debetur esse non in alio » (s. Tommaso, *Quodl.*, IX, q. 3, a. 5, ad 2), un essere cioè che non è costituito come modo o accidente di un altro essere, e quindi era concesso di attribuire la sostanzialità come al creatore così alle creature, ribadendo di queste la consistenza nel loro essere proprio. Invece la sostanza di Cartesio (« res quae ita exsistit, ut nulla alia re indigeat ad exsistendum ») non consente di attribuire la sostanzialità se non a Dio, estendendola alle creature in maniera che lo stesso filosofo dichiara « equivoca ». Oltre quello che si potrebbe dire veramente l'equivoco cartesiano, si pone B. Spinoza nel costituire la forma più rigorosa del panteismo moderno, che ogni apparizione sensibile, ogni individualità finita, il pensante e l'esteso, lo spirituale e il corporeo, riconduce nel seno dell'unica sostanza divina (« id quod in se est et in se concipitur »): natura naturante che ha i suoi « modi » nelle manifestazioni particolari della natura naturata, e i suoi « attributi » da noi conosciuti nel pensiero e nell'estensione. L'illusoria libertà e contingenza degli esseri è tutta risolta nella necessità fisica e logica che stringe Dio a se stesso, come *causa sui*, e riconduce l'uomo, oltre il particolarismo degli affetti e delle passioni, all'amore intellettuale di Dio. È un penteismo che non ha bisogno di processioni o emanazioni che da Dio giungano fino agli strati infimi della materia, come avveniva nel panteismo neoplatonico e gnostico, ma tutto attualmente riassume nell'unità sostanziale del divino. L'universo di G. Leibniz, viceversa, svaria nella molteplicità, obbedisce alla legge della differenza. Egli risente in sé lo spirito della filosofia medievale, moltiplicando le sostanze o monadi, tutte centrate e concentrate in se stesse e avvolte nell'atto creativo di Dio, monade assoluta. Ma le singole monadi per Leibniz sono chiuse in se stesse, « senza porte e senza finestre », e percepiscono il mondo perché sono un mondo, ma non percepiscono il mondo delle monadi e non influiscono direttamente su di esso né con il pensiero né con l'azione. L'apertura ontologica e logica dell'analogismo medievale è occlusa dalla impenetrabilità e incomunicabilità delle monadi che, non comunicando tra di loro, non si vede come possano comunicare con l'assoluto. Qui interviene il *deus ex machina*: ciò che non è intrinseco alla natura delle monadi è dovuto artificiosamente a un intervento divino, dal quale è predisposta un'armonia che non deve nulla alla spontanea collaborazione delle monadi incomunicanti. L'armonia prestabilita è l'equivalente filosofico della predestinazione luterana.

Il dubbio critico di Kant viene, più ancora che dal fenomenismo di Hume, dalla clausura delle monadi di Leibniz. I soggetti di Kant comunicano bensì tra di loro attraverso le forme dell'intendere che, comuni a tutti gli uomini, garantiscono l'universalità e l'oggettività del

sapere scientifico; ma non comunicano intellettualmente con Dio, perché le forme stesse, non potendo applicarsi all'esperienza empirica nell'intuizione di Dio, non sono valide nel loro impiego trascendente. Dio si concepisce, ma non lo si conosce nei limiti della ragione pura, perché l'idea che ne abbiamo non può essere convertita in intuizione di realtà. L'idea di Dio, soggetta alle antinomie in cui la ragione si dibatte nel tentativo di dimostrarne l'esistenza, resta come « regolativa » d'un processo d'unificazione dell'esperienza che la nostra mentalità non può portare a compimento. La filosofia idealistica post-kantiana, invece, porta a compimento il processo, giungendo all'Io trascendentale di Fichte che produce e risolve in sé le individualità empiriche degli uomini; all'Assoluto di Schelling che, con forte accentuazione bruniana e spinoziana, costituisce il momento d'identità e d'indistinzione di soggetto e oggetto, di spirito e natura; e specialmente allo Spirito assoluto di Hegel che, con il più ampio sviluppo dialettico, in cui sono compresi i momenti della storia ideale eterna nelle sue determinazioni consapevoli e nelle sue estrinsecazioni naturali, riporta tutto il reale al razionale nel luminoso autopossesso della vita intellettiva. Nel processo stesso sono comprese le rappresentazioni immaginose del divino con cui la religione prepara l'avvento della pura concezione filosofica: i dogmi e i misteri del cristianesimo sono assunti, fuori del loro significato storico e positivo, come simboli del processo creativo dell'infinito che si determina nel finito e s'incarna nel sensibile, per riscattarsi infine nella pura spiritualità razionale. Questo simbolismo idealistico (il quale riproduce il rapporto con cui gli antichi Stoici assumevano le rappresentazioni mitiche degli dèi quali allegorie, proporzionate all'intendimento popolare, del Dio dei filosofi) è il capovolgimento dell'analogismo medievale: in questo le verità razionali sono aperte sui misteri della fede, adombrandoli in modo efficace e inadeguato, mentre nel simbolismo idealistico sono i misteri della fede aperti sulle verità razionali, come loro imaginoso presentimento.

Mentre il disegno immanentistico dei postkantiani si prolunga in varie forme idealistiche o positivistiche di umanismo, di umanitarismo o di esplicito ateismo che giungono fino a noi (Feuerbach: Dio come autoalienazione dell'uomo che sostantiva in lui i suoi bisogni e le sue aspirazioni; Nietzsche: Dio come prodotto dell'umana debolezza che arresta in lui il suo impulso vitale ad un indefinito superamento; Comte: Dio come il Grande Essere dell'umanità, nella sua continuità storica e nella sua solidarietà; Durkheim: Dio come autoadorazione della coscienza sociale; Hamelin: Dio come coscienza della totalità dei fatti e dei rapporti umani; G. Gentile: Dio come il momento oggettivo che circola dialetticamente, insieme con il momento soggettivo dell'arte, nell'assoluta attualità filosofica dell'autocoscienza) e mentre il residuo metafisico della *Critica della ragion pura* di Kant rinasce, in sede positivistica, con l'« inconoscibile » di Spencer (l'Assoluto come quel fondo impenetrabile ma positivo su cui si applicano le forme e i rapporti tra i quali soltanto può muoversi la nostra coscienza chiara); un altro filone di fondamentale importanza per la teologia laica della modernità si stacca dalla *Critica della ragione pratica* di Kant. Ciò che è vietato alla ragion pura (di elevarsi, cioè, dalla legalità immanente dei fatti alla dimostrazione dell'intelletto trascendente che quella legalità stabilisce) è concesso alla ragione pratica la quale, constatando che la volontà morale è bensì autonoma, cioè obbediente a un imperativo categorico che non ha nessuna giustificazione fuori di sé, ma che l'intenzione perfettamente morale resta una pura forma che non fa presa sulla realtà empirica, la quale smentisce talora in forma drammatica le buone intenzioni dell'uomo virtuoso, è indotta a postulare una Volontà suprema che domini ad un tempo l'ordine dei fatti e l'ordine delle leggi e, costituendo l'accordo tra natura e spirito, stabilisca anche l'equazione tra la virtù e la felicità. Da questo punto di vista le leggi morali risultano come comandi divini e Dio si ripresenta come postulato della coscienza morale. La filosofia posteriore sconta in mille modi il dualismo delle due *Critiche* kantiane, sia che lo esasperi, sia che intenda sanarlo, ristabilendo l'unità tra le funzioni spirituali sotto il primato della ragione pratica. Verso l'unità si muove lo Schleiermacher, facendo del sentimento il principio della vita religiosa, e conseguendo per mezzo del sentimento quella penetrazione del divino che ci pone al di sopra del dualismo soggetto-oggetto, spirito-natura, sensibilità-intelletto. Invece, il dualismo è esasperato nella teoria dei valori del Ritschl, il quale distingue nettamente la conoscenza religiosa dalla conoscenza teorica, i giudizi di valori dai giudizi scientifici, sì che il rapporto personale con Dio si stabilisce fuori di ogni questione filosofica sulla sua esistenza e sul contenuto di verità delle credenze cristiane, per cercare in Dio e in queste verità soltanto ciò che dà soddisfazione ai nostri bisogni sentimentali e morali.

(da *Wilpert, Sarcofagi, tav. 144*)
Dio - La *Manus Dei* che incorona i due coniugi Catervio e Severina. Sarcofago di Tolentino (sec. IV).

La « credenza » che interveniva a colmare il vuoto metafisico, lasciato dall'empirismo inglese prekantiano, interviene anche dopo Kant, nella filosofia di Hamilton e Mansel, ad armare di buone ragioni l'esperienza psicologica e la volontà morale che vogliono elevarsi a Dio, mentre Dio resta, non solo inconoscibile, ma impensabile, in quanto Dio deve essere per definizione l'incondizionato (l'incondizionatamente illimitato, cioè l'infinito, e l'incondizionatamente limitato, cioè l'assoluto), mentre il pensiero è per sua natura relazione tra termini e loro condizionamento reciproco, sicché pensare Dio sarebbe determinarlo e limitarlo nelle condizioni del nostro intelletto (senza nessuna intenzione teistica, Stuart Mill bene obiettava ad Hamilton che « determinazione » non è sino-

nimo di « limitazione », e che qualificare Dio con alcuni attributi non significa imprigionarlo nella quantità limitata degli attributi stessi). L'inconcepibilità di Dio era anche suggerita al Mansel dall'impossibilità di mettere insieme l'infinità con la personalità, e questo motivo si ripercuote nella filosofia francese dell'Ottocento, ad es. in Vacherot e in Renouvier (invece in Italia il Gioberti riteneva tanto poco incompatibile l'infinità con la personalità, che anzi l'infinità costituisce la perfezione della persona, quale perfetto autopossesso dell'essere che ritorna a sé dal proprio atto, senza alcun intervento estraneo). Quanto frutti ancora il lascito kantiano nella filosofia francese, basti a ricordarlo il neo-criticismo del Renouvier il quale appiana il dissidio tra le due *Critiche* con una « volontà di credere » la quale assume a suo oggetto supremo un Dio quale legalità nel rapporto morale che intercorre tra gli esseri, mentre l'intelligenza, invece di precedere la volontà, illuminandola, lavora riflessivamente sui materiali che la volontà stessa ha precostituiti. La « volontà di credere », che edifica il suo oggetto, fuori di ogni possibilità di dimostrazione razionale e di affermazione ontologica, si trasmette al pragmatismo del James, determinandovi un'attenta osservazione empirica degli stati mistici e una rispettosa considerazione dell'influenza benefica che la religione esercita sulla vita dell'uomo. Il primato della pratica segna nella modernità il primo moto di rivolta della persona umana contro la ragione universale e impersonale che, come non aveva saputo soddisfare ai bisogni religiosi dell'uomo, così aveva dissolto la singolarità dell'individuo in una manifestazione secondaria ed empirica. Un più violento moto di riscossa del « singolo » contro il logicismo avviene nella filosofia attualissima, per opera dell'esistenzialismo, che, riscotendo lo spirito del luterano S. Kierkegaard, vede nel Logo egualitario, concluso, necessario, la negazione della libertà, spontaneità e originalità dell'esistenza individuale. La conseguenza di questo nuovo moto irrazionalistico è, da una parte, la negazione di Dio, considerato come il tutore della logica, dell'ordine e della razionalità del mondo, e il limite imposto alla scelta libera dell'impegno personale (Sartre) : da un'altra parte, l'estensione del carattere irrazionale allo stesso Dio, regno dell'impossibile e dell'assurdo, da raggiungersi attraverso una fede disperata che rompe la necessità del sapere e del dovere, e conquista la vera libertà dello spirito, in cui vive Dio (Chestov).

La filosofia del cristianesimo continua il suo corso anche nella modernità, o preservando i suoi valori tradizionali in un riserbo prudente, privo di comunicazione e d'influenza; o avviando un colloquio tanto intimo e confidente con il pensiero moderno, da trasformare la confidenza in accondiscendenza; o, infine, come più spesso avviene nell'attualità, rivivendo in una propria ricerca ansiosa le esigenze più profonde del pensiero moderno per avviarle alla soddisfazione nell'orbita del teismo tradizionale. Già il Gioberti, nell'Ottocento italiano, aveva ceduto alle suggestioni dell'ontologismo, ma, non senza qualche perplessità, aveva saputo evitare un esito immanentistico con un impiego elaborato del concetto di creazione; e A. Rosmini aveva kantianamente applicata l'idea dell'essere come categoria dell'intendimento umano, pur traendone valori di oggettività, per quanto riguarda sia l'essere empirico della realtà fisica, sia « l'essere pensato in atto compiuto », che è Dio. Il modernismo, somma di tendenze immanentistiche, pragmatistiche, intuizionistiche, che, tra la fine dell'Ottocento e il principio del Novecento, avrebbero voluto portare un rivivimento dall'interno della fede tradizionale, è il caso tipico dell'accennata confidenza che reca accondiscendenza e remissione. Sempre più decisamente fuori del movimento modernistico, specie dopo la recente pubblicazione della trilogia : *L'action*, *L'être*, *La pensée*, si mantiene M. Blondel, con la sua sintesi di tutta la fenomenologia dell'essere finito, del pensiero difettivo e dell'azione transeunte, che si aprono alla trascendenza dell'« Unico necessario e impraticabile », cioè al Dio della religione rivelata e positiva. In Francia la flessione religiosa e cristiana dell'esistenzialismo raccoglie sotto l'insegna della *Philosophie de l'esprit* i pensatori che si valgono dell'unamine protesta contro l'astratto logicismo per ritrovare il significato dell'esistenza con una più diretta e vitale partecipazione all'Essere (Lavelle) o con un sentimento più intenso e consapevole del Valore assoluto (Le Senne) o con una penetrazione più assidua, lampeggiante di vividi presentimenti, del senso del mistero (Marcel). In Italia, il « movimento di Gallarate », che raduna annualmente i docenti cattolici delle università, si dedica alla ricostruzione metafisica sulla base di una rigorosa impostazione critica e di un'umanesimo integrale che preserva la razionalità come fattore di coesione personale, di comunione sociale e di elevazione al trascendente.

BIBL.: L. Laberthonnière, *La réalisme chrétien et l'idéalisme grec*, Parigi 1904; M. Schulze, *Wert und Unwert der Beweise f. das Dasein Gottes*, Görlitz 1905; G. Grunwald, *Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter*, Münster 1907; E. P. Lamanna, *La religione nella vita dello spirito*, Firenze 1914; J. Chevalier, *La notion du nécessaire chez Aristote et ses prédécesseurs*, Parigi 1917; R. Garrigou-Lagrange, *Dieu, son existence et sa nature*, ivi 1919; R. Otto, *Das Heilige*, 2ª ed., Breslavia 1920; R. Pettazzoni, *Formazione e sviluppo del monoteismo*, Roma 1922; X. Le Bachelet, *Dieu, sa nature d'après les Pères*, in DThC, IV, coll. 1023-1152; M. Chossat, *Dieu, sa nature d'après les Scolastiques*, *ibid.*, coll. 1152-1243; X. Moisant, *Dieu, sa nature d'après la philosophie moderne*, *ibid.*, coll. 1243-96; A. Zacchi, *Dio*, 2ª ed., 2 voll., Roma 1925; E. Troeltsch, *Glaubenslehre*, Monaco 1925; A. Diès, *Le Dieu de Platon*, in *Autour de Platon*, Parigi 1927; P. Carabellese, *La filosofia di Kant*, I : *L'idea teologica*, Firenze 1927; E. Le Roy, *Le problème de Dieu*, Parigi 1929; W. Otto, *Die Götter Griechenlands*, Bonn 1929 (trad. it. *Gli dèi della Grecia*, Firenze 1941); R. Jolivet, *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne*, Parigi 1931; W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, I-VIII, Münster in West. 1912-49, passim; E. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Parigi 1932; M. F. Sciacca, *Il problema di D. e della religione nella filosofia attuale*, Brescia 1944; L. Stefanini, *La Chiesa cattolica*, Milano 1944; Vari autori, *Ricostruzione metafisica. Atti del V convegno di studi filosofici cristiani tra professori universitari*, Padova 1949. Luigi Stefanini

VI. Iconografia.

Dio, Uno nella natura e Trino nella persona, quale purissimo spirito non comporta la possibilità d'essere adeguatamente effigiato. Dovendosi tuttavia dare una sua rappresentazione essa non può essere che quella della S.ma Trinità, cioè del Padre, l'Eterno, del Figlio, il Verbo, e dello Spirito Santo, variamente espressi anche per simboli (v. TRINITÀ, SANTISSIMA).

Ciò nonostante l'immagine di Dio in alcune composizioni, fin dal sec. III a Dura Europos (v.) e in Occidente dal sec. IV in poi, venne resa con la rappresentazione di una mano che porge corone o benedice; così molto spesso in sarcofagi (Wilpert, *Sarcofagi*, II, pp. 226-27, 233-37), in affreschi, nelle decorazioni musive delle absidi, in avori. Nell'arte paleocristiana l'immagine di Dio Padre si trova nei sarcofagi dove è rappresentata la creazione dell'uomo, come, ad es., nel sarcofago detto dogmatico, nel quale l'Eterno Padre è barbato, assiso su una cattedra velata, mentre il Figlio e lo Spirito Santo sono in piedi (Wilpert, *op. cit.*, p. 226, tav. 65); ovvero nella scena dell'offerta di Caino e Abele, nella quale Dio Padre, barbato, è seduto su una roccia o su un faldistorio (Wilpert, *op. cit.*, tav. 186, 1 e 190, 8), mentre in alcuni casi di questa scena le tre persone della S.ma Trinità sono imberbi (Wilpert, *op. cit.*, tav. 182 e 191, 5). In un sarcofago di Saragozza, Dio Padre scaccia Adamo dal Paradiso (Wilpert, *op. cit.*, p. 228).

Nel sec. XIII viene creato un tipo nuovo per rappresentare la sua Persona, l'immagine cioè di un vecchio di nobilissimo aspetto con lunghi capelli bianchi e barba

(da *Wilpert, Sarcofagi, tav. 188, 2*)
DIO - La *Manus Dei*: Mosè riceve la legge; Abramo è fermato dal sacrificare Isacco. Sarcofago del Museo Lateranense (sec. IV - Roma).

fluente pur'essa bianca. Tale immagine, che frequentemente assume gli attributi della regalità, interviene spesso nelle composizioni che raffigurano scene del Vecchio Testamento, nelle visioni dei Profeti, ecc. Questo tipo acquista straordinaria maestosa imponenza ad opera degli artisti del Rinascimento. Tale l'*Eterno* dipinto del Perugino che benedice da una mandorla circondata di angeli, un gruppo di sibille e Profeti in uno degli affreschi del Cambio a Perugia, tali le immagini dipinte da Michelangelo nella vòlta della Sistina, tale quella dipinta da Raffaello nel piccolo quadro della Galleria Pitti con la visione di Ezechiele. - Vedi tav. XCVII.

BIBL.: K. Künstle, *Ikonographie der christlichen Kunst*, I, Friburgo in Br. 1928, pp. 229-39; Wilpert, *Sarcofagi*, II, pp. 226-227, e passi citati. Emilio Lavagnino

DIOCESI. - Nell'ordinamento ecclesiastico è quel territorio, ben definito nella sua estensione e nei suoi confini, che è governato da un vescovo con potestà ordinaria secondo le norme del diritto (cf. CIC, cann. 215 e 329); essa prende per lo più il suo nome dal luogo dove sta la chiesa cattedrale, matrice di tutte le altre chiese e dove è la residenza abituale del vescovo stesso. Un tal nome deriva dal diritto pubblico romano: nell'età costantiniana, infatti, con il nome di d. si designava un'ampia circoscrizione, nella quale era compreso un certo numero di province, e che era governata da un vicario. Però nell'antichità cristiana la d. d'oggi era chiamata comunemente Chiesa; sicché con questo termine si indicava non soltanto la Chiesa universale ma anche le singole Chiese particolari; oltre gli edifici nei quali si adunava la comunità cristiana. Un poco più tardi la d. fu indicata con il nome di parrocchia, finché finalmente prevalse come esclusivo il termine di d. L'origine della d. sta agli inizi della propaganda cristiana. Mentre infatti il territorio palestinese stava sotto il diretto governo del collegio apostolico, s. Paolo si preoccupò di costituire nei suoi viaggi attraverso il mondo romano ellenico delle comunità cristiane nei centri urbani, ponendo a capo in ciascuna un collegio di presbiteri coadiuvati da diaconi: a sua volta egli era coadiuvato da discepoli fidati che tenevano, al bisogno, le sue veci presso quelle comunità. S. Paolo non fu certamente l'unico grande missionario fra i Gentili; anche s. Pietro, lasciata la Palestina, e cominciando da Antiochia, allargò la sua attività missionaria. Alla loro morte i discepoli continuarono l'opera loro nei territori per i quali avevano avuto speciale missione in modo che non rimase interrotta la successione apostolica. E poiché nelle città si erano costituiti i centri più numerosi dei fedeli, qui ebbero sede con il nome di vescovi i dirigenti delle singole comunità cristiane. In questo modo, con l'allargarsi progressivo della propaganda, in ogni città si ebbe il vescovo assistito da un clero pari in grado ed in autorità a quelli delle altre città, pur prescindendo da quel prestigio personale che poteva derivare a qualcuno fra questi vescovi da speciali doti di santità o di capacità organizzativa. Di qui venne che nelle regioni dove maggiore era il numero della città o dei centri abitati di qualche importanza, maggiore ne risultasse anche il numero delle d., tanto che fu necessario intervenire (come in Africa) perché queste non si moltiplicassero troppo con danno della disciplina.

È naturale che i confini delle d. coincidessero per lo più con i confini dei singoli territori urbani; e che i vescovati dei centri minori gravitassero di preferenza verso i centri più importanti, cioè verso la città capitale della provincia entro la quale erano compresi e con la quale esistevano particolari interessi economici o politici. Quando in Occidente il cristianesimo si allargò in paesi abitati da barbari o riconquistò regioni dove le invasioni avevano sconvolto ogni ordinamento civile, si ricorse direttamente al papa per la costituzione della regolare gerarchia ecclesiastica e per la divisione del paese in d. secondo la comune disciplina; compito che il papa eseguì allora per mezzo di legati inviati sul posto, ed anche oggi conduce a termine per mezzo dei dicasteri romani, appena in un paese eretico o pagano si siano costituiti saldi nuclei di cattolici. Infatti, secondo la disciplina vigente, solo il Romano Pontefice erige e sopprime le d., divide il territorio di quelle che risultano troppo vaste e popolose, unisce in perpetuo o temporaneamente due d. sotto un solo vescovo, ne muta i confini staccando una parte del territorio per incorporarlo in un'altra (cf. CIC, cann. 215-16). Primo requisito per la costituzione di una d. è che vi sia in essa eretta una chiesa cattedrale, una sufficente e decorosa residenza per il vescovo nel luogo più importante ed opportuno per l'amministrazione e si sia provveduto al sostentamento del vescovo stesso e del suo clero, che risulti possibile la formazione dei sacri ministri in un seminario locale o centrale, che sia almeno iniziata la divisione del territorio diocesano in parrocchie con confini ben determinati. Non si concepisce infatti, secondo il diritto vigente, una d. regolarmente costituita, la quale non sia suddivisa in parrocchie. In tutte le d. di antica fondazione si ha un collegio di preti per l'ufficiatura liturgica della chiesa cattedrale (Capitolo cattedrale: v.) che assiste il vescovo nel governo della d. in circostanze determinate dalle norme del diritto. Ma per il disbrigo degli affari correnti il vescovo stesso è coadiuvato da un gruppo di ufficiali (vicario generale, cancelliere ecc.) che costituiscono la curia diocesana.

Nelle d. delle missioni è possibile che una parte del territorio non sia diviso in parrocchie, ma affidato direttamente a missionari quali cooperatori dell'Ordinario.

La singole d. poi, o sono direttamente soggette al Romano Pontefice, oppure raggruppate in province ecclesiastiche in ciascuna delle quali uno dei vescovi, per lo più quello della sede più importante, più illustre o più antica, con il titolo di metropolita (sede metropolitana) o di arcivescovo tiene una speciale presidenza sulle altre con autorità specificamente definita dalle leggi canoniche (v. METROPOLITI). Queste sono chiamate sedi suffraganee. Vi sono però sedi arcivescovili senza d. suffraganee. Si chiamano invece sedi titolari (vescovili ed arcivescovili) quelle che sussistono ormai solo come ricordo storico, perché non hanno più né popolo cattolico soggetto né organizzazione ecclesiastica, e talvolta non esistono nemmeno più come luogo abitato, ma che si continuano a conferire dalla S. Sede a prelati i quali vengono perciò insigniti del carattere episcopale. Ciò avviene perché essi possano compiere le sacre funzioni riservate ai vescovi quali ausiliari di vescovi residenziali oppure quali vicari della S. Sede in territori in cui non è ancora regolarmente costituita la gerarchia ecclesiastica, o perché abbiano a sostenere con maggior decoro ed autorità im-

portanti uffici, come quelli di nunzi o di amministratori apostolici, di vescovi castrensi o anche per altre particolari e personali ragioni.

Oggidì presso gli Orientali molte d. non soltanto sono circoscritte entro un determinato territorio, come in Occidente, ma sono anche limitate ad una parte della popolazione che vi abita, cioè a quella che segue un particolare rito ed appartiene ad una delle nazionalità che costituiscono l'intera popolazione. Così i vescovi cattolici di rito bizantino non hanno giurisdizione sui fedeli di rito latino abitanti nel loro territorio e viceversa; i vescovi armeni non hanno giurisdizione sui fedeli melchiti o siri ecc. che sono governati da una loro propria gerarchia.

Bibl.: B. Kurtscheid, *Historia iuris canonici*, I, Roma 1941, pp. 22 sgg., 104 sgg.; Wernz-Vidal, II, p. 730 sgg. Pio Paschini

Per quanto la materia della delimitazione delle d. sia di competenza esclusiva della Chiesa, spesso tuttavia questa concede allo Stato qualche facoltà di ingerenza (v. CIRCOSCRIZIONI ECCLESIASTICHE).

Uno dei più notevoli esempi che si hanno di ciò nei concordati più recenti, è contenuto negli artt. 16-17 del concordato italiano. Con essi fu stabilito che la S. Sede e l'Italia procedessero d'accordo « a mezzo di commissioni miste, ad una revisione della circoscrizione delle d., allo scopo di renderla possibilmente rispondente a quella delle province dello Stato », procedendosi alla riduzione delle d. via via che esse si rendessero vacanti (per vari motivi, tale norma ha avuto scarsa applicazione pratica), e senza sopprimere i titoli delle d. né i capitoli, ma raggruppando le d. in modo che i capoluoghi delle medesime corrispondessero a quelli delle province. Si stabilì inoltre che, ad ogni modo, nessuna parte del territorio soggetto alla sovranità dello Stato italiano dipendesse da un vescovo la cui sede si trovasse in territorio soggetto alla sovranità di altro Stato; e che nessuna d. d'Italia comprendesse zone di territorio soggette alla sovranità di altro Stato. Le modificazioni, che dopo l'assetto innanzi accennato si dovessero in avvenire arrecare alle circoscrizioni delle d., saranno disposte dalla S. Sede previ accordi con il governo italiano ed in osservanza degli stessi principi, salvo le piccole rettifiche di territorio richieste dal bene delle anime.

Pio Ciprotti

DIOCLEZIANO (*Imp. Caesar M. Aurelius Valerius Diocletianus Augustus*), IMPERATORE ROMANO. - N. di umile famiglia in Dalmazia verso il 243, forse non lungi da Salona, si aprì una via come molti dei suoi conterranei delle province illiriche nell'esercito. Distintosi nelle dure guerre condotte da Aureliano e da Probo, prese parte alla spedizione dell'imperatore Caro contro i Persiani (283), ricoprendo l'alto grado di *comes domesticorum*, ossia di comandante della guardia imperiale. Troncata la spedizione per la morte improvvisa di Caro, l'esercito romano tornava indietro guidato dal giovane figliolo di Caro, nominato già collega dell'impero: Numeriano. Durante la lunga marcia Numeriano fu ucciso, la voce dei soldati incolpò del delitto il prefetto del pretorio Arrio, e D., accolta questa versione del fatto, con procedimento di barbara sollecitudine uccise di propria mano Arrio, e fu dall'esercito gridato imperatore (17 sett. 284). La resistenza che si preparava a fargli l'altro figlio di Caro, rimasto a Roma, Carino, fallì per la uccisione di Carino ad opera di un suo ufficiale, e D. fu universalmente riconosciuto come imperatore. All'arduo compito che gli si imponeva, D. non apportava una preparazione culturale e neppure una larga pratica amministrativa, ma buon senso contadinesco, tenacia nelle proprie idee, sollecitudine soldatesca nell'attuare le cose deliberate, un alto senso del dovere, e una piena dedizione ad esso. I due mali più gravi di cui l'Impero soffriva, erano gli incessanti tentativi di irruzioni di barbari alle frontiere, e la mancanza di una norma per la successione imperiale, sicché si ripetevano, anch'esse incessanti, le usurpazioni di imperatori, eletti in tutte le forme più anarchiche, e che logoravano in sterili e rovinose lotte interne le insufficenti forze dell'Impero. Ai due malanni D. si adoperò a portar rimedio. La vastità delle frontiere rendeva difficile una buona guardia di tutte, non solo, ma in così turbati tempi anche una vittoria era pericolosa, poiché molto spesso era avvenuto che soldati vittoriosi avessero gridato imperatore il loro comandante, costringendolo ad assumere la porpora, e magari ammazzandolo qualche tempo dopo. D. cominciò a nominarsi un collega, scegliendo una persona della sua taglia, di umile famiglia, illirico, soldato, più rozzo di lui, dotato di valore personale e di assoluta fedeltà: Massimiano.

(fot. Sansaini)
DIOCLEZIANO, imperatore romano - D. e Massimiano (sec. IV). Biblioteca Vaticana.

A lui confidò le province occidentali, serbando le orientali per sé; per tal modo era meno difficile, che l'imperatore potesse accorrere di persona alla frontiera minacciata, e non lasciare che altri riportasse vittoria.

Sperimentato buono questo espediente, qualche anno appresso (293) procedette a più radicale riforma che doveva eliminare la incertezza della successione. Nominò due Cesari addetti ai due Augusti, rivestiti di autorità superiore a quella di qualunque altro magistrato o generale e destinati a diventare Augusti, quando questi fossero mancati. La successione era per tal modo automatica, e i rischi di usurpazioni avrebbero dovuto in teoria scomparire. Alla scelta doveva presiedere un solo criterio:

l'adozione del meglio adatto, non tenendo conto di vincoli di parentela. Viceversa si istituiva una specie di parentela fittizia tra i quattro sovrani, chiamandosi fratelli i due Augusti e loro figli i due Cesari. La ripartizione era puramente amministrativa, né doveva intaccare l'unità dell'impero, perché su tutti doveva prevalere l'autorità del più anziano degli Augusti.

L'Impero cessava perciò di essere una specie di magistratura straordinaria, e diveniva una sorta di collegio al quale si accedeva per cooptazione. I due grandi elettori, il senato e l'esercito, erano eliminati del tutto, e poiché essi avevano sinora agito quali rappresentanti del popolo romano, il popolo romano non era più il padrone di quello stato che pure continuava a chiamarsi la *res publica Romanorum*.

Mutato così radicalmente il concetto e la funzione della dignità imperiale, non v'era più ragione di non assumere in pieno il carattere e le manifestazioni esteriori del sovrano assoluto con il cerimoniale ripreso da quello delle corti orientali.

Costruzione ingegnosa e sana, ma di una certa ingenua schematicità che non resistette alla complicata ed egoistica psicologia degli uomini. I risultati in ogni modo furono da principio buoni : vittorie su tutte le frontiere, sicurezza interna, una ventina d'anni di tranquillità. Chi ne scapitò fu Roma che cessò di essere la sede dell'Impero. Tutti e quattro i sovrani si tennero in sedi più vicine ai confini : D. a Nicomedia, in Bitinia, Massimiano a Milano, e più avanzati ancora i due Cesari : Galerio a Sirmio sul Danubio, Costanzo Cloro a Treviri sul Reno. Le quattro città dovettero essere attrezzate in modo da poter servire da capitali, e la moltiplicazione delle corti e della burocrazia, nonché l'aumento dell'esercito vennero a pesare piuttosto gravemente sul bilancio dello Stato. Al quale si tentò di porre riparo con radicali riforme nel sistema tributario. La ricchezza è costituita dalla proprietà terriera e dalla capacità produttiva del lavoro umano e animale : queste due fonti di ricchezza sono obbligate a cedere una parte del loro prodotto allo Stato con le due imposte della *iugatio* (imposta terriera) e della *capitatio* (imposta personale). Con il riordinamento tributario va connesso anche un tentativo dioclezianeo rivolto ad ottenere una costanza e una ragionevolezza nei prezzi delle merci e delle opere, tentativo che non era una novità nel mondo antico, ma che non era stato mai fino allora esperimentato con tanta meticolosa ampiezza. L'editto relativo è conservato in molte copie epigrafiche trovate in parecchie città delle province orientali (una sola in Italia), nessuna completa.

Per quanto riguarda la politica religiosa, D., spirito sinceramente religioso, cercò di restaurare l'antica fede e l'antico culto romano, sul quale doveva appoggiare anche la leale osservanza dei sudditi verso la doppia dinastia imperiale : si dice Giovia quella di D. ed Erculia quelle di Massimiano, e riproduce in certo modo in terra la suprema gerarchia celeste : Giove, intelligenza e volontà divina, Ercole, esecutore di quella volontà. Le religioni diverse da quella ufficiale erano tollerate per antica prassi del governo romano, ma vigilate e anche represse, se giudicate troppo aberranti dalle prescrizioni della religione di Stato. In tale condizione poteva trovarsi il cristianesimo, e se nei primi anni dell'impero di D. esso non fu molestato, vennero poi i momenti di persecuzione. Secondo gli scrittori cristiani, consigliere pertinace e insistente di misure di rigore sarebbe stato il Cesare Galerio, rozzo soldato superstizioso e figlio di una fanatica sacerdotessa di culti barbarici.

Alla persecuzione vera e propria si arrivò per gradi. Da principio si cominciò a prendere provvedimenti contro i cristiani che militavano nell'esercito, probabilmente provocati da rifiuti di soldati cristiani ad ordini che a ragione o a torto essi ritenevano contrari alla loro coscienza. Ai soldati si ingiunse di prestare ossequio alle divinità nazionali, pena in caso contrario la *missio ignominiosa*, la espulsione dall'esercito. La condanne capitali pare siano state rare.

Le stesse disposizioni vennero prese poi per gli impiegati civili; non si era ancora a una persecuzione cruenta alla quale D. e per temperamento e per averne veduto la inutilità non voleva arrivare. Ma per le insistenze di Galerio e per un responso dell'oracolo di Apollo Didymaios a Mileto si richiamarono in vigore prescrizioni di Valeriano : distruzione dei libri sacri e delle chiese, confisca dei loro beni, arresto delle gerarchie cristiane.

Avvenne che all'abbattimento della chiesa di Nicomedia tenne dietro un incendio nella reggia, e si volle ritenere doloso l'incendio e opera dei cristiani. E allora si giunse all'ordine, che tutti gli abitanti dell'Impero dovessero compiere atto pubblico di culto alle divinità ufficiali dello Stato, e che il rifiuto di obbedienza dovesse essere punito (303). Il relativo editto, obbligatorio, come sempre avveniva, per tutti e quattro i dinasti, fu attuato con maggiore o minore intensità nelle varie regioni, molto blandamente da Costanzo Cloro, acerbissimamente da Galerio e anche da D., il quale prendeva sempre sul serio qualunque cosa avesse deliberato di fare. Gli insuccessi delle persecuzioni precedenti obbligavano ora ad essere più radicali e più spietati. E molti tra i più illustri martiri che conosciamo furon vittime di questa ultima persecuzione.

Ma D. non fu per lungo tempo persecutore. Desideroso di constatare in vita il regolare funzionamento dell'ordinamento da lui escogitato per la successione, volle a un certo momento rinunciare all'Impero, e imporre al collega Massimiano la stessa rinuncia. Il 1 maggio del 305 i due Augusti abdicarono, e presero il loro posto i due Cesari. Si nominarono due nuovi Cesari, prendendoli fuori delle famiglie dei dinasti. D. si ritrasse a vita privata nel grande palazzo che si era costruito presso Salona, e dentro il quale è annidata la parte più antica della città di Spalato, donde uscì una volta per tentare di rimettere ordine tra successori ed usurpatori (convegno di Carnunto). M. non si sa precisamente in quale anno né come.

BIBL.: Oltre alle storie generali dell'Impero e della Chiesa: Th. Mommsen-H. Blümner, *Maximaltarif des Diokletian*, Berlino 1893; A. M. Hunzinger, *Die diokletianische Staatsreform*, Rostock 1899; P. Allard, *La persecuzione di D.*, trad. it. E. Lari, Firenze 1915; G. Costa, *D.*, Roma 1920; H. Delehaye, *Le persécution dans l'armée sous Dioclétien*, in *Bull. de l'Académie royale de Belgique*, 7 (1921), pp. 150-66; K. Stade, *Der Politiker Diokletian und die letzte grosse Christenverfolgung*, Wiesbaden 1924; H. Bott, *Die Grundzüge der diokletianischen Staatsverfassung*, Darmstadt 1928; F. Lot, *L'impôt foncier et la capitation personnelle sous le Bas Empire*, Parigi 1928; per la bibl. più recente: A. Piganiol, *Histoire de Rome*, ivi 1949, pp. 453-58.

Roberto Paribeni

ICONOGRAFIA. – G. Malalas (12, p. 306) descrive D. di alta figura, capelli e barba grigi, pelle bianca, occhi azzurri, naso forte. I vari tipi monetali concordano nei caratteri fisionomici fondamentali : testa quadrata, naso breve, ad angolo con la fronte, mento sporgente, collo pieno, nuca robusta (J. J. Bernoulli, *Römische Ikonographie*, II, III, Stoccarda 1894, p. 193 sg.). Dei ritratti plastici si possono ritenere sicuri soltanto : una statua togata (Roma, Villa Doria Pamphili) con testa pertinente (poi staccata, rilavorata e passata nel commercio antiquario); una doppia erma, con Saturno, già nella collezione Jerichau, Roma; una testa colossale con corona civica, da Nicomedia (K. Dörner, *Ein neuer Porträtkopf des Kaisers Diokletian*, in *Die Antike*, 17 [1941], p. 142); due rilievi di porfido, nella Biblioteca Vaticana (R. Delbrück, *Antike Porphyrwerke*, Berlino-Lipsia 1932, p. 35) e a S. Marco, Venezia (*ibid.*, p. 36); l'immagine clipeata sul fregio nell'interno del Mausoleo di Spalato (*ibid.*, p. 61). - Vedi tav. XCVIII.

Maurizio Borda

DIODATI, GIOVANNI. - Esegeta protestante, n. a Ginevra nel 1576 da famiglia lucchese emigrata, e ivi m. il 3 ott. 1649. A soli 21 anni ottenne la cattedra di lingua ebraica e poi quella di teologia, tenuta per 40 anni nella città natale. Amico di Paolo Sarpi, ne tradusse in francese la *Storia del Concilio di Trento* (Ginevra 1621).

Lo rese celebre la traduzione italiana della Bibbia, stampata per la prima volta a Ginevra nel 1607, corretta e ristampata nel 1641, poi riprodotta in numerose edizioni dalla Società biblica inglese. La versione ha i suoi pregi, più quanto al Vecchio Testamento che non al Nuovo, poiché egli conosceva meglio l'ebraico che il greco, però si nota in più passi la tendenza protestante del traduttore. Così l' « Ave, Gratia plena » (*Lc.* 1, 28) è tradotto « Ben ti sia, o favorita » e negli *Act.* 14, 22, ove la traduzione cattolica ha : « Paolo e Barnaba dopo aver con preghiere e digiuni ordinati dei presbiteri per essi », il D. traduce : « E dopo che ebbero per ciascuna chiesa ordinati per voti comuni degli anziani » ecc. Della Bibbia pubblicò una traduzione francese (Ginevra 1644), ma non ebbe fortuna; e un Commentario (ivi 1649).

BIBL.: Opere: *La S. Bibbia*, Londra 1864; *I Commentari della S. Bibbia*, Firenze 1880. Studi: C. Cantù, *Gli eretici d'Italia*, II, Torino 1865, pp. 474, 480; III, ivi 1866, pp. 182, 183; F. de Silvestri-Falconieri, *Le sei traduzioni italiane della Bibbia*, Roma 1911; id. *La versione della Bibbia di G. D. e la recente revisione*, ivi 1919; id., *Profili, ricordi, aneddoti di protestanti illustri*, ivi 1920, pp. 163-88. Camillo Crivelli

DIODORO, santo, martire : v. PAPIA, DIODORO e CLAUDIANO, santi, martiri.

DIODORO. - Vescovo di Tarso, asceta e secondo fondatore della scuola esegetica Antiochena, n. nel primo quarto del sec. IV, m. anteriormente al 392. Fece gli studi ad Atene (Facondo di Ermiane, *Pro defensione trium capit.*, 4, 2: PL 67, 621 B, 11-14) acquistando una vasta coltura profana, onde non è esatta l'osservazione di s. Girolamo che gli attribuisce «ignorantiam saecularium litterarum» (*De vir. illustr.*, 119 : PL 23, 750). Fu anche discepolo di Silvano, vescovo di Tarso, e di Eusebio di Emesa.

Dopo la sua formazione scolastica D. si diede all'ascetismo in un asceterio vicino a Antiochia: ivi si applicò allo studio della S. Scrittura, e divenne, con il suo compagno Carterio, superiore di un gruppo d'asceti tra i quali si trovavano s. Giovanni Crisostomo e Teodoro di Mopsuestia.

Sotto gli imperatori ariani Costanzo (337-61) e Valente (364-78) D. ed il suo amico Flaviano, non ancora sacerdoti, svolgevano un'attività instancabile in difesa della fede di Nicea. Quando Leonzio, vescovo ariano di Antiochia (cf. Teodoreto, *Hist. eccl.*, 2, 19 : PG 82, 1060), mise l'ariano Aezio nel numero dei diaconi, Flaviano e D. protestarono e Leonzio cedette. In quei medesimi tempi istruiva il popolo a cantare antifonalmente salmi ed inni nei convegni degli ortodossi fuori le chiese ariane. Questo canto ebbe un tale successo che Leonzio stesso richiese di svolgere queste riunioni nelle chiese (Teodoreto, *ibid.*); fonti semitiche riferiscono che D. aveva imparato questa usanza durante il suo viaggio in Persia.

Nel 361 un ortodosso, s. Melezio, diventato vescovo di Antiochia, ordinò sacerdoti i due amici. Quando Giuliano l'Apostata passò l'anno successivo per Antiochia, D. era prete e noto all'imperatore come capo dei cristiani. Verso il 372 si recò in Armenia dove stava in esilio il suo vescovo Melezio ; ivi trovò anche s. Basilio con cui strinse vincoli d'amicizia, come appare dall'epistolario basiliano (*Epist.*, 135 e 244, 3 : PG 33, 572 e 916). Alla morte di Valente (378) venne consacrato vescovo di Tarso in Cilicia. Partecipò al Concilio Antiocheno dell'anno seguente ed a quello di Costantinopoli del 381 (Teodoreto, *Hist. eccl.*, 5, 4 : PG 82, 1204 A). In un decreto del 30 luglio 381 Teodosio proclamò modelli della fede ortodossa, per la diocesi d'Oriente, Pelagio di Laodicea e D. di Tarso (Hefele-Leclercq, II, 41). Dalla notizia di s. Girolamo dell'a. 392 (*De vir. ill.*, 119) appare che D. era già morto.

Dei numerosi scritti di D. (la Suda ci ha trasmesso un elenco : PG 33, 1553) gran parte è andata perduta. D. commentò quasi tutti i libri del Vecchio e Nuovo Testamento. Resta di lui un trattato di ermeneutica con il titolo suggestivo: *Qual'è la differenza fra teoria ed allegoria?* I trattati polemico-dommatici erano in gran parte diretti contro gli errori dei Giudei, pagani, ariani ed altri eretici. Oltre le opere elencate dalla Suda, Fozio ci fa conoscere un libro contro i manichei ed uno sullo Spirito Santo (Fozio, *Bibl.*, cod. 85, 102: PG 103, 288B, 372); s. Girolamo conosceva un commento sulle lettere di s. Paolo; e Leonzio di Bisanzio un'opera *Contra synousiastas*, intendendo con questo nome gli apollinaristi. Per gli elenchi siriaci v. l'articolo di R. Abramowski, *Untersuchungen zu D. von Tarsus*, in *Zeitschr. f. Neutest. Wissensch.*, 30 (1931), p. 245 sg.

I frammenti a noi pervenuti si trovano o in catene esegetiche o in florilegi polemici, donde la difficoltà di stabilire la loro autenticità e di comprendere il pensiero dell'autore attraverso brani tolti dal loro contesto.

Il Migne ha raccolto alcuni frammenti sull'Ottateuco ed i *Salmi* (PG 33, 1561-1628), aumentati in seguito nell'edizione del Deconinck (ulteriore completamento da R. Devreesse, in *Rev. bibl.*, 45 [1936], pp. 217-20). Non è confermata l'ipotesi del Mariès di attribuire a D. il commento integro sui *Salmi* di Anastasio di Nicea. I brani sulla *Epistola* ai Romani sono stati editi dallo Staab.

Rimangono i pochi passi dogmatico-polemici. Quelli raccolti in PG 33, 1560 sg. son tolti o da Leonzio di Bisanzio (*Contra Nestorianos et Eunomianos*, III, 43 : PG 86, 1, 1385 sgg.) o da Cirillo d'Alessandria (frammenti dell'opera *Contra Diodorum et Theodorum:* PG 76, 1437 sgg., alcuni in Mansi, IX, 215 b, 219 b c, 231.: Concilio di Costantinopoli, III, 553). Esistono altri frammenti nella Collezione Palatina del Concilio Efesino (E. Schwartz, *Acta conc. oec.*, I, 5, pp. 177-79 anteriore all'a. 550); siriaci in M. Brière, *Fragments syriaques de D. d. T. réédités et traduits*, in *Revue de l'Orient chrétien*, 3ª serie, 10 (1946), pp. 231-85. L'Abramowski ha studiato la tradizione di questi frammenti nei manoscritti (*ibid.*, pp. 247-53) senza toccare il problema della loro autenticità. M. Richard (*Les traités de Cyrille d'Alexandrie...*) studiando i frammenti suddetti arriva alle conclusioni seguenti : D. ha scritto un'opera *Contra synousiastas* (cioè apollinaristi) in due libri. Contro il primo libro polemizza s. Cirillo nel suo *Contra Diodorum*. Sei frammenti di questo primo libro diodoriano ci sono trasmessi nella Collezione Palatina (il quarto frammento, *homo ungitur Iesus* è di Paolo di Samosata); sette o più altri possono trovarsi nel *Philalethes* e nel *Contra impium grammaticum* di Severo di Antiochia. Contro il secondo libro diodoriano s. Cirillo ha ugualmente polemizzato, attribuendolo a Teodoro. Cirillo, quando scrisse, aveva sotto gli occhi non le opere stesse di D. e Teodoro ma florilegi compilati dagli apollinaristi (e perciò probabilmente anche falsati). In questa compilazione, offertagli a Gerusalemme nel 438, Cirillo avrebbe trovato già esistente la confusione fra D. e Teodoro, della quale, scrivendo in fretta, non si accorse.

Resta inoltre la lunga analisi di Fozio (*Bibliot.*, 223 : PG 103, 829-77) dei frammenti del *Contra fatum*, che sono stati studiati da V. Ermoni (*Diodore de Tarse et son rôle doctrinale*, in *Le Muséon*, 2 [1901], pp. 424-44) e da P. Doll (Κατὰ εἱμαρμένης, Bonn 1923).

Per un giudizio stilistico sul D., vista la mancanza di opere integre, bisogna contentarsi della critica di Fozio (*Bibliot.*, 223 : PG 103, 820 e 877) e di s. Basilio (*ep.* 135 : PG 33, 572).

Data l'incertezza delle fonti, non si può esporre la dottrina di D. Basandosi però sulla buona dottrina antiochena nella introduzione ai *Salmi* pubblicata da L. Mariès, si nota quanto segue. L'autore si preoccupa per l'intelligenza dei *Salmi* cantati dai confratelli (p. 82, linn. 12 sg., 24 sg. e p. 86, 9 sg.); lotta contro due eccessi opposti: letteralesimo giudaico ed allegorismo a fondo pagano; vuole seguire la via media della « teoria » (p. 88, 22 sgg.), cioè la comprensione del senso profetico riguardo al Cristo, supponendo però sempre il senso storico (92, 4 sg. e 88, 3 sg.). Quando parla di allegoria, si riferisce talvolta a dei cristiani i quali con il loro allegorismo fanno torto al senso della S. Scrittura (p. 88, 11), talvolta anche a pagani che hanno il concetto che l'allegoria (p. 90, 6 sgg.) toglie completamente il senso storico. Questa attenzione al senso storico non impedisce neppure che la S. Scrittura sia una realtà adattabile ai bisogni di molti a ragione della Grazia di Colui che opera lì dentro (p. 96, 5 sg., e specialmente 98, 19 sg.). Cf. A. Vaccari, *La «teoria» esegetica antiochena*, in *Biblica*, 1 (1920), pp. 12,13, sulla teoria antiochena, e per la relazione fra l'esegesi della scuola antiochena ed alessandrina cf. anche H. de Lubac, *Typologie et allégorisme*, in *Recherc. de scienc. religieuse*, 34 (1947), pp. 180-226.

Per la dottrina dommatica e specialmente cristologica di D. bisogna notare l'influenza aristotelica non solo in certi punti della dottrina fisica ma anche nel modo di ragionare (cf. Ermoni, *op. cit.*, p.433 sg. ed Abramowski, *op. cit.*, p. 254). Secondo un frammento siriaco, citato da Abramowski (*ibid.*), D. avrebbe messa la ragione accanto alla Bibbia come fonte della teologia. Scrivendo contro Apollinare di Laodicea, D. insegnò invece l'umanità perfetta e la divinità di Cristo, separando le nozioni divine dalle umane, separando il Figlio di Dio dal Figlio di David, Iddio Verbo dall'uomo Gesù Cristo. Il Figlio di Dio non è figlio di David ma piuttosto il di lui Signore (PG 33, 1560C). L'unione dei due figli è spiegata come un'abitazione del Dio Verbo nel suo tempio Gesù (PG 33, 1560AB) o sotto l'immagine del vestito. Il Verbo si sarebbe vestito dell'umanità di Gesù (Schwartz, *op. cit.*, p. 179, lin. 4). Bisogna tuttavia ricordare che queste constatazioni sono basate esclusivamente su frammenti scelti dopo la morte di D. nella lotta antinestoriana per mostrare che l'errore di Nestorio aveva già i suoi precedenti. S. Giovanni Crisostomo, il suo grande discepolo, non ci ha lasciato nemmeno un accenno sulla dottrina del suo maestro.

Bibl.: Fonti per la vita e notizie letterarie: Basilio Magno, *epp.* 135 e 244, 3: PG 32, 572, 916; Girolamo, *De viris ill.*, 119: PL 23, 750; Giovanni Crisostomo, *In Diodorum Tars.*: PG 52, 761-66; Socrate, *Hist. eccl.*, 5, 3: PG 67, 665; Sozomeno, *Hist. eccl.*, 8, 2: PG 67, 1513; Teodoreto di Ciro, *Hist. eccl.*, 2, 19; 4, 22; 5, 4: PG 82, 1060, 1184, 1204; Facondo di Ermiane, *Pro defensione trium capit.*, 4, 2: PL 67, 610-23; Barhadbesabba, *Vita di D.*: PO 23, 314-23; Fozio, *Biblioteca*, codd. 18, 85, 102, 223: PG 103, 57.288B.372.829-77; Suda, s. v. *Auxentius, Diodorus*, ed. Bernhardy, I, 1, 862 b, 1379 s, in PG 33, 1554; *Cronaca di Seert* (Storia Nestoriana), *Vita di D.*: PO 5, 275-78; Ebediesus, in G. S. Assemani, *Bibliotheca Orientalis*, III, p. 28 sg. – Frammenti: Vecchio Testamento: J. Deconinck, *Essai sur la chaine de l'Octateuch*, Parigi 1912, p. 83 sgg. (cf. R. Devreesse, *Anciens commentateurs grecs de l'Octateuque*, in *Rev. bibl.*, 45 [1936], pp. 217-20); L. Mariès, *Extrait du Commentaire de Diodore de T. sur les Psaumes*, in *Rech. de sciences relig.*, 9 (1919), pp. 79-101. – Nuovo Testamento: K. Staab, *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche 83-112*, Münster 1933. Dogmatico-polemici: *Collectio Palatina*: E. Schwartz, *Acta concilior.*, I, Strasburgo-Berlino 1924, pp. 177-79; *Actiones 4ª et 5ª 5ⁱ Concili oecumen.*: Mansi, IX, 215 b, 219 b, c, 231 a; Leonzio di Bisanzio, *Contra Nestor.* e *Eutych.*, III: PG 86, 1385; P. De Lagarde, *Analecta Syriaca*, Londra 1858, pp. 91-100: British Museum Add. 12156, ff. 80-83; Severi, *Philalethes* (ed. A. Sanda, Beirut 1928, pp. 16, 25 sg.); Solomon of Bassorah, *The Book of the Bee* (ed. E. A. W. Budge, Oxford 1886, pp. 115, 140 sg.). – Studi: L. Mariès, *Etudes préliminaires à l'édition de Diodore de T. sur les Psaumes*, Parigi 1933; M. Richard, *Les traités de Cyrille d'Alexandrie contre Diodore et Théodore et les fragments dogmatiques de Diodore de Tarse* (*Mélanges dédiés a la mémoire de Félix Grat*), I, Parigi 1946, pp. 99-116; G. Mercati, *Osservazioni ai proemi del Salterio di Origene, Ippolito, Eusebio, Cirillo* (*Studi e testi*, 142), Città del Vaticano 1948. – Per i 4 trattati pseudo-giustini attribuiti a torto a D. da Harnack e da Fetissof, v. Bardenhewer, III, p. 310 sg.

Policarpo Sherwood

DIOFISISMO: v. incarnazione.

DIOGNETO, epistola a. - È conosciuto un manoscritto solo (di Strasburgo, distrutto nel 1870, una volta in possesso dell'umanista Reuchlin) che conteneva fra opere spurie di Giustino l'*Epistola a D.*

L'opera, che non era conosciuta né da Eusebio, né da Fozio, dà una risposta alle domande, perché i cristiani non seguono la religione pagana o giudaica, in che cosa consiste la religione cristiana e perché essa si è presentata così tardi nel mondo. L'operetta scritta in stile elegante, omiletico-retorico (per la fine del cap. 9, v. Elio Aristide, 32, 2), è stata molto ammirata (specialmente la descrizione della vita cristiana nei capp. 5 e 6) ma ha sollevato, anche non pochi problemi critici. Nel cap. 7, 7 c'è una lacuna (forse un foglio intero si è perduto) e gli odierni capp. 9 e 10 sono il finale di un'altro scritto (di Ippolito ?). Anche dal punto di vista dottrinale l'opera sorprende per il carattere sistematico della dottrina della Grazia e della giustificazione (quasi di sapore protestante, cap. 9, 3 sg.). Mentre molti sono disposti ad attribuire l'*Epistola* dell'Anonimo (Giustino non può essere l'autore) al sec. II-III, altri hanno pensato ad un'epoca posteriore e A. Donaldson ha supposto che sia il falso di un umanista. Un giudizio definitivo non è possibile. Il tentativo di Andriessen di vedere nell'*Epistola* l'*Apologia* perduta di Quadrato non sembra riuscito. L'attribuzione del manoscritto di Strasburgo al sec. XIII-XIV non è assicurata.

Bibl.: Edizioni: *Patres apostolici*, a cura di F. X. Funk, I, Tubinga 1891, p. 390 sgg.; *Der Brief an D.*, a cura di I. Geffcken, Heidelberg 1928; G. Bosio, *I Padri apostolici*, II, Torino 1942, p. 302 sgg. Studi: A. Donaldson, *A critical history of christian literature*, II, Londra 1866, p. 226 sgg.; Fr. Overbeck, *Studien zur Geschichte der alten Kirche*, I, Chemnitz 1875, p. 1 sgg.; A. Harnack, *Die Überlieferung der griechischen Apologeten* (*Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, 1, I-II), Lipsia 1882, pp. 79, 153, 161 sg.; E. Molland, *Die literatur- und dogmengeschichtliche Stellung des Diognetbriefes*, in *Zeitschrift f. d. Neutestamentliche Wissenschaft*, 33 (1934), p. 289 sgg.; F. Ogara, *Aristidis et epistolae ad Diognetum cum Theophilo Antiocheno cognatio*, in *Gregorianum*, 25 (1944), pp. 74-102; P. Andriessen, *L'Apologie de Quadratus conservée sous le titre d'Epître à Diognète*, in *Recherches de théol. anc. et médiévale*, 13 (1946), pp. 5-39; id., *L'épilogue de l'Epître à Diognète*, *ibid.*, 14 (1947), pp. 121-26; C. la Vespa, *La Lettera a D.* (*Raccolta di studi di lett. crist. antica*, 7), Catania 1947. Erik Peterson

DIOMIRA MARIA del Verbo Incarnato, venerabile. - Monaca cappuccina, al secolo Maria Teresa Serri, n. a Genova il 27 febbr. 1708 da genitori svizzeri, m. a Fanano (Modena) il 14 genn. 1768. Entrò nel monastero di Fanano (Modena) nell'ott. 1730, dove esercitò gli uffici di maestra delle novizie e di superiora.

Prezioso documento spirituale è l'autobiografia, scritta per ordine del confessore. La causa di beatificazione fu introdotta da Leone XIII il 21 dic. 1901.

Bibl.: *Vita della ven. sr. M. D. del V. I., cappuccina professa del monastero di Fanano, scritta da lei medesima*, Bologna 1877, Roma 1916; F. Haas, *Leben der Dienerin Gottes Schwester M. D. Kapuzinerin*, Ratisbona 1891; *Vitae servae Dei sr. M. D. a V. I. synopsis*, in *Anal. Ord. Min. Cap.*, 18 (1902), pp. 45-49; C. Pini, *Life of the Venerable M. D.*, vers. ingl., St. Louis 1907. Felice da Mareto

DIONE CASSIO (Δίων ὁ Κάσσιος). - Storico, n. a Nicea ca. il 155 d. C., m. ivi quasi ottantenne tra il 230 e il 240. Iniziò a Roma la sua carriera politica. Fu proconsole d'Africa e due volte console.

Scrisse in greco, in 80 libri, una *Storia di Roma* (Ῥωμαϊκὴ Ἱστορία) da Enea al 229 d. C. Ne restano solo

25 (dal XXXVI al LX) che vanno dal 68 a. C. al 47 d. C., più frammenti vari di cui il più importante è quello che contiene i due ll. LXXVIII-LXXIX che vanno dal 216 al 219. La narrazione ha l'ordinamento annalistico, è ampia e diligente, ma non offre un ripensamento nuovo della storia di Roma; a lui interessa specialmente l'ordinamento civile della città e si mostra poco sensibile per i fenomeni spirituali. Il cristianesimo è assente dal suo panorama, pur essendosi trovato l'autore a vivere al tempo di Marco Aurelio e dei Severi, all'epoca dei quali si riferiscono i ll. LXXVIII e LXXIX.

Due notizie tuttavia vi si riportano: la condanna del console Flavio Clemente e della moglie Flavia Domitilla rispettivamente alla morte e alla relegazione nell'isola Pandataria, come rei di empietà verso gli dèi (cioè di cristianesimo); e di Acilio Glabrione (*Hist. Rom.*, LXVII, 14). Né va dimenticato l'episodio della Legione fulminata conservatoci negli *Excerpta* di Sifilino (71, 8) e narrato anche da Tertulliano (*Ad Scap.*, 4) e da Eusebio (*Hist. eccl.*, V, 5, 2-6).

Della sua opera furono fatti compendii dagli storici bizantini specialmente da Sifilino (sec. XI) e da Zonara (sec. XIV), per i quali, come per gli altri cronisti di Bisanzio, D. C. è il testo massimo della storia di Roma.

BIBL.: R. Ferwer, *Die politischen Anschauungen des C. D.*, Gross-Glogau 1878; E. Schwartz, *C. D.*, in Pauly-Wissowa, III, p. 1684 sgg. Nicola Turchi

DIONIGI. - Monaco greco (1318-90), il quale nel 1374 ricostruì sul Monte Athos un monastero, che dal suo nome venne detto «Dionysios». Per esso ottenne nel 1375, dall'imperatore Alessio, una bolla d'oro, che sanciva concessioni e privilegi. Questo convento è, in ordine cronologico, il 19°; in ordine gerarchico, il 5°. La Chiesa dissidente lo festeggia il 25 giugno.

BIBL.: K. Dukasis, Μέγας συναξαριστής, Atene 1892; G. Smynakis, Τὸ ἅγιον ὄρος, ivi 1903; C. Korolewskij, *Athos*, in DHG, V, coll. 54-124. Mariano Baffi

DIONIGI, santo. - Era vescovo di Milano nel 355 quando l'imperatore Costanzo vi radunò il Concilio per suggerimento di papa Liberio. Sembra che in un primo momento D. avesse sottoscritto la condanna di s. Atanasio, ma poi si ritrattò, in seguito all'intervento di Eusebio di Vercelli. Scoppiato un tumulto tra il popolo, che assisteva al Concilio, per protestare contro le violenze dei vescovi ariani, D. si adoperò a ricondurre la calma tra i fedeli rimasti in chiesa mentre i conciliari si trasferivano nel palazzo imperiale. Dopo il Concilio, D., insieme con Lucifero di Cagliari ed Eusebio di Vercelli, fu condannato all'esilio. Deportato in Armenia, morì prima del 362. Nel 376 s. Ambrogio chiese ed ottenne il suo corpo che fu trasferito a Milano e tumulato nella chiesa che da lui prese il nome. È commemorato il 25 maggio nel *Martirologio geronimiano*, ma non si sa se si tratti del giorno della morte o di quello della traslazione.

BIBL.: Tillemont, VII, Venezia 1732, pp. 536-51; F. Savio, *Gli antichi vescovi d'Italia. La Lombardia*: I, *Milano*, Firenze 1913, pp. 114-32; Lanzoni, p. 1014; *Martyr. Hieronymianum*, p. 271; *Martyr. Romanum*, p. 207. Agostino Amore

DIONIGI d'ALESSANDRIA, santo. - Padre della Chiesa, n. sulla fine del sec. II, m. nel 264 ca. Figlio di pagani, giunse alla fede leggendo e meditando. Fu discepolo di Origene, a cui si mostrò sempre devoto. Nel 231-32 sostituì nella direzione del Didaskaleion Eraclas, fatto vescovo di Alessandria; nel 247-48 gli succedette nell'episcopato. Ebbe molto a soffrire sotto Filippo l'Arabo (248-49), per tumulti popolari contro i cristiani, e nella persecuzione di Decio, a cui ritenne di dover sottrarsi con la fuga. Ritornato nel nov. 251, lottò contro i movimenti eretici e scismatici. Nel 257-58, sotto Valeriano, dopo una gloriosa confessione fu relegato a Kolluthion nella Mareotide, dove rimase probabilmente fino al marzo del 262. Gli ultimi suoi anni furono ancora travagliati dalla guerra, dalla carestia a dalla peste che afflissero la sua città. Festa il 17 nov.

Nessuna delle opere di D. ci è pervenuta con tradizione autonoma: si hanno notizie e frammenti in Eusebio, Atanasio, Basilio e altri. Nei libri *Della natura*, di cui restano cospicui frammenti (Eusebio, *Praep. ev.*, XIV, 23-27), contrappone all'atomismo di Democrito ed Epicuro la dottrina cristiana della creazione e della provvidenza. Di un libro *Sulle tentazioni*, ad Eufranore, non si ha che il titolo. Qualche frammento rimane d'un *Commento al principio dell'Ecclesiaste*. Frammenti significativi restano (Eusebio, *Hist. eccl.*, VII, 24-25) di due libri *Sulle promesse*, contro il chiliasta Nepote, vescovo di Arsinoe nell'Egitto. Una *Confutazione ed apologia*, in 4 libri, mandò al papa Dionigi per difendersi dell'accusa di subordinazianismo e triteismo: notizie e frammenti specialmente in Atanasio (*De sententia Dionysii ep. Al.*). Due lettere sono pervenute intere: una (Eusebio, *Hist. eccl.*, IV, 45) a Novaziano, per invitarlo a sottomettersi al papa Cornelio, l'altra, nelle raccolte delle epistole canoniche, al vescovo Basilide, su vari punti di disciplina. Di altre, relative allo scisma novaziano, alla controversia sul Battesimo degli eretici, alla questione trinitaria, si hanno notizie e frammenti. Particolarmente importanti le lettere «festali», con cui, annunziando ai vescovi e alle comunità della provincia la data della Pasqua, si davano ammonimenti d'occasione.

D. fu soprattutto pastore e uomo d'azione, zelantissimo del bene del suo gregge e di tutta la Chiesa, impavido di fronte al pericolo, abile e prudente nel governo, più preoccupato di salvare l'ortodossia che di approfondire speculativamente il dogma. Sostiene la canonicità dell'Apocalisse e la necessità d'interpretarla allegoricamente, ma l'attribuisce a un Giovanni diverso dall'Apostolo. Combattendo il sabellianismo, dapprima assume atteggiamenti subordinaziani, per cui gli Ariani lo considereranno come loro antesignano; ma, dopo i richiami del papa Dionigi, si spiega in senso opposto. Nella controversia novaziana si schiera col papa legittimo, Cornelio; quanto ai *lapsi*, raccomanda indulgenza. Nella controversia battesimale appare oscillante, considerandola più come affare disciplinare che come questione dogmatica.

BIBL.: Edizioni: il Migne (PG 10), dà una recensione molto lacunosa; la migliore è quella di Ch. L. Feltoe, *The letters and other remains of Alexandria* (*Cambridge Patristic Texts*), Cambridge 1904; passi in C. Kirch, *Enchiridion fontium hist. eccl. ant.*, 4ª ed., nn. 311-22. - Studi: A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Liter.*, I, Lipsia 1893, pp. 409-27; II, ivi 1904, pp. 57-66; J. Burel, *Denys d'Alex.*, Parigi 1910; C. Verschaffel, s. v. in DThC, IV, coll. 425-27; H. G. Opitz, *Dionysius von Al. und die Libyer*, in Casey-Lake, *Quantulacumque. Studies presented to Kirsopp Lake*, Londra 1937, pp. 41-53; Bardenhewer, II (1944), pp. 203-27. Michele Pellegrino

DIONIGI l'AREOPAGITA. - I. LE OPERE. - Il corpo degli scritti areopagitici contiene i seguenti trattati (come viene attestato dall'antichissima versione siriaca di Sergio di Resaina [m. nel 536] e dal più antico commentario conservatoci di s. Massimo Confessore [m. nel 662] di cui una grande parte, secondo H. Urs v. Balthasar, *Das Scholienwerk des Johannes v. Scythopolis*, in *Scholastik*, 15 [1940], p. 16 sgg., proverrebbe dal commentario di Giovanni di Scythopolis vissuto cento anni prima):

1. *De coelesti hierarchia* (*CH*). La parola «hierarchia», da D. introdotta nella lingua ecclesiastica (J. Stiglmayr, *Über die Termini Hierarch und Hierarchie*, in *Zeitschr. f. kath. Theol.*, 22 [1898], p. 180 sgg.), qui significa l'ordine degli angeli determinato dal grado di assimilazione a Dio, o della deificazione (θέωσις), unione (ἕνωσις) con Dio, dal dono di luce divina che accolgono e trasmettono al rango inferiore (μετοχή, μετάδοσις).

I nomi dei gradi degli angeli sono presi dalla S. Scrittura; quanto al sistema delle triadi D. afferma di averlo ricevuto dal suo maestro, ma è senza dubbio di origine neoplatonica (specialmente da Proclo, cf. H. Koch, *Pseudo-Dionysius*, Magonza 1900, p. 178): *a*) Seraphim, Cherubim, Throni; *b*) Dominationes, Virtutes, Potestates; *c*) Principatus, Archangeli, Angeli. Per questi gradi scende e sale il dono della luce divina.

2. *De ecclesiastica hierarchia* (*EH*). Il trattato comincia con un accenno all'opera precedente. L'ordine sacro della Chiesa corrisponde all'ordine celeste. Anche i gradi della *EH* sono gradi di avvicinamento a Dio, di deificazione. Ma poiché nella natura umana lo spirito è legato al corpo, la nostra *hierarchia* ha bisogno di simboli sensibili che ci conducono « hierarchice ad uniformem deificationem » (PG 3, 373 A). Viene quindi descritta e misticamente interpretata una triade di sacramenti, il Battesimo (θεογενεσία); la Sacra Eucaristia (σύναξις) e la Cresima (o piuttosto μύρου τελετή la consacrazione del santo olio). Segue l'ordine tripartito del clero: *a*) *Ordo hierarchicus* (D. usa la parola *hierarchos* invece di *episkopos*), che è il capo della *EH* come Cristo della intera *hierarchia*. *b*) *Ordo sacerdotalis* (D. dice *hiereis* e non *presbyteroi*). *c*) *Ordo diaconorum* (*leiturgodiaconi*) con una breve descrizione e interpretazione del rito delle ordinazioni di questi tre gradi. Nella triade dei sudditi che sono chiamati *telumenoi*, l'autore comincia con i più bassi: *a*) catecumeni, energumeni, penitenti, *b*) *populus sanctus*, i cristiani che possono assistere alla S. Eucaristia, *c*) monaci che D. di solito chiama *therapeutai*. L'ultimo capitolo del trattato è un'appendice; i riti funebri sono anche essi spiegati misticamente con dottrina escatologica ortodossa (cf. J. Stiglmayr, *Die Eschatologie des Ps-Dionysius*, in *Zeitsch. f. kath. Theol.*, 23 [1899], p. 1 sgg.).

3. *De divinis nominibus* (*DN*). L'opera principale, di cui il titolo e metodo sono di origine neoplatonica (cf. H. Koch, *op. cit.*, pp. 9 sg., 224 sgg.). È una dottrina di Dio trino e uno basata sulla spiegazione dei suoi nomi nella S. Scrittura. Una tale scienza positiva e molteplice sembra essere impossibile perché Dio è sopra ogni essenza (ὑπερούσιος) e sopra ogni nome (ὑπερώνυμος). Essa infatti non tocca la sopraessenziale unità (ἕνωσις) di Dio ma soltanto le distinzioni (non quelle trinitarie; διακρίσεις) e potenze (δυνάμεις) nella divinità che sono πρόνοιαι ἐκφαντορικαί e θεῖα θελήματα, potenze creatrici che dànno l'essere e la perfezione a ogni creatura. La causa di tutto si può e si deve enunciare dalle cose causate. I nomi che così in una maniera positiva ci rivelano Dio sono: cap. 4: τὸ ἀγαθόν; cap. 5: τὸ ὄντως ὄν; cap. 6: ζωή; cap. 7: σοφία. Il primo è di origine neoplatonica; anche la seguente triade corrisponde a una triade di Proclo: οὐσία - ζωή - νοῦς. Segue nel cap. 8: δύναμις; il cap. 9 contiene una serie di nozioni opposte che secondo E. Ivanka (*Aufbau der Schrift « De divinis nominibus » des Ps.-Dionysius*, in *Scholastik*, 15 [1940], p. 392) sono prese dal *Parmenide* di Platone. Questo influsso spiegherebbe anche come nel prossimo capitolo si tratti: αἰών, χρόνος; cap. 10: εἰρήνη; cap. 11: *sanctus sanctorum* e simili espressioni bibliche; cap. 13: τὸ τέλειον καὶ ἕν. Quest'ultima predicazione mostra di nuovo l'insufficenza di tutte le antecedenti, anche della prima (*bonum*). Perciò i teologi (secondo D., gli autori ispirati della S. Scrittura) avrebbero preferito al metodo positivo (καταφατική) il metodo negativo (ἀποφατική: PG 3, 981 A/B).

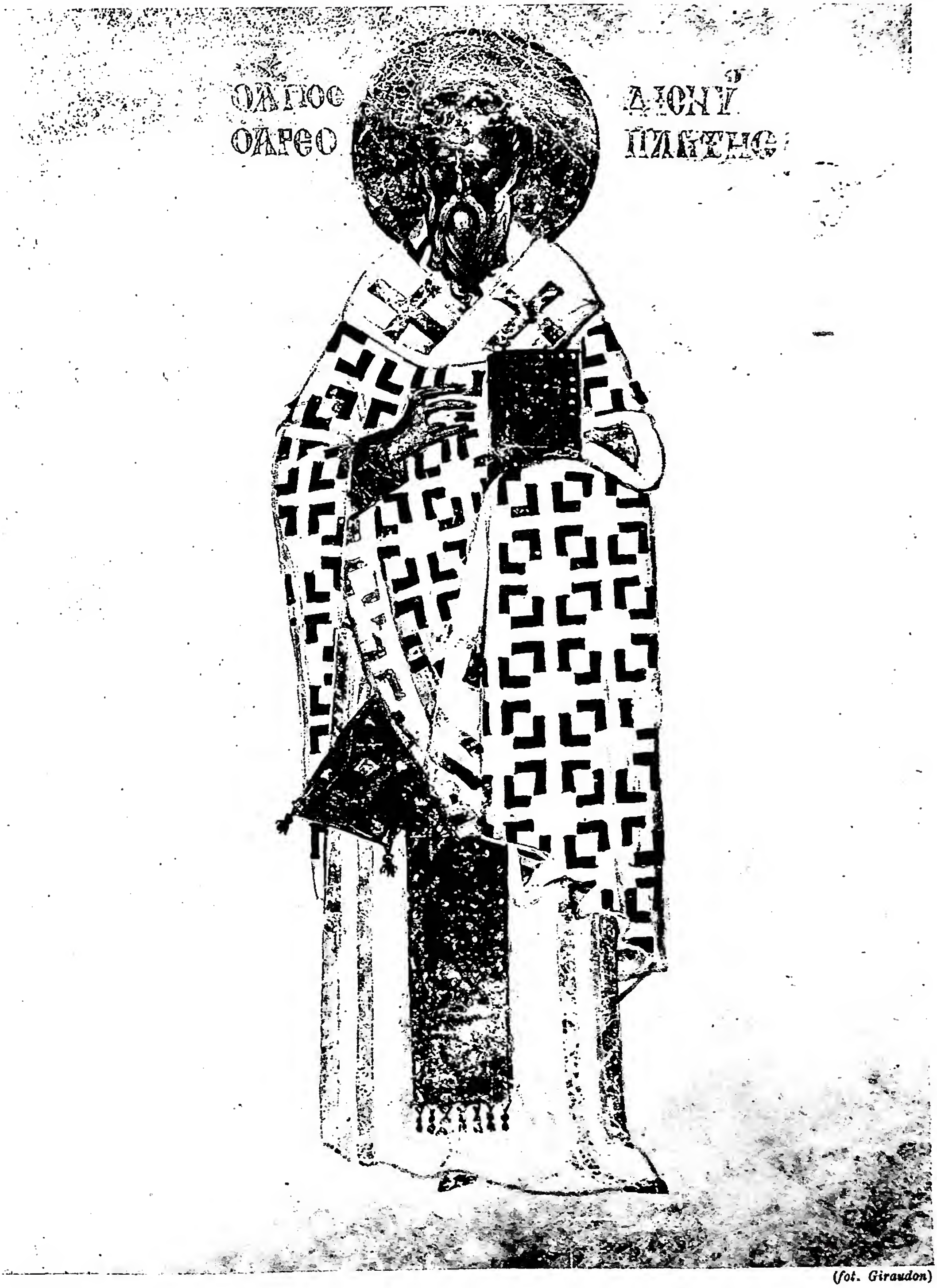
4. *De mystica theologia* (*MTh*). In questo piccolo trattato il metodo negativo è congiunto con la esperienza mistica (ἔκστασις: negazione, abbandono di se stesso). Il metodo negativo è il complemento del positivo per giungere alla totale superiorità di Dio (PG 3, 1000 B). I più divini ed alti oggetti del mondo visibile e intelligibile sono soltanto il fondamento, il luogo per la parusia del Dio invisibile e inconoscibile. Di qui si entra nel γνόφος τῆς ἀγνωσίας... ἑνούμενος τῷ παντελῶς ἀγνώστῳ... καὶ τῷ μηδὲν γινώσκειν ὑπὲρ νοῦν γινώσκων (Cf. Vl. Lossky, *La théologie négative dans la doctrine de Denys l'Ar.*, in *Rev. des sciences phil. et théol.*, 28 [1939], p. 214 sgg.). Il metodo positivo con le sue θέσεις scende da Dio fin alle ultime creature, il metodo negativo comincia da queste e sale per le sue ἀφαιρέσεις e arriva togliendo tutto alla visione del Dio invisibile che è nascosto dalla luce delle cose esistenti (PG 3, 1025 B).

5. *Dieci epistole.* Sono piccole aggiunte ai temi delle opere antecedenti. Soltanto la 7ª e l'8ª (cf. J. Stiglmayr, *Ein interessanter Brief aus dem kirchlichen Alterthum*, in *Zeitschr. f. kath. Theol.*, 24 [1900], p. 657 sg.) e anche la 6ª e la 10ª hanno un carattere più personale.

D. cita in queste opere conservate anche altre sue e del suo maestro Hierotheos; ma probabilmente si tratta di finzione letteraria.

II. L'AUTORE. – Dalle opere stesse seguirebbe che l'autore si chiama Dionysios (*ep.* 7,3). Il suo maestro sarebbe quel tale Hierotheos e prima di lui l'apostolo Paolo, il quale per Hierotheos e Dionysios sarebbe stato ἐπὶ τὴν θείαν φωτοδοσίαν χειραγωγός (*DN*, 2, 11; 3, 2; 7, 1). Come già indica questa espressione, D. si sarebbe convertito dal paganesimo e il sofista Apollophanes gli rimprovera di essere πατρολοίας ὡς τοῖς Ἑλλήνων ἐπὶ τοὺς Ἕλληνας οὐχ ὁσίως χρώμενος (*ep.* 7, 2). Secondo l'*ep.* 7ª, D. e Apollophanes avrebbero visto l'eclissi del sole nel giorno della crocifissione e secondo *DN* 3, 2, D. avrebbe assistito alla *dormitio* della S.ma Vergine. Da tutto ciò si è creduto che l'autore sia il Dionysius Areopagita di *Act.* 17, 34. Sotto questo nome vengono citati i suoi scritti la prima volta, dal patriarca monofisita Severo di Antiochia (512-18) e poi dai monofisiti in una disputa con gli ortodossi a Costantinopoli sotto Giustiniano I (533). Ma il portavoce dei cattolici, Hypatios, vescovo di Efeso, osservò che se tali scritti fossero stati di D., non sarebbero stati ignorati né da s. Cirillo, né da s. Atanasio (E. Schwartz, *Acta conc. oec.*, IV, II, p. 173). Tale argomentazione vale ancor oggi. L'assenza di ogni citazione per quattro o cinque secoli, lo stile del tutto differente dagli scrittori apostolici, la sviluppata dottrina della Trinità, cristologia ed ecclesiologia rendono evidente che l'autore non è stato l'Areopagita. Questo oggi è generalmente ammesso.

Ma per il medioevo il fatto che s. Massimo Confessore aveva difeso l'autenticità e l'ortodossia degli scritti areopagitici è stato decisivo. È noto il grandissimo influsso dell'Areopagita sulla teologia e mistica della Chiesa occidentale da Scoto Eriugena fino a Dionigi il Certosino. Ugo di San Vittore, Alberto Magno e s. Tommaso scrissero commentari (cf. M. Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode*, I, Friburgo 1909, pp. 88-92, che è contro una sopravvalutazione dell'influsso in quanto a s. Tommaso). La forma latina medievale delle opere di D. si ha nella edizione solesmense (2 voll., 1937 sg.): « Dionysiaca, Recueil donnant l'ensemble des traductions latines... et synopse marquant la valeur de citations.... remises dans leur contexte au moyen d'une nomenclature ». La critica si risvegliò nei tempi dell'Umanesimo con L. Valla poi con l'oratoriano G. Morino. Nel secolo passato scienziati cattolici, come Fr. Hipler, per salvare l'accusa di falso cercarono di provare che gli accenni ad avvenimenti e personaggi apostolici si debbono interpretare con fatti e uomini del sec. IV o vollero supporre che questi passi sarebbero stati aggiunti da un falsificatore posteriore monofisita; ma furono confutati da H. Koch (*Der Pseudoepigraphische Charakter der Dionysiusschriften*, in *Theolog. Quartalschr.*, 77 [1895], pp. 362-71; id., *Proklus als Quelle des Ps. D. in der Lehre vom Bösen*, in *Philologus*, 54 [1895], p. 438 sgg.) e J. Stiglmayr (*Der Neuplatoniker Proklus als Vorlage des sog. Dionysius Areop. in der Lehre vom Übel*, in *Hist. Jahrb.*, 16 [1895], pp. 253 sgg., 721 sgg.), i quali provarono positivamente che D. nel *De divinis nominibus*, 4, 18-34 seguì il trattato del neoplatonico Proclo (m. nel 485): *De malorum subsistentia*. Inoltre lo Stiglmayr vedendo nel σύμβολον τῆς θρησκείας di *De ecclesiastica hierarchia* 3, 7 il *Credo* poté stabilire come *terminus a quo* l'a.



(fot. Giraudon)

S. DIONIGI L'AREOPAGITA IN PALUDAMENTI EPISCOPALI.
Miniatura proveniente dall'antico Tesoro di S. Dionigi (sec. XIII-XIV) - Parigi, Louvre.

(fot. Anderson)

(fot. Anderson)

A sinistra: DISEGNO SU CARTA TINTA LUMEGGIATO DI BIACCA, di F. Lippi - Londra, British Museum. *A destra:* DISEGNO A CARBONE LUMEGGIATO DI BIACCA per una Madonna e s. Anna, di Leonardo da Vinci - Londra, Accademia Reale.

476, quando il *Credo* fu introdotto nella liturgia dal patriarca monofisita Pietro Fullone (*Das Aufkommen der ps. – Dionisch. Schriften*, Feldkirch 1895); e concluse dalla liturgia che la patria di D. deve cercarsi in Siria (*Eine syrische Liturgie als Vorlage des Ps. Aeropagites*, in *Zeitschr. f. kath. Theol.*, 33 [1909], p. 383 sgg.; cf. anche I. M. Hanssens, *De patria Ps. Dion. Ar.*, in *Ephemerides liturgicae*, 38 [1924], pp. 283-92). Ma contro il suo ulteriore tentativo di provare che lo pseudo Areopagita sia il patriarca Severo di Antiochia (*Der sog. Dionys. Areop. und Severus von Antiochia*, in *Scholastik*, 3 [1928], pp. 1-161) scrisse J. Lebon (*Le ps. Aréop. et Sévère d'Antioche*, in *Revue d'hist. eccl.*, 26 [1930], p. 881 sgg.) mostrando l'insufficenza di molti argomenti storici e pronunciando infine anche dei dubbi circa il monofisismo di D. H. Koch aveva troppo insistito sulla generale dipendenza del D. dalla filosofia neoplatonica. Lo Stiglmayr nelle sue versioni e piccoli commentari alle opere di D. (artt. citt. in *Zeitschr. f. kath. Theol.*, 1898, 1899, 1900) e in *Bibl. d. Kirchenväter* (Monaco 1911 e 1933) ha potuto raccogliere molti brevi accenni e passi paralleli in Clemente Alessandrino, Origene, Cirillo di Gerusalemme, s. Basilio e Gregorio di Nissa. Ultimamente si è voluto andare più innanzi: così Ceslao Pera (*Denis le mistique et la ϑεομαχία*, in *Revue des sciences phil. et théol.*, 25 [1936], pp. 5-75) pretese far vedere in D. un discepolo di s. Basilio; ma la sua argomentazione è del tutto insufficiente. Molto più cauto è E. von Ivanka nel suo articolo *Der Aufbau der Schrift De divinis nominibus* (in *Scholastik*, 15 [1940], p. 386 sgg.) sebbene abbia scoperto una sorprendente analogia tra gli attributi di Dio in *De divinis nominibus* e i nomi di Cristo in *De perfecta Christiani forma* di Gregorio di Nissa; ammette che se questo caso rimane isolato non può scuotere le fondamenta poste da Stiglmayr e Koch. Non di meno tali lavori sono di grande importanza per la valutazione ancora del tutto fluttuante dell'autore e della sua opera. Così per K. Richstätter (*Der Vater der christlichen Mystik und sein verhängnisvoller Einfluss*, in *Stimmen der Zeit*, 114 [1928], p. 241 sgg.) la sintesi mal riuscita di D. fra neoplatonismo e cristianesimo è responsabile delle correnti panteistiche e quietistiche nella mistica dal medioevo in poi. Secondo lui e il dogmatista J. Pohl la teologia e mistica cattolica moderna dovrebbero rinunciare all'autorità di D. Invece H. Ball (*Byzantinisches Christentum*, Monaco 1931, pp. 62-249) vede in D. uno dei più grandi teologi della Chiesa orientale; accetta in pieno le conclusioni della critica moderna ma spiega la falsificazione come un momento essenziale dello stile ieratico. In una maniera più indiretta e scientifica combatte per la causa di D. Vlod. Lossky (cf. *art. cit.*, in *Rev. des sciences phil. et théol.*, 28 [1939], p. 210, nota 1).

Bibl.: Ed.: della nuova ed. solesmense delle versioni latine si è già parlato. Per il testo greco c'è soltanto PG 3. Uno studio, per una nuova ed. critica, di G. Théry, in *The new scolasticism*, 3 (1929), pp. 353-442 non ha trovato continuazione. Qui è ancora da notare: *Indices Pseudo-Dionysiani* di Van den Daele, Lovanio 1941. L'antichissima versione siriaca è ancora inedita. Studi: Bardenhewer, IV, p. 282 sgg.; E. Stephanou, *Tableau bibliographique des études dionysiennes parues depuis la guerre* (*1918-32*), in *Echos d'Orient*, 35 (1932), pp. 466-69; M. Viller e K. Rahner, *Aszese und Mystik in der Väterzeit*, Friburgo 1939, p. 229; B. Altaner, *Patrologia*, Torino 1944, pp. 352-55; P. Scheppens, *La liturgie de Denys le pseudo Aréopagite*, in *Ephemerides liturgicae*, 68 (1949), pp. 357-75.

Edmondo Beck

D. nell'Occidente latino. – Il primo ingresso di D. nell'Occidente risale intorno al 758, come risulta da una lettera del papa Paolo I a Pipino il Breve che ricorda al re l'invio di una partita di libri fra cui figurano Aristotele e D.: ma questo primo invio pare non abbia avuto alcun effetto. Nell'a. 827 gli ambasciatori dell'imperatore greco Michele il Balbuziente offrono, fra l'altro, a Luigi il Pio il manoscritto che contiene l'intero *Corpus Dionysiacum*. Da documenti del tempo si sa che l'abate Ilduino si accinse subito alla versione latina che fu portata a termine fra gli aa. 828-30 e l'a. 835; questa prima versione, finora sconosciuta, è stata ritrovata e edita dal p. G. Théry (*Etudes dionysiennes. Hilduin traducteur de Denis*, II, Parigi 1937).

La versione che ebbe invece corso nel medioevo fu quella di Scoto Eriugena nell'a. 858 sotto Carlo il Calvo: il p. G. Théry ha accertato che lo Scoto conosce la versione di Ilduino e la migliora, cioè ne fa una revisione, e che la nuova versione può dirsi «ottica» a differenza dell'altra che va detta «fonetica». Più tardi verso la metà del sec. xiii certo Giovanni Sarraceno farà una revisione della traduzione di Scoto purgandola dai grecismi (G. Théry, *Jaen Sarrazin, «traducteur» de Scot Erigène*, in *Studia mediaevalia, Miscellanea R. J. Martin O. P.*, Bruges [1948], pp. 358-81), di cui si serviranno s. Alberto M., s. Tommaso e gli scolastici posteriori. Altre versioni si devono a Roberto Grossatesta nel sec. xiii, ad Ambrogio Traversari (di cui si gioverà Niccolò di Cusa) e allo stesso Marsilio Ficino in pieno Umanesimo, insofferenti del latino barbaro delle prime versioni. Ma i difetti di quelle non sono sempre imputabili ai traduttori perché lo stesso codice greco (Parigi, Bibl. Naz. gr. 437) su cui si fondano presenta non pochi errori: tuttavia resta a loro grande merito l'aver creato un contatto dottrinale fra il mondo greco e quello latino, che non ha l'eguale se non nell'ingresso delle opere sistematiche di Aristotele. Da rilevare che la notizia della versione di Scoto provocò una reazione di Roma: il papa Nicolò I, infatti, scrivendo a Carlo il Calvo (ca. l'a. 861-62) si lamenta che non sia stata inviata a Roma la copia per l'approvazione «praesertim cum idem Ioannes multae scientiae esse praedicetur olim, sed non sane sapere in quibusdam frequenti rumore dicatur» (PL 122, 1025-26).

Non c'è ancora uno studio complessivo che tratti a fondo l'influsso di D. sulla speculazione scolastica e sulla spiritualità occidentale: tale influsso tuttavia è stato notevole e in non pochi punti cruciali della nascente teologia e mistica cristiana è da dire decisivo e superiore a quello di s. Agostino, e questo non soltanto grazie alla copertura dello pseudonimo ma a causa della profondità speculativa delle dottrine, del procedere metodico e dello stile arduo e sublime in un'accorta sintesi di termini biblici e neoplatonici. Infatti se D. prende schemi e termini dal neoplatonismo, tutto il suo pensiero è una requisitoria contro i motivi fondamentali neoplatonici. Così, parlando delle emanazioni o processioni divine, egli afferma che tutte si trovano in Dio unite (*DN*, V, 2) e più sotto (XI, 6) confuta direttamente il principio capitale del neoplatonismo delle «partecipazioni» (partecipate) a cui oppone la concezione cristiana. Dio diventa la causa unica, assoluta e immediatamente presente a ogni realtà: la dottrina degli intermediari, emanatista e dispersiva, viene completamente assorbita nella creazione cristiana e tali intermediari perdono quindi quella sfera ontologica propria che il neoplatonismo aveva loro assegnata come ultimo baluardo del politeismo. Di questa trasformazione, su cui poggia tutta l'assimilazione medievale di D., ebbe chiara conoscenza s. Tommaso (cf. *Comm. in l. De divinis nominibus*, cap. 5, lez. 1; ed. Parm., XV, 347 b.; *Comm. in l. De causis*, lez. 3; ed. Parm., XXI, 722 a.

In ogni fenomeno d'irradiazione spirituale, il giudizio definitivo del suo valore non dipende soltanto dalla realtà e consistenza oggettiva di ciò che l'ha provocato, ma anche dalla realtà intrinseca del fenomeno stesso, dal modo cioè in cui gli scolastici si sono appropriati i termini ed hanno svolto le proprie riflessioni. In questo verso una storia del dionisismo latino metterà in chiaro come quello che di più profondo e di perenne ha elaborato il pensiero medievale per i secoli seguenti, superando i litigi delle scuole e i limiti dei sistemi, si deve alla presenza di D.: l'essenza di quest'influsso non è tanto da vedere in un corpo di dottrine ben definite, ma nell'orientamento tipicamente speculativo e in un complesso di suggestioni che esso offre, in una particolare mentalità che i libri di questo insigne incognito hanno creata. Il p. Théry (*Etudes Carmélitaines*, 23 [1938, II], p. 70 sgg.) distingue 4 periodi di tale influsso: *a*) nel sec. ix, con Ilduino e Scoto Eriugena, con echi in Pascasio Radberto e Incmaro di Reims; *b*) secc. xii-xiii, con Ugo Etereo, Giovanni di Salisbury, G. Sarraceno, Ugo e Tommaso di S. Vittore detto *Thomas*

Gallus e che fu a Vercelli il maestro di s. Antonio di Padova; e lo stesso s. Bernardo, sia pure soltanto attraverso gli *Ambigua* di s. Massimo il Confessore (cf. E. Gilson, *La théologie de st Bernard*, Parigi 1947, p. 38 sgg.); *c*) sec. XIII (2ª metà), con s. Alberto M. e i suoi discepoli s. Tommaso e Ulrico di Strasburgo; *d*) sec. XIV, di espansione spesso anonima specialmente presso i mistici renani attestata dalla ricchezza di manoscritti dionisiani delle biblioteche austriache a differenza delle francesi (cf. G. Théry, *Catalogue des manuscrits dionysiens des bibliothèques d'Autriche*, in *Arch. doctr. et litt. du Moyen Age*, 10 [1935-36], pp. 163-264 e 11 [1937-38], pp. 87-130 : si tratta di ben 50 manoscritti). In questo periodo vanno menzionati i domenicani Teodorico di Friburgo e Erckardt, Taulero e lo stesso B. Susone, e, alla fine del secolo, G. Gersone studiato dal Combes (*Jean Gerson commentateur dionysien*, Parigi 1940). Si può, è probabile, aggiungere un 5° periodo dal sec. XV in poi con Dionigi Cartesiano e la spiritualità cistercense, Nicolò di Cusa continuato dal Lefèvre d'Etaples in Francia, Marsilio Ficino e l'Umanesimo fiorentino. Porta alle ultime conseguenze la teologia mistica di D. l'anonimo inglese del sec. XIV nello scritto : *Cloud of Unknowning* (Nube dell'inconoscibile).

È sintomatico che D. abbia avuto maggior successo negli ambienti speculativi come nella scuola domenicana (s. Alberto lo commenta per intero : ancora inedito il suo commento al *De divinis nominibus*) e sembra più scarso nella scuola francescana. Di s. Tommaso, che lo cita ca. 2000 volte, il Durantel (*St Thomas et le Pseudo-Denis*, Parigi 1919, p. 63) ha sostenuto che a D., più che ad altri, l'Angelico ricorre nei momenti cruciali del suo pensiero : ciò che il Durantel ha cercato di provare facendo un minuto riscontro di tutte le citazioni tomiste. Un lavoro analogo era già stato fatto nel sec. XVI dal gesuita Baldassarre Cordier, benemerito traduttore, editore e commentatore di tutto il *Corpus Dionysiacum* (*Prolegomena* : PG 3, 96). Si deve notare che s. Tommaso aveva individuato il carattere neoplatonico di D. («... plerumque utitur stilo et modo loquendi quo utebantur platonici, qui apud modernos est inconsuetus » : *Prologus in Comm. sup. l. De Divinis Nom.*, ed. Parm., XV, p. 259, col. b) e aveva premunito contro il fraintendimento (*perversus intellectus*) fatto da alcuni a certe espressioni dionisiane, come Amalrico di Bènes scivolato nel panteismo formale (cf. *C. Gent.*, I, 26 : « Quod Deus non est esse formale omnium », e *Comm. sup. l. De Divinis Nom.*, c. I, l. 2; ed. cit., p. 266, col. a).

L'influsso di D. su Nicolò di Cusa è stato filtrato in una più diretta fedeltà di principi neoplatonici, specialmente di Proclo, che il Cusano reputa discepolo di D. (*De venatione sapientiae*, cap. 22; ed. Parigi 1514, t. I, fol. CCIXv.) : il Baur che ha rilevato le citazioni di D. nel Cusano afferma che la cosiddetta « teologia negativa » non si pone per sé ma in funzione dialettica con la precedente teologia positiva cioè investigativa dei divini attributi. In quello stesso tempo il cancelliere Gersone lo chiama il fondatore della mistica speculativa : « Magnus Dionysius edoctus a Paulo primus videtur hanc theologiam speculative tradidisse » (cf. A. Combes, *Etudes Gersoniennes*, in *Arch. doctr. et litt. du Moyen Age*, 12 [1939], p. 291).

Recentemente a proposito della tesi sostenuta da J. Baruzi su s. Giovanni della Croce come propendente al negativismo mistico e al quietismo (*Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, II, Parigi 1931) per l'influsso di D., ha risposto il Puech che è piuttosto in Origene che noi troviamo il carattere drammatico e affettivo propri del « matrimonio spirituale » e della « notte oscura » del grande mistico spagnolo : giudizio che può interessare il contenuto oggettivo delle dottrine, non la loro filiazione storica perché è fuor di dubbio che la mistica di D. era arrivata a s. Giovanni della Croce attraverso la tradizione scolastica e tomistica in cui era stato formato e di cui la terminologia stessa dionisiana da lui conservata è l'evidente argomento (cf. *Salita al Monte Carmelo*, II, cap. 7, 5). Il carattere psicologico-antropologico della nuova mistica risale, come alla sua prima origine, alla stessa psicologia aristotelica della facoltà apprensive e appetitive di cui s. Giovanni mostra (p. es., nella *Notte oscura*) di conoscere al fondo la natura e le funzioni.

Così senza l'apporto e lo stimolo di D. al pensiero occidentale, questo si sarebbe probabilmente chiuso nello psicologismo agostiniano e sarebbe stato incapace di operare, soprattutto per merito di s. Tommaso, la sintesi di platonismo e aristotelismo a cui si era applicato invano il neoplatonismo, e non avrebbe potuto fronteggiare sul piano teoretico la minaccia dell'averroismo. - Vedi tav. XCIX.

BIBL.: H. Weertz, *Die Gotteslehre des Ps.-Dionysius und ihre Einwirkung auf Thomas v. Aquin*, Würzburg 1908; J. Bernhart, *Die philosophische Mystik des Mittelalters*, Monaco 1922, specialmente p. 47 sgg.; M. Grabmann, *Die mittelalterlichen lateinischen Übersetzungen der Schriften des Ps.-Dionysius Areopagita*, in *Mittelalterliches Geistesleben*, I, Monaco 1926, pp. 449-468; G. Meersseman, *Introductio in Opera B. Alberti Magni, O. P.*, Bruges 1931, pp. 101-105; H. C. Puech, *La ténèbre mystique chez le Ps. Denis, et dans la tradition patristique*, in *Etudes Carmélitaines*, 23 (1938, I), pp. 33-53; G. Théry, *D. au moyen âge : l'aube de la « nuit obscure »*, *ibid.*, 23 (1938, II), pp. 68-74; C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo s. Tommaso d'A.*, Milano 1939, pp. 82-93; L. Baur, *Nicolaus Cusanus und Pseudo-Dionysius im Lichte der Zitate und Randbemerkungen des Cusanus* (*Sitzgb. d. Heidelb. Akad. d. Wiss., phil. hist. Kl.*, 1940-41, fasc. IV), Heidelberg 1941; M. de Gandillac, *Introduction* alle *Oeuvres complètes* di D., trad. franc., Parigi 1943, pp. 7-60; M. De Wulf, *Storia della filosofia medievale*, trad. it., 6ª ed., I, Firenze 1944, p. 105 sgg.; E. Ivanka, *La signification du « Corpus Areopagiticum »*, in *Recherches de science religieuse*, 36 (1949), pp. 5-24.

Cornelio Fabro

DIONIGI, vescovo di CORINTO, santo. - Contemporaneo di papa Sotero (prima del 175). Autore di sette « Epistole cattoliche » (encicliche) indirizzate ai fedeli in Lacedemonia, Atene, Nicomedia, Gortyna (Creta), Amasis (Ponto), Cnosso (Creta) e Roma. Eusebio ha conosciuto una collezione di *Epistole* di D., nella quale si trovava anche la lettera di risposta del vescovo Pinito di Cnosso (Eusebio, *Hist. eccl.*, IV, 3). Fuori della collezione esisteva ancora una lettera ad una certa Crisofora. La collezione delle epistole di D. era già composta durante la vita del vescovo, perché in una frase, citata da Eusebio, D. si lamenta della falsificazione delle sue lettere da parte degli eretici. Si tratta probabilmente di marcioniti (*ibid.*, IV, 23, 12).

Oltre i marcioniti, D. combatteva anche i montanisti. La questione dell'ascesi cristiana l'interessava; ma, mentre Pinito era più rigorista, D. consigliava di essere cauto e di non chiedere troppo dai fedeli in riguardo ai *consilia evangelica*. Nella lettera a Sotero di Roma, D. fa uno splendido elogio dell'attività caritativa dei cristiani a Roma e ricorda che l'epistola di Clemente ai Corinti fu ancora nei suoi tempi pubblicamente letta nel servizio religioso della chiesa di Corinto. Festa l'8 aprile.

BIBL.: *Acta SS. Ianuarii*, I, Parigi, pp. 742-45; Bardenhewer, I, 532-34 ; *Martyrol. Romanum*, p. 130.

Erik Peterson

DIONIGI della NATIVITÀ e **REDENTO** della CROCE, beati. - D. della N., carmelitano scalzo, al secolo Pietro Berthelot, n. il 12 dic. 1600 a Honfleur in Normandia. Giovinetto si dedicò alla navigazione commerciale e viaggiò in Inghilterra, Spagna, Indie Orientali, Giava, Malacca, e approdò nel 1629 in Goa, dove ebbe modo di farsi apprezzare dalle autorità portoghesi che il 22 sett. dello stesso anno lo nominarono primo nocchiero di una potente flotta inviata in difesa di Malacca assediata dal re di Achén. Ottenuta una splendida vittoria, fu dal viceré di Goa confermato in perpetuo nell'ufficio di primo nocchiero e cosmografo delle Indie.

Dopo tali successi decise di abbandonare la carriera militare; entrato nell'Ordine dei Carmelitani scalzi, emise i voti nel 1636.

Il 25 sett. 1638 fu prescelto per la sua perizia nautica (si hanno di lui delle carte di navigazione, *Tabulae maritimae*) e per la sua conoscenza della lingua malese, a far parte di un'ambasciata che i Portoghesi inviavano al nuovo re di Achén nell'Isola di Sumatra. Partì col fratello converso fra' R. della C. Nacque questi in Parades in Portogallo il 15 marzo 1598 e il suo nome al secolo era Tommaso Rodriguez de Cunha. Militò al servizio della Corona portoghese nelle Indie ed entrò nell'Ordine carmelitano in Goa ove per le sue virtù fu tenuto in concetto di santo.

Sbarcati ad Achén furono fatti prigionieri e il 28 nov. 1638 uccisi. Furono beatificati il 10 giugno 1900. Festa il 29 nov.

BIBL.: Spiridione di Maria Immacolata, *Vita dei beati martiri p. D. della N. e fra' R. della C., carmelitani scalzi*, Milano 1900; Ambrogio di S. Teresa, *Bio-bibliographia missionaria O. C. D. (1584-1940)*, Roma 1940, pp. 69-70 e sgg.; id., *Nomenclator missionarium O. C. D.*, ivi 1944, pp. 115-16, 322.

Maria Morseletto

DIONIGI da PIACENZA. - Missionario cappuccino della famiglia Carli; vestì quindicenne l'abito dell'Ordine a Cesena il 25 apr. 1652. Con p. Michelangelo Guattini da Reggio giunse nel Congo nel 1668, e missionò nella provincia di Bamba per un anno.

Ammalato, ritornò in Italia nel 1671; in quell'anno uscì in Reggio Emilia il suo *Viaggio nel regno del Congo*, che contiene anche le lettere del compagno p. Michelangelo, morto il 9 apr. 1668; l'opera ebbe molte edizioni e fu inserita in collezioni italiane, francesi e inglesi di viaggi; p. Samuele Cultrera, *Un morto che cammina* (Parma 1926 e 1937) la presenta in una esposizione modernizzata. Nel nov. 1678 ripartì come vice-prefetto della missione nella Georgia, giungendo a Tiflis nel febbr. del 1680. Lavorò a Gori, donde si mise in viaggio per l'Italia nel maggio 1684. A Bassano, nel 1687, si pubblicò la sua opera *Il Moro trasportato nell'inclita città di Venetia, ovvero curioso racconto de' costumi, riti e religione de' popoli dell'Africa, America, Asia ed Europa*, di cui il libro primo riproduce il *Viaggio nel Congo*; versione tedesca, Augusta 1693. Nel 1687 trovasi nella missione di California; secondo una nota d'archivio, sarebbe morto in Lorea di Levante nel 1694.

BIBL.: Clemente da Terzorio, *Le Missioni dei Minori cappuccini*, II, Roma 1919, pp. 164; VII, pp. 61-68, 71-72, 80-86; Edouard d'Alençon, *Essai de bibliographie capucino-congolaise*, in *Neerlandia Franciscana*, 2 (1919), pp. 101-104; Felice da Mareto, *Missionari cappuccini della provincia parmense*, 2ª ed., Modena 1942, pp. 35-37; E. Nasalli-Rocca, *Il p. D. Carli e le sue opere geografiche*, in *Boll. della R. soc. geogr. ital.*, 7ª serie, 1 (1936), pp. 233-36.

Ilarino da Milano

DIONIGI il PICCOLO. - Monaco scita, *moribus omnino Romanis*, che, per supplire alle deficenze delle varie traduzioni dei canoni greci, che circolavano in Occidente sin dalla metà del sec. V, compose in Roma, tra il 498 e il 514, una collezione, indicata con il nome di *Collectio Conciliorum Dionysiana prima*; vi comprese i canoni greci del *Syntagma* sino al Concilio di Calcedonia, vi aggiunse i canoni di Sardica, quelli del Concilio di Cartagine del 425, e infine i canoni degli Apostoli. Al ritrovamento di un migliore esemplare dei canoni di Cartagine, D. decise di fare una seconda redazione della sua collezione, *Collectio Conciliorum Dionysiana altera*, e introdusse nel testo della precedente altre modifiche; infine, a istanza di papa Ormisda, ne fece una terza, *Collectio Conciliorum Dionysiana tertia*.

Si era creduto per molto tempo che D. il P. fosse stato il primo a raccogliere in collezione le decretali dei Romani Pontefici; ma già il Maassen indicò le vestigia di precedenti collezioni, e varie ipotesi sono state fatte su di esse dal Duchesne, dal Massigli e recentemente da C. Silva-Tarouca e dal Wurm.

D. riunì in un altra collezione, che può chiamarsi *Collectio Dionysiana decretalium*, 38 decretali dei papi da Siricio (384) ad Anastasio II (498); le decretali dànno risposte a consultazioni varie fatte ai pontefici sul Battesimo, gli Ordini, la Penitenza, gli eretici, la giurisdizione secolare e gli usi liturgici.

Le collezioni dionisiane, riunite in unica collezione, presero appresso forme differenti, quali la *Dionysiana Bobiensis*, fino alla celebre trasmissione della *Dionysiana* fatta da papa Adriano a Carlomagno nel 774, la *Dionysio-hadriana*, che contiene il medesimo materiale della *Dionysiana*, più materiale proprio, la *Collectio Dionysio-hadriana cum mutationibus*, la *Collectio Dionysio-hadriana aucta*. Ne furono anche fatti estratti: *Breviarium ad quaerendum sententias infra*, *Epitome Hadriani*.

A D. il P. si deve pure l'introduzione dell'èra cristiana (v. ERA), usata da lui nella compilazione della tavola di cicli pasquali ch'egli fece in proseguimento di quella di Cirillo di Alessandria.

BIBL.: W. Guggenberger, *Dionysius Exiguus*, in LThK, III, col. 336 sg.; Fliche-Martin-Frutaz, IV, pp. 429 sg., 569, 595, 613 sg.

Giuseppe d'Ercole

DIONIGI di TELLMAḤRĒ. - Patriarca monofisita ed annalista, originario di Tellmaḥrē, m. il 22 ag. 845. Fu dapprima monaco nel convento di Kennešrē e, dopo che questo fu incendiato, nel convento di S. Giacobbe di Kaisum. Morto il patriarca giacobita Ciriaco, egli il 1° ag. 818 fu eletto a succedergli. Fu uomo di grande attività e di notevole abilità nel governo della Chiesa giacobita.

Internamente egli ebbe a lottare con lo scisma di Abramo e dopo la morte di costui, avvenuta verso l'836, contro il suo successore Simeone. All'esterno dovette difendere i diritti della sua Chiesa contro i musulmani. Nell'825 andò in Egitto dall'emiro ʿAbdallāh ibn Ṭāhir a lamentarsi di violenze e distruzioni di edifici sacri e ottenne l'autorizzazione a ricostruirli. Nella primavera dell'829 trattava con buoni risultati con il califfo al-Maʾmūn e in seguito allacciò cordiali rapporti con il suo successore al-Muʿtaṣim. Ma verso la fine della sua vita fu travagliato da nuove violente oppressioni dei capi musulmani contro i suoi cristiani. D. legò la sua fama all'importante compilazione storica cha abbraccia il periodo compreso tra l'elezione dell'imperatore Maurizio (512) e la morte dell'imperatore Teofilo (842). Questa redazione, più cronaca che storia, perché priva di qualunque critica, era di capitale importanza per la conoscenza delle vicende delle Chiese sire; ma purtroppo non abbiamo che un solo capitolo dell'originale (J. Assemani, *Bibl. Orient.*, II, Roma 1721, pp. 72-77). Però Michele, detto il Siro, si è largamente servito dell'opera di D. e ne ha anche riportato interamente ampi tratti: la stessa cosa ha fatto l'autore dell'anonima cronaca che continua quella di Michele fino al 1234.

BIBL.: J. B. Chabot, *Cronique de Denis de Tellmaré*, Parigi 1895; R. Duval, *La littérature syriaque*, 3ª ed., ivi 1907, p. 388 sgg.; A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, p. 275; J. B. Chabot, *Littérature syriaque*, Parigi 1934, passim.

Saverio Pericoli Ridolfini

DIONIGI BAR ṢALĪBĪ. - Scrittore siro monofisita, m. il 2 nov. 1171. Ordinato diacono a Melitene nel 1154, fu fatto vescovo di Marʿaš e più tardi di Mabbūg; poi nel 1166 diventò metropolita di Amida. Quivi morì e fu sepolto nella chiesa della Madonna da lui restaurata. D. è uno degli scrittori siri più fecondi e di più vario sapere. Molte sue opere sono perite, mentre altre si occultano negli archivi.

Come esegeta, D. ha scritto molti commenti alla Bibbia. Vi sono, ancora inediti, frammenti di scritti intorno al Vecchio Testamento, nei quali viene esposto, oltre il senso letterale, quello « pragmatico » e quello « pneumatico ». Il commentario ai Vangeli è stato pubblicato e tradotto in latino da Sedlacek-Chabot nel *Corpus Scriptorum Christ. Orientalium, Script. Syri*, 2ª serie, XCVIII-XCIX, Parigi 1906-33. Altri commenti all'*Apocalisse*, agli *Atti* e alle *Lettere* degli Apostoli sono stati editi dallo stesso Sedlacek (*op. cit.*, CI, Roma 1910). Dei commentari a scritti patristici conserviamo quelli a Evagrio (ed. del cap. 2 dell'introduzione e della dichiarazione della prima sentenza, nel *Catalogo dei co-*

dici siriaci di Berlino, pubblicato da E. Sachau, Berlino 1899, p. 605 sg.), mentre sono andati perduti altri sui Cappadoci, sullo Pseudo-Dionigi e su Severo d'Antiochia. Non è rimasta, a quanto pare, se non qualche traccia degli scritti teologici e singolarmente del suo *Libro della teologia*. Migliore sorte è toccata alle sue opere polemiche contro i musulmani (ed. del 3° libro, di A. Mingana, Manchester 1925), contro i Giudei (ed. J. de Zwann, *Dion. B. S. treatise against the Jews*, Leida 1906), contro i nestoriani (resoconto di F. Nau nella *Revue de l'Orient chrétien*, 14 [1909], pp. 298-320), contro i « calcedonesi » (ed. A. Mingana, nei *Woodbrock Studies*, I, Cambridge 1927), contro gli Armeni (ed. A. Mingana, *ibid.*, IV, ivi 1931) e contro gli idolatri.

Inoltre ci è conservato un trattato sulla liturgia eucaristica (ed. H. Labourt, nel *Corpus Script. Christ. Or., Script. Syri*, 2ª serie, XCIII, Parigi 1903) e altri sulla consacrazione del Crisma e sul rituale dell'ordinazione tuttora inediti. D. compilò anche un'antologia di melodie liturgiche, compose un compendio di vite di santi e un altro di canoni apostolici, mise insieme 31 canoni penitenziali, preparò altre simili collezioni e compose un rituale della confessione che ci è stato conservato (ed. J. S. Assemani, *Biblioteca Orientalis*, II, Roma 1721, pp. 172-74).

BIBL.: A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, pp. 295-97; W. de Vries, *Sakramententheologie bei den syrischen Monophysiten*, Roma 1940, passim.

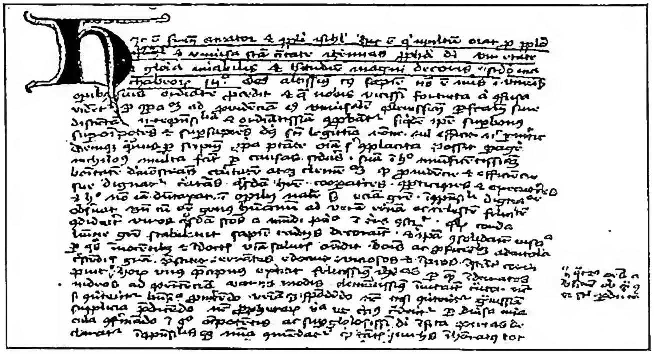
Ignazio Ortiz de Urbina

DIONIGI CERTOSINO. - Teologo, esegeta e mistico, n. a Ryckel (Limburgo belga), nel 1402, m. a Roermond il 12 marzo 1471. La sua vita, assorta nella contemplazione e nel lavoro teologico, fu semplice e uniforme. Da fanciullo fu pastore irrequieto; entrò alla scuola benedettina di St-Trond, passò poi a quella di Zwolle, diretta allora dal celebre Giovanni Cele. Studiò all'Università di Colonia mentre vi si costruiva la cattedrale; entrò a 21 anni (1423) nella certosa di Roermond, ove visse 48 anni.

Visse ritirato nella sua cella, intento a fare l'inventario della tradizione dottrinale e a comporre opere che gli sembravano rispondere alle esigenze del suo tempo. A questo programma di isolamento fece eccezione solo tre volte, quando assolse le mansioni di procuratore del suo monastero o di rettore della nuova certosa di Boscoducale, e quando, nel 1451-52, collaborò alla legazione del card. N. Cusano in Germania. Frutto di tale esemplare assiduità è una vasta enciclopedia teologica, d'importanza incalcolabile.

Riprendendo una delle più feconde intuizioni del cancelliere Gersone (m. nel 1429), D. insegna che la finalità della contemplazione è di reggere l'intera vita intellettuale. Per lui « esegesi e teologia, scienza della Scrittura e del domma, acquistano completo sviluppo e logico coronamento solo nell'atto umano per eccellenza (che è il fine dell'uomo, quaggiù come in cielo) chiamato contemplazione » (A. Mougel, p. 34). Tale tesi è svolta profondamente nel prologo del *De natura aeterni et veri Dei* (*Op. omn.*, XXXIV, p. 11) dove si accordano e fondono il Vangelo, la teologia (s. Agostino), la mistica ispirata (Ruysbroeck) e la filosofia (Aristotele, Platone). D. si sentiva chiamato a compiere l'inventario metodico e critico della Scrittura e dell'intera tradizione per alimentare di viva sostanza un pensiero instancabilmente teso alla contemplazione. A differenza di Gersone, il compimento di questo disegno non è stato interrotto per D. da alcuna traversia. E da tale continuità risulta un'opera considerevole e caratteristica.

Quale a noi è nota dalla recente edizione curata dalla certosa di Montreuil-sur-Mer (1896 a 1913), l'opera di D. occupa 42 voll. in 4°; il I contiene (pp. XLIX-LXX) il catalogo completo dei trattati, commenti, prediche, opuscoli, in 187 numeri. Un documento (t. XLI, p. 629) enumera le opere perdute: 20 trattati propriamente detti, senza contare molte poesie, lettere, prediche o consultazioni varie. L'opera conservata comprende commenti a tutti i libri biblici, dei trattati dello Ps.-Dionisio, di Cassiano, di s. Giovanni Climaco, di Boezio (*De Consol. philos.*) e dei 4 ll. *Sentent.*, trattati o opuscoli di teologia o filosofia, prediche.



(da D. A. Mougel, Dionysius der Karthäuser, 1898)
DIONIGI CERTOSINO - Autografo dalla *In Ieremiam prophetam enarratio*. Lovanio, Biblioteca dell'Università

Distinguendo i vari elementi di questo *corpus*, si ha un totale di 880 numeri. Se si raggruppano a parte i 75 commenti biblici, poi i 690 *Sermones* (346 *de tempore*, di cui 183 *ad saeculares* e 163 *ad religiosos*, e 344 *de sanctis* di cui 195 *ad saeculares* e 149 *ad religiosos*) restano 115 opere o opuscoli di teologia dogmatica, morale e spirituale, che raggiungono talora la filosofia.

Poiché le *Opera omnia* non sono edite criticamente, occorrerebbe una lunga trattazione per tentare di stabilirne la cronologia. Si osservi solo che l'opera iniziale sembra un *De ente et essentia* (perduto), composto subito dopo il magistero (cf. I, p. XXIX); nel 1434 D. comincia a scrivere *in Psalmos* (I, *loc. cit.*, p. L, n. 2); nel 1457 finisce i suoi commenti biblici; nel 1466 lavora ancora sul *De divinis nominibus* (*loc. cit.*, p. LV, n. 1); la serie intera dei sermoni *ad saeculares* (*de tempore* e *de sanctis*) ha preceduto la serie *ad religiosos* (t. XXIX, p. 5); il suo ultimo libro, raccolta di meditazioni, è del 1469. Fatto capitale, il suo commento *in 4 ll. Sent.* (tt. XIX-XXV) non si pone all'inizio ma, almeno in parte, verso la fine della sua carriera, come risulta dalla dichiarazione di *III Sent.*, d. 36, q. 1 (t. XXIII, p. 588, ove D. dichiara che dagli scritti di Ruysbroeck, di cui dunque subì l'influenza fin dall'inizio, introdusse molti elementi nel trattato composto 34 anni prima *de donis Spiritus Sancti*). In questo commento occorre dunque cercare il pensiero definitivo di D.

Non è possibile analizzare in breve spazio sì vasta e sì complessa mole. Basti definire il metodo, determinare le fonti e fissare i lineamenti caratteristici dell'insieme.

Nei suoi commenti biblici, D. segue il testo sacro capitolo per capitolo. Quando non vede nulla da spiegare, si contenta di una *enarratio capituli*; altrimenti, procede alla *expositio*, *declaratio*, *explanatio* o all'*elucidatio*, secondo il senso letterale o i vari sensi spirituali. All'inizio ricorre molto spesso agli autori scolastici, e con ciò riconduce la scolastica alla sua fonte. Più va avanti, però, più interpreta la Scrittura con se stessa. Nel Vangelo, si attiene a un commento letterale strettissimo, citando appena alcuni Padri.

Il suo apporto più originale è costituito dal trattatello *De causa diversitatis eventuum humanorum*, inspi-

rantesi a *Iob* e composto su richiesta del card. Cusano (t. V, pp. 45-80), dalla raccolta *Epitome sive nobiliores sententiae totius Bibliae* (t. XIV, p. 543-707), e soprattutto dal *Monopanton, seu redactio omnium epistolarum beati Pauli in unam*, richiesto dallo stesso cardinale, che in 73 capitoli raggruppa logicamente quanto s. Paolo ha scritto su ogni virtù (ad es., il cap. 7 *De Caritate* è così composto: *Rom.* 5, 5; 8, 28. 35-39; 13, 8-10; 12, 9-11; *I Cor.* 6, 17; 8, 3. 11; 10, 24; 12, 31; 13, 1-8. 13; 14, 1; 16, 14. 20. 22. 24; *II Cor.* 6, 11-13; 8, 24; 11, 2; *Gal.* 5, 13-14; *Eph.* 5, 1; *Col.* 3, 14; *I Thess.* 4, 9-10; *I Tim.* 1, 5-6; *Hebr.* 10, 24-25; *Phil.* 2, 4).

In teologia, colpito dall'estrema diversità delle opinioni propugnate prima di lui, D. pone il principio dell'uguale legittimità d'opinioni sanamente probabili, « quando non defenduntur cum incauta et temeraria assertione » (*Enarratio in Ex.*, art. 40 : t. II, p. 1 A'). Si propone quindi di citare molti autori e di scegliere liberamente, non senza elaborare tesi mediatrici che raccolgano tutti i vantaggi degli autori consultati « nempe ex uno solo praetactorum doctorum, non potest huius veritas quaestionis patere » (*I Sent.*, d. 2, q. 2 : t. XX, p. 171). È un razionalismo consistente, non in un'esigenza di conformità alla pura ragione, ma nella ricerca d'un'approssimazione massima alla rivelazione sopra razionale.

Nella sua *Protestatio* ai suoi superiori (t. I, p. LXXI sg.) D. enumera le sue fonti principali che riflettono l'intera tradizione teologica e filosofica. D. dà rilievo a Dionisio Areopagita « doctor meus electissimus ». Altrove presenta « Ill.mus ille Ioannes Cassianus » come « summus noster philosophus » (*Sermo I de comm. conf. non pont.* : t. XXXII, p. 648). Cita spesso Boezio; ma nomina Guglielmo di Occam solo tre volte. Sferza briosamente Durando di St-Pourcain (cf. *I Sent.*, d. 36, q. 1 : t. XX, p. 402). Ha molto rispetto per Alessandro di Hales « qui ob eminentiam suae scientiae ab alma universitate Parisiensi meruit Doctor irrefragabilis appellari. Ideo eius auctoritas non est parvi pendenda » (*I Sent.*, d. 2, q. 2 : t. XIX, p. 172). Rigetta fortemente il formalismo scotista (*ibid.* : « Opinio.... ceteris irrationabilior esse videtur, et tam philosophicis quam documentis contraria »). La sua fedeltà a s. Tommaso subisce delle crisi, poiché D. rigetta infine la distinzione reale fra essenza ed esistenza (*I Sent.*, d. 8, q. 7, cit. da A. Mougel, p. 15), e si separa dal Maestro circa il rapporto esistente fra la religione cristiana e certe tesi cosmologiche (*Enarr. in l. Ecclesiastae*, art. 1 : t. VII, p. 215).

Una delle fonti più costanti, l'asse profondo del suo pensiero appare con la nozione neoplatonica di *processio-conversio* e con la tesi esplicitamente attribuita a Proclo : « Omne causatum et manet in sua causa, et procedit ab ipsa, et convertitur ad ipsam » (*De lumine christianae theoriae l. II* : t. XXXIII, p. 235).

I temi essenziali furono condensati sistematicamente da D. stesso nei suoi due trattati fondamentali : *Elementatio Philosophica* (104 proposizioni commentate, in 11 parti : t. XXXIII, pp. 21-104) e *Elementatio theologica* (159 proposizioni, in 16 parti : t. XXXIII, pp. 105-231).

Ma ecco un passo che in sintesi esprime tutto il sistema di ottimismo metafisico e teologico donde procede la dottrina di D. : « Quum etenim secundum Dionysium (*De cael. hier.* 13, *De div. nom.* 4) divina lux, quae immensitate sua super omnem vultum naturae expansa est, sit pura bonitas cui propriissimum est misereri, se ipsam effluere, bonitatem suam communicare, gratiam impertiri; ubi animam gratiae illuminationisque capacem, ac divino radio dignam, utpote a passionibus liberam et mundam, studiosam atque sapientiae avidam invenerit, mox bonitatem suam diffundit, gratiae lumen immittit, sapientiam tribuit. Et sicut Christus repromisit, veniens ille Spiritus veritatis, docet nos omnem veritatem (*Sermo I de comm. conf. non pont.* : t. XXXII, p. 648).

Tutta l'opera di D. procede da questa convinzione centrale. Caratteristici del disegno e delle risorse di D. sono le opere sintetiche : *Summa fidei orthodoxae, id est medulla operum s. Thomae ll. IV.* Analoga sintesi, con spunti apologetici (cap. 6 : « De Antichristo et fallaciis eius »; 7 : « De probatione fidei Christianae ex Lege et Prophetis, et de Iudaeorum erroribus ») è il *Dialogus de fide: disputatio inter theologum et philosophum, proponente et defendente theologo quod fidei est, philosopho autem quod naturalis ratio dictat* (t. XVIII), e il *De dignitate et laudibus B. V. Mariae ll. IV* (t. XXXVI, pp. 17-174).

L'autorità di D. si afferma principalmente nella teologia spirituale. Avendo approfondito le condizioni concrete della vita cristiana in tutti i suoi stati e lo sviluppo normale della Grazia deiforme, compenetrato tanto delle lezioni pratiche di Cassiano quanto delle classificazioni del Climaco e delle teorie dello Ps.-Dionisio, nei trattati *Speculum amatorum mundi, L. de fonte lucis et semitis vitae, De oratione, De Contemplatione ll. tres*, D. ha eleborato una dottrina densa di sostanza tradizionale e perfettamente equilibrata. Adottando la divisione tripartita del progresso spirituale, conduce l'anima dalla via purgativa (in cui domina la meditazione) alla via illuminativa (caratterizzata dalla contemplazione affermativa) poi alla via unitiva, in cui regnano l'amore e la contemplazione negativa.

Questo regno supremo dell'amore non impedisce a D. di rimanere formalmente intellettualista. Per D. la teologia mistica « è identica alla sapienza, la quale ha sede nell'intelletto » (St. Axters, p. 72), sicché quanto si svolge ne « la cima della volontà » avviene come puro complemento (« quoad complementum »). Per D. la sapienza divina è possesso a modo di conoscenza (*Summa fidei orthodoxae*, 1 : t. XVII, p. 23).

Di questa sapienza del tutto soprannaturale e infusa i due grandi maestri sono, per D., lo Ps.-Areopagita e il contemplativo Jan van Ruysbroeck. All'influsso di quest'ultimo nessuno si è abbandonato con tanta fiducia e fervore come D. (*De distantia perfectionis divinae et humanae*, art. 10 : t. XXXIV, p. 268).

Non è dunque esagerato il giudizio famoso di Alvarez de Paz : « Dionysius Rikelius, doctor utriusque scholae, mysticae et scholasticae, clarissimus ».

Non solo nelle innumerevoli pagine di D. ascoltiamo tutta « la scuola », ma il loro studio metodico è un'esigenza essenziale della storia del pensiero cristiano giunto al confine tra il medioevo e i tempi moderni.

BIBL.: I. Per gli scritti di D., praticamente ha importanza solo l'edizione di *Opera Omnia* in tt. 42 in 4° curata dai pp. Certosini a Montreuil-sur-Mer dal 1896 al 1913. Questa edizione è completa, ma non critica; si limita a riprodurre il testo edito a Colonia (sec. XVI) e a indicare i riferimenti biblici. Fatte rarissime eccezioni, nessun'altra fonte è stata identificata, nessuna relazione storica o dottrinale è stata dedotta o studiata. – II. Traduzioni : italiana, Milano 1563, Venezia 1565, 1585, 1592, 1596, Firenze 1567, Roma 1757, 1771, Perugia 1886 : contengono 33 opere di D. in 8 voll.; francese : *Petit traité de la méditation*, trad. di M. Texcidor, St-Maximin 1922. – III. Studi : P. Dinbani (dom Pietro Bandini), *Vita del b. D. da Richel*, Siena 1782; H. Welters, *Denys le chartreux, sa vie et ses oeuvres*, Ruremonda 1882; A. Mougel, *Denys le chartreux (1402-71), sa vie, son rôle, une nouvelle édition de ses ouvrages*, Montreuil-sur-Mer 1896; P. Albers, *Dionysius de Kartuizer en zijne Werken*, Utrecht 1897; R. Montagnani, *Un eminente scolastico troppo dimenticato*, Montreuil-sur-Mer 1898; Krogh Tonnig, *Der letzte Scholastiker*, Friburgo in Br. 1904; S. Autore, *Denys le Chartreux*, in DThC, IV, coll. 436-48; St. Axters, *La spiritualité des Pays-Bas*, Lovanio-Parigi 1948, pp. 70-75. Andrea Combes

DIONIGI, RUSTICO ed ELEUTERIO, santi, martiri. - Sono commemorati nel *Martirologio geroniminiano* il 9 ott. Il più antico documento del culto di D. è la *Vita* di s. Genoveffa, in cui si parla della costruzione di una basilica sul sepolcro di D. La *Passio*, redatta verso la fine del sec. VIII, afferma che D. fu mandato dal papa Clemente I in Gallia

(89-97), dove insieme al presbitero R. e il diacono E. subì il martirio. Le fonti più antiche invece, come Fortunato e Gregorio di Tours, li dicono del sec. III. All'inizio del sec. IX, D. fu identificato con l'Areopagita convertito da s. Paolo, ed allora il suo culto si diffuse enormemente. Probabilmente D. e compagni perirono in una delle persecuzioni della seconda metà del sec. III. Festa il 9 ott.

BIBL.: BHL, 2171-89; *Acta SS. Octobris*, IV, Parigi 1865, pp. 865-987; L. Duchesne, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, 2ª ed., II, ivi 1910, p. 469; H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, 2ª ed., Bruxelles 1933, p. 358 sg.; *Martyr. Hieronymianum*, p. 548. Agostino Amore

DIONISI, GIAN GIACOMO. - Filologo ed erudito, n. a Verona il 22 luglio 1734, ivi m. il 14 apr. 1808.

Canonico e bibliotecario del Capitolo veronese, lasciò pregevoli studi su Dante, raccolti in una *Serie di aneddoti* (7 fascc., Verona 1785-99); curò anche una buona edizione della *Divina Commedia* (Parma 1795). Invece gli studi sul Petrarca, compendiati nello scritto *Dei vicendevoli amori di M. F. Petrarca e della celebratissima Madonna Laura* (Verona 1802), spiacquero al Bettinelli. Fra i suoi saggi storici, vanno notati: *Della zecca di Verona e delle sue antiche monete* (Bologna 1785), *Vite dei santi martiri e vescovi veronesi* (Verona 1786).

BIBL.: [L. Federici], *Elogi istorici de' più illustri ecclesiastici veronesi*, III, Verona 1819, pp. 217-34; M. Zamboni, *La critica dantesca a Verona nella seconda metà del sec. XVIII*, Città di Castello 1901, p. 23 sgg. Niccolò Del Re

DIONISIO da LUSSEMBURGO. - Entrò fra i Cappuccini della provincia renana il 1 mag. 1669, m. a Kochem l'11 febbr. 1703.

Predicatore di larga fama, scrisse anche molte opere polemiche catechetiche, ascetiche e agiografiche, tra cui: *Leben Antichristi* (ivi 1682) che ispirò varie composizioni letterarie e drammatiche; *Legend der Heiligen* (ivi 1685); *Der grosse marianische Calender* (Augsbur-Dillingen 1685); *Grosser Cathechismus* (Magonza 1698); *Die güldene Legend von unser lieben Frauen* (ivi 1699); ecc. Esse in ripetute edizioni ebbero una vasta diffusione, soprattutto quelle di carattere ascetico per la spontanea freschezza dello stile popolare. Evitò e combatté le esagerazioni letterarie del barocco.

BIBL.: Hierotheus Confluentinus, *Provincia Rhenana Fratrum Minorum Capuccinorum*, 2ª ed., Heidelberg 1750, pp. 111, 119; Bonaventura von Mehr, *Das Predigtwesen in der Kölnischen und Rheinischen Kapuzinerprovinz im 17. und 18. Jahrhundert*, Roma 1945, pp. 335-57. Ilarino da Milano

(da P. Mornand, Le visage du Christ, Parigi 1939)

DIONIGI, RUSTICO ED ELEUTERIO, santi - *Ultima comunione di s. D.* Particolare del quadro di J. Malouel (1398), completato da H. Bellechose - Parigi, Louvre.

DIONISIO, PAPA. - L'anonimo del *Lib. Pont.*, che riflette la mentalità storica del sec. VI, asserisce che proveniva dal ceto monastico; forse voleva alludere alla qualità di asceta di D. Pontificò (cronologia convenzionale) dal consolato di Emiliano e Basso (259) fino a quello di Claudio e Paterno (265). Ad ogni modo è sicuro doversi trattare di un papa del III sec. Fu sepolto nel cimitero di Callisto sulla Via Appia. Non ci è pervenuto il suo epitaffio.

Ma gli *Itinerari* dei pellegrini dei secc. VII e VIII lo dicono: « papa et martyr ». Il *Lib. Pont.* gli attribuisce una sistemazione delle circoscrizioni ecclesiastiche urbane: « Hic presbiteris ecclesias dedit et cymiteria et paroecias dioecesis instituit ». Ma ben più importante è il suo intervento nella controversia trinitaria, provocato da una lettera di Dionigi Alessandrino che oppugnava gli eccessi delle dottrine sabelliane e modaliste, cadendo a sua volta nell'errore di un'accentuata distinzione delle tre Persone divine e di una netta subordinazione del Figlio al Padre. La lettera fu da D. sottoposta all'esame di un concilio, ed egli poi rispose condannando il modalismo ed anche coloro che ammettevano tre ipostasi separate e facevano del Verbo una creatura. In una lettera separata D. invitava l'omonimo vescovo alessandrino a dare spiegazioni. E questi lo fece inviando una difesa che sembra soddisfacesse la Chiesa di Roma (cf. Eusebio, *Historia eccl.*, VII, 26; Atanasio, *De decretis Nic. syn.*, capp. 25 e 26 e *De sent. Dion.*, passim).

BIBL.: *Lib. Pont.*, I, p. 157; H. Hagemann, *Die röm. Kirche in den ersten 3 Jahrh.*, Friburgo in Br. 1864, p. 334 sgg., 432 sgg.; Jaffé-Wattenbach, I, p. 22; Bardenhewer, II, pp. 203 sgg., 644 sgg.; P. Batiffol, *La paix costantinienne*, 2ª ed., Parigi 1914, p. 94 sgg.; G. Bardy, *L'autorité du siège romain et les controverses du IIIe siècle*, in *Recherches*, 14 (1924), p. 385 sgg., E. Caspar, *Gesch. des Papsttums*, I, Berlino 1930, p. 92 sgg.; R.-J. Loenertz, *Un prétendu sanctuaire romain de St-Denys de Paris*, in *Analecta Boll.*, 66 [1948] pp. 118-33 (l'autore dimostra che papa D. è patrono e titolare con s. Stefano e s. Silvestro dell'attuale chiesa di S. Silvestro *in capite*). Carlo Cecchelli

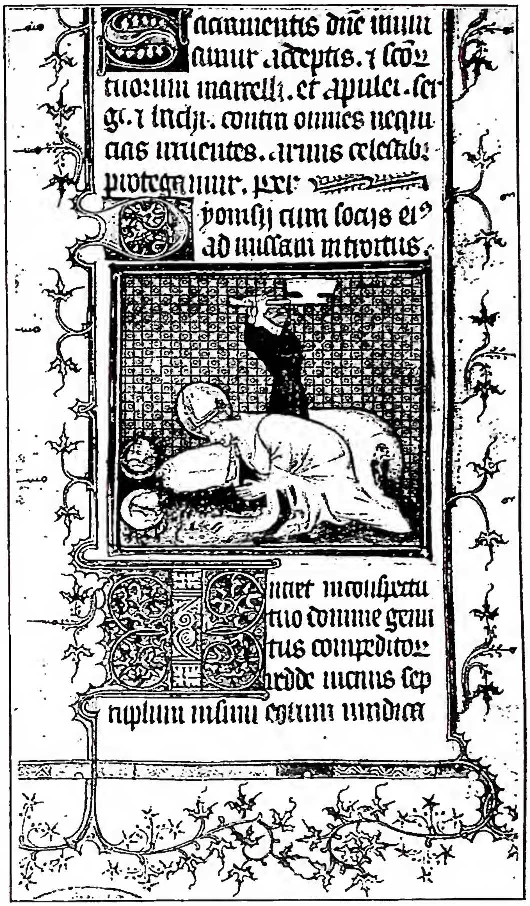
DIONISO (Διώνυσος, Διόνυσος). - Divinità greca: « il dio dell'estasi e del terrore, del furore e dell'entusiasmante ebbrezza, il dio demente la cui apparizione rende dementi gli uomini ».

Sulla localizzazione della sua patria dissentono gli studiosi. Scartate la Tracia, dopo che invalida s'è dimostrata l'etimologia del nome di D. proposta da Kretschmer, etimologia che costituiva l'elemento principale della teoria, la Frigia e la Lidia, o l'una e l'altra insieme, in considerazione soprattutto dell'improbabilità d'esser nel giusto nel ritenere Semele, madre di D., come una dea della terra frigia o tracofrigia (anche qui i motivi etimologici, tra gli altri, si son rivelati inconsistenti), non sembra audace chi propose di prendere in considerazione quale luogo di origine la Grecia stessa (secondo Tucidide [2, 15, 4] le Antesterie appartenevano agli Ioni già prima della loro migrazione), dove il culto del dio, del quale Omero è già perfettamente a conoscenza, pur dimostrando nei suoi riguardi la stessa riservatezza che per Demetra, trae le sue origini dai ceti più bassi della popolazione, e dunque, forse, dallo strato anario. Ma greco o non greco, l'importante è che, non appena monumenti letterari e figurativi cominciano a parlare, D. e tutto ciò che gli è proprio viene espresso in forma nettamente greca, e che a un certo mo-

mento, « quanto di più grande e di più bello, dal punto di vista spirituale ed estetico, l'Ellade classica ha prodotto, l'ha prodotto per l'influsso e con il suggello di D. » : da lui, come ha dimostrato F. Nietzsche, trae origine la tragedia (τραγῳδία, dai τράγοι come si chiamavano gli attori nella rappresentazione scenica : cf. M. P. Nilsson, *Der Ursprung der Tragödie*, in *N. Jahrb. f. Klass. Alt.*, 27 [1911], pp. 609 sgg., 673 sgg., 687).

La medesima incertezza che regna intorno all'origine del dio coglie chi voglia ridurre all'unità la figura di D., che fu detto πολυειδής καὶ πολύμορφος da Plutarco, e voglia determinarne il preciso ruolo nel mito e nel culto : l'azione di D. è praticamente illimitata, e volerlo relegare in una piuttosto che in un'altra sfera, vuol dire soltanto perdere il significato della sua figura, tradire ciò che i Greci hanno pensato di lui. D. e lo spirito dionisiaco scorrono per ogni dove del mondo spirituale e di quello materiale; misteriosamente egli sta alle radici dell'essere, comprende nella sua natura tutto ciò che è proprio dell'essere, è l'essere stesso, paradossale sintesi di contrari, in cui si sprofondano finito e infinito, distinto e indistinto. D. è ugualmente presente e assente, vicino e lontano, esultante e afflitto; appare come colui che dà e come colui che toglie la vita, come appartenente al mondo e all'aldilà, e nei suoi miti, « allo stesso modo che nell'arte più pura e nella poesia più pura », si mescolano possibile e impossibile, umano e divino, materiale e spirituale. Senza bisogno di una particolare esegesi, prestando orecchio ai suoi mitologemi, esaminando le pratiche culturali, che dei mitologemi sono i riflessi pratici, non è difficile impadronirsi dell'intima essenza di D.

È figlio di un dio (Zeus) e della tebana Semele (*Iliade*, XIV, 323), che, donna mortale, genera un figlio immortale (Esiodo, *Theog.*, 940 sgg.) : D. χάρμα βροτοῖσιν (*Iliade*, XIV, 325). La madre, per aver voluto vedere lo sposo « in tutto il suo celeste splendore », è incinerita dal suo fulmine : Zeus prende il feto immaturo, se lo cuce in un fianco, e lo dà alla luce dopo averlo portato a maturazione (Pindaro, frg. 85; Erodoto, II, 146; Euripide, *Bacch.*, 94 sgg., ecc.). D. stesso, poi, scenderà agli Inferi per portare la madre nel cielo degli Olimpici : Semele avrà, più tardi, in Grecia onori divini (cf. Plutarco, *Quaest. gr.*, 12, p. 293 C; Esiodo, *Theog.*, 942). La duplicità della natura del dio, che già si pone nel mito della nascita da una mortale e da un immortale, si rivela ancor più chiaramente nella « epifania » del dio : a D. è propria la maschera, estranea di norma agli Olimpici (c'erano maschere solo nel culto di Artemide Orthia), e che è simbolo di doppia personalità. La contraddizione permane nel fatto che a D. è proprio di portare la gioia sfrenata, il rumore con il quale prende impetuosamente possesso, in una parola l'orgiasmo, ma anche il terrore e il silenzio della morte. L'appellativo Βρόμιος (cf., p. es., Eschilo, *Eumen.* 24; Pindaro, frg. 75) indica la sua caratteristica rumorosità; Euripide (*Bacch.*, 141) rivela la gioia, il bisogno di danzare che prende la stessa madre Semele quando lo porta in grembo, e dei prodigi che si registrano al suo apparire parlano Pausania (VI, 26, 1), Diodoro (3, 66), Plinio (*Nat. hist.*, 2, 31) e altri, mentre caratteristico del suo impadronirsi è il matrimonio simbolico del simulacro di D. con la moglie dell'arconte re in Atene, che avveniva, durante le Antesterie (cf. Aristotele, *Athen. pol.*, 3, 5). La basilinna, assistita da quattordici ancelle (γεραραί) sacrificava segretamente nel tempio di D. ἐν λίμναις, e la sera si coricava con la statua del dio nel βουκόλιον dell'arconte re. Molti miti parlano anche della rovina che coincide con l'apparire del dio (così, ad es., *Iliade*, VI, 132 sgg.; Apollodoro, 3, 37; Plutarco, *Quaest. gr.*, 38). E come D. benevolo si chiama Λύσιος, Λυαῖος nel suo aspetto malefico porta gli appellativi di Ἀνθρωπορραίστης, Ὠμάδιος, e il suo terrore si propaga soprattutto fra le donne che, ricoperte dalla bassara o dalla nebride, costituiscono il suo seguito (menadi, baccanti, tiadi), e le induce a sbranare i loro figli o i piccoli animali che poco prima avevano allattato. È questo fenomeno l'ὠμοφαγία :



(da V. Leroquais Les pontificaux manuscrits..., Parigi 1937, tav. 82)
DIONIGI, RUSTICO ED ELEUTERIO, santi - *Il martirio di s. D. e dei suoi compagni*. Miniatura del messale e pontificale di Étienne Loypeau, vescovo di Luçon (fine sec. XIV) - Bayeux, Biblioteca Capitolare, ms. 61, f. 50v.

nell'ἐνθουσιασμός o ἔκστασις il corteggio dionisiaco si ciba delle carni degli animali appena uccisi. Forse era in quest'uso adombrata l'idea d'un sacrificio, per il quale si intendeva incorporarsi lo spirito del dio racchiuso nel corpo dell'animale sacrificale. Nel mondo vegetale la potenza di D. si rivela nella vita di determinate piante : la vite, l'edera, il pino, il fico. L'edera ha una doppia fioritura (anche di lei si può dire che è « nata due volte »), e il formarsi turbinoso del vino, il suo potere di appesantire il corpo e di liberare lo spirito ben si addice alla figura contraddittoria di D. che lega e scioglie. Il pino, che, come l'edera, fiorisce d'inverno e con la resina del quale si conserva il vino; il fico (D. Συκίτης), dal cui legno si scolpiscono i falli sacri al culto di D. E, in generale, egli proteggeva, come signore πάσης ὑγρᾶς φύσεως (Plutarco, *Is. Os.*, 35) tutta la fioritura (D. Ἄνθιος, Εὐάνθης, Ἀνθεύς).

E difatti è anche nell'elemento umido (« l'elemento nel quale abita il segreto primordiale di ogni vita »), l'elemento che, come il dio, ha una natura chiara e felice ed una pericolosa e mortale, che D. domina : fuori dal mare è chiamato dagli Argivi alla sua festa (Plutarco, *ibid.*); su un carro a forma di barca arriva nelle Antesterie; nel mare si rifugia per sfuggire a un nemico (*Iliade*, VI, 130 sgg.) e molti altri miti rivelano la sua appartenenza alle

acque: donde i nomi di Πελάγιος, 'Ακταῖος, Λιμναῖος, Λιμναγενής. Nell'elemento umido, cui D. presiede, sta la forza creatrice (cf. Agostino, *Civ. Dei*, 7, 21), che assai chiaramente è espressa dal fallo (D. Φαλλήν, e c'erano processioni falliche in onore del dio) e dal toro (D. Βουγενής). Ma se nell'umidità risiede la generazione, l'acqua è anche elemento femminile (« aqua femina », Varrone, *Ling. lat.*, 5, 61), e D. ha intorno a sé sempre un corteggio di donne. « Ninfe nutrono e allevano D. bambino e accompagnano il dio adulto » (cf. *Inno omerico*, 26), e « nutrici » si chiamano le partecipanti alle sue danze (τιθῆναι, *Iliade*, VI, 132): D. stesso ha qualcosa di femminile nella sua natura (ὁ γύμνις: Eschilo, frg. 61; cf. Euripide, *Bacch.*, 353; Arnobio, 6, 12; Firmico Materno, *De err.*, 6, 7), qualcosa che lo porta a riversare il suo amore, un amore tutto femminile, alla Paride, in Arianna, che lo collega pertanto al mondo minoico, e che ha una natura simile alla sua, simile, nelle contraddizioni, a tutto il mondo che circonda D.: mondo di vita e di morte, come D. stesso è vita e morte. Perché D. muore (a Delfi si mostrava anche la sua tomba), come appare nel mito di D.-Zagreo, nel quale il dio viene sbranato dai Titani non altrimenti che le sue vittime sacrificali: i capretti e i cerbiatti tra le braccia delle menadi. La connessione con le acque giustifica inoltre i motivi mantici che vennero attribuiti a D., il quale, in unione con Apollo, dette il sistema della mantica per ispirazione al santuario di D. (v. DELFI, ORACOLO di).

MISTERI DI D. – Il culto di D. ebbe anche organizzazione misterica (v. MISTERI). Pure questo aspetto, che richiama motivi mistici, attesta dell'alta antichità del dio. È noto che D. veniva invocato negli Agoni lenei (cf. scolio ad Aristofane, *Rane*, 479: καλεῖτε θεόν diceva il sacerdote, cui i convenuti rispondevano Σεμελήι' Ἴακχε πλουτοδότα), per ordine del daduco, uno dei sacerdoti dei misteri eleusini (v. ELEUSINI, MISTERI). D. dunque apparterrebbe, in questo caso, al culto misterioso di Demetra, e il suo rito consisteva in rappresentazioni drammatiche. Anche altrove, p. es., a Lerna nell'Argolide (cf. Pausania, 2, 30, 2), a Sicione (id., 2, 11, 3), a Patras (id., 7, 19 sgg.), sono documenti di un culto misterico di D. in connessione o meno con Demetra. Innumerevoli sono poi i culti misterici privati, specie di età romana, nei quali è implicata la figura di D.: tra essi i Baccanali.

Al di fuori di queste festività il dio assume un ruolo centrale nell'orfismo (v. ORFICI, MISTERI), la teologia e l'ascesi del quale tanta parte avrà anche nella speculazione filosofica greca, esercitando il suo influsso specialmente su Platone.

BIBL.: O. Kern, *Dionysos*, in Pauly-Wissowa, IX, coll. 1010-46, e *Mysterien: VI Die Dionysosweihen, ibid.*, XVI, coll. 1290-1314; M. P. Nilsson, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der Attischen*, Lipsia 1906, v. nell'indice le feste dionisiache; L. R. Farnell, *Cults of the greek states*, V, Oxford 1909, pp. 85-334; L. Deubner, *Attische Feste*, Berlino 1932, v. nell'indice le feste dionisiache; W. F. Otto, *Dionysos. Mythos und Kultus*, Francoforte s. M. 1938; E. Peterich, *Die Theologie der Hellenen*, Lipsia 1938, pp. 243-66; M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, I, Monaco 1941, pp. 532-68. Per il mitologema di D. fanciullo cf. K. G. Jung-C. Kerényi, *Einführung in das Wesen der Mythologie*, trad. it., Torino 1948, soprattutto p. 102 sgg. Mario Camozzini

DIOSCORO, santo, martire. - Figlio di un lettore cristiano di Cinopoli (Alto Egitto) ed esattore delle imposte, venne arrestato dal curatore della città ed essendosi rifiutato di sacrificare agli dèi e di consegnare i libri sacri, fu inviato ad Alessandria. Quivi il prefetto romano Culciano lo tenne a lungo in prigione; poi, chiamatolo in giudizio e vistolo costante nella fede cristiana, gl'inflisse per tre volte varie torture, alle quali egli si dimostrò insensibile per un rapimento estatico, e finalmente lo fece decapitare (305 o 306). Durante le torture altro non faceva se non pregare per ottenere la conversione dei suoi carnefici. Così la *Passio*. Festa, presso i Latini, il 18 maggio; presso i Greci, il 13 ott.

Il culto a D. non ha nulla da vedere con il culto pagano dei due Dioscuri, perché la sua *Passio* (non posteriore ai primi anni del sec. VI) è sicura nella sua trama fondamentale.

BIBL.: *Acta SS. Maii*, IV, Venezia 1740, p. 145; H. Delehaye, *Castor et Pollux dans les légendes hagiographiques*, in *Anal. boll.*, 23 (1904), pp. 427-32; H. Quentin, *Passio s. Dioscuri*, *ibid.*, 24 (1905), pp. 333-44; F. I. Dölger, ΙΧΘΥΣ, I, 2ª ed., Münster 1928, p. 145 sgg.; P. Franchi de' Cavalieri, *Gervasio e Protasio sono una imitazione di Castore e Polluce?*, in *Nuovo bull. di arch. crist.*, 9 (1903), pp. 109-26. Celestino Testore

DIOSCORO I. - Patriarca di Alessandria dal 444 al 451, m. in esilio a Gangres in Paflagonia il 4 dic. 454. Della vita di D. prima che fosse vescovo, si sa soltanto che era arcidiacono del suo predecessore s. Cirillo, e che l'accompagnò al primo Concilio di Efeso (431).

Da s. Cirillo ereditò un grande orrore per l'eresia nestoriana, che passò i limiti e lo spinse ad attaccarsi troppo esclusivamente a certe formole cristologiche del maestro, che potevano prestarsi all'equivoco e che non convenivano né con quelle degli Orientali antiocheni, né con quelle dell'Occidente latino. Sotto il pretesto che s. Cirillo amava la formola: « Una sola φύσις incarnata del Verbo divino », condannava coloro che sostenevano esservi in Gesù Cristo due nature, δύο φύσεις. Da una tale intransigenza, che s. Cirillo non conobbe, ebbero origine tutte le sue disgrazie. Quando Eutiche, condannato dal Concilio di Costantinopoli del 448, fece ricorso a lui, egli sposò la causa del monaco ottuso, e d'accordo con l'eunuco Crisafe fece convocare dall'imperatore Teodosio II un concilio ecumenico per rivederne il processo. Ogni cosa venne combinata precedentemente per assicurare la riabilitazione dell'archimandrita costantinopolitano, nel conciliabolo che si riunì ad Efeso nel 449. Sulla condotta tenutavi da D., che se ne era assicurata la presidenza, v. CALCEDONIA (*Il Concilio di C.*); EFESO, LATROCINIO di. Ad Efeso Eutiche fu riconosciuto ortodosso e vennero condannati i « diofisiti », ossia coloro che affermavano le due nature in Cristo.

In seguito a tale decisione D. diventò il padre del monofisismo, non del monofisismo grossolano, conosciuto sotto il nome di eutichianismo, il quale fece sparire l'umanità del Salvatore nella divinità, come una goccia d'acqua nell'oceano, ma del monofisismo verbale, cui darà il suo nome più tardi Severo di Antiochia, colui che, schiavo interamente delle formole, si oppose alla terminologia canonizzata dal Concilio di Calcedonia.

Il trionfo di D. dopo il « latrocinio efesino » fu di corta durata. Nell'ott. 451 si teneva a Calcedonia un nuovo concilio ecumenico, convocato dall'imperatore Marciano. Prima di raggiungere la città, i Padri tennero una riunione preventiva a Nicea, ove D., d'accordo con qualche vescovo egiziano, osò scomunicare il papa s. Leone. Un tal gesto, con altre malefatte, gli fu rimproverato alla sess. III del Concilio di Calcedonia (10 ott. 451), alla quale si rifiutò di comparire, e ne procurò la deposizione. Tale sentenza venne approvata dall'imperatore Marciano, che di più l'esiliò a Gangres, ove morì.

Sembra che D. abbia scritto poco, restandoci di lui soltanto qualche lettera e frammenti di lettere, nella traduzione siriaca ed armena. Un lungo elogio funebre di Macario, vescovo di Tkou in Egitto, attribuitogli, non è suo, o per lo meno è stato molto interpolato. Apocrife anche sono le *Memorie di D.*, di cui restano frammenti

in copto (cf. E. Amélineau, *Mémoires publiées par les membres de la mission archéologique française au Caire*, IV, Parigi 1895, pp. 165-95).

Quanto alla *Vita di D.* del diacono Teopiste (F. Nau, *Die Vita Dioskurs von Theopistus syrisch und französisch*, in *Journal asiatique*, 10ª serie, 1 [1930], pp. 5-108, 310-41), essa è un elogio ditirambico del protagonista, intessuto di leggenda, che nulla rivela sulla vita di D. avanti l'episcopato e che ha dovuto subire dei rimaneggiamenti posteriori.

Bibl.: F. Haase, *Patriarch Diosk. I. von Alexandrien nach monophysitischen Quellen*, in *Kirchengeschichtliche Abhandlungen*, 6 (1908), pp. 141-233; Tillemont, XV, Venezia 1722, passim; W. Smith e H. Wace, s. v. in *Dict. of christian biography*, II; I. Lebon, *Les écrits de D. I d'Alexandrie*, in *Le monophysisme sévérien*, Lovanio 1909, pp. 84-93; Bardenhewer, IV (1924), pp. 78-79.

Martino Jugie

DIOSCORO, papa. - Diacono della chiesa alessandrina, costretto dalle controversie monofisite ad andare in esilio, si rifugiò a Roma dove fu aggregato a quel clero.

Nel 505 fu inviato da papa Simmaco presso Teodorico per protestare contro le usurpazioni dell'antipapa Lorenzo; seppe talmente perorare la causa del Papa, che Teodorico comandò al patrizio Festo di restituire al legittimo Pontefice le chiese e i beni tolti e di far cessare l'opposizione contro di lui. Nel 519 fece parte della missione inviata da papa Ormisda a Costantinopoli per ristabilire la pace dopo lo scisma di Acacio.

Per le sue risorse di spirito, la conoscenza del mondo orientale, la familiarità con la lingua greca, il Papa aveva posto in lui la massima fiducia, e D. fu in realtà la persona più importante della legazione. Fu designato infatti ad esporre al clero di Costantinopoli i motivi che avevano indotto il Papa a condannare Acacio, e lo fece così bene che ottenne l'approvazione degli Orientali. Ormisda gli indirizzò per ciò una lettera ringraziandolo per l'opera svolta e annunziandogli che l'avrebbe proposto all'Imperatore per la cattedra di Alessandria. Le trattative però con Giustino non approdarono a nulla e D. rimase diacono a Roma. Quivi acquistò un grande ascendente presso tutti, tanto che, in considerazione delle sue passate benemerenze e la precedente attività che faceva ben presagire per l'avvenire, si pensava di eleggerlo a successore di Felice IV. Questi però, temendo lotte e scissure dopo la sua morte, designò alla successione il suo arcidiacono Bonifazio che in realtà fu eletto da una minoranza e consacrato (sett. 530). La maggior parte del clero elesse invece D. che fu anche lui consacrato nella basilica Lateranense mentre Bonifazio lo era nella basilica Giulia. D. non può essere annoverato fra gli antipapi (v.). Lo scisma che si profilava fu tuttavia scongiurato poiché D. morì pochi giorni dopo (14 ott.) ed i suoi aderenti si sottomisero a Bonifazio firmando anche un libello di ritrattazione e di anatema contro D. Il libello fu conservato da Bonifazio nell'archivio ecclesiastico, come una condanna postuma di D., ma il successore Agapito (535) lo bruciò davanti al popolo innanzi alla Confessione di S. Pietro.

Bibl.: *Lib. Pont.*, I, pp. 46, 108, 273, 282, 287; CSEL. XXXV, passim (v. indice); L. Duchesne, *La succession du pape Felix IV*, in *Mélanges d'archéol. et d'hist.*, 3 (1883), pp. 239-66; id., *L'Eglise au VI siècle*, Parigi 1925, pp. 142-45.

Agostino Amore

DIOSCURI (Διόσκουροι). - Divinità greche: erano gemelli, Castore e Polluce, giovani e bellissimi, figli di Zeus e di Leda, fratelli di Elena, ma, secondo altri, solo Polluce era figlio di Zeus e immortale.

La loro natura è discussa: sarebbero dèi della luce, o della luce e dell'oscurità, o due eroi della Laconia sostituitisi ai gemelli di Zeus, o divinità domestiche micenee dei re di Sparta. Il culto è specialmente localizzato a Sparta e al suo territorio (famoso il santuario di Therapne) e alle sue colonie. Da Sparta provengono numerosi rilievi raffiguranti i D. ai due lati di uno *xoanon* femminile, con alto *polos* in testa e bende alle mani, evidente raffigurazione di Elena. Fuori di Sparta i D. si sono sostituiti a coppie di divinità locali; in età storica si fusero spesso con i Cabiri, i Cureti, i Coribanti, ecc. Per Omero, Castore era domatore di cavalli, Polluce inventore del pugilato. Erano dèi salvatori nei pericoli della guerra, dei viaggi, del mare, delle malattie. Loro simboli sono i δόκανα, di significato incerto, i cavalli, o due anfore, due stelle, due berretti frigi. Diffusi fra i miti sui D. sono la partecipazione alla spedizione degli Argonauti e il ratto delle Leucippidi.

(da F. Chapouthier, *Les Dioscures au service d'une déesse*, Parigi 1935, tav. 2, n. 5)

Dioscuri - I d. con una figura femminile al centro (sec. II d. C.). Istanbul, museo.

Bibl.: Bethe, s. v. in Pauly-Wissowa, V, 1, coll. 1087-1123; G. Bendinelli, s. v. in *Enc. Ital.*, XII (1931), p. 949 sgg.; M. Nilsson, *Gesch. der Griech. Rel.*, I, Monaco 1941, p. 380 sgg. Per i rilievi spartani: N. M. Tod e A. J. B. Wace, *A Catalogue of the Sparta Museum*, Oxford 1906, p. 113 sgg. Per il culto in Italia, G. Giannelli, *Culti e miti della Magna Grecia*, Firenze 1924, passim; Fr. Altheim, *Griechische Götter im alten Rom.* (*Religionsgesch. Versuche und Vorarb.*, 22, 1), Giessen 1930.

Luisa Banti

«DIO SIA BENEDETTO». - Formola di lodi a Dio, a Gesù Cristo, alla Vergine e a s. Giuseppe, solita a recitarsi o cantarsi dopo la benedizione con il S.mo Sacramento e spesso anche dopo la Messa.

La serie originale di queste lodi si deve al gesuita Luigi Felici (1736-1818), il quale, avendo fondata a Roma una congregazione di «marinari», la compose nel 1797, per meglio riuscire a sradicare il vizio della bestemmia, raccomandandola, oltre che ai «marinari», anche a tutti i fedeli, come atto di riparazione. La pia pratica si estese ben presto ad altre associazioni, confraternite e chiese. Pio VII (23 luglio 1801) la arricchì di indulgenze; Pio IX, predicando il 13 genn. 1847, nella chiesa di S. Andrea della Valle contro la bestemmia, la raccomandò caldamente; e l'8 ag. dello stesso anno aggiunse nuove indulgenze e prescrisse di recitarla dopo le Messe più solenni o l'ultima Messa, celebrata in ogni chiesa, e dopo la funzione della benedizione con il S.mo. Dagli Stati Romani la pratica si diffuse in tutta l'Italia e anche all'estero. Lo stesso Pio IX, dopo la definizione del dogma dell'Immacolata Concezione, aggiunse la lode: «Sia benedetta la sua santa ed immacolata Concezione»; Leone XIII (2 febbr. 1897; *Acta Sanctae Sedis*, 29

[1896-97], pp. 447-48) aggiunse la quarta lode: «Benedetto il suo sacratissimo Cuore»; Benedetto XV: «Benedetto s. Giuseppe, suo castissimo sposo» (AAS, 13 [1921], p. 158).

Le indulgenze annesse, ora, alla pia pratica sono le seguenti: indulgenza di tre anni, ogni volta; di cinque anni, quando le Lodi si recitano in pubblico; plenaria, una volta al mese, quando si sono recitate ogni giorno (cf. *Preces et pia opera*, Roma 1938, n. 646, p. 514).

BIBL.: G. Moroni, *Diz. di erudiz. storico-ecclesiastica*, LXXXIII, Venezia 1857, pp. 146-48; G. Mauri, *De additionibus in precibus ecclesiasticis*, in *Ephemerides liturgicae*, 4 (1890), pp. 482-91; F. Beringer, *Les Indulgences*, vers. franc., I, 4ª ed., Parigi 1915, n. 535. Celestino Testore

DIOTREPHES. - Personaggio ricordato con biasimo in *III Io.* 9 sg.

Il nome (Διοτρεφής) s'incontra nelle iscrizioni e negli autori greci (J. Chaine, p. 256). D. doveva essere capo della comunità a cui appartiene anche il destinatario della lettera, Caio (v.). Giovanni ha scritto (ἔγραψά τι, «ho scritto qualcosa», anziché ἔγραψα ἄν, «scripsissem forsitan» nella Volgata) una lettera alla comunità per raccomandare dei missionari ambulanti, mandati, forse, da Giovanni stesso: lettera accolta male, o addirittura distrutta da D., che vedeva in questo intervento dell'Anziano una minorazione della propria autorità, di cui era estremamente geloso. Non pare che professasse dottrine eretiche, né risulta che la sua condotta sia prova di quella pretesa crisi, per cui le comunità cristiane sarebbero passate dalla primitiva forma di governo collegiale a quella dell'episcopato monarchico (A. Harnack, *Über den dritten Johannesbrief* [*Texte und Untersuchungen*, 15], Lipsia 1897). Φιλοπρωτεύειν non indica tanto il desiderio smodato di salire, quanto l'essere geloso della propria autorità. Il rimprovero rivolto a D. non è di aver usurpato o di voler usurpare il primo posto, ma di tenerlo con spirito d'orgoglio, che lo spinge a non fare conto dell'autorità di Giovanni, sussurrando contro di lui maligne insinuazioni, e a non ospitare i missionari ambulanti, impedendo pure che da altri vengano ospitati. In una prossima visita l'Anziano denuncerà pubblicamente la condotta di lui.

BIBL.: E. Levesque, s. v. in DB, II, col. 1438; S. D. F. Salmond, s. v. in *Dict. of the Bible*, I, p. 609; A. E. Brooke, *The Johannine Epistles*, in *International Critical Commentary*, Edimburgo 1912, pp. LXXXII, 187 sg.; J. Bonsirven, *Epîtres de st Jean* (*Verbum Salutis*, 9), Parigi 1936, pp. 28, 297 sgg.; J. Chaine, *Les Epîtres catholiques*, ivi 1939, pp. 239 sg., 255 sgg.
Teodorico da Castel San Pietro

DI PIETRO, CAMILLO. - Cardinale, n. a Roma il 10 genn. 1806, m. ivi, il 6 marzo 1884. Nipote di Michele Di Pietro che onorò la sacra porpora durante il pontificato di Pio VII, studiò al seminario romano e tenne una pubblica disputa di teologia alla presenza di Leone XII. Il 15 genn. 1829 fu nominato giudice della Consulta, quindi ebbe il governo di Orvieto e nel 1835 divenne uditore di Rota.

L'8 luglio 1839 fu nominato arcivescovo titolare di Berito e nunzio a Napoli, poi passò nel Portogallo, ove svolse una notevole attività, ottenendo, per la Chiesa, importanti concessioni nei domini portoghesi dell'India. Nel Concistoro del 19 dic. 1853 fu creato cardinale da Pio IX e riservato in petto: pubblicato il 16 giugno 1856 con il titolo di S. Giovanni a Porta Latina; il 20 sett. 1867 optò per la sede suburbicaria di Albano, e poi per quella di Porto e S. Rufina (12 marzo 1877); ebbe parte notevolissima nel Conclave del 1878 che portò all'elezione di Leone XIII. Si ricorda in modo particolare l'azione prudente ed energica da lui svolta perché il Conclave fosse tenuto a Roma, grazie alle assicurazioni avute dal governo italiano per la libertà degli elettori. E il nuovo Pontefice, in segno di gratitudine, lo nominò suo successore nell'ufficio di camerlengo. Alla morte del card. Amat (1878) il D. P. divenne vescovo di Ostia e decano del S. Collegio.

BIBL.: L. Teste, *Préface au Conclave*, Parigi 1877, p. 89; R. De Cesare, *Il Conclave di Leone XIII e il futuro Conclave*, Città di Castello 1888, passim; E. Soderini, *Leone XIII. Il Conclave. L'opera sociale*, I, Milano 1932, passim.
Mario De Camillis

DI PIETRO, MICHELE. - Cardinale, n. ad Albano il 18 genn. 1747 e m. a Roma il 2 luglio 1821. Laureatosi a Roma, insegnò teologia, diritto e storia ecclesiastica nel collegio Romano. Beneficò l'ospizio Tata Giovanni, cui trovò una residenza più conveniente. Pio VI lo nominò segretario di varie commissioni ecclesiastiche e arcivescovo titolare di Isauria *in partibus*.

Amicissimo del card. Gerdil, ebbe notevole parte nella Commissione per l'esame del Sinodo di Pistoia. Nominato delegato apostolico per il governo di Roma (20 febbr. 1798) durante la prigionia di Pio VI, si portò con tanta abilità che Pio VII lo creò patriarca di Gerusalemme (20 dic. 1800) e poco dopo cardinale col titolo di S. Maria in Via (9 ag. 1801).

Lo stesso Pio VII partendo per l'esilio lo volle delegato apostolico di Roma, ma fu ben presto deportato in Francia. Allora divenne delegato apostolico per gli affari spirituali in Francia; ma Napoleone lo fece rinchiudere a Vincennes (22 febbr. 1811). Liberato per le trattative di Fontainebleau, fu uno di quelli che consigliarono il Papa a denunciare quello pseudo-accordo. Tornò a Roma alla caduta di Napoleone ed ebbe la diocesi di Albano (8 marzo 1816), donde poi venne trasferito a S. Rufina (29 maggio 1820). Fu membro di ben 9 Congregazioni e prefetto di quella dell'Indice.

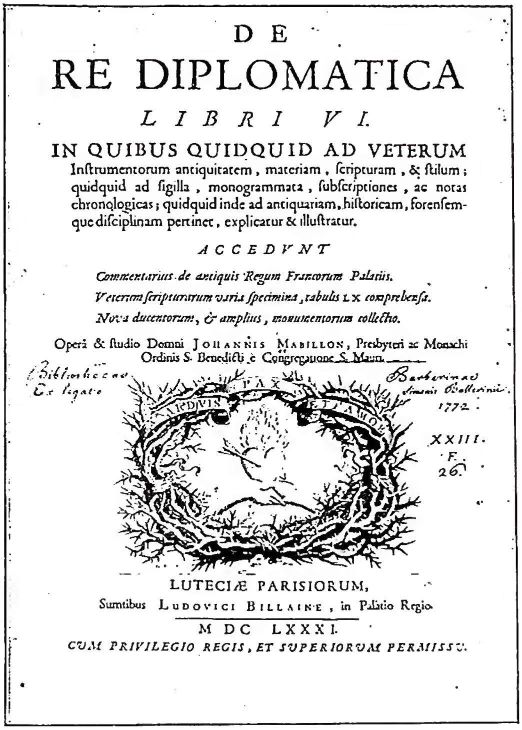
BIBL.: G. Moroni, *Diz. di erudiz. storico-ecclesiastica*, LIII, Venezia 1851, pp. 36-39; J. Schmidlin, *Papstgeschichte der neuesten Zeit*, I, 3ª ed., Monaco 1933 (v. indice). Ireneo Daniele

DIPLOMATICA. - La d. (da *diploma*, inteso nel senso lato di «documento»), è la scienza che studia gli atti pubblici e privati allo scopo di determinare i criteri occorrenti a stabilirne l'autenticità. La critica diplomatica concorre alla critica storica, ma non si identifica con questa: tanto che un «falso» diplomatico può corrispondere ad una verità storica e viceversa. La d. si vale del sussidio di altre scienze come la paleografia, la cronologia, la sfragistica, la storia del diritto.

La critica dei documenti allo scopo di riconoscerne o negarne l'autenticità è molto antica: si citano esempi del 590, dell'843, del 1125, del 1198 (bolla di Innocenzo III all'arcidiacono e canonico di Milano [4 sett.], in cui si suggeriscono le norme per riconoscere i caratteri che dànno autenticità ai documenti pontifici: Potthast, 365), del 1289 e molti altri dei secc. XIV e XV. Si trattava però sempre (anche nel caso del Petrarca che si occupò, nel 1361, di pretesi privilegi di Giulio Cesare e di Nerone) di documenti presentati in giudizio o a sostegno di qualche diritto e privilegio, sui quali la critica si esercitava non già alla ricerca dell'autenticità e della verità, ma alla difesa di un interesse materiale; lo stesso dicasi dei *bella diplomatica*, che dopo la pace di Vestfalia inondarono la Germania di libri e libelli: non altro che memorie di avvocati pro e contro città e chiese, dalle quali nessun impulso ricevette la scienza.

Alla critica dei documenti diede veste e organicità scientifica, cioè, contro la pratica fino allora invalsa, la rese disinteressata, il Mabillon (1632-1707).

Il gesuita Daniele van Papenbroeck, nella prefazione al vol. II degli *Acta SS. Aprilis* (ed. Anversa 1675, pp. I-XXXI), aveva inficiato di falso gli antichi documenti dei Benedettini francesi, raccolti da ca. un secolo nella Congregazione di S. Mauro, e specialmente quelli del monastero di St-Denis, stampati nel 1625. Il Papenbroeck si atteneva ad un sistema eccessivamente scettico ed all'aforisma del Marsham che i documenti siano tanto meno attendibili quanto più antichi. Il benedettino Giovanni Mabillon (v.) rispose al gesuita nel 1681 con l'opera *De re diplomatica libri VI*, nella quale non assumeva


DE
RE DIPLOMATICA
LIBRI VI.
IN QUIBUS QUIDQUID AD VETERUM
Inſtrumentorum antiquitatem, materiam, ſcripturam, & ſtilum; quidquid ad ſigilla, monogrammata, ſubſcriptiones, ac notas chronologicas; quidquid inde ad antiquariam, hiſtoricam, forenſemque diſciplinam pertinet, explicatur & illuſtratur.
ACCEDUNT
Commentarius de antiquis Regum Francorum Palatiis.
Veterum ſcripturarum varia ſpecimina, tabulis LX comprehenſa.
Nova ducentorum, & amplius, monumentorum collectio.
Operâ & ſtudio Domni JOHANNIS MABILLON, Presbyteri ac Monachi Ordinis S. Benedicti è Congregatione S. Mauri.
LUTECIÆ PARISIORUM,
Sumtibus LUDOVICI BILLAINE, in Palatio Regio.
M DC LXXXI.
CUM PRIVILEGIO REGIS, ET SUPERIORUM PERMISSU.

(fot. Enc. Catt.)

DIPLOMATICA - Frontespizio del *De re d.*, di Giovanni Mabillon, Parigi 1681 - Biblioteca Vaticana, esemplare del fondo Barberini.

l'atteggiamento negativo del polemista, bensì costruiva dalle basi la scienza diplomatica, raccogliendo anche dai dotti del tempo (come da Antonio Magliabechi), ma con intuizioni così geniali che certe affermazioni sono sostanzialmente giuste ancora oggi. L'opera del Mabillon trovò subito qualche invidioso e qualche detrattore, ma fu accolta dal generale consenso dei dotti e dello stesso Papenbroeck (cf. lettera al Mabillon del 20 luglio 1683: « Tu porro quoties res tulerit, audacter testare, quam totus in tuam sententiam iverim »).

Ne tentarono l'assalto solo alcuni gesuiti ed un protestante, l'inglese Hickes (1703), contro i quali scrissero anche alcuni italiani, come Giusto Fontanini, Domenico Lazzarini ed altri. Il Mabillon preparava intanto una seconda edizione, uscita postuma nel 1709. Oggi può dirsi che per la d. generale (caratteri intrinseci ed estrinseci del documento, importanza delle cancellerie, principi della critica, valore delle copie e degli originali) il Mabillon fa testo, mentre è stato superato nella d. speciale.

Tra il 1750 e il 1765 altri due padri maurini, R.-P. Tassin e C. Toustain, pubblicavano il *Nouveau traité de diplomatique*, in 6 voll., con cui ampliavano e si proponevano di approfondire l'opera del maestro. Dal Mabillon e dal *Nouveau traité* derivarono fino alla metà del sec. XIX tutte le trattazioni diplomatiche pubblicate in Francia, in Germania, in Italia.

In Italia Scipione Maffei, nel 1727, rilevato che troppo era invalso l'uso di ripetere continuamente il già scritto da altri, si proponeva una raccolta di documenti di varie origini e di varie regioni, dando un posto eminente alle carte private: meditava cioè un tentativo di d. speciale; il Muratori, nella dissertazione XXXIV delle *Antiquitates Italicae Medi Aevi*: *De diplomatibus et chartis antiquis dubiis aut falsis*, dava diversi esempi di documenti falsi, additando i criteri ai quali lo studioso deve attenersi e mostrando come anche una serie di falsi possa costituire una documentazione storica, se si indaghino le ragioni della falsificazione. Sorsero anche, in Italia, cattedre di d. nelle Università di Bologna (1765), Napoli, Milano; qui insegnò tra gli altri Angelo Fumagalli (v.), autore di 2 voll. di *Istituzioni diplomatiche* (1796, ma pubblicati nel 1802), derivati sempre dal *Nouveau traité*, ma ricchi di contributo personale per ciò che riguardava i documenti italiani, di cui il Fumagalli dimostrava ottima conoscenza anche nelle *Antichità longobardiche milanesi* (Milano 1792-93) e nel *Codice diplomatico ambrosiano* (ivi 1805).

In Germania Cristoforo Gatterer, negli *Elementa artis diplomaticae universalis* (Gottinga 1765), tentava di classificare le scritture con un sistema simile a quello introdotto dal Linneo nel campo delle scienze naturali, chiamando *ciceronium* l'onciale, *svetonium* la corsiva, ecc.; lo strano tentativo rimase sterile, ma l'Università di Gottinga, ove il Gatterer insegnava, divenne un seminario di eccellenti diplomatisti, che assicurarono alla Germania un vero primato in questo campo.

La Rivoluzione Francese troncò gli studi sugli antichi documenti; Napoleone stesso confondeva d. e diplomazia. Il grande risveglio si ebbe dopo la restaurazione, con il nuovo indirizzo dato alla d., che da generale si trasformò in speciale. Vi contribuirono particolarmente gli istituti storici e le deputazioni e società storiche fondate in Europa, prima fra tutte l'Ecole des Chartes di Parigi (1821). In Francia si segnalarono L. Delisle, N. de Wailly, il Mas-Latrie, A. Giry; in Italia G. Marini, C. Paoli, P. Torelli, G. Vittani, N. Barone, L. Schiaparelli, il Garufi, il Brandileone, il Datta, il Russi; in Germania il Bresslau, il Meister, il Böhmer, il Potthast, il Pertz, lo Jaffé, il Kehr, il Voltelini, il Pflugk-Harttung, il Sickel, il Brunner.

Oggi può dirsi tramontata l'epoca della d. generale, che è solo una base e un precedente della d. speciale, la quale tende a « considerare i documenti alla luce delle nostre conoscenze sullo stato giuridico, amministrativo, economico del paese e dell'epoca, a studiarli in funzione della cultura intellettuale e della civiltà » (de Boüard).

BIBL.: Deve necessariamente limitarsi a rinviare lo studioso alle opere fondamentali e alle più recenti, nelle quali troverà copiose notizie bibliografiche: J. Mabillon, *De re diplomatica libri VI*, Parigi 1681 (3ª ed. Napoli 1789); S. Maffei, *Istoria diplomatica*, Mantova 1727; L. A. Muratori, *Antiquitates Italicae Medi Aevi*, III, Milano 1740; [R.-P. Tassin e C. Toustain], *Nouveau traité de diplomatique*, 6 voll., Parigi 1750-65; A. Giry, *Manuel de diplomatique*, ivi 1894; H. Bresslau, *Handbuch der Urkundenlehre für Deutschland und Italien*, 2ª ed., Lipsia 1912; A. de Boüard, *Manuel de diplomatique*, Parigi 1929; C. Manaresi, s. v. in *Enc. Ital.*, XII (1931), pp. 954-62; M. Modica, *D.*, Milano 1942 (non originale); C. Paoli, *D.*, nuova ed. a cura di G. C. Bascapè, Firenze [1942]. v. anche DOCUMENTO.

Carmelo Trasselli

DIPLOMAZIA PONTIFICIA: v. VATICANA DIPLOMAZIA.

DIPLOVATACCIO, TOMMASO. - Giureconsulto, n. a Corfù nel 1468 e m. a Pesaro il 29 maggio 1541. Attese agli studi di diritto in varie università d'Italia, laureandosi a Bologna.

Apprezzato per la sua vasta cultura, fu chiamato ad occupare pubbliche cariche: a Pesaro fu avvocato fiscale nel tribunale (1494) e più tardi (1532) gonfaloniere; per alcuni anni insegnò diritto a Venezia. Scrisse: *De praestantia doctorum* in dodici libri: importante è il nono, che tratta con diligenza della vita e delle opere dei legislatori e dei giureconsulti. Esso fu scoperto nel 1748 e pubblicato nel 1890 a cura del Pescatore.

BIBL.: E. Besta, *T. D. e la sua opera*, Venezia 1903; B. Kurtscheid-F. A. Wilches, *Historia iuris canonici*, I, Roma 1943, p. 275.

Alberto Scola

DIPONDIO (DUPONDIO). - Moneta romana del valore di due assi o mezzo sesterzio. Durante l'impero veniva coniato in ottone con peso fra gli 11 e i 15 grammi.

Per il peso equivaleva quasi all'asse, dal quale si distingueva, oltre che per la lega del metallo, per la diversità dell'effige dell'imperatore, che da Nerone in poi fu raffigurato con corona di alloro (nell'asse invece con la testa radiata). Al tempo di Antonino (138-61) si smise di coniare questa piccola moneta. Nella Volgata ricorre *dipondius* (lat. classico *dupondius*) come equivalente del greco ἀσσάρια δύο, « due assi » (*Lc.* 12, 6).

Angelo Penna

DIRCKINCK (Dircking), Johannes. - Scrittore gesuita, n. il 13 apr. 1641 a Bocholt (Westfalia), m. il 26 genn. 1716 a Geist (Büren). Professore di umanità e di filosofia; fu inoltre rettore a Coesfeld, Hildesheim, Büren, Münster; provinciale dal 1705 al 1708; maestro dei novizi e istruttore di terza probazione. Fu amantissimo dell'osservanza regolare, e piuttosto severo nel governo.

Lasciò pregevoli operette spirituali, fra cui tre « Horologia »: *Sacerdotale* (Colonia 1691); *Spirituale Scholasticorum Soc. Iesu* (ivi 1716); *Iuventutis studiosae* (ivi 1718); *Semita perfectionis purgativa, illuminativa et unitiva* (ivi 1705), tradotto in inglese, italiano, francese, tedesco, fu il suo capolavoro. Altri scritti compose per i sacerdoti e per le vergini consacrate a Dio.

Bibl.: Sommervogel, III, coll. 91-97; IX, coll. 229-30; G. Duhr, *Gesch. der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, III, Ratisbona 1921; IV, ivi 1928, v. indice. Arnaldo Lanz

DIREZIONE SPIRITUALE. - Assistenza prestata abitualmente a un'anima singola, per lo più in connessione con la Confessione sacramentale, per « condurla nelle vie di Dio, insegnarle ad ascoltare l'ispirazione divina e a rispondervi, suggerirle la pratica delle virtù conforme alla situazione in cui si trova; al fine di non solo conservarla nella purezza e nell'innocenza, ma di farla progredire nella perfezione e la santità » (N. Grou, *Manuel des âmes intérieures*, Parigi 1895, p. 109). S. Gregorio M. considerava la d. s. « l'arte delle arti ».

I. Natura e oggetto. - Quantunque sotto il nome di d. s. qualche volta si intenda qualsiasi forma di assistenza spirituale interiore, esiste una netta differenza tra la *d. s.* e la direzione pastorale indirizzata a formare le anime affidate alla cura di un pastore spirituale, e la direzione sacramentale.

Oggetto infatti della d. s. è tutto ciò che riguarda la formazione spirituale. Essa quindi va oltre l'accusa delle colpe, poiché ricerca la causa dei peccati nel carattere, nel temperamento, nelle abitudini contratte, nelle tentazioni, nelle imprudenze, curando la possibilità di rimediarvi, in modo da colpire la radice del male. Si occupa delle virtù da praticare, degli esercizi spirituali capaci di arricchire l'anima di grazia, nonché della vocazione e delle grazie di stato, infine delle grazie « gratis datae » e della chiamata ed ascesa alla perfezione: « proprie intelligitur in ordine ad perfectionem, non ad simplicem vitam christianam tantum » (De Guibert, *op. cit.* in bibl., p. 167).

Direttore spirituale, o maestro di spirito, è colui al quale un'anima abitualmente si affida, manifestandogli tutta la propria coscienza, affinché egli la diriga, istruendola ed eccitandola, nella via della perfezione, il che può avvenire sia entro la confessione, sia fuori (cf. de Guibert: *op. cit.* in bibl., p. 167, n. 184; E. de la Reguera, *Praxis Theol. Myst.*, II, 8, q. 1, n. 17).

La d. s. deve limitarsi: 1) a presentare il piano della perfezione secondo il disegno preparato da Gesù Cristo ed interpretato dai Santi nella loro vita; 2) a determinare le vie della perfezione più pratiche e più conformi alle forze e all'indole dei singoli soggetti; 3) ad assicurare il costante progresso nella perfezione; 4) a segnalare le difficoltà che si incontrano nella via della perfezione e a fissare i mezzi più opportuni per evitarle. R. Plus (*op. cit.* in bibl., pp. 15-28), precisa ancora meglio i limiti e le finalità della d. s.: « la d. s. ha un triplice oggetto: illuminare lo spirito, aiutare la volontà, consolare nelle pene ». Deve illuminare lo spirito, scoprendo all'anima le mire di Dio su di lei, « soprattutto quando si tratta di scoprire e determinare lo stato di via, o di prendere importanti decisioni, o di sottomettere a controllo un modo di orazione, o di praticare questa o quella penitenza, una guida è sommamente preziosa » (cf. F. Strowski, *St François de Sales*, p. 48). Deve fortificare la volontà, sostenendo piuttosto che conducendo. Molti, specialmente le donne, credono che il consolare nelle pene sia solo o prevalente fine della d. s. Da tale errore provengono molti abusi, « il bisogno di farsi compatire e di sentire parole che calmino, lettere interminabili, o visite esagerate e per la lunghezza e per la frequenza » (Plus, p. 28).

II. Necessità. – La necessità della d. s. si basa su di un reale bisogno dell'anima (Plus, p. 30 sg.; de Guibert, p. 186). La Chiesa ha condannato infatti più volte dottrine non favorevoli, o avverse alla d. s.; così nella condanna delle dottrine americaniste (lett. apost. *Testem benevolentiae*, 22 genn. 1899): « exterum magisterium omne ab iis, qui christianae perfectioni adipiscendae studere velint, tamquam superfluum, immo etiam minus utile reicitur ».

La ragione ne sarebbe perché « ampliora atque uberiora nunc, quam elapsis temporibus, in animos fidelium Spiritus Sanctus influit charismata eosque medio, nemine docet arcano quodam instinctu atque agit » (Denz-U, n. 1970). Contro tale dottrina, molto affine alle dottrine del protestantesimo, Leone XIII insegna che Dio « homines plerunque fere per homines salvandos decrevit, ita illos quos ad praestantiorem sanctimoniae gradum advocat per homines eo perducendos constituit ».

La necessità della d. s. in ordine al conseguimento della perfezione, evitate le esagerazioni di alcuni teologi, quale L. Boccardo (*op. cit.* in bibl., I, p. 181), che sostengono l'uso della d. s. essere necessario per tutte le anime, quando non esista la vera impossibilità di averla, e di altri che al contrario negano una generale necessità della direzione, ammettendone solo l'utilità (*Ami du clergé*, 1921, p. 427), si può così sintetizzare: 1) La d. s. è il mezzo ordinario e normale col quale Dio suole condurre le anime alla perfezione. « Troviamo – osserva Leone XIII nella lettera apostolica citata – alle origini stesse della Chiesa una celebre manifestazione di questa legge; benché Saulo... avesse inteso la voce di Cristo stesso... fu inviato ad Anania... Così fu sempre praticato nella Chiesa: questa è la dottrina unanimemente professata da tutti coloro che nel corso dei secoli rifulsero per scienza e santità » (cf. G. B. Scaramelli, *Direttorio ascetico*, I, trattato 1, a. III, c. 1; oltre *Act.* 9, 6. 17, allega *II Reg.* 3, 9.

Inoltre sia gli incipienti quanto coloro che sono inoltrati nelle vie spirituali sono soggetti al pericolo delle illusioni soggettive, ed hanno sempre bisogno di stimolo e di luce, sia nello stato di aridità spirituale, sia per coltivare meglio i doni dello Spirito Santo, e rispondere con generosa e costante docilità alle ispirazioni divine. Perciò quando la d. s. si può avere, senza straordinari sforzi e sacrifici, non è lecito disprezzare un tale ausilio fornitoci dalla Grazia, senza grave temerità e danno dell'anima. Il grado di tale utilità e necessità può variare e varia semplicemente col variare dei diversi fattori, quali il grado della vita spirituale raggiunto, lo stato di vita, le circostanze straordinarie, la ricchezza dei doni mistici.

« Le persone che sono in uno stato straordinario hanno bisogno più delle altre di essere guidate, e non devono mai fidarsi dei propri lumi » (*Ecrits spirituels du vénérable Libermann*, Parigi 1891, pp. 355-56).

III. Storia della d. s. – Non è stata ancora esaurientemente studiata. Negli epistolari di s. Cipriano, s. Girolamo, s. Agostino, s. Basilio, e di numerosissimi altri Padri, vi è ampia miniera per tale studio.

Per quanto concerne l'archeologia cristiana, nel 1880 a Bath, in Inghilterra, fu scoperto un foglio di piombo con scrittura corsiva (E. W. B. Nicholson, *Vinisius to Nigra, a IVth cent. christian letter, written in South Britain, and discovered at Bath, now deciphered, translated, and annoteted*, Londra 1904): la lettera scritta da un certo Vinisio, probabilmente sacerdote, a Nigra, dama sposata, dà brevi ma sapienti consigli di d. s. (A. Baudrillart, *Vinisius à Nigra. L'original d'une lettre de direction écrite il y a seize cents ans*, in *La quinzaine*, 12 [1905], pp. 243-46).

La d. s. ha le sue prime manifestazioni presso il monachismo orientale, nell'uso prescritto ai giovani monaci, di manifestare i loro difetti ai più anziani, per riceverne consigli (Cassiano, *De coenob. instit.*, V, 2: PL 7, 12). Hanno importanti accenni alla d. s. e sua necessità, riguardo ai monaci, s. Giovanni Climaco (*Scala paradisi*, grad. IV, 5-12: PG 88, 680-81); Cassiano (*Collationes*, coll. 11, capp. 1-13: PL 49, 526-42); s. Basilio (*Reg. brevius tractatae*, 227: PG 31, 1233); s. Gregorio Magno (*Dialog.*, 1, 1: PL 77, 153); s. Bernardo (*Serm.*, 8 *De Diversis*, 7: *ibid.* 183, 546) insistono sulla necessità per i novizi religiosi di avere un maestro « qui doceat, deducat, foveat vos » poiché senza una tale direzione sono esposti a mancare di discrezione.

S. Caterina da Siena con le sue lettere funge da direttore spirituale per la « bella brigata », ossia il cerchio di anime amiche e discepole, strette intorno a lei. Gersone accenna all'utilità della d. s., specie per le anime mistiche (*Epist., contra praed. defens.*, in *Opera omnia*, I, pp. 80-82). Va ricordato in modo particolare il trattato *De vita spirituali* (parte 2ª, cap. 1) di s. Vincenzo Ferreri.

S. Teresa inculca la necessità di un buon direttore spirituale per anime che seguono vie straordinarie (*Castello spirituale*, V stanza, cap. 1; *Vita*, cap. 13); lo consiglia anche per le anime pie non religiose (*Castello interiore*, III stanza, cap. 11); Nel *Cammino della perfezione* dà aurei insegnamenti sulla scelta e sul modo di aprirsi al direttore spirituale. S. Giovanni della Croce ha lasciato 15 massime spirituali sul maestro spirituale e sulla direzione dello spirito (H. Hoonaert, *Oeuvres spirituelles de st Jean de la Croix*, II, p. 153).

L'autore del *Combattimento spirituale* raccomanda al cap. 19 di aprirsi col direttore spirituale. Battista da Crema dirige s. Gaetano Thiene e s. Antonio Zaccaria; Filippo Neri dirige s. Camillo de Lellis, il Leonardi, Federico Borromeo; un frate minore conventuale, Trebatio Marlotti della Verna, compone a Torino nel 1590 dei *Discorsi spirituali* per la *Direzione delle anime*. Ma soltanto a partire dal sec. XVI si trova consigliata in modo generale la pratica della d. s., tanto alle persone del mondo, quanto alle anime religiose. Due cause influiscono su questo risultato: da una parte la pratica dei ritiri spirituali accreditati dagli esercizi spirituali di s. Ignazio, e le formali insistenze dei primi autori ascetici della Compagnia di Gesù, dall'altra i consigli di s. Francesco di Sales (R. Plus, p. 32 sg.).

Nel 1600 buoni scrittori si occupano della d. s. quali Alfonso Rodriguez (*Pratica della perfezione e delle virtù cristiane*, parte 3ª, tratt. 7), Alvarez de Paz (*De vita spirituali*, 1620, I, l. 5, capp. 12-13); Ludovico da Ponte (*Guida spirituale*, l. IV, cap. 2, n. 2), G. Negrone, *De necessitate magistri*, cap. 3, nn. 33-34.

S. Francesco di Sales è il primo che promulga la necessità inevitabile della d. s. per le anime, essendo la d. s. per lui « il consiglio dei consigli » (*Introduzione alla vita devota*, parte 1ª, cap. 4);

La dottrina della d. s. presso il Salesio si trova sparsa in tutti i suoi scritti. Dopo, il p. Francesco Guilloré, va segnalato come uno dei più notevoli maestri della d. s.; buona parte delle sue opere ne tratta, con particolare riguardo alle anime chiamate a stati mistici superiori (*La manière de conduire les âmes dans la vie spirituelle*, Parigi 1675). Anche Fénelon ha lasciato buoni indirizzi per la d. s. delle anime, che vuole basata sull'amore, ed indirizzata al cuore più che allo spirito (M. Cagnac, *Fénelon, Etudes critiques*, ivi 1910, p. 337). Di Fénelon son celebri le *Lettres de direction* (ed. 1902). Bossuet ha lasciato nelle sue « Lettere di direzione » ottimo saggio di direzione ispiratrice dell'amore, e adattata ai bisogni di ogni anima (*Correspondance de Bossuet*, a cura di Ch. Urbain e E. Levesque, 5 voll., Parigi 1909-12; Jean Olier fu ottimo maestro della d. s.; le massime sue in tale materia, furono raccolte dal suo discepolo Louis Tronson (*Il direttore spirituale secondo lo spirito di Giovanni Olier*, trad. it., Milano 1943). S. Alfonso M. de' Liguori ha buoni accenni alla d. s. nella sua morale e nelle sue lettere. W. Faber compose due celebrate opere sulla d. s.: *Grouth in Holiness* (1854), e *Spiritual Conferences* (1859). Nell'epoca recentissima vanno ricordati come eccellenti maestri della d. s., il Gay (cf. B. Du Boisrouvray, *Mgr Gay, évêque d'Anthéodon, sa vie, ses oeuvres*, Tours 1922, cap. 4, *Le directeur de conscience*), M. d'Hulst, L.-G. de Ségur, L. Beaudenon, W. Sandreau, C. Marmion.

IV. Limiti. – Per riuscire utile e sana, la d. s. deve essere collocata nei giusti limiti di una « saggia via media la quale conservando allo Spirito Santo il primato della d. delle coscienze, evita di lasciar cadere tutte le anime in una passività e in una introspezione dannose, senza volerle però privare dell'immenso beneficio di una d. ben compresa » (Plus, p. 47).

Il primato nella d. s. spetta sempre all'azione dello Spirito Santo, poiché secondo l'Olier, il direttore deve rassomigliare alla stella dei Magi, o a s. Giovanni Battista. « La d. s. è il mezzo discreto per aiutare l'anima a camminare, e tanto migliore si mostrerà, quanto più l'anima, grazie ad essa, diventerà capace di camminare da sola. La d. assidua e gelosa è un non senso, come lo sarebbe per una madre il portare sempre in braccio il suo figliolo invece di insegnargli a camminare » (F. Lippert; cf. Libermann, *Ecrits spirituels*, Parigi 1891, p. 360 sg.). Il direttore non deve mai imporre ad un'anima i suoi gusti e il suo modo di vedere le cose spirituali.

Al direttore spirituale, in ciò che si appartiene al suo ufficio non compete un'autorità vera e propria. Di conseguenza il diretto non sottostà all'esercizio della virtù dell'obbedienza. Gli autori che, come s. Francesco di Sales, sembrano insistere sull'obbedienza dovuta al direttore, intendono tale obbedienza in senso largo (Vincent, *op. cit.* in bibl., p. 408). Quella del direttore spirituale è piuttosto un'autorità morale alla quale debbono corrispondere da parte del diretto una sottomissione, frutto più di prudenza e di umiltà, che di obbedienza. Onde il direttore spirituale non è soltanto un amico; deve considerarsi come avente, per il suo ufficio, una certa superiorità, quale educatore o maestro, alla quale corrisponda nel soggetto una vera sottomissione.

Il pretendere di esercitare una troppo stretta autorità sulle anime da parte del direttore spirituale porta allo snervamento spirituale delle stesse, e ad incoraggiarne la passività, poiché « è cosa pericolosa fare della direzione una superstizione » nota il Faber (*op. cit.* in bibl., cap. 18), il quale aggiunge « non ho mai inteso parlare di una persona che, avendo un direttore, abbia dovuto lamentarsi di essere troppo poco diretta. Il numero invece di quelle, che hanno sofferto per una d. forzata, riempierebbe l'ospedale di una città considerevole ».

L'eccesso di autorità nella d. fu fortemente criticato anche in direttori eminenti, come il Fénelon (cf. R. Navatel, *Fénelon et la confrérie secrète du pur amour*, Parigi 1914, p. 7 sg.); e anche, a torto, in s. Francesco.

Perciò gli avvisi e le norme del direttore spirituale, se pur debbono essere ritenute come espressioni di un giudizio prudente, al quale normalmente si deve accedere, è falso l'asserire che tutto ciò che vien detto, o ordinato dal direttore spirituale, sia una certissima manifestazione del divin beneplacito intorno alle circostanze particolari della nostra esistenza (così sostiene il Boccardo, I,

p. 321); ma l'assenza di una vera autorità nel direttore spirituale basta a confutare tale tesi. Interessanti sono le lettere dell'Olier sull'obbedienza al direttore (lettera 218, e lettera 38). Il direttore spirituale non può quindi imporre precetti propriamente detti, salvo che sotto forma condizionata (ad es., : « se tu non fai questo non posso assumere, o continuare la tua d. »). Può dichiarare, nel caso particolare, attese le circostanze, quello che considera essere volontà di Dio, al cui giudizio il diretto può prudentemente sottomettersi. Per la direzione degli scrupolosi, nevropatici e psicopatici, valgono però norme particolari.

Comporre la sottomissione dovuta al direttore spirituale con l'obbedienza verso i superiori ecclesiastici o religiosi è cosa piuttosto delicata, che esige molta prudenza e posatezza da parte del direttore.

Sono noti, in questa materia, gli errori di Molinos, condannati nelle proposizioni 65-68 (Denz-U, 285), nei quali si negava all'autorità ecclesiastica il diritto di inquisire e giudicare intorno al modo con cui uno guida le anime. Nella pratica, in un possibile caso di conflitto tra il giudizio del direttore spirituale e l'obbedienza dovuta al superiore, il direttore potrà, con prudenza, dichiarare che, secondo le norme generali della teologia morale, un determinato precetto non obbliga; oppure, in caso di libertà lasciata dalle autorità al diretto, il direttore può dichiarare esistere nel particolare caso una obbligazione, ma non può affatto esimere il suo diretto dal vincolo dell'obbedienza e dell'autorità.

Quando non si tratti di vero precetto, ma di eseguire regole o ordini indirettamente obbligatori, oppure « de bono meliori animae », il giudizio del direttore spirituale potrà divergere da quello del superiore, ma il direttore spirituale deve attendere al fatto che spesso, se egli ha una più profonda cognizione dell'anima diretta, il superiore può conoscere molte circostanze della vita del diretto, ignote al direttore spirituale in ordine al suo carattere, difetti, e osservanza della vita religiosa. Onde occorre nel direttore spirituale molta prudenza ad evitare possibili abusi del suo consiglio da parte del diretto.

Si deve portare obbedienza al direttore spirituale in ordine alla vocazione o elezione di uno stato di vita? Parecchi direttori spirituali si prevalgono della loro autorità per imporre ai diretti i loro particolari punti di vista sulla vita religiosa, sulla permanenza nel mondo, ecc. Il Boccardo (III, pp. 639-42) stabilisce che, in materia di vocazione, il diretto deve completamente dipendere dal direttore, e solo può esporgli le ragioni che reputa pro e contro la scelta di un particolare stato. Il direttore spirituale può bensì dichiarare con prudenza che il diretto è chiamato o no alla vita religiosa, sacerdotale, coniugale, e che lo reputa più o meno idoneo a tali forme di vita, e giudicare se i motivi edotti dal diretto sono soprannaturali, buoni, o deboli e illusori; « ma, posto ciò, non il direttore, ma il figlio spirituale stesso deve essere portato a scegliere l'ultimo giudizio pratico : dunque è volontà di Dio che venga seguito questo genere di vita (de Guibert, p. 175).

È consigliabile il voto di obbedienza al direttore spirituale? Fu praticato da parecchi Santi, per assicurarsi un maggior merito e sicurezza nella vita spirituale. La Chiesa non lo riprova, ma non si pronuncia in merito. Si può considerare il problema distinguendo vari casi. Se si tratta di scrupolosi inguaribili è completamente sconsigliabile. Ad essi si deve raccomandare l'ubbidienza passiva, non permettere il voto. Se si tratta di scrupolosi d'occasione, da cui si può sperare il pronto ritorno alla saggezza, è necessaria la più grande prudenza : può darsi che l'impiego di un voto sia per loro il mezzo di guarigione, ma è molto più prudente vedere se si può ottenere sottomissione, senza il voto.

In caso di anime ferventi il direttore spirituale non deve mai arbitrarsi di proporlo da parte sua al diretto. Se spontaneamente il figlio spirituale chiede di pronunciarlo, non si conceda facilmente, e solo entro limiti ben definiti, per evitare angustie di spirito, oltre che al diretto, anche allo stesso direttore che, erigendosi a superiore, verrebbe ad assumere la responsabilità di tutte le azioni del diretto di fronte a Dio. Teoricamente si può chiedere in forza di quale virtù obblighi tale voto. Si risponde : in forza della virtù della religione, e non dell'obbedienza, perché il voto non vale a costituire un vero superiore.

È particolarmente da sconsigliare la pratica di obbligarsi con voto a non mutare direttore, o a tener segreto ogni suo insegnamento, o a non consigliarsi con altri. Tutto ciò è dannoso alla vera pietà. È celebre, in merito, il caso di s. Giovanna di Chantal (cfr. s. Francesco di Sales : *Epist.* 221 e 223, in *Oeuvres* 1-12, pp. 277-283). A chi è nello stato matrimoniale non è da consigliarsi il voto di obbedienza al direttore, salvo casi speciali.

V. Il direttore spirituale. – L'ufficio di direttore spirituale ordinariamente va riservato ai soli sacerdoti sia in ordine all'economia generale del soprannaturale, sia per la facile connessione che la d. s. ha con la Confessione, sia per la maggior preparazione e attitudine che il sacerdote possiede a tale ufficio. Vi sono teologi, come F. Guilloré (*Secret de la vie spirituelle*, I, 1, 8, 2-3) e L. Boccardo (I, p. 145), che vogliono riservato in modo esclusivo l'ufficio di direttore spirituale ai soli sacerdoti. Non si può però ignorare che in passato vi furono esempi luminosi di tale ufficio esercitato da non sacerdoti come s. Francesco d'Assisi, s. Ignazio di Loyola prima del 1537, ecc. Celebre fu la direzione esercitata da Jean de Bernières-Louvigny (v.), il quale, oltre i confratelli dell'eremitaggio, dirigeva anche borghesi, monaci, religiosi, religiose, nonché sacerdoti. Perciò, col De Guibert, si può asserire : « lex absoluta et universalis solis sacerdotibus omnino reservans directionem animarum statui posse non videtur » (p. 173, n. 190).

La storia della vita ascetica registra anche il caso di donne direttrici spirituali, benché M. Viller osservi (*L'abrégé de la perfection de la Dame milanaise*, in *Revue d'ascétique et mystique*, 12 [1931], p. 82) « è difficile ammettere che una donna possa senza illusione esercitare l'ufficio di vero direttore ». S. Caterina da Siena primeggia tra queste, e le sue « *Lettere* » sono veramente capolavori di d. s. Teresa di Gesù è la direttrice dei suoi Carmeli, Isabella Cristina Bellinzaga è la direttrice del p. Achille Gagliardi e di altri suoi confratelli della Compagnia di Gesù (cf. H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'a nos jours*, XI, *Le procès des mystiques*, Parigi 1933, cap. 1, pp. 5-18). Relazioni di d. s. intercorsero anche tra Madame Guyon e il suo direttore Fénelon (E. Masson, *Fénelon et madame Guyon*, ivi 1907). H. Lacordaire poteva scrivere a Madame Swetchine in una ora triste della sua vita : « voi siete la prima che mi avete guidato » (M. J. Rouët de Journel, *Madame Swetchine*, Parigi 1929, p. 257).

La d. s., per un complesso di esigenze teoriche e pratiche che regolano la serie di giudizi pratici i quali debbono regolare la coscienza diretta, suppone nel direttore speciali qualità.

Si possono fissare a sei le principali qualità richieste nel direttore spirituale :

1) *santità*, essendo la d. s., in modo particolare, opera di cooperazione all'azione della Grazia e dello Spirito Santo, il direttore deve considerare nelle anime unicamente Dio. « Dobbiamo noi per i primi essere pieni di Dio, se ne vogliamo riempire gli altri » (Olier, *op. cit.* in bibl., p. 141), « l'arte della direzione è una scienza non di studio, ma di orazione, non di speculazione, ma di amore » (Bérulle, *Memorial pour la direction des supérieurs*).

2) *Scienza*, anzitutto teologica, dalla dogmatica all'ascetica e mistica, con una sufficente cognizione della storia e letteratura della spiritualità, affinché possa ben dirigere e regolare le letture spirituali, e conosca le varie

opinioni e soluzioni dei problemi. Sarà utile anche una cognizione estesa delle discipline psicologiche e psicopatologiche.

3) *Prudenza* soprannaturale e *retto giudizio* fortificato dal dono di consiglio, che il direttore deve particolarmente chiedere allo Spirito Santo. Dovendo condurre l'anima nella corrispondenza alla Grazia, mai deve ispirarle i propri gusti e le proprie inclinazioni, né guidarla secondo il suo modo di vedere. Il direttore che si regolasse così *storncrebbe* spesso le anime dalla condotta di Dio e contrarierebbe spesso la Grazia di Dio in loro.

4) *Esperienza*, che deve trarre sia dalla pratica personale di santità, sia dalla molteplicità della d. s. (G. B. Scaramelli, t. I, trattato 1, a. 3°, cap. 3, p. 70-71, n. 107-108).

5) *Spirito di adattamento*, col saper dare una d. s. appropriata e progressiva. Non essendovi due anime identiche in materia di d. s. « la sola legge veramente assoluta, è che non vi sia legge assoluta » (H. Bremond, *Hist. litt.* ecc., IX, Parigi 1932, p. 368). « Le vie di Dio sulle anime sono differenti, ma ciascuno non può perfezionarsi se non seguendo quella per la quale Dio vuole che cammini ». Perciò i direttori debbono applicarsi in modo tutto particolare a discernerle, per non condurre mai le anime se non per la via ad esse propria.

6) *La carità*, « che è un affetto soprannaturale e fraterno che gli fa vedere nei diretti dei figli spirituali affidatigli da Dio stesso » (A. Tanquerey, *Compendio di teologia ascetica e mistica*, C. V, a II, n. 544 A).

VI. Metodo. – Il direttore spirituale deve conoscere l'anima diretta, la sua indole, le sue doti e difetti naturali, gli abiti buoni e cattivi acquisiti, il temperamento e il carattere, i peccati commessi, le tentazioni e le inclinazioni, gli impulsi attuali della Grazia, i progressi attuali, i celesti favori, ecc. Deve guidare sapientemente l'anima ad aprirsi evitando ogni esagerazione od eccessiva loquacità, con opportune interrogazioni, esigendo relazioni minuziose dello stato spirituale, suggerendo buone letture di formazione, esortando alla introspezione. L'anima va istruita nella via spirituale gradualmente, cogliendo tutte le occasioni.

Non è necessario che nella d. s. il direttore si serva unicamente delle cognizioni avute dall'anima, ma può servirsi di notizie certe, anche se avute da fonti esterne. Nella istruzione del diretto non si trascuri di dare una generale informazione dei principi spirituali, dimostrando come il consiglio dato si fonda sul dogma e sulla esperienza, deducendo, con prudenza, i principi alla pratica concreta.

Deve inoltre favorire la buona volontà del diretto procurando l'esecuzione pratica dei propositi. Talvolta può essere utile o necessario alla formazione e progresso dell'anima imporre prove, umiliazioni, o usare modi duri, ma questi mezzi vanno usati con somma cautela. Quantunque spesso si usi dai direttori spirituali aiutare e consigliare le anime dirette anche negli affari e cose temporali, affine di procurare il bene spirituale, e, quando si tratti di donne prive di ogni altro consiglio (A-M. Meynard, *Trattato della vita interiore*, I, Torino 1938, 11), nondimeno essendo molti i pericoli ed inconvenienti in questa materia si sconsigliano i direttori dal farlo, eccetto in casi veramente straordinari.

Il direttore deve evitare il dispotismo che imponga le idee proprie o tenga l'anima in uno stato di continua inferiorità, la vana gloria e la compiacenza della d. s., la perdita di tempo e vana curiosità, la debolezza ed il rispetto umano che impedisce di dirigere severamente l'eccessiva affettuosità e famigliarità, e l'attacco del cuore alle anime dirette. Pericolo da cui guardarsi è l'illuminismo, cioè la pretesa di dirigere le anime con lumi speciali.

La persona diretta deve evitare la pusillanimità, la falsa sicurezza sulla attribuzione di ogni responsabilità al direttore, la pigrizia nel volere e nell'agire, la vana gloria e l'amor proprio sviluppantesi nel parlar troppo di sé, l'eccessiva affettuosità verso il direttore.

Chi scegliere per direttore? Per molti il direttore è indicato dalle circostanze ordinarie e naturali dell'ambiente, come, per molte anime, il parroco, il padre spirituale delle comunità, ecc. Per alcuni casi particolari la scelta o disposizione può avvenire per vie di speciale ispirazione divina; così il b. Claudio de la Colombière per s. Margherita M. Alacoque.

All'infuori di questi casi, l'elezione ordinariamente si faccia con libertà, umiltà e discernimento, ponderando attentamente le circostanze e le possibilità di realizzazione. È noto come il CIC lasci ampia libertà in materia di d. s.

È consigliabile che il direttore spirituale sia unico, il che non esclude la possibilità per il figlio spirituale di prendere consigli anche da altri uomini prudenti in casi determinati e particolareggiati. La moltitudine dei consiglieri genera confusione nelle anime; il che vale in modo tutto speciale per chi è propenso ad ansietà e scrupolosità.

Un'anima, una volta eletto il direttore, può cambiarlo. Talvolta questo cambio è imposto dalle stesse vie provvidenziali; se, p. es., il direttore o il diretto vengano mutati di luogo, o se il direttore, per la scarsezza del suo tempo, non possa dare all'anima diretta se non un tempo molto limitato o quasi nullo, oppure limitare la sua d. alle sole lettere spirituali.

Anche per intriseche ragioni si può consigliare questo cambio; così la difficoltà di aprirsi con un determinato direttore, che non sia mera tentazione, timidità o spirito di superbia; l'inefficacia della d. particolare, nata da deficenze teoriche o pratiche del direttore. Il cambio deve esser fatto con prudenza, senza fretta, dopo aver ascoltato l'illuminato parere di terze persone.

Ma si debbono attentamente evitare l'incostanza e l'amor proprio.

VII. Forme speciali. – 1. *La d. s. delle donne*. Questa esige particolare avvedutezza e delicatezza. « Creatura d'intuizione come è e di sentimento più che non di fredda ragione, la donna si trova esposta, forse più dell'uomo, ad errori ed esagerazioni, a mancanze di ponderazione », particolarmente in materia spirituale (Plus, p. 129 sg).

Occorre particolare avvedutezza, perché, come nota il La Bruyère, le donne amano il molto parlare, e sotto apparenza di ubbidire e di essere dirette, spesso amano i loro gusti, comandare e dirigere il direttore: « Vogliono – dice il La Bruyère, – un direttore a loro modo, un direttore cioè di cui esse stesse siano le direttrici, suggerendo il modo con cui egli deve dirigerle ».

2. *La d. s. dei fanciulli*. « Dirigere il fanciullo consiste nell' iniziarlo direttamente e personalmente alla pratica delle virtù e alla riforma delle sue cattive abitudini. È insegnargli come deve fare a diventare un perfetto cristiano, come deve correggersi da un determinato difetto che sfigura la sua anima, come deve acquistare un determinato modo di pensare, una determinata regola di condotta, richiesta dalla sua situazione attuale. Mediante la d. s. il fanciullo impara a utilizzare nella sua condotta personale e nei rapporti col prossimo le grazie ricevute nella Comunione e Confessione » (E. Poppe, *La d. s. dei fanciulli*, trad. it., Milano, p. 33).

La sede migliore della d. s. è per il fanciullo la Confessione. Si consiglia di prendere particolarmente come materia di d. la preghiera, la mortificazione (con speciale riguardo alla modestia e purezza); e i doveri sul proprio stato. E. Poppe consiglia in modo particolare la d. s. anche « dogmatica », cioè quella d. s. fondata sulla formazione dottrinale, poiché non è desiderabile una d. s. unicamente morale.

La d. s. se è un mezzo ordinario di perfezione per ogni cristiano adulto, è un mezzo assolutamente indispensabile per il fanciullo e per il giovane, come riconosce anche J. J. Rousseau nell'*Emilio* (l. V.). « Un fanciullo e,

tanto più un adolescente, e un giovane, non arriverà mai da solo, senza un miracolo, alla pienezza della vita cristiana » (C. Gnocchi, *op. cit.* in bibl., p. 15). L'uso largo e profondo della d. s. per i giovani incontra molti ostacoli da parte dei confessori, per mancanza di fiducia nell'esito buono, e per pretesa mancanza di tempo, e per parte dei giovani, molti dei quali la ignorano, o sono prevenuti contro, o non ne comprendono bene i limiti, spesso dannosamente oltrepassandoli e rimanendone sfiduciati. Nel fanciullo e nel giovane la dote fondamentale di un buon metodo di d. s. è la gradualità. Nei fanciulli e nei giovani bisogna in modo particolare curare la formazione alla verità, alla coscienza morale, alla volontà, educando in loro la personalità cristiana, ed infine l'educazione alla pienezza del cristianesimo. Consigliabile per tutti i direttori spirituali la lettura del capitolo *I giovani*, in A. Grazioli, *La pratica dei confessori nello spirito del b. Cafasso* (Asti 1945, pp. 139-44).

3. *D. s. per via epistolare.* – Il modo ordinario di donare la d. s. che si deve sempre usare quando non si oppongono gravi ragioni è *la d. s. orale* « ergo – nota il De Guibert (cap. IV, sect. 2, II, p. 193) – ubi haberi potest aeque bona directio ore accipienda, avertendi sunt homines ab eadem per epistulas quaerenda » : la semplice difficoltà di mutare direttore o di aprirsi con un altro non sembra un motivo sufficente al cambio, salvo particolari eccezioni nella difficoltà di aprirsi.

La d. per lettera, data a persone che non si siano prima conosciute personalmente, tranne lumi speciali, non è da riputarsi utile ed efficace, almeno che non si tratti di risposte a questionari particolari.

Una occasionale d. s. data per lettera, se è preceduta da una d. s. orale occasionale, ad es., nel tempo degli esercizi spirituali, solo raramente può essere utile, salvo che non serva a completare norme di direzione già iniziate oralmente.

Può essere utile la d. s. epistolare nel caso particolare che il direttore abbia già diretta per lungo tempo l'anima, e questa si trovi dinanzi a difficoltà particolari, e d'altra parte l'attuale direttore spirituale non emerga per una particolare capacità direttiva.

Nella d. s. epistolare sono infatti da evitare numerosi pericoli e difficoltà, tra le quali sono da segnalare il forte sciupio di tempo, non compensato da proporzionato frutto, perché spesso raggiungibile con altre forme meno gravose, e la difficoltà di adeguare bene la risposta epistolare allo stato dell'anima nel momento in cui riceverà la lettera (Plus, VII, pp. 149-52).

Tuttavia, come nota il Plus, di lettere di d. s. ve n'è una quantità immensa. Le une dottrinali (mons. D'Hulst), altre più psicologiche (s. Francesco di Sales), altre più descrittive (P. Didon); le une contengono consigli generali, e servono per un certo numero di anime (s. Vincenzo De' Paoli), le altre hanno di mira casi particolari (come le lettere del p. De la Colombière a s. Margherita Maria. Plus, VII, p. 148). Sono celebri le *Lettere di d.* di mons. D'Hulst, edite da A. Baudrillart.

Norme : 1) scrivere in vista della sola gloria di Dio; 2) essere sobri, poiché come osserva il Marmion : « le lunghe, frequenti lettere di d. fanno più male che bene » (*Lettera* del nov. del 1919, nelle *Vie*, p. 264); 3) con le donne non indulgere al sentimento; 4) con le donne non si debbono mai far confidenze personali.

4. *La d. s. dei sacerdoti.* – Intorno alla d. s. dei sacerdoti bellissimi sono gli insegnamenti del b. Cafasso, contenuti in mons. A. Grazioli, *La pratica dei confessori nello spirito del b. Cafasso* (Asti 1945), pp. 311-20.

5. *La d. s. degli anormali psichici.* La psicoterapia, antica quanto l'umanità nei suoi procedimenti empirici, come scienza moderna fornisce preziose nozioni e principi metodici alla d. s. degli psicopatici. Nella quale direzione occorre tenere presente la classificazione sistematica delle malattie dello spirito in *psicosi generali*, che nelle forme più acute può giungere alla perdita totale della ragione, in *psicosi circoscritte* o *sistematizzate*, in cui esistono solo idee deliranti, e in *psiconevrosi*.

I tarati da malattie mentali che siano suscettibili di d. s. sono, come è evidente, solo quelli che non sono totalmente alterati nella loro vita psichica, pur presentando notevoli anomalie. Il direttore spirituale deve procedere, con ognuno di essi, conformando la sua direzione allo stato psichico del suo diretto. Deve persuadere più che suggestionare. Il De Sinéty (p. 130) ritiene che il direttore spirituale possa ricorrere talvolta anche alla suggestione nella d. s. di un' anima tarata psichicamente, ma non mai alla forma di suggestione ipnotica. La persuasione rimane però la via regia perché rispetta la libertà di spirito e presenta sola tutte le garanzie desiderabili di efficacia e di durata. Occorre conquistare la fiducia del malato psichico con pazienza instancabile, non mostrando mai di aver fretta, di essere seccati per le reticenze o le lungaggini dell'infermo, non ironizzando mai sulla sua infermità.

Per le *psicosi generali* dovute a intossicazioni esogene (alcool, morfina, ecc.) o endogene, o a cause organiche sconosciute, particolarmente negli stati maniaci depressivi, cioè nella mania agitata, nella malinconia depressa, e nella pazzia, ben poco il direttore spirituale potrà fare, perché né la suggestione, né la persuasione servono; in generale si perde il tempo a lottare direttamente contro una idea delirante, a tentare di rianimare un malinconico tipico, o a calmare un maniaco, essendo caratteristico di tali stati la resistenza alla persuasione. Quando il paziente è un perseguitato o un persecutore, un inventore o uno pseudo-mistico non si ottiene nulla a discutere le sue idee fisse; non ascolta neppure, ed è nell'impossibilità di credere a ciò che gli si dice (De Sinéty, p. 139). Il direttore procuri nel caso di non contraddire, non discutere, ma con abili sforzi far scivolare la mente ad altri soggetti.

La d. s. degli *psicoastenici*, quando non siano colpiti da psicosi, può giungere a buoni risultati se ben condotta. Bisogna spiegare chiaramente ai malati il carattere patologico del loro stato, senza impaurirli, ma prospettando loro la certezza di guarirne, o almeno, di notevolmente migliorare.

Scrupolosi e nevrastenici si dirigono spiritualmente con la persuasione e l'obbedienza. Per gli isterici, v. ISTERISMO.

BIBL.: Oltre le citazioni bibliografiche contenute nel corso dell'articolo: s. Francesco di Sales, « *Introduzione alla vita devota* », I, 4; Ludovico da Ponte, *Guida spirituale*, Roma 1628, IV, 2; A. Rodriguez, *Esercizio di perfezione e di virtù cristiane*, III, p. 7; P. Pinamonti, *Il Direttore*, Firenze (1705); G. B. Scaramelli, *Direttorio ascetico*, Torino 1892, I, n. 92, 131; F. Guilloré, *Maximes spirituelles pour la conduite des âmes*, Parigi 1858; L. Beaudenon, *Pratique progressive de la confession et de la direction*, ivi 1905; id., *Lettres de direction*, ivi 1920; L. Boccardo, *Confessione e direzione*, 3 voll., Torino 1921; W. Faber, *Progressi dell'anima nella vita spirituale*, Torino 1870, cap. 18; F. Vincent, *S. François de Sales directeur d'âmes*, Parigi 1923, pp. 397-562; *Direction spirituelle*, in *Dict. pratique des connaissances religieuses*, II, ivi 1925, coll. 826-80; D'Agnel e D'Espiney, *Direction de conscience*, ivi 1934; J. de Tonquedec, *Anormaux (Sanctification des)*, in DSp, I, col. 678 sg.; R. Plus, *La d. s. secondo i maestri spirituali*, Torino 1935; A. Saudreau, *I gradi della vita spirituale, metodo per dirigere le anime seguendo i loro progressi nella virtù*, 2 voll., Milano 1937; R. de Sinéty, *Psicopatologia e d. s.*, trad. it., Brescia 1939; C. Gnocchi, *I giovani dei nostri tempi e la d. s.*, Roma 1940; G. Olier, *Il direttore spirituale secondo lo spirito di G. O.*, vers. it., Milano 1944; J. de Guibert, *Theologia spiritualis ascetica et mystica*, Roma 1946, p. 166-95; D. Considine, *Note di d. s.*, vers. it., Brescia 1949. Umile Bonzi da Genova

DIRIGENTE D'IMPRESA. - È come l'intermediario tra il datore e il prestatore d'opera. In realtà è anch'esso un prestatore di lavoro in quanto non è legato all'azienda da un vincolo di proprietà, ma solo d'impiego. Il suo però, data la importanza e la responsabilità dell'ufficio, è un vincolo tale che lo costituisce in una categoria a sé che, di regola, i dipendenti non distinguono da quella dei datori di lavoro. Il d. d'i. è come il perno attorno a cui si svolge la molteplice attività dei diversi fattori pro-

duttivi, donde la sua prominente importanza nell'assicurare all'azienda piena efficenza.

La figura del d. d'i. non proprietario né imprenditore, da un lato, specie nelle grandi imprese anonime, appare come la creatura della funesta separazione tra capitale e lavoro, dall'altro però è un esempio di ciò che anche il semplice lavoratore capace potrebbe diventare, indipendentemente dalla disponibilità di capitali, con un'adeguata preparazione. Tanto opportunamente perciò Pio XII, nel messaggio natalizio del 1942 (AAS, 35 [1943], p. 9 sg.), auspica l'attuazione di provvidenze sociali che diano ai figli dei lavoratori, dotati di particolare ingegno, la possibilità di una formazione superiore

Sui compiti del d. d'i. molto si è scritto in questi ultimi tempi e si sono indicate, in una più o meno lunga catalogazione, le leggi secondo le quali egli deve attendere al governo dell'azienda. Basta ricordare, tra i nomi più celebri, quelli dell'Emerson, del Taylor, dell'Alford, del Fayol, del Vilbois, del La Vallière, del Raymond, del Le Chatelier, del Landauer, ecc. (cf. F. Mauro, *Il capo nell'azienda industriale*, 4ª ed., Milano 1946). Quasi tutti però si sono limitati in prevalenza all'aspetto tecnico e artistico della direzione aziendale. Ma non bisogna sottovalutare l'aspetto etico che ha massima importanza per chi, come il direttore di un'impresa, ha rapporti con un mondo umano molto vario, di tendenze e mentalità diverse, e spesso contrastanti.

È vero che in un'impresa nella quale le leve di comando sono maneggiate da un capitale anonimo o da un imprenditore esclusivamente preoccupato del suo tornaconto, le possibilità del d. d'i. sono assai limitate e coartate; tuttavia, anche solo per l'importanza del suo ufficio, egli ha sempre un raggio d'influenze abbastanza vasto. Molteplici pertanto sono i suoi doveri sia in ordine all'impresa che al personale e al bene comune.

Nel confronto dell'impresa, ha il dovere di curarne il buon funzionamento; e questo non solo per obbligo di rigorosa giustizia verso i datori di lavoro, ma anche per un debito di giustizia, almeno sociale, verso i dipendenti. Osserva infatti Pio XI, nella *Quadragesimo anno*, che talora l'azienda non è in grado di corrispondere alle proprie maestranze un salario giusto a causa dell'indolenza, incapacità e noncuranza del progresso tecnico ed economico (cf. I. Giordani, *op. cit.* in bibl., p. 328, n. 33).

E di ciò la responsabilità può ricadere anche sul d. d'i.; e tanto più vi ricade se nell'amministrazione di essa ha una parte preminente; il che oggi si verifica con notevole frequenza, poiché, specie nelle imprese a grandi dimensioni, la proprietà è spesso divisa e perfino polverizzata tra i molti e moltissimi azionisti estranei alla vita dell'azienda ed effettivamente investiti soltanto del potere di designarne gli amministratori. Il d. d'i. è tenuto quindi ad essere al corrente dei progressi della tecnica e delle fluttuanti situazioni del mercato. È tenuto inoltre, come è ovvio, ad essere obbiettivo nella stesura dei bilanci, imparziale nella scelta del personale e nell'assegnazione dei compiti, attivamente vigile nell'assicurare l'igiene e sanità morale negli ambienti di lavoro, premuroso a che trovino debita soddisfazione le esigenze religiose e familiari dei suoi dipendenti ed informato ad umana comprensione nei confronti dei loro bisogni e delle loro legittime aspirazioni. Oggi più che mai l'azienda, pur rimanendo una combinazione economica dei fattori della ricchezza, assume volto e valore di una comunità di lavoro; perciò l'impegno morale del d. d'i. assume importanza sempre maggiore e per la sua posizione d'intermediarietà fra detentori del capitale e prestatori d'opera può essere elemento determinante della progressiva instaurazione di un ordine economico-sociale fondato sull'umana solidarietà e fattiva collaborazione.

BIBL.: P. Saraceno, *Profilo del capo d'azienda*, in *Studium*, 37 (1941), pp. 221-26; id., *Proprietà e direzione aziendale nella moderna organizzazione industriale*, *ibid.*, 39 (1943), pp. 337-343; I. Giordani, *Le encicliche sociali*, 2ª ed., Roma 1945, p. 328, n. 33; F. Mauro, *Il capo nella azienda industriale*, 4ª ed., Milano 1946; J. Joubert, *Les problèmes de direction du personnel, association nationale des directeurs et chefs de personnel*, Parigi 1948.

Luigi Morstabilini

DIRITTI DELL'UOMO. - La dichiarazione dei d. dell'u., che ha esercitato grande influsso sugli orientamenti posteriori del pensiero sociale e giuridico, particolarmente in Europa, è quella approvata dall'Assemblea nazionale francese nel 1789 e poi incorporata nella Costituzione Repubblicana del 1791.

Storicamente sembra ormai accertato, dopo lo studio dedicato a questo soggetto dal Jellinek, che il modello, sul quale la dichiarazione venne redatta, sia stato fornito dai *Bills of rights* delle Repubbliche americane di recente costituzione. Le colonie inglesi dell'America del nord, sollevatesi contro la madre patria e ottenuta l'indipendenza, tra il 1776 e il 1784 procedettero alla formolazione di leggi riguardanti i d. dell'u., i quali poi trovarono una sanzione adeguata nella Costituzione federale. Precedenti ancora più remoti di simili dichiarazioni si hanno nella storia inglese, dalla quale i legislatori americani hanno dovuto attingere l'ispirazione. Nella *Magna Carta* del 1225 Enrico III accordava a certe categorie del popolo alcune determinate libertà, le quali venivano sostanzialmente ripetute nella *Petition of rights* del 1628, nel *Bill of rights* del 1689 e nell'*Act of settlement* del 1701.

L'esempio americano, conosciuto in Francia quando si radunò l'Assemblea nazionale, trovò gli animi già disposti ad imitarlo. Il terreno era già stato profondamente dissodato dalla filosofia illuministica. Mentre le precedenti dichiarazioni non facevano altro se non riconoscere e sanzionare dei diritti tradizionalmente posseduti da alcune categorie della popolazione, le leggi americane e la dichiarazione francese si sollevano ad un piano di maggiore universalità, poiché i diritti proclamati come inviolabili sono riconosciuti come d. dell'u. in quanto tale, germoglio spontaneo della sua natura e limite invalicabile del potere dello Stato.

Il fondamento comune sul quale essi si appoggiano è il giusnaturalismo, che dall'Inghilterra passò con i coloni in America e dilagò nella vicina Francia, producendo gli stessi effetti nei due continenti. Questo atteggiamento teorico pose al centro del sistema l'uomo, la cui ragione sollevò a criterio della verità e alla cui volontà attribuì un'autonomia originaria, come fonte ultima di ogni legge. A questo nuovo idolo vennero attribuiti dei diritti innati e inalienabili, ai quali non si assegnò altro fondamento se non la natura umana, escluso ogni superiore appello ad una fonte trascendente dichiarata inconoscibile.

La proclamazione dei d. dell'u. affonda le radici in questo suolo e da esso assorbe quel suo aspetto di esasperato individualismo, che contrappone individuo e Stato come due nemici, dissolve la vita sociale nell'atomismo volontaristico ed esagera, oltre il limite compatibile con l'ordinata vita sociale, la libertà, dando origine alla scuola fisiocratica e liberale, e l'eguaglianza, apprestando la molla di propulsione al socialismo anarchico e al comunismo. A questo fondo teorico non ai d. dell'u. in se stessi, si rivolgono le condanne di Pio IX e di Leone XIII.

Se si prescinde, infatti, dalla concezione, alla quale essi vennero ancorati, la loro affermazione corrisponde ad un'esigenza resa viva e operante dal cristianesimo. Saltando parecchi secoli di storia, si è voluto sostenere dal De Ruggiero, che i concetti di libertà e di eguaglianza, che formano il cardine della dichiarazione dei d. dell'u., siano riapparsi alla superfice nell'ambiente calvinista di Ginevra, sotto il cui influsso il Rousseau scrisse le opere, che fornirono la trama ideologica alla Rivoluzione Francese. Il Cassirer, invece, suppone come dimostrato

che questo merito debba essere attribuito alla riforma. Opinioni queste senza fondamento storico, contro le quali sta il fatto che tanto il calvinismo quanto la riforma sono responsabili della più profonda svalutazione dell'uomo, avendogli negato in radice la libertà con la teoria della natura sostanzialmente corrotta dal peccato originale.

Le propagini della dichiarazione dei d. dell'u. risalgono al primo apparire del pensiero cristiano che diede alla persona umana la coscienza della propria dignità, proclamando l'uomo figlio di Dio, fatto a sua immagine e somiglianza, e conseguentemente dotato di un'alta nobiltà originaria, per la quale diventa il centro dell'universo visibile, che gravita intorno a lui per servirlo ed aiutarlo a raggiungere lo scopo trascendente, cui è diretta la sua esistenza. Da questa dignità indistruttibile e dallo scopo, che egli è chiamato ad attuare, servendosi anche della società, scaturiscono i suoi diritti innati, come potere di azione, barriere protettive della sua personalità e valori obbiettivi, che si impongono al rispetto di qualsiasi ente creato. Senza il messaggio cristiano l'uomo non avrebbe potuto spezzare le catene della servitù che lo legavano allo Stato, né avrebbe potuto riconoscere in ogni altro essere razionale quell'eminente dignità, che trasporta le sue concezioni sul vero piano dell'universalità.

La speculazione cattolica si è giovata di questi dati rivelati come guida per elaborare la sua concezione razionale dei d. dell'u. Fin dal medioevo essa ha scoperto il filone d'oro del diritto naturale, sul quale ha appoggiato saldamente i diritti soggettivi della persona umana, proclamandoli e difendendoli con immutato vigore, ancora prima che il pensiero contemporaneo ne avesse di nuovo fatto la scoperta. I d. dell'u. sono, dunque, una conquista molto antica, alla quale ha attinto la dichiarazione della Rivoluzione Francese. Di nuovo essa vi ha aggiunto solamente l'elemento dissolvente del razionalismo agnostico, che lascia i d. dell'u. senza fondamento consistente, giacché ogni diritto rimane privo di valore, se non si ammette come sua ultima istanza una mente suprema ordinatrice ed una volontà somma creatrice.

I d. dell'u., diventati ormai patrimonio del pensiero sociale e giuridico moderno, sono anche detti diritti di libertà, in quanto tutti si raccolgono intorno al più fondamentale, quale è quello della libertà, soppressa la quale non è più possibile esercitarne alcuno. Oltre all'eguaglianza, già nella dichiarazione dell'Assemblea nazionale francese essi comprendevano il diritto di proprietà, di sicurezza, di resistenza all'oppressione, della libertà di pensiero, di opinione, di stampa e di religione. Lo schema, con i dovuti adattamenti e allargamenti suggeriti dalle condizioni sociali e politiche di ogni paese, è passato a quasi tutte le costituzioni moderne, ad eccezione della Russia, che subordina totalmente il cittadino alla classe. Tuttavia col tempo lo spirito si è alquanto mutato e il quadro è venuto lentamente ad allargare la sua cornice. Alla visione individualistica della società è succeduta una maggiore coscienza dell'organicità dello Stato, in virtù della quale ai diritti sono stati associati anche i doveri e di alcuni di essi in particolare, come della proprietà, si è tenuto a mettere in rilievo non soltanto l'aspetto individuale, ma anche l'aspetto sociale, come fece a suo tempo la Costituzione di Weimar (aa. 109-65) e più recentemente la Costituzione della Repubblica italiana (aa. 2-4, 6, 8, 13-27, 35-46, ecc.). Questa, anzi, ai tradizionali d. dell'u. ha aggiunto la menzione espressa dei suoi diritti sociali e ha integrato il concetto dell'eguaglianza formale dinanzi alla legge, alla quale si restringe la maggior parte delle costituzioni, con quello dell'eguaglianza reale e di fatto, per ottenere una maggiore parità economica tra le classi.

La penetrazione dei d. dell'u. in quasi tutte le costituzioni del mondo civile non è stata accompagnata da una sistemazione dottrinale, che li mettesse al sicuro dalle invadenze del potere dello Stato. Fin dal sec. XIX si è determinata una forte reazione, in parte giustificata, contro il giusnaturalismo, accusato di pascersi di astrazioni. Il bisogno di maggiore concretezza ha fatto sorgere un indirizzo di pensiero, che relegando tra i detriti di vecchi sistemi il diritto naturale, ha tentato di impostare su altri criteri la teoria dei diritti soggettivi. Il positivismo giuridico ha accettato come postulato che unica fonte del diritto è la volontà sovrana dello Stato, intrinsecamente illimitato nella sua potestà di azione. Posto a base del sistema questo concetto della sovranità, ha dovuto logicamente negare l'esistenza di qualsiasi diritto soggettivo originario nell'uomo, configurando quei diritti, che pure le costituzioni continuavano a riconoscere, come un riflesso del diritto positivo, unico e vero diritto, al quale attribuì il potere di sollevare l'uomo al grado di persona giuridica e le sue facoltà naturali a quello del diritto.

I d. dell'u. in tal maniera venivano ridotti a nulla, poiché un diritto la cui esistenza dipende da una volontà assolutamente autonoma non è accompagnato da garanzia alcuna, che venga da quella volontà rispettato, come limite invalicabile alla sua azione; ossia non è più un diritto. Vari sono stati gli espedienti escogitati dalla dottrina giuridica per sormontare questa difficoltà: tutti però si sono rivelati vani. Solo un ritorno alla non mai tramontata concezione classica del diritto naturale potrà di nuovo offrire una base solida ai d. dell'u.

Il riconoscimento dei d. dell'u. si è anche esteso al campo internazionale. Sebbene ancora la dottrina comune si mostri restia ad ammettere che l'individuo possa essere considerato per qualche aspetto come soggetto dell'ordinamento internazionale, tuttavia né la pratica degli Stati, né il diritto contrattuale si è di lui disinteressato. A questo proposito vanno ricordati gli interventi di umanità, con i quali le nazioni europee mossero alla difesa delle popolazioni oppresse dall'Impero ottomano, in Grecia nel 1827 e in Siria e nel Libano nel 1860. Maggiore importanza riveste per la protezione internazionale dei diritti umani il Trattato di Berlino del 1878, che redasse un vero codice protettivo delle minoranze, alle quali assicurava il godimento dei diritti civili e politici, della libertà di culto, della organizzazione gerarchica delle confessioni religiose. La Società delle Nazioni perfezionò il sistema protettivo dei diritti umani, stipulando con la Polonia e con gli altri Stati, che avevano estesi i loro confini dopo la prima guerra mondiale, dei trattati, con i quali imponeva il rispetto del diritto alla vita e alla libertà, alla libera professione religiosa e al culto pubblico, all'eguaglianza civile e politica, all'uso della lingua nazionale, allargando così il quadro dei diritti umani già disegnato dal Congresso di Berlino.

Quasi contemporaneamente, nel 1919, l'Istituto di diritto internazionale di Nuova York votava all'unanimità una mozione, nella quale si faceva promotore di una dichiarazione internazionale dei d. dell'u., che sarebbe dovuta diventare la carta permanente delle nazioni. A questo movimento diede il suo appoggio l'Unione cattolica di studi internazionali, la quale nel 1931 invitava, con una sua mozione, gli studiosi a lavorare all'elaborazione dottrinale di una dichiarazione dei d. dell'u. Lo Statuto delle Nazioni Unite, accettato nel 1945 da 49 Stati, ha soddisfatto solo in parte a questi postulati, impegnando nel suo preambolo gli Stati facenti parte dell'organizzazione al rispetto dei d. dell'u. e delle sue libertà fondamentali, senza distinzione di razza, di sesso e di religione. Una carta, che si assomiglia nel campo

internazionale alla dichiarazione dei d. dell'u. della Rivoluzione Francese, è stata redatta dall'Organizzazione delle Nazioni Unite e approvata da 48 nazioni contro otto astenute il 10 dic. 1948.

Il quadro dei d. in essa riconosciuti è molto ampio. Si apre con un articolo, ricalcato sulla carta redatta al tempo della Rivoluzione Francese, nel quale si afferma che tutti gli uomini nascono liberi ed eguali in dignità e nei d. Tra i d. individuali vengono proclamati quelli alla vita, alla libertà e alla sicurezza personale, il cui mantenimento è rafforzato dall'interdizione della schiavitù in tutte le sue forme, della tortura, pene o trattamento degradante, come dal riconoscimento della personalità giuridica della persona in tutti i luoghi. L'eguaglianza, già affermata nell'articolo preliminare, conserva la forma di eguaglianza di fronte alla legge e al trattamento dello Stato. Alla sicurezza personale si viene incontro con la proclamazione del d. di non essere arbitrariamente arrestato o esiliato e con la norma positiva di essere giudicato da un tribunale imparziale in dibattito pubblico. A questo proposito si sancisce la norma *nulla poena sine lege*, escludendo che si possa punire per azioni non considerate delittuose, all'atto della loro posizione, e oltre i limiti dalla legge allora sanciti. Per rendere efficente la libertà, si esclude ogni arbitraria interferenza nella vita privata, nella famiglia, domicilio e segreto epistolare.

Nella parte che riguarda la famiglia e la società, sono stati inclusi i d. a contrarre liberamente il matrimonio e a fondare una famiglia, nel seno della quale l'uomo e la donna sono perfettamente eguali, e non si manca di affermare che la famiglia, come elemento naturale e fondamentale della società, ha diritto alla protezione sociale. La proprietà viene riconosciuta come legittima. In una serie di articoli tornano ad essere riconsacrati i noti d. di libertà di coscienza, di pensiero e di religione, d'opinione e d'espressione, di riunione e d'associazione, con una larghezza che lo stesso liberalismo classico non ha raggiunto. L'eguaglianza nel godimento dei d. civili e politici trova anch'essa un'adeguata considerazione, sebbene venga connessa con l'affermazione del principio democratico della volontà del popolo quale fondamento dell'autorità e dei poteri pubblici, donde poi la consacrazione giuridica delle periodiche consultazioni mediante votazioni libere e del suffragio universale eguale a voto segreto.

La serie dei d. sociali comprende : il d. alla sicurezza, per soddisfare i d. economici, sociali e culturali indispensabili alla dignità e al perfezionamento della persona umana; al lavoro, alla sua libera scelta e ad un'adeguata remunerazione con un salario eguale per lavoro eguale, che deve in ogni caso corrispondere alle necessità individuali e familiari; alla libertà di fondare sindacati e di appartenervi; a una condizione di vita sufficente ad assicurare il benessere del lavoratore e della famiglia, a premunirlo contro la disoccupazione, la malattia, gli infortuni e la vecchiaia. Una speciale menzione hanno i d. della maternità e dell'infanzia, per la cui educazione si accetta il principio della priorità del d. dei parenti.

La Carta delle Nazioni Unite, della quale si sono elencati sommariamente i d. ha i suoi pregi e i suoi difetti. Segna un progresso indiscusso nella società internazionale, la quale ha così cominciato a interessarsi della persona umana in modo veramente collettivo. A suo merito è da ascriversi l'aver posto al centro della dichiarazione la persona umana, superando in parte l'individualismo, e di aver rovesciato la concezione positivista, che faceva derivare tutti i d. soggettivi dall'ordinamento dello Stato, considerando i d. umani come fondamentali e intangibili da parte del potere pubblico, con un ripiegamento sensibile verso la tesi del d. naturale. In particolare vanno rilevati i paragrafi sulla famiglia e sull'educazione, dove sono penetrati principi sani.

Ai pregi notati si accompagnano non pochi difetti. La Carta delle Nazioni Unite non ha superato la concezione razionalistica del d., e perciò ha lasciato i d. dell'u. senza fondamento ontologico. Concepiti come facoltà inerenti alla persona umana ed emergenti dalla natura razionale, non collegata con la sua origine trascendente, la cui menzione è stata positivamente esclusa, essi hanno scarsa garanzia d'imporsi alla volontà dello Stato come norma categorica. I concetti, inoltre, di libertà e d'uguaglianza rimangono, come nella dichiarazione francese, sul piano astratto della natura, senza scendere al piano concreto, dove la libertà è intrinsecamente limitata e l'eguaglianza si mescola con le disuguaglianze naturali e acquisite. Il d. di proprietà viene enunziato in forma troppo assoluta, senza nessun accenno alla sua funzione sociale. Maggiori riserve meritano gli articoli riguardanti le libertà moderne, particolarmente quella religiosa, rispetto alla quale per la dottrina cattolica è un non senso il d. di cambiare religione. In fine la carta indulge nell'enunziato di principi teorici discutibili, qual'è quello che l'autorità e i poteri pubblici si fondano sull'autorità del popolo, del suffragio universale eguale, che consacra come d. il regime parlamentare.

La dichiarazione delle Nazioni Unite non ha virtù vincolante per gli Stati, che l'hanno sottoscritta, i quali hanno soltanto assunto un impegno morale. Essa resterebbe inoperante, se non venisse integrata da una convenzione collettiva, che la faccia entrar a far parte del d. internazionale positivo e la munisca di organi investiti del potere di invigilare sulla sua osservanza. Uno schema di convenzione è stato già preparato dall'Organizzazione delle Nazioni Unite, ma è prevedibile che la sua accettazione incontrerà fortissime difficoltà.

BIBL.: Pio IX, *Quanta cura* e *Sillabo*, 8 dic. 1864; Leone XIII, *Libertas*, 20 giugno 1888; Pio XII, *Summi Pontificatus*, 20 ott. 1939. Studi: L. Taparelli, *Esame critico degli ordini rappresentativi*, Roma 1854; G. Jellinek, *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte*, Lipsia 1895; G. Del Vecchio, *La dichiarazione dei d. dell'u. e del cittadino nella Rivoluzione Francese*, Genova 1903; V. Marcaggi, *Les origines de la déclaration des droits de l'homme de 1789*, Parigi 1912; R. W. e A. J. Carlyle, *A history of mediaeval political theory in the west*, Londra 1928; J. Leclercq, *L'Etat ou la politique*, Namur 1929; G. Maranini, *Classe e Stato nella Rivoluzione Francese*, Perugia 1935; E. Cassirer, *La filosofia dell'illuminismo*, trad. it., Firenze 1935; J. Dumas, *La sauvegarde internationale des droits de l'homme*, in *Rec. des cours de l'Ac. de droit intern.*, 59 (1937), p. 6 sgg.; F. Battaglia, *Libertà ed eguaglianza nelle dichiarazioni francesi dei diritti dal 1789 al 1795*, Bologna 1946; G. De Ruggiero, *Storia del liberalismo europeo*, Bari 1946; F. Ruffini, *Diritti di libertà*, Firenze 1946. Cf. *Bulletin des Nations Unies*, 6 (1 genn. 1949), p. 36.

Antonio Messineo

DIRITTI DI STOLA: v. STOLA, DIRITTI DI.

DIRITTO. - Questo sostantivo, che può dirsi patrimonio comune nelle lingue dei popoli civili, deriva etimologicamente in via immediata dal latino *dirigere*, ma viene fatto risalire per più lunga via a radici sanscrite (*rta*, *rgu*) che significano direzione, dirittura fisica (geometrica) e morale, rettitudine, ordine. Checché ne sia dell'origine sanscrita, si constata che tanto l'etimologia latina quanto l'uso moderno accennano chiaramente all'idea complessa di rettitudine e di ordine.

È inoltre da osservare che nelle lingue neolatine il sostantivo « d. » ha sostituito quello originario di *ius*, del quale si è quasi solo conservata la forma aggettivale (« giuridico ») ed attorno al quale gli antichi avevano accumulata una ricca fioritura di derivazioni etimologiche molto disparate e spesso anche assai poco attendibili (da *iustitia*, dai verbi *iubere* o *iurare*, e poi anche dal nome stesso di Giove, a cui fu qualche volta unito il verbo *iuvare*). Trascurando il problema della verità etimologica, rimasto difficile anche per la più progredita scienza filologica, è opportuno limitarsi a constatare che chi indicò queste derivazioni vedeva nel d. (*ius*) degli stretti legami con la giustizia e con la religione, intrecciati con elementi di comando e di mutuo aiuto fra gli uomini. Facendo un confronto tra il vecchio nome latino e quello moderno si constata che presso gli antichi era dato maggior risalto al carattere imperativo e religioso del d., mentre oggi ha acquistata più chiara evidenza il carattere di rettitudine con colorito etico. L'attinenza religiosa del *ius* dei latini è anche attestata da un altro nome, *fas*, che ebbe sempre uno spiccato sapore sacro, e si accompagnò sempre

al *ius*, ora come suo sinonimo, ora come suo parallelo od analogo.

SOMMARIO: I. Nozioni generali. - II. D. naturale e d. divino. - III. D. canonico. - IV. D. romano e germanico. - V. D. comune. - VI. D. internazionale. - VII. D. ecclesiastico. - VIII. D. missionario. - IX. Il d. presso i primitivi.

I. NOZIONI GENERALI.

I. IL CONCETTO. – L'uso frequente che del nome fanno i giuristi ed i non giuristi ha finito con accumulare attorno ad esso una tale varietà ed imprecisione di significati, che riesce difficile mettere ordine e chiarezza in questa arruffata matassa. Oggi i sensi più frequenti della parola « d. » sono due: « legge » e « facoltà ». Il primo è detto oggettivo; il secondo soggettivo. In senso oggettivo il d. è dunque legge o complesso di leggi. E così è indicata la sua natura imperativa. Ma non ogni legge è d.: per essere tale deve possedere certi caratteri, che ne costituiscono appunto la giuridicità. Non tutti gli autori concordano nella enumerazione di questi caratteri. È certamente da escludere il carattere della statualità, richiesto da molti positivisti, quasi che possa essere giuridica solo una legge emanata dallo Stato; sembra anche da respingere il carattere della politicità, in quanto si pretenda che la sola società politica (cioè, come viene talora spiegato, la cosiddetta società perfetta) sia creatrice e portatrice di d.; si può invece accettare l'opinione, oggi assai diffusa, che richiede il carattere della socialità, con il quale si afferma che, per poter essere giuridica, la legge deve essere sociale, cioè deve regolare i rapporti interumani, onde si escludono dal campo del d. tutte le norme o leggi che regolino la vita umana nelle sue zone ed aspetti individuali, ma vi si includono le leggi di qualsiasi società, anche se non statale e non perfetta. Il carattere sociale esige per necessaria conseguenza, o come suoi presupposti, due altri caratteri, che sono l'esteriorità e l'alterità della materia, che è l'oggetto della legge giuridica; ossia esige che quanto viene regolato dal d. sia un atto umano esterno ed abbia importanza o valore per altri, cioè per soggetti umani diversi dall'agente (o dall'obbligato ad agire). Affine alla alterità è la bilateralità, per cui quegli altri, ai quali interessa l'osservanza della legge, possono esigerne l'esecuzione. Va notato che questi altri non sono necessariamente individui determinati, ma possono anche essere la società, presa nel suo insieme. Per ultimo va ricordato il carattere della coercibilità, in forza del quale è resa possibile l'esecuzione della legge giuridica, anche quando il soggetto obbligato si rifiuta di adempierla.

In senso soggettivo il d. è facoltà. Va certamente respinta la concezione del d. come facoltà fisica; dottrina selvaggia, che abbandona il mondo giuridico al fosco gioco delle forze brute e finisce con annientare ogni valore umano. Il d. soggettivo deve invece concepirsi come una facoltà morale, il cui oggetto abbia i caratteri della giuridicità sopra riferiti. L'esigenza etica, che così viene resa esplicita, ha tre aspetti: il primo riguarda l'oggetto della facoltà stessa, che deve essere in armonia con le leggi morali; il secondo tocca il soggetto, al quale è fatto obbligo di non usare della sua facoltà se non nei modi consentiti dalle norme etiche; il terzo è diretto agli altri, ed impone ad essi il dovere di piegarsi di fronte alla facoltà del soggetto, per il solo suo peso morale, anche se nel caso concreto il portatore del d. non abbia a sua disposizione i mezzi fisici sufficenti per costringerli al rispetto.

Ai due significati (legge e facoltà) che si sono detti oggi più frequenti, ne vanno aggiunti due altri, un po' meno usuali, ma non meno importanti.

Si ha così un terzo significato, che era abituale presso gli antichi scolastici, compreso s. Tommaso, i quali vedevano nel d. la cosa giusta, la cosa dovuta ad altri, ossia, ciò che oggi rappresenta l'oggetto della legge e della facoltà giuridica. Così, attraverso il richiamo alla giustizia, veniva affermato il legame intimo ed inscindibile del d. con la morale; e fissando la cosa come primo elemento giuridico si metteva subito in evidenza che il mondo del d. non può essere dato in balìa né all'arbitrio del legislatore né alla sete inestinguibile di chi accampa facoltà, ma deve modellarsi sulla realtà oggettiva, che trascende e domina tanto la potenza di chi sta in alto come il capriccio di chi sta in basso.

Un quarto significato tende oggi ad affermarsi, ed è quello di ordine, o meglio di ordinamento, per cui il d. viene ad essere concepito in modo più complesso che non nelle tre accezioni già spiegate. Questo potrebbe dirsi il concetto integrale, perché abbraccia la legge, la facoltà, la cosa giusta; le sintetizza in un sistema di rapporti che lega insieme il soggetto della facoltà e quello dell'obbligazione, l'uomo che agisce e le cose attorno alle quali si svolge la sua azione, l'individuo ed il corpo sociale in cui si attua la vita del d.

Volendo definire il d. da questo ultimo punto di vista, si dirà che esso è l'ordinamento coercibile delle azioni umane in materia di giustizia. L'accenno alla coercibilità sembra sufficente a richiamare tutti gli altri caratteri del d. sopra elencati. La menzione della giustizia serve a definirne il campo di azione.

II. D. E MORALE. – Molto si è scritto e discusso (specialmente dopo Kant) sui rapporti tra questi due ordini. Già da quanto precede risulta che il d. ha legami necessari con la morale. Questi appaiono evidenti a chi pensi che la morale è forma o norma universale dell'attività umana; e quindi ogni norma, che pretenda regolare questa medesima attività, viene ad avere con la morale una necessaria comunanza di materia, e perciò, attraverso questa, indistruttibili contatti. Nel mondo giuridico la situazione è ancora aggravata dal fatto che tanto la morale quanto il d. sono imperativi, anzi il d. è anche coercitivo. Il che vuol dire che se i due ordini si trovassero in disaccordo circa l'oggetto dei loro comandi, il soggetto verrebbe a trovarsi in una situazione tragica, senza alcuna possibile via di uscita. È quindi teoreticamente falsa e praticamente dannosa ogni dottrina che, come le forme estreme del positivismo, scavi abissi incolmabili fra i due ordini e ne predichi la reciproca indipendenza.

Però non bisogna neppure confonderli. Esistono fra di essi differenze incancellabili, sia di contenuto come di forma.

Per il contenuto differiscono: *a*) nell'ampiezza della materia: la morale regge tutta la vita umana, nelle sue quattro province, che portano i classici nomi di prudenza, giustizia, fortezza, temperanza; mentre il d. è limitato al campo della giustizia. Va tuttavia ricordato che questo campo non è così ristretto e così chiuso come potrebbe sembrare a prima vista, perché, pur non volendo troppo complicare le cose con il ricordo della distinzione formale delle quattro province, è facile avvertire che, in particolari situazioni storiche, molti atti che noi siamo soliti attribuire in proprio alle altre virtù, possono rivestire caratteri di giustizia, e quindi farsi materia atta per l'ordinamento giuridico. Il nome di giustizia, che entra nella definizione del d., va dunque inteso in quel senso ampio che ha nell'espressione di « giustizia sociale »; *b*) nell'aspetto della materia che prendono a regolare: la morale e il d. guardano tutt'e due all'atto umano, ma da un diverso punto di vista: la morale lo regge e giudica guardandolo dal punto di origine, che è nella

coscienza del soggetto operante; il d. invece lo regge e giudica fissandolo nel suo punto d'arrivo o di riferimento esterno (*ad alterum*). Questo spostamento di visuale impone al d. particolari criteri di valutazione: un atto può essere perfetto nella sua veste esteriore e nella estimazione sociale, sebbene sia forse viziato nella sua struttura intima dalla malizia del soggetto, che lo pone con ipocrisia; quindi il diverso giudizio che sullo stesso atto può essere pronunciato nel tribunale della coscienza etica ed in quello dell'ordinamento giuridico.

Differiscono anche quanto alla forma. Sarebbe falso riporre la differenza formale nella forza intrinseca del comando, quasi che il d. contenga veri imperativi e la morale dia solo consigli e suggerimenti, sempre lasciati all'arbitrio del soggetto. Anche la morale è imperativa; anzi, i suoi comandi hanno spesso, per la coscienza etica, maggior forza di quelli giuridici. Non sarebbe neppure esatto il dire che la morale è la dottrina o il campo del dovere, mentre il d. è il regno delle facoltà. Questo modo di vedere suppone sufficente la definizione soggettiva del d., la quale invece indica solo uno dei suoi elementi. Va riconosciuto tuttavia che morale e d. differiscono: *a*) per la forza estrinseca dei loro comandi, in quanto l'ordinamento giuridico è coercibile, come si è detto, cioè ricorre anche a costrizione fisica per ottenere il dovuto, mentre la morale rifugge da questi metodi, che le sarebbero inutili. La radice di questa divergenza va ricercata in ciò che si è detto a proposito del diverso punto di vista circa la materia. La morale è orientata verso l'interno del soggetto, e quindi non le servirebbe a nulla costringere l'uomo: nessuno diventa buono per forza! Il d. invece, essendo orientato verso l'esterno e verso gli altri, può ricavar profitto anche da un atto estorto a viva forza. Onde s. Tommaso diceva che il d. è la cosa giusta, guardata però nel suo valore oggettivo, che astrae dalle disposizioni interne del soggetto operante: « etiam non considerato qualiter ab agente fiat » (*Sum. Theol.*, 2^{a}-2^{ae}, q. 57, a. 1); *b*) nella formulazione delle norme: la norma morale non ha bisogno di essere enunciata con quell'apparato di esattezza materiale, che è invece una delle costanti aspirazioni della norma giuridica; onde il d. ha sempre, nei confronti con la morale, una maggior pesantezza di movimenti, un necessario culto della formola e della lettera, che spesso soffoca lo spirito; un costante bisogno di schemi prestabiliti, che si frammettono tra i principi universali ed i fatti concreti, e rendono il giudizio più facile, ma anche meno esatto, meno aderente alla realtà, modellato su tipi artificiali; onde con verità si riconosce alla morale il merito della concretezza ed al d. l'inconveniente di una necessaria astrattezza.

III. D. e religione. – Le stesse affinità e divergenze che esistono fra d. e morale, esistono anche fra d. e religione, in quanto questa è virtù morale. Però la religione è anche un fatto sociale e nel suo nome si formano particolari società, che si daranno particolari ordinamenti giuridici. Resta a domandarsi se la materia di tale legislazione sia solo quella comune ad ogni società oppure possa anche essere offerta da atti religiosi veri e propri. La difficoltà nasce dall'esigenza della piena adesione dell'animo alle pratiche religiose, senza la quale l'atto esterno perde il suo valore. Va ricordato però che la religione ha degli atti che, entro certi limiti, conservano un valore sociale, per gli altri, anche se venga a mancare la buona disposizione interiore di chi li compie. Tale è, p. es., l'amministrazione di un Sacramento, che, per chi lo riceve, conserva tutto il suo valore anche se gli sia conferito da un ministro indegno, che si decide al rito unicamente sotto la minaccia delle sanzioni canoniche. È dunque salva la possibilità di un ordinamento giuridico religioso. Tuttavia, poiché anche gli atti ora ricordati, pur avendo valore *ex opere operato*, richiedono un minimo di volontà nell'operante, la legislazione della società religiosa si imporrà necessariamente dei limiti, ignoti alla società civile, nell'esercizio della coazione.

Bibl.: G. Del Vecchio, *I presupposti filosofici della nozione del d.*, Bologna 1905; H. Levy-Ullmann, *La définition du droit*, Parigi 1917; S. Romano, *L'ordinamento giuridico*, Firenze 1945; F. Carnelutti, *Teoria generale del d.*, 2ª ed., Roma 1946.

Giuseppe Graneris

IV. Partizioni del d. – Fin dai giuristi romani è tradizionale la distinzione di tutto il d. oggettivo in due grandi branche: d. pubblico e d. privato (cfr. D. 1, 1, 1, 3). Tale distinzione è stata fondata su criteri non sempre uniformi da paese a paese e da scrittore a scrittore; ma, pur dopo le elaborazioni critiche a cui è stata sottoposta, rimane fondamentale (se pur non più esclusivo) il criterio già sostanzialmente indicato dai giuristi romani: esser cioè il d. pubblico costituito da quelle norme che direttamente hanno per oggetto e per fine l'organizzazione e l'attività dello Stato e degli altri minori enti politici, e quindi anche i rapporti tra i privati e queste organizzazioni; essere invece il d. privato il complesso delle norme che avendo il fine di tutelare direttamente l'interesse dei singoli (e solo indirettamente e mediatamente l'interesse della società), regolano i rapporti dei singoli tra di loro.

Da vario tempo è stato posto il problema se nell'ordinamento della Chiesa esista o no una distinzione fra d. pubblico e d. privato, analoga a quella in uso negli ordinamenti degli Stati, o meglio nella scienza giuridica avente per oggetto tali ordinamenti.

Il problema si riduce in parte ad una questione teorica, tanto più che difficilmente si vede quali conseguenze pratiche possa avere nell'ordinamento della Chiesa la classificazione di una norma nell'un campo piuttosto che nell'altro, non potendosi ad ogni modo determinare un complesso di principi valevoli per il d. pubblico e non per il d. privato, o viceversa.

Ma, tanto i principi dottrinali quanto le norme positive del CIC (cf. cann. 1586, 1618, 1619 § 2, 1655 § 2, 1925 § 1) fanno ritenere che anche nel d. canonico debba considerarsi esistente tale distinzione (cf. P. Ciprotti, *Lezioni di d. canonico*, Padova 1943, pp. 64-67).

In un senso alquanto più ristretto è usata (dal secolo scorso) l'espressione d. pubblico, quando si parla di d. pubblico ecclesiastico, il quale viene definito come il complesso delle norme (in gran parte di d. divino) circa la costituzione della Chiesa e i diritti che le spettano in quanto società perfetta avente un fine soprannaturale. Esso si suole distinguere in d. pubblico ecclesiastico interno e d. pubblico ecclesiastico esterno: il primo comprende i principi sulla costituzione e i diritti della Chiesa come società perfetta considerata in se stessa e nei rapporti con i suoi sudditi; il secondo, invece, i principi sulla posizione giuridica della Chiesa nei rapporti con le altre società, soprattutto con lo Stato. Cf. A. Ottaviani, *Institutiones iuris publici ecclesiastici*, 3ª ed., I, Roma 1947, pp. 1-31.

Nel diritto dello Stato si usa ulteriormente suddistinguere sia il d. pubblico che il d. privato in vari altri rami.

Il d. pubblico si ripartisce in: d. *costituzionale*, che comprende le norme che regolano l'organizzazione fondamentale dello Stato, i poteri sommi di esso, e i principi supremi relativi ai rapporti fra lo Stato e i cittadini; d. *amministrativo*, che comprende le norme disciplinanti l'azione dello Stato nell'esercizio delle sue funzioni amministrative o esecutive (una suddivisione di esso è il cosiddetto d. *finanziario*); d. *penale*; d. *processuale*; d. *internazionale* (in contrapposto al quale, tutti gli altri rami del d. pubblico si usano anche denominare d. pubblico interno; v. infra); d. *ecclesiastico* (v. infra).

Il d. privato si suole ripartire in due rami (ma la distinzione è nei tempi moderni molto discussa); il d. *civile*, che comprende tutte le norme relative agli atti giuridici in genere, alle persone, alle cose e ai diritti reali,

alla famiglia, alle successioni per causa di morte, alle obbligazioni non commerciali; e il d. *commerciale*, che regola i rapporti giuridici che sorgono nell'esercizio del commercio e qualche altro che, per la connessione con il commercio o per motivi storici, vi viene compreso.

Pio Ciprotti

II. Diritto naturale e divino.

L'idea che il d. positivo non si fondi soltanto sull'arbitrio delle autorità che lo emanano, ma su una legge naturale, è balenata e si è imposta alle menti umane fino dalle età più remote, ma è stata posta in particolare rilievo dal pensiero cristiano (per una più ampia presentazione della concezione cristiana del d. n. v. legge naturale). Egualmente fin dagli inizi, l'idea della legge di natura fu spesso associata con quella della divinità, come fonte e artefice della stessa natura in genere, e più specialmente della natura umana.

La credenza in un fondamento assoluto del diritto si manifesta, implicitamente o esplicitamente, in tutte le religioni. Quando si desta il pensiero critico, specialmente in Grecia, si concepisce la possibilità di un'antitesi tra giusto « per natura » (φύσει) e giusto « per legge » (νόμῳ), intendendosi qui per legge il diritto positivo; e l'antitesi assume talvolta una forma acuta, nel senso di negare addirittura l'esistenza del primo termine e ammettere solo il secondo : così, ad es., presso Archelao, discepolo di Anassagora (sec. v a. C.), e con maggiori svolgimenti dialettici presso i sofisti (secc. v-iv a. C.), indi presso gli scettici, come Pirrone e Carneade, ecc. Ma le stesse negazioni valsero di stimolo per meditate riaffermazioni, che vennero in certo modo a convalidare le spontanee manifestazioni di quella prima credenza : quale, ad es., la celebre invocazione dell'*Antigone* di Sofocle (442 a. C.), che contro l'ingiusto ordine di un tiranno faceva appello alle « leggi non scritte e incrollabili degli dèi » (454 sg.). Agli argomenti sofistici si contrapposero le dottrine di Socrate, di Platone e di Aristotele, nelle quali l'idea di una verità giuridica fondamentale, non soggetta all'arbitrio umano ma ad esso superiore, campeggia in armonia con l'intiero sistema filosofico da essi rispettivamente elaborato. Nel sistema aristotelico è posta in particolare rilievo la distinzione tra il giusto naturale, che ha dappertutto eguale vigore, e il giusto positivo o legale, che è variamente determinato (*Eth. Nicom.*, V, 7 [10], 1; cf. *Rhet.*, I, 13, 2). Secondo gli stoici, la giustizia non è una semplice imposizione (θέσις), ma un dettame della retta ragione (ὀρθὸς λόγος), che corrisponde alla legge suprema della natura, ed è insita uniformemente nell'animo di ogni uomo.

Alle teorie degli stoici, oltre che a quelle platoniche e aristoteliche, si ispirò Cicerone, che eloquentemente sostenne l'idea del d. n. (in specie contro le obiezioni scettiche di Carneade) : « Est quidem vera lex recta ratio naturae congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna », ecc. (*De re publica*, III, 22; cf. *De legibus*, I, 6, 12, 15, ecc.). In generale, i giuristi romani accolsero le nozioni fondamentali intorno al diritto elaborate dalla filosofia greca. Cotesti concetti speculativi, e particolarmente quelli della scuola stoica (che ebbe anche in Roma, come è noto, cospicui rappresentanti), si incontrarono in certo modo con le esperienze pratiche degli stessi Romani, i quali diedero ad essi numerose applicazioni e concreti sviluppi in tutto il campo del diritto (cf. su ciò P. Sokolowski, *Die Philosophie im Privatrecht*, Halle 1902-1907; P. Barth, *Die Stoa*, 2ª ed., Stoccarda 1908, p. 194 sg.). Fu così ammesso concordemente il concetto di *naturalis ratio*, ossia di una razionalità che non è propria soltanto dell'intelletto umano, ma appartiene all'ordine della natura in genere : essa serve di base agli istituti giuridici, ed inoltre di guida nel loro svolgersi progressivo. Le definizioni che i giuristi romani diedero dello *ius naturale* sono bensì alquanto varie (Paolo, frg. 11, *Dig.* I, 1 : « Id, quod semper sequum ac bonum est, ius dicitur, ut est ius naturale ». *Inst.*, I, 2, § 11 : « Naturalia quidem iura, quae apud omnes gentes peraeque servantur, divina quadam providentia constituta, semper firma atque immutabilia permanent ». Ulpiano, frg. 1, § 3, *Dig.* I, 1 : « ius naturale est, quod natura omnia animalia docuit », ecc.); ma le divergenze probabilmente dipendono, più che da reali contrasti, dalla considerazione dei diversi aspetti dello stesso principio.

L'avvento del cristianesimo portò, anche in questa materia, un grande rinnovamento. Per esso si riconobbe nella personalità umana un principio divino ed eterno, si pose la *charitas* a fondamento dell'intiero ordine morale e giuridico, e si concepì la *lex naturae* come emanazione della volontà e della sapienza divina. In questo senso sono specialmente notevoli le trattazioni di s. Ambrogio e di s. Agostino. Ma nell'opera di s. Tommaso il pensiero cristiano trovò la sua sistemazione più organica. In essa la *lex aeterna* è distinta dalla *lex naturalis* e dalla *lex humana*. La prima è la « ratio divinae sapientiae » che governa il mondo, conoscibile nella sua assolutezza solo da Dio e dai beati, mentre gli uomini possono averne solo una cognizione imperfetta (*Sum. Theol.*, 1ª-2ªᵉ, q. 91, 1 e 3, q. 93). La *lex naturalis* è invece direttamente conoscibile dagli uomini per mezzo della ragione, essendo precisamente una partecipazione della legge eterna nella creatura razionale, secondo la propria capacità (« lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura »; « secundum proportionem capacitatis humanae naturae »; *ibid.*, q. 91, 2 e 4, q. 94). La *lex humana*, infine, è un'invenzione dell'uomo, per la quale, movendo dai principi della legge naturale, la mente umana procede a sue applicazioni particolari, « per modum conclusionum » o « per modum determinationis » (*ibid.*, q. 91, 3; q. 95, a. 2). Qualora la *lex humana* vada contro il suo proprio fine, che è il *bonum commune*, essa deve nondimeno essere obbedita quando ciò sia necessario per evitare un danno maggiore (« propter vitandum scandalum vel turbationem »); non però se essa sia contraria ai precetti divini (« contra Dei mandatum »), poiché in tal caso, secondo il detto degli Apostoli (*Act.* 5, 29), « obedire oportet Deo magis quam hominibus » (*ibid.*, q. 96, a. 4; cf. in egual senso le encicll. *Quod Apostolici muneris*, del 28 dic. 1878, e *Diuturnum illud*, del 29 giugno 1881). Il diritto nel suo principio ha dunque Dio stesso per autore; e le norme emanate dalla divinità, secondo i modi onde da essa procedono, si distinguono in *ius divinum naturale* e *ius divinum positivum* (cf. CIC, can. 27; A. Van Hove, *Prolegomena*, II, Malines 1945, p. 19 e sgg.). In ogni caso, lo *ius divinum* predomina e prevale su quello umano.

Giova notare che la concezione cristiana del d. n., mentre ebbe per base costante la Rivelazione, trasse pure profitto dalla filosofia greca e dalla giurisprudenza romana; e ciò tanto nel periodo della patristica, quanto in quello della scolastica, dando luogo così a quella tradizione, che fu bene chiamata *philosophia perennis*, e che ha dimostrato ancora ai dì nostri la sua rigogliosa vitalità.

Nell'età del Rinascimento e in quella successiva si manifestò bensì la tendenza a trattare il problema del d. n. indipendentemente dalla teologia. Già tra gli stessi teologi era stato posto, con sottili disquisizioni, il quesito della possibilità di un'obbligazione morale nella dannata ipotesi dell'inesistenza di Dio. Così, Gregorio da Rimini (m. nel 1358) aveva scritto : « Nam si per impossibile ratio divina sive Deus ipse non esset, aut ratio illa esset errans, adhuc si quis ageret contra rectam rationem angelicam vel humanam aut aliam aliquam si qua esset; peccaret » (*Super secundo Sententiarum*, D. XXXIV, q. 1, a. 2). Le dottrine di questo e d'altri autori furono esaminate e discusse da F. Suarez nella sua grande opera *De legibus ac Deo legislatore* (1612), l. II, cap. 6, § 3. Da quella ipotesi, pur dichiarandola inammissibile, trasse partito il Grozio (*De iure belli ac pacis*, 1625, *Proleg.*, § 11), che si accinse a costruire il suo sistema di d. n. e internazionale sulla base della sola ragione umana. Attenendosi a concetti già elaborati dal pensiero classico, ed in specie al principio aristotelico della socievolezza insita nell'umana natura, egli definì lo *ius naturale* : « dictatum rectae rationis, indicans actui alicui, ex eius convenientia aut disconvenientia cum ipsa natura rationali ac sociali,

inesse moralem turpitudinem, aut necessitatem moralem» (*op. cit.*, l. I, cap. 1, § 10, 1; cf. § 12, 1). Il d. n., egli aggiunge, è immutabile, perché nemmeno Dio potrebbe far sì che «quod intrinseca ratione malum est, malum non sit» (*ibid.*, § 10, 5). Come conseguenza dell'accennato principio, il Grozio pone in particolare rilievo la massima della inviolabilità dei patti («cum iuris naturae sit stare pactis», *op. cit.*, *Proleg.*, § 15): dalla quale massima deriverebbero gli «iura civilia», cioè la validità del diritto positivo in genere, e segnatamente la legittimità dei governi esistenti, in quanto fondati su un presunto patto o consenso iniziale.

L'opera del Grozio, venuta tosto in grandissima fama, fu seguita da numerose altre, che, nonostante divergenze talvolta assai ragguardevoli, hanno in comune con essa certi caratteri; onde si può non a torto parlare di una «scuola del d. n.» in stretto senso, che fiorì appunto nel sec. XVII e in tutto il seguente. Caratteristica principale di questa scuola è un astratto razionalismo, non criticamente vagliato e quindi spesso fallace. Pure con l'apprezzabile intento di ricercare nella natura umana il fondamento del diritto, gli autori appartenenti a questa scuola presentano spesso come verità universali semplici aspirazioni della loro coscienza individuale, suggerite da circostanze politiche contingenti. L'incertezza metodologica si manifesta anche nella tendenza a dare aspetto di narrazione storica o pseudostorica alla deduzione filosofica, confondendo la priorità logica con quella cronologica, e rappresentando il d. n. come il diritto positivo di una supposta età remotissima. Ciò appare specialmente nella concezione di uno *status naturae*, che avrebbe preceduto lo stato di società; il passaggio dall'uno all'altro sarebbe avvenuto mediante un contratto, che alcuni degli autori di questa scuola concepiscono come atto unico, altri invece come distinto in due atti successivi (*pactum unionis* e *pactum subjectionis*). Per i caratteri propri delle varie dottrine, è necessario rinviare alle singole trattazioni (v. CONTRATTUALISMO). Si accenna qui solo ad alcune delle teorie più significative, dopo quella del Grozio. Secondo Th. Hobbes (*De cive*, 1642; *Leviathan*, 1651), «homo ad societatem non natura, sed disciplina aptus factus est», e lo stato naturale degli uomini è una guerra di tutti contro tutti, avendo ciascuno per natura uno *ius in omnia*. Dal timore reciproco, ossia dal bisogno di pace, trae origine lo Stato, in virtù di un contratto per il quale gli uomini, rinunciando interamente al primitivo d. n., si sottopongono ad un potere assoluto. Non molto diverse sono le dottrine di B. Spinoza (*Tractatus theologico-politicus*, 1670; *Tractatus politicus*, 1677), per il quale pure il d. n. si estende quanto la potenza fisica di ciascuno; lo Stato sorge allorché gli uomini convengono di vivere «ex solo rationis dictamine». La concezione di S. Pufendorf (*De iure naturae et gentium*, 1672) si accosta invece a quella del Grozio: legge fondamentale della natura è, a suo avviso, quella che impone a ogni uomo di coltivare e conservare verso gli altri una pacifica socievolezza («pacifica socialitas»), conforme all'indole e al fine dell'uman genere (*op. cit.*, l. II, cap. 3, § 15). G. Locke (*Two treatises of government*, 1690) sostiene che lo «stato di natura» non è (come avevano inteso altri giusnaturalisti) una condizione di vita presociale, e tanto meno di guerra tra gl'individui, bensì uno stato di convivenza, nel quale gli uomini già possiedono alcuni diritti (di libertà, di eguaglianza, di lavoro, di proprietà). Ma questi d. n. debbono essere garantiti, e ciò avviene in quanto un gruppo di uomini si accordi per costituire una società politica ossia uno Stato, che ha precisamente per fine, e quindi anche per limite del suo potere, la tutela degli stessi diritti. C. Thomasio (*Institutiones iurisprudentiae divinae*, 1688; *Fundamenta iuris naturae et gentium*, 1705) prosegue la precedente tradizione, con particolare riferimento alle dottrine del Grozio e del Pufendorf. Egli distingue una «lex divina naturalis» ed una «positiva»; il d. n. «cognoscitur ex ratiocinatione animi tranquilli», laddove il diritto positivo «requirit revelationem et publicationem». Alla medesima tradizione, con ampi e sistematici svolgimenti, ispirati in parte dalla filosofia leibniziana, si attenne pure C. Wolff (*Ius naturae methodo scientifica pertractatum*, 1740-48). Più che alla elaborazione formale dei concetti giuridici, si rivolse al problema della giustizia intrinseca dello Stato J. J. Rousseau (*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, 1753; *Du contrat social*, 1762), sostenendo principi analoghi a quelli del Locke, però con originalità di vedute e nuovo vigore dialettico. Secondo il Rousseau, lo stato di natura, supposto che sia mai esistito, deve concepirsi come il regno della libertà e dell'eguaglianza tra gli uomini; e poiché questi beni sono andati di fatto perduti, è d'uopo restaurarli per quanto possibile, organizzando lo Stato in modo, che esso sia veramente la sintesi della libertà eguale di tutti: ossia in modo che quei d. n. ricompaiano in esso come diritti civili.

Tra i pensatori che, senza appartenere alla scuola del d. n. in senso stretto, esposero nella medesima epoca idee importanti sopra questo argomento, sono specialmente da mentovare il Leibniz e il Vico. Il primo (*Nova methodus discendae docendaeque Iurisprudentiae*, 1667; *Dissertatio I*, premessa al *Codex iuris gentium diplomatici*, 1693, ecc.) riconduce in certo modo il diritto alla teologia, distinguendo la giurisprudenza in «divina, humana, civilis», con riguardo al vincolo di subordinazione dell'uomo rispetto a Dio, indi rispetto al genere umano, e in fine allo Stato. Corrispondentemente a ciò, il d. n. comprenderebbe, secondo il Leibniz, tre gradi: la *pietas*, l'*aequitas* e lo *ius strictum*. Il Vico (*De universi iuris uno principio et fine uno*, 1720; *Principj di una scienza nuova intorno alla comune natura delle nazioni*, 1725) afferma che il d. n. «aeterno vero constat», ed ha il suo principio in Dio; ma, se il vero è un elemento essenziale del diritto, vi ha in esso anche un altro elemento, il certo; il primo costituisce la «ratio legis», il secondo ne rappresenta l'autorità. Il Vico vuole conciliare così in certo modo il d. n. con il positivo, aprendosi l'adito a quella visione sintetica della storia, che è il motivo caratteristico della sua *Scienza nuova*. In questa egli distingue tre specie di d. n.: il primo divino, il secondo eroico, il terzo umano; e traccia pure altre distinzioni, secondo vari criteri, che non distruggono però l'unità della sua concezione di un diritto ideale e storico insieme. Concezione senza dubbio profonda, ma, in parte, oscura e non scevra di difficoltà, come appare dalle differenti interpretazioni che ne furono e ne sono date ancora ai dì nostri.

La scuola giusnaturalistica, dopo il Rousseau, ebbe un ulteriore sviluppo ed un parziale rinnovamento per opera di E. Kant, che, mentre accettò non poche delle dottrine di quella scuola, vi introdusse notevoli correzioni, eliminando soprattutto l'equivoco (per vero già in parte corretto dal Locke e dal Rousseau) derivante dall'ambiguità di alcune delle sue formole. Per il Kant (*Principi metafisici della dottrina del diritto*, 1797), il d. n. si fonda esclusivamente su principi *a priori*, ossia ha un valore puramente etico e deontologico, indipendente dall'esperienza. Ogni uomo, in quanto tale, ha diritto innato alla libertà. La scuola del diritto naturale (*Naturrecht*) si afferma così come scuola del diritto *razionale* (*Vernunftrecht*), e le due denominazioni si usano, di qui innanzi, quasi come sinonimi; dovendosi però avvertire che anche la seconda denominazione, in un senso men rigoroso, era stata usata talvolta già nel periodo precedente. Alla dottrina del Kant fecero seguito, con maggiore o minore aderenza, quelle di numerosi altri autori, tra i quali ha speciale importanza il Fichte; possono ricordarsi inoltre, ad es., le opere dello Zeiller, del Rotteck, del Baroli, del Tolomei, ecc.

Una forte reazione contro le teorie del d. n. in genere si venne manifestando dall'inizio del sec. XIX, sia perché si imputarono a quelle teorie gli eccessi della Rivoluzione Francese, che si era annunciata con un programma giusnaturalistico, sia, soprattutto, per la preferenza accordata generalmente, anche dai giuristi, agli studi storici o positivi, in confronto alle ricerche puramente speculative. Vero è che lo stesso storicismo assunse talvolta un aspetto idealistico (basti accennare al sistema dello Hegel, che identifica il razionale e il reale, e dichiara la relazione tra d. n. e positivo analoga a quella tra *Istituzioni* e *Pandette*). Ma l'opposizione contro il d. n. diven-

ne per molti una specie di dogma, sotto l'influsso del positivismo comtiano, dell'evoluzionismo e del relativismo nelle loro varie forme. È per altro notevole che, mentre la nuova teoria dell'evoluzione fu intesa dai più come incompatibile con l'idea di un d. n. assoluto, il maggiore autore di essa, lo Spencer, ammise esplicitamente, accanto a un'etica relativa, un'etica assoluta, e si fece assertore dei d. n. dell'individuo. Può ancora ricordarsi che il principale rappresentante del positivismo italiano, R. Ardigò, ammise nel suo sistema un certo « d. n. », ma solamente nel senso di un fatto psicologico, che preparerebbe il diritto positivo dell'avvenire.

Nessuno dei numerosi « negatori » del d. n. (tra i quali possono citarsi, ad es., il Bergbohm e il Vanni) diede però mai una dimostrazione di quell'assunto, secondo il quale il diritto dovrebbe studiarsi esclusivamente come fenomeno positivo, e non anche come idea eterna. Che quella tesi esclusiva si fondi sopra un semplice pregiudizio, fu dimostrato chiaramente da vari recenti studiosi della filosofia del diritto.

L'idea del d. n. continuò dunque ad essere validamente sostenuta e difesa, sia pure in modi diversi, anche nell'età più recente, tanto dai seguaci della filosofia scolastica, quanto da altri che, movendo da un'analisi critica della conoscenza, pervennero a risultati sostanzialmente conformi a quelli della *philosophia perennis*.

BIBL.: M. Voigt, *Das jus naturale, aequum et bonum und jus gentium der Römer*, Lipsia 1856-76; A. Trendelenburg, *Naturrecht auf dem Grunde der Ethik*, 2ª ed., ivi 1868; H. Ahrens, *Naturrecht oder Philosophie des Rechts und des Staates*, 6ª ed., Vienna 1870-71; J. Lorimer, *The institutes of law: a treatise of the principles of jurisprudence as determined by nature*, Edimburgo 1872; H. Spencer, *Justice*, Londra 1891, trad. it., con uno studio di I. Vanni, Città di Castello 1907; D. Anzilotti, *La scuola del d. naturale nella filosofia giuridica contemporanea*, Firenze 1892; K. Bergbohm, *Jurisprudenz und Rechtsphilosophie*, I: *Das Naturrecht der Gegenwart*, Lipsia 1892; F. Jodl, *Über das Wesen des Naturrechtes und seine Bedeutung in der Gegenwart* in *Juristische Vierteljahresschrift*, 25 (1893); V. Rivalta, *D. n. e positivo*, Bologna 1898; J. Haring, *Der Rechts-und Gesetzesbegriff in der katholischen Ethik und modernen Jurisprudenze*, Graz 1899; R. Hirzel, *Ἄγραφος Νόμος*, Lipsia 1900; C. Gutberlet, *Ethik und Naturrecht*, 3ª ed., Münster 1901; J. Bryce, *The law of nature*, in *Studies in history and jurisprudence*, II, Oxford 1901; L. v. Savigny, *Das Naturrechtsproblem und die Methode seiner Lösung*, in *Jahrbuch f. Gesetzgeb., Verwaltung*, 25 (1901); R. Saleilles, *Ecole historique et droit naturel*, in *Revue trimestrielle de droit civil*, 1 (1902); R. W. Carlyle - A. S. Carlyle, *A history of mediaeval political theory in the West*, Edimburgo 1903-36; D. G. Ritchie, *Natural rights*, 2ª ed., Londra 1903; A. Falchi, *Intorno al concetto scientifico di d. n. e d'equità*, in *Rivista di filosofia e scienze affini*, 5 (1903); G. Solari, *La scuola del d. n. nelle dottrine etico-giuridiche dei secc. XVII e XVIII*, Torino 1904; Th. Meyer, *Institutiones iuris naturalis seu Philosophiae moralis universae*, 2ª ed., Friburgo in Br. 1906; A. Bonucci, *La derogabilità del d. n. nella scolastica*, Perugia 1906; R. Hirzel, *Themis, Dike und Verwandtes*, Lipsia 1907; E. Burle, *Essai historique sur le développement de la notion de droit naturel dans l'antiquité grecque*, Trévoux 1908; V. Cathrein, *Recht, Natur-Recht und positives Recht*, 2ª ed., Friburgo in Br. 1909; G. De Montemayor, *Storia del d. n.*, Milano 1911; V. Cathrein, *Moralphilosophie*, 5ª ed., Friburgo in Br. 1911, vers. it., Firenze 1913; G. Platon, *Pour le droit naturel*, Parigi 1911; O. Gierke, *J. Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*, 3ª ed., Breslavia 1913; F. Gény, *Science et technique en droit privé positif*, II, Parigi 1915; IV, ivi 1924; M. R. Cohen, *Jus naturale redivivum*, in *Philosophical review*, 25 (1916); G. Del Vecchio, *Sui principi generali del d.*, in *Archivio giuridico*, 85 (1921); id., *Il concetto della natura e il principio del d.*, 2ª ed., Bologna 1922; G. Brunetti, *Il d. n. nella legislazione civile*, in *Rivista di d. commerciale*, 20 (1922); A. Valensin, *Traité de droit naturel*, Parigi 1922-25; E. Landsberg, *Zur ewigen Wiederkehr des Naturrechtes*, in *Archiv f. Rechts-und Wirtschaftphilosophie*, 18 (1925); P. Louis Lucas, *Le droit naturel*, in *La réforme sociale*, 45 (1925); R. Stammler, *Die Lehre von dem richtigen Rechte*, 2ª ed. Halle 1926; J. Charmont, *La renaissance du droit naturel*, 2ª ed., Parigi 1927; H. Kelsen, *Die philosophischen Grundlagen der Naturrechtslehre und des Rechtspositivismus*, Charlottenburg 1928; L. Le Fur, *La théorie du droit naturel depuis le XVIIe siècle et la doctrine moderne*, Parigi 1928; F. Battaglia, *La crisi del d. n.*, Venezia 1929; F. Olgiati, *La rinascita del d. n. in Italia*, Milano 1930; A. Piot, *Droit naturel et réalisme*, Parigi 1930; C. G. Haines, *The revival of natural law concepts*, Cambridge Mass. 1930; E. Di Carlo, *Il d. n. nell'attuale fase del pensiero italiano*, Perugia 1932; J. Sauter, *Die philosophischen Grundlagen des Naturrechts*, Vienna 1932; J. Castan Tobeñas, *En torno al Derecho natural*, in *Universidad* (Saragozza), 17 (1940); N. Bobbio, *Il d. n. nel sec. XVIII*, Torino 1947; H. Rommen, *Die ewige Wiederkehr des Naturrechts*, 2ª ed., Monaco 1947; E. Luño Peña, *Derecho natural*, Barcellona 1947; H. Thieme, *Das Naturrecht und die europäische Privatrechts-geschichte*, Basilea 1947; G. Küchenhoff, *Naturrecht und Christentum*, Düsseldorf 1948; G. Stadtmuller, *Das Naturrecht im Lichte der geschichtlichen Erfahrung*, Recklinghausen 1948; F. Filomusi-Guelfi, *Del concetto del d. n. e del d. positivo nella storia della filosofia del d.*, Milano 1874, 2ª ed. ivi 1949; A. Truyol, *Fundamentos de derecho natural*, Barcellona 1949; id., *Esbozo de una sociologia del derecho natural*, Madrid 1949; S. Lener, *La certezza dei d. e il d. n. nel quadro dell'odierna crisi mondiale*, in *Civ. Catt.*, 1950, II, pp. 149-66. Giorgio Del Vecchio

III. D. CANONICO.

I. NOZIONE. – Si chiama d. canonico il complesso di norme giuridiche stabilite, direttamente o indirettamente, dalla Chiesa per mezzo dei suoi organi, per regolare materie di sua competenza.

Si è detto direttamente o indirettamente, per comprendere sia le norme formolate direttamente dagli organi della Chiesa, sia quelle che, pur essendo già altrimenti formulate, sono dai suddetti organi approvate e fatte valere come norme emanate dalla Chiesa: questa seconda categoria di norme è costituita specialmente da norme consuetudinarie (v. CONSUETUDINE) e da norme emanate dallo Stato (v. CANONIZZAZIONE DELLE LEGGI); e in un certo senso possono comprendersi in essa anche quelle di d. divino.

Si è aggiunta la limitazione « per regolare materie di sua competenza », perché talvolta, soprattutto in epoche passate, la Chiesa si è trovata nella necessità di emanare norme in materie di competenza dell'autorità civile, in casi di carenza di questa: esse, emanate dalla Chiesa per l'attuazione di fini ad essa estranei, e in forza di un potere derivantele da situazioni di fatto (potestà devolutiva), non fanno parte del d. canonico. Parimenti non ne fanno parte quelle norme emanate da organi della Chiesa, non in quanto tali, ma in quanto siano insieme organi di uno Stato o di altra organizzazione laica (Stato pontificio, Stato della Città del Vaticano, feudo ecc.).

Il nome di d. canonico (*ius canonicum*) deriva dal fatto che le norme giuridiche, o, come si usa anche dire, le decisioni disciplinari (in contrapposto a quelle dottrinali) emanate dai più antichi concili ecumenici, che furono tra le fonti più importanti del d. canonico, venivano chiamate canoni (κανόνες), in contrapposto alle leggi (νόμοι) degli imperatori, cheerano invece le fonti più importanti del d. dello Stato.

Non sempre però solo questo fu il nome con cui si designava l'ordinamento giuridico della Chiesa. La più comune tra le altre denominazioni usate è quella di *ius ecclesiasticum*, che si trova, in questo senso, ancor oggi nel CIC, talvolta però per indicare solo una parte del d. canonico, e precisamente il d. umano in contrapposto a quello divino (cf. cann. 27 § 1, 727 § 1, 1043, 1133 § 2, 1139 § 1, 1513 § 1, 1926, 2364). Meno comuni furono altre denominazioni, che oggi sono quasi fuori uso, o hanno altri significati: ad es., *ius sacrum, ius pontificium, ius divinum, ius decretalium*.

Il d. canonico è uno dei mezzi (non però il solo né il principale) di cui la Chiesa si serve per il raggiungimento del suo fine soprannaturale, che è la salvezza delle anime o felicità eterna degli uomini. E perciò oggetto del d. canonico sarà di determinare, mediante precetti obbligatori, la condotta degli uomini in relazione al suddetto fine, ossia di regolare l'attività degli uomini nel modo migliore per il raggiungimento del fine stesso. Esso ha quindi il suo fondamento nella potestà di giurisdizione in fòro esterno, che per volontà divina spetta alla Chiesa (v. CHIESA; FÒRO; GIURISDIZIONE; POTESTÀ DELLA CHIESA).

II. CARATTERISTICHE. – Le caratteristiche essenziali del d. canonico sono quelle stesse del d. emanato

dallo Stato e cioè, oltre alla socialità (esso ha per autrice la Chiesa), l'imperatività od obbligatorietà, la alterità o intersubbiettività (che lo distingue dalla teologia morale), la coercibilità.

Come queste caratteristiche (che taluni hanno a torto negato al d. canonico) si concilino con il fine ultraterreno della Chiesa, si può comprendere facilmente, se si consideri che ostacoli alla salvezza delle anime possono provenire non solo dalle stesse anime da salvare, bensì anche (sebbene soltanto ostacoli indiretti e non insormontabili) da altre cause : cause cioè che o influiscano più o meno intensamente sulla volontà di ciascuno, inducendolo a comportarsi in modo diverso da quello che sarebbe il più utile per la salvezza della sua anima, ovvero gl'impediscano di attuare la volontà di comportarsi in questo modo più utile.

Ora quando la Chiesa, per cercare di rimuovere al massimo possibile tali ostacoli, vieta o comanda determinati comportamenti che potrebbero ostacolare o render difficile agli altri il conseguimento del fine ultimo, o rispettivamente possono facilitarlo; quando predispone i mezzi per assicurare preventivamente l'obbedienza a tali comandi o divieti, e reprimerne le eventuali trasgressioni; quando, in altre parole, tutela, mediante comandi, quello che si può chiamare l'interesse soprannaturale di ciascun *homo viator* nei confronti degli altri, è evidente che essa emana comandi che hanno tutte le caratteristiche essenziali per esser qualificati comandi giuridici.

Ché se poi negli stessi testi legislativi in cui la Chiesa emana tali comandi, e nello stesso CIC che ora contiene i più importanti di essi, si trovano comandi privi dei suddetti caratteri, o addirittura enunciazioni che neppure sono veri comandi, ciò non vuol dire che il d. canonico difetti dei caratteri essenziali del d., bensì che quei comandi e quelle enunciazioni non fanno parte del d. canonico.

III. Il d. divino nell'ordinamento della Chiesa. – Il d. divino, sia naturale che positivo (v. sopra), costituisce fonte di d. canonico in quanto si riferisca alla materia che forma oggetto di questo. E inoltre tutti i precetti divini, siano o non siano giuridici, costituiscono un limite all'attività della Chiesa, poiché devono essere osservati anche dalle più alte autorità della Chiesa, essendo privi di qualsiasi valore giuridico i comandi da queste eventualmente dati in contrasto con quelli.

È da notare tuttavia che i precetti di d. divino che non siano riprodotti esplicitamente o implicitamente in norme positive, non fanno parte del d. canonico in senso stretto, pur essendo ugualmente obbligatori.

Da quanto si è detto risulta chiaro che nell'ordinamento giuridico della Chiesa al d. divino si possono riconoscere due funzioni fondamentali : una positiva e l'altra negativa. Esso ha infatti una funzione positiva in quanto determina il contenuto di norme dell'ordinamento canonico, le quali sono la riproduzione o la determinazione di norme di d. divino; tra queste norme sono da ricordare specialmente, ma non soltanto, quelle (di d. positivo) che regolano la costituzione e i poteri fondamentali della Chiesa, e i gradi essenziali della gerarchia. Ha invece una funzione negativa in quanto esso costituisce un limite all'attività di produzione del d., non avendo valore giuridico i comandi che siano in contrasto con precetti divini, come non hanno valore giuridico i comandi di un inferiore che siano in contrasto con quelli di un superiore; e quanto a questa seconda funzione hanno uguale importanza, anche dal punto di vista giuridico, tanto i precetti divini che abbiano carattere giuridico (regolanti cioè i rapporti degli uomini tra di loro), quanto quelli che non abbiano tale carattere, i quali ultimi pure sogliono essere compresi nella denominazione di d. divino, sebbene, propriamente parlando, non possano esser considerati precetti giuridici; e parimenti uguale importanza hanno per questa seconda funzione tanto i precetti di d. divino che siano espressamente riprodotti in una norma emanata dalla Chiesa, quanto quelli che non lo siano. A qualsiasi precetto di d. divino perciò la Chiesa non può apportare deroghe, né da essi può concedere dispense, pur avendo il potere e il dovere di interpretarli infallibilmente.

In contrapposto alle norme di d. divino, tutte le altre norme di d. canonico si sogliono chiamare norme di d. ecclesiastico (o meramente ecclesiastico o di d. umano).

La distinzione tra norme di d. divino e norme di d. ecclesiastico produce alcuni risultati pratici analoghi alla distinzione, vigente in taluni ordinamenti giuridici statuali, tra norme costituzionali e norme legislative ordinarie, in quanto nella Chiesa gli organi del potere legislativo non possono emanare norme contrastanti con quelli di d. divino, come nello Stato gli organi del potere legislativo ordinario non possono emanare norme contrastanti con quelle costituzionali. L'analogia tra le due distinzioni è però soltanto parziale, poiché, mentre l'ordinamento giuridico di uno Stato, in cui si distinguano le leggi costituzionali dalle leggi ordinarie, prevede sempre uno speciale procedimento mediante il quale si possono modificare anche le leggi costituzionali, nella Chiesa non esistono organi che, sia pure mediante procedimenti straordinari, possano modificare norme di d. divino, o ad esse derogare.

Inoltre l'esistenza di norme di d. divino fa sì che, se nella Chiesa si ritrova l'antica concezione del *princeps legibus solutus* (D. 1, 3, 31), si ha però questa limitazione, che cioè non da tutte le norme giuridiche il sommo pontefice è svincolato, esistendone alcune (d. divino) alle quali anch'egli è soggetto, pur mancando nell'ordinamento giuridico il mezzo o procedimento tecnico per accertare la conformità dei suoi atti a quelle norme, e per ottenerne da lui coattivamente la osservanza.

Il CIC più volte richiama il d. naturale, o per riprodurre i comandi o i divieti (cann. 6 n. 6, 1068 § 1, 1405 § 1, 1509 n. 1, 1935 § 2), ovvero negando valore a precetti positivi che contrastino con i precetti di d. naturale (cann. 27 § 1, 1499 § 1, 1513 § 1); nello stesso senso il CIC parla talvolta di « natura delle cose » (cann. 1110 e 2198), mentre altre volte tale espressione è usata in senso letterale, per indicare cioè la vera natura delle cose, da cui la legge fa dipendere effetti giuridici.

Il d. divino positivo talvolta nel CIC è espressamente menzionato (cann. 6 n. 6, 27 § 1, 1499 § 1, 1509 n. 1) o indicato con sufficente chiarezza (cann. 731 § 1, 948, 1012 § 1, 1322 § 1); altre volte è designato genericamente con l'espressione *ius divinum* (cann. 219, 727 § 1), o *divina institutio* o *ordinatio* (cann. 100, 107, 196, 329 § 1).

Si ha inoltre qualche canone in cui è usata l'espressione *ius divinum* per indicare complessivamente sia il d. divino positivo, sia quello naturale, ma piuttosto questo che il primo (cann. 1038 § 1, 1529, 1926). Infine vari canoni riproducono precetti divini senza dirlo espressamente (cann. 1495 § 1, 1512, 1543).

IV. Fonti. – Il d. canonico nacque con la fondazione della Chiesa, la quale, essendo una società di uomini, non ha potuto mai fare a meno di essere organizzata giuridicamente. Esso però, costituito alle origini dalle norme fondamentali di d. divino, si venne sviluppando gradualmente, prima in modo frammentario e alquanto rudimentale, e poi in maniera sempre più completa, a mano a mano che aumentavano le leggi emanate dai sommi pontefici e dai concili (chiamate poi decretali [v.] le prime, canoni i secondi), e che l'organizzazione della Chiesa diveniva sempre più complessa e perfezionata.

Omettendo qui di esporre, sia pure sommariamente, i lineamenti di tale sviluppo, si nota che, immediatamente dopo le fonti della Rivelazione, e cioè la Bibbia (v.) e la Tradizione (v.), si trovano vestigia di norme di d. canonico negli scritti dei Padri Apostolici, poi ancora

nelle fonti pseudo-apostoliche, mentre contemporaneamente venivano emanate dai papi, dai vescovi, e più ancora dai concili, e talvolta anche da imperatori, vere e proprie leggi valevoli per tutta la Chiesa o per determinati territori. Le quali leggi, accresciutesi sempre più di numero e d'importanza, furono moltissime volte riunite in collezioni, o per facilitarne la conoscenza, o per coordinarle ed aggiornarle (v. COLLEZIONI CANONICHE, e voci ivi richiamate).

Nel sec. XII si iniziò un notevole sviluppo del d. canonico, anche perché si può dire che in quel secolo nacque la scienza del d. canonico : fin dai primi decenni del sec. XII nello Studio (Università) di Bologna, era stato istituito, accanto all'insegnamento del d. romano, quello della teologia pratica; e intorno alla metà dello stesso secolo, il monaco Graziano, che insegnava appunto teologia pratica a Bologna, con la sua *Concordia discordantium canonum* dette vita alla scienza del d. canonico (v. CORPUS IURIS CANONICI; DECRETALISTI; DECRETISTI; GRAZIANO, DECRETO di).

Per notizie sulle fonti del d. canonico e sulla storia di esse v. anche BOLLARIO; CODEX IURIS CANONICI; FONTI DEL DIRITTO; LEGGE. Qui si aggiunge soltanto che, fino alla promulgazione del CIC (1917), si usava denominare *ius antiquum* il d. canonico anteriore a Graziano, *ius novum* quello del *Corpus iuris canonici* e quello successivo fino al Concilio di Trento, *ius novissimum* quello posteriore; attualmente invece è rimasta quasi esclusivamente la distinzione tra *ius vetus* (cioè anteriore al CIC) e *ius novum* (cioè vigente), distinzione accennata nello stesso CIC (can. 6 n. 2).

Per le distinzioni tra d. universale e particolare, generale e speciale, v. LEGGE.

Su alcune fonti di natura speciale v. LIBER DIURNUS; LIBRI LITURGICI; PENITENZIALI, LIBRI; REGESTO; REGULAE CANCELLARIAE APOSTOLICAE.

BIBL.: P. Ciprotti, *Lezioni di d. canonico*, Padova 1943, pp. 1-67; A. Van Hove, *Prolegomena*, 2ª ed., Malines-Roma 1945, p. 33 sgg.; G. Graneris, *Contributi tomistici alla filosofia del d.*, Torino 1949, pp. 211-32. Pio Ciprotti

IV. D. ROMANO E GERMANICO.

Il d. romano e il d. germanico furono i diritti più importanti con i quali la Chiesa romana si trovò a contatto nell'età precedente alla creazione di un ordinamento canonico, autonomo e sufficente a se stesso, eretto a sistema con dignità di dottrina giuridica propria e con tendenza a separare da sé norme morali teologiche e di cerimonia, con le quali prima di allora si trovava frammisto indifferentemente.

Ciò ebbe a verificarsi soprattutto con il sec. XII per opera di Graziano e dei suoi seguaci.

Lo slegamento del d. della Chiesa dal d. romano e dal restante d. civile, nel quale era prevalso il d. germanico, era avvenuto prima di quel tempo per singoli punti; ma da allora si verificò in forma più determinata, in quanto il d. canonico fu appunto in grado di sostituire con propri principi giuridici anche buona parte del d. civile accolto a complementamento del proprio insieme di norme. Certamente il movimento di indipendenza del d. canonico fu dovuto altresì alla legislazione pontificia che si fece più intensa a datare dall'opera grazianea, venendo a costituire una importante e più numerosa fonte di norme nel d. della Chiesa.

Nell'età antica, quella romana, è indubbio che il d. romano e la stessa civiltà nella quale la Chiesa di Roma si trovò ad inserirsi come organismo religioso e ordinamento di norme, ebbero una certa azione determinante sulla formulazione dei principi giuridici posti primamente dalla Chiesa, accanto ai precetti divini del suo reggimento. Vero è però che la Chiesa romana resistette a certe massime ed alla applicazione di istituti per i quali essa postulava, in ragione dei principi della dottrina di Cristo, suo fondatore, una regolamentazione diversa. La dottrina patristica, la legislazione conciliare e pontificia sono ampia testimonianza di quest'opera di lenta e continua mutazione dei principi romani e di adattamento di essi.

Ciò non avvenne tuttavia senza influenza anche per il d. romano, che, dopo il riconoscimento della Chiesa e della religione cristiana da parte dell'autorità dell'Impero fu piegato dalla stessa autorità imperiale, e dall'indirizzo della giurisprudenza già avviata in senso più morale dalla concezione stoica, ad allargare certe norme ed a modificare i propri istituti secondo una più diretta ispirazione ai principi cristiani.

Non si può dire invece che nell'epoca antica il d. germanico avesse pari influenza sul d. della Chiesa, dati gli scarsi contatti che questa poté avere per allora con le popolazioni germaniche, eccettuati alcuni gruppi di confine e quelli introdotti nell'Impero come nuclei stanziali e ausiliari. Attraverso costoro si operò, soprattutto nel basso Impero, e per influenza pure di qualche importante capo militare che la fortuna condusse al soglio imperiale, qualche infiltrazione di princìpi germanici nel tardo d. romano, soprattutto quello patrimoniale e militare.

Per alcune regioni dell'Impero, d'altra parte, le invasioni e le conquiste da parte germanica incominciarono prima della caduta dell'Impero d'Occidente (476 d. C.). E quindi da allora per quelle regioni si dovette verificare un accostamento più diretto tra d. germanico e d. romano e una più diretta penetrazione delle norme e dei princìpi giuridici romani nelle costumanze germaniche ivi imperanti.

Ben diversa tuttavia, perché più generale, è la situazione che si verifica col crollo dell'Impero romano d'Occidente. Il d. germanico rappresentò allora più liberamente e generalmente il d. dei vincitori e, mentre mirò da un lato a sovrapporsi al d. romano, si contrappose dall'altro, con particolare autorità, di fronte allo stesso d. della Chiesa. Sicché mentre il d. romano diventava, in un primo tempo almeno, il d. personale della gente romana, la Chiesa cominciò l'opera continua ed instancabile per arginare l'impeto delle costumanze barbariche, opponendo a queste sia il d. romano, che aveva nel fatto adottato come proprio, sia quelle norme che costituiscono il nucleo primo del d. canonico.

In epoca storica, quando il d. germanico (secc. VI-VII d. C.) è sistemato nelle redazioni scritte delle leggi e consuetudini dei vari popoli di quella stirpe, esso ha già subito una profonda mutazione e un avvicinamento con i princìpi ed istituti del d. romano.

Nel passaggio poi graduale dei popoli germanici alla fede cattolica, il d. germanico piega pure ai principi e alle regole di vita proposte direttamente dalla Chiesa nel suo d. Esempio tipico di quella evoluzione in senso romano e cristiano è offerto dal d. longobardo, che ebbe particolare valore per l'Italia e influenza specifica per i rapporti più diretti con il centro della Chiesa di Roma. In quel d., mentre è riscontrabile fin nel suo primo monumento scritto (l'editto di Rotari del 643) l'influenza del d. romano, è altresì visibile il lento penetrare dei princìpi cristiani. Si può dire che quella evoluzione romana e cristiana del d. longobardo tocca il suo culmine con gli ultimi legislatori longobardi, soprattutto con Liutprando. Sotto una più diretta influenza cristiana si avverte la prevalenza del consenso nei rapporti obbligatori, l'introduzione di principi cristiani nel regolamento del matrimonio, l'introduzione delle disposizioni di ultima volontà con i lasciti per l'anima e così via.

L'opera della Chiesa nella sua cristianizzazione dell'Occidente romano e barbarico nel primo tempo delle dominazioni germaniche è rappresentato da esempi luminosi. Contemporaneo alla prima dominazione longobarda è il pontefice s. Gregorio Magno,

il quale fu valido baluardo alla difesa del d. romano nel nuovo spirito cristiano. Egli inviò i testi romani opportunamente trasformati in senso cristiano in Inghilterra e in Spagna. In quest'ultimo paese, d'altro canto, ad opera di Isidoro vescovo di Siviglia autore del libro sulle *Etymologiae*, si accolgono molte norme ed istituti di d. romano, mentre si afferma decisamente il nuovo concetto di legge obbligante, in quanto rispondente ai requisiti morali della onestà e bontà intrinseca e si determina la fonte originaria del d. nella *ratio*, la quale deve pure informare di sé la consuetudine. Con la costituzione del Sacro Romano Impero si aveva una maggiore considerazione del d. romano e una migliore disposizione delle leggi nazionali, proprie dei vari popoli germanici soggetti all'autorità del nuovo imperatore, ad accogliere le norme proprie della Chiesa e ciò si attua soprattutto attraverso la legislazione imperiale dei *capitularia*.

Tuttavia bisognerà giungere al sec. XI e più ancora al sec. XII, perché il d. germanico incontri una più vivace ostilità da parte dei nuovi interpreti del d. romano (sono anche degli ecclesiastici, come s. Pier Damiani, che illustra l'indirizzo romanistico di Ravenna, a dare il primo ordine alle ritrovate fonti giustinianee). Ma più ancora quell'opera di revisione si dovette ai creatori del d. comune, che lavorarono sulla base dei testi giustinianei a creare un complesso sistema adatto alla vita del loro tempo. L'uso delle costumanze germaniche si va restringendo sempre più a zone particolari e isolate.

Princìpi di d. germanico passarono ancora nella regolamentazione del feudo di tipo franco o lombardo nei rispettivi testi delle cosiddette assise di Gerusalemme e dei libri o *consuetudines feudorum* e in parte vennero accolte nel feudo ecclesiastico.

Il d. romano e la Chiesa con il proprio d. escono dunque vittoriosi dalla lotta, e tuttavia princìpi germanici pervadono la nuova costruzione del d. romano e passano nella costruzione ancora dogmatica del d. canonico.

Interessante il riflesso operato sul d. della Chiesa dalle costumanze germaniche di tempo in tempo. Talune di quelle influenze furono di breve momento e poi superate, come l'accoglimento avvenuto anche tra ecclesiastici di alcune prove del processo germanico, come quella dei giudizi di Dio, oppure contaminazioni, ad es., degli istituti della proprietà e del possesso.

È da avvertire tuttavia che delle numerose infiltrazioni germaniche nella pratica giuridica della Chiesa ci dànno ragione soprattutto i rapporti di monasteri viventi a legge germanica, come da noi soprattutto quelli di Farfa e di Nonantola. Altre mutazioni invece, dovute pure a influenza germanica, si radicavano nel d. canonico, come la difesa del semplice patto, il computo della parentela, e alcuni lineamenti del processo con la forma dell'*inquisitio* e delle prove proprie della tradizione germanica e la forma più accelerata del processo straordinario o *de plano et sine strepitu figurae*, consacrato poi definitivamente nella Clementina *Saepe*.

La Chiesa mantenne pertanto quello che vi era di più vitale del d. germanico, ma il suo d. risulta nell'ossatura principale una costruzione conforme alla morale cristiana che si basa sui precetti divini e che è vivificata dallo spirito dell'equità, mentre la sua struttura e la tecnica della sua elaborazione si mantenne più aderente al d. romano. E se contro di esso talora si levarono pontefici e giuristi ecclesiastici, fu per condannare solo qualche punto inadatto e non conforme alla vita e alla morale cristiana.

Il d. della Chiesa si può quindi considerare come la più spirituale derivazione della ulteriore evoluzione del d. romano rivissuto dalla coscienza cristiana.

BIBL.: Oltre le opere citate sotto la sezione V di D. COMUNE, cf. C. F. Savigny, *Geschichte des römischen Rechts im Mittelalter*, I, 2ª ed., Heidelberg 1834, pp. 1834-50; G. Gottschalk, *Über den Einfluss des römischen Rechts auf das canonische Rechtsbuch*, Mannheim 1866; M. Troplong, *De l'influence du christianisme sur le droit civil des Romains*, 3ª ed., Parigi 1868; Ch. de Monléon, *L'Eglise et le droit romain*, Parigi 1887; M. Conrat, *Geschichte der Quellen und Literatur des röm. Rechts*, Lipsia 1891; S. Villanueva, *Leggi e canoni in materia di d. privato secondo i principali canonisti e leggisti del sec. XIII*, 1904; H. Rjcia, *Momentum iuris Romani in formando iure ecclesiastico publico*, Kielce 1907; S. Riccobono, *Influenza del cristianesimo sulla codificazione di Giustiniano*, in *Scientia*, 5 (1909), p. 60 sgg.; id., *Cristianesimo e d. privato*, in *Rivista di d. civile*, 3 (1911), pp. 37-70; G. Baviera, *Concetto e limiti dell'influenza del cristianesimo sul d. romano*, in *Mélanges P. Girard*, Parigi 1912, pp. 67-121; C. Boucaud, *La première ébauche d'un droit chrétien dans le droit romain*, in *L'Université catholique*, 70 (1913), p. 14 sgg.; F. Pringsheim, *Ius aequum et ius strictum*, in *Zeitschr. der Savigny-Stift., Rom. Abt.*, 42 (1921), pp. 643-68; V. Del Giudice, *Il d. dello Stato nell'ordinamento canonico*, in *Arch. giur.*, 91 (1924), p. 3 sgg.; J. Maurice, *Constantin le Grand. L'origine de la civilisation chrétienne*, Parigi 1925; S. Biccari, *Cristianesimo e d. romano*, in *Studium*, 22 (1926), pp. 13-20; S. d'Angelo, *Cristianesimo e d. romano*, in *Saggi su questioni giuridiche*, I, Torino 1928, pp. 1-33. Antonio Rota

V. D. COMUNE.

D. comune si disse quel d. che si formò, a cominciare dal sec. XII, per opera delle scuole dei glossatori, postglossatori, commentatori e trattatisti, dall'elaborazione interpretativa del *Corpus iuris civilis* (v.).

Il d. comune fu quindi fondamentalmente un « d. romano rinnovato e ammodernato » e venne a costituire un d. civile generale, alla cui formazione collaborarono giuristi di tutti quei paesi, che si aprirono alla comunione di uso di questo d. Esso ebbe valore di legge generale per i vari Stati cristiani dell'Europa in cui si diffuse e che nel periodo moderno lo introdussero, con la loro espansione ed affermazione politica, anche negli altri continenti. Durò in tale funzione di legge generale fino all'epoca delle codificazioni (sec. XIX), e la sua azione regolatrice non venne meno dovunque con l'applicazione dei codici.

L'idea che il d. romano costituisse un d. generale obbligante al di sopra delle divisioni politiche, operatesi sul territorio dell'antica sovranità dell'Impero romano, si produsse nella stessa prima epoca di formazione di questo diritto nuovo (secc. XII-XIII), per quanto l'indirizzo esegetico della glossa amasse tenersi aderente alle concezioni espresse nelle fonti romane.

Onde ci appare da un lato che la glossa si servì del termine e dell'idea di d. comune per indicare, sulla scia della tradizione romana, piuttosto i massimi d. generali in considerazione nell'età antica, e cioè il *ius naturale* e il *ius gentium*, mentre teneva a considerare il d. romano come *ius proprium* dell'unità politica romana.

Ma accanto, e di contro, a questa concezione tradizionale si propone nella stessa scuola bolognese una nuova concezione relativa al d. romano, per la quale questo d. è inteso come un d. valevole per tutti. Ora è appunto questa idea della estensione indiscriminata, dal punto di vista del frazionamento politico esistente, che vale nella concezione dei glossatori a far attribuire a un d., che sia capace di tale superamento, la qualifica tecnica di d. comune, per quanto i glossatori stessi non sembrino giungere alla espressa proclamazione del d. romano come d. comune.

Si giunge tuttavia, subito dopo, a quella designazione tecnica di *ius commune* per il nuovo d. creato sulle fonti romane dai maestri bolognesi, come ci appare negli Statuti di Bologna del 1288; ivi, al cap. 8 del l. VIII, si dispone che i contratti e le ultime volontà degli scolari abbiano valore *si facte fuerint iure communi etiam si careant solemnitatibus que viderentur requiri ex forma alicuius statuti seu iuris municipalis*.

Nel termine *ius commune* è qui ravvisabile il d. romano, in contrasto con qualsiasi statuto, valente quest'ultimo come *ius proprium* della patria dei singoli scolari, convenuti da ogni dove allo Studio bolognese.

Il d. comune consiste quindi come entità sostanziale

di norme nel solo d. sorto dall'interpretazione delle fonti giustinianee ad opera della scuola giuridica, a cominciare dai glossatori.

Tale d. non abbracciò, né poteva abbracciare, nella sua compagine sostantiva gli altri d. generali sopraggiunti con una propria *ratio* e una propria sfera di applicazione (d. canonico, d. feudale), e le altre forme particolari del d. (statuti, leggi particolari, consuetudini) che si presentavano come ostacolo alla piena applicazione del d. comune.

L'opinione più radicalmente opposta a questo ravvisamento storico della continenza sostanziale del d. comune è stata di recente formolata dal Calasso, il quale ritiene che dall'incontro sostanziale soprattutto del d. romano e del d. canonico sia conseguita la formazione di un d. universale proprio del nuovo popolo cristiano. Né qui si limita, secondo il Calasso, la continenza sostantiva del d. comune, giacché questo avrebbe assorbito in sé anche gli elementi particolari di opposizione, per la ragione del sistema di meccanismo che collegava il d. generale a quello particolare.

Quanto alla supposta unione sostanziale dei vari d. generali, si può opporre intanto il motivo delle diverse *rationes* che presiedettero alla formazione tanto del d. canonico, quanto del d. feudale, in confronto del d. romano. Specialmente poi quello canonico fu un d., le cui ragioni appaiono trascorrere la considerazione terrena della vita, in vista del fine soprannaturale che presiedeva alla società da esso regolata. Esso fu un d. che mai si poté congiungere col d. secolare, non solo per la propria *ratio*, ma anche per la diversa autorità che presiedette alla sua formulazione e alla sua interpretazione e per il diverso campo della sua prevalente applicazione.

Inoltre è da rilevare la testimonianza storica dell'urto stridente dei due poteri, quello laico e quello ecclesiastico, e la lotta insistente dei due d., di cui vi è ad ogni passo l'eco nella testimonianza dei giuristi e della legislazione del tempo.

La separazione del d. civile dal canonico, almeno come continenza sostanziale, è poi dimostrata dalla stessa dichiarazione degli interpreti, che presiedettero alla elaborazione del d. comune, e che orgogliosamente dichiararono che tutto quanto era necessario al regolamento della vita giuridica e alla formazione del giurista era contenuto nel *Corpus iuris civilis*.

Ciò non toglie tuttavia che il d. canonico abbia influito come fattore di trasformazione delle norme del d. romano attraverso l'interpretazione di una parte almeno dei giuristi di d. comune, come si rileva nell'accoglimento dei principi della fede, nel miglioramento dei d. personali, nel regolamento del matrimonio e di altri istituti. Per la stessa via dell'interpretazione qualche elemento della concezione feudale è refluito come modificazione di principi e di istituti del d. civile.

Ciò non implica però in alcun modo unità sostanziale dei vari d. generali, che mancò del tutto, per la loro fondamentale inconciliabilità. Quanto poi alla ragione sistematica del d. comune che avrebbe potuto indurre, secondo l'opposta tesi, nella continenza sostanziale del d. comune gli elementi particolaristici del d. statutario e della consuetudine locale, a noi sembra di dover distinguere la ragione di collegamento del d. comune col d. particolare, dal fatto della continenza sostanziale e storica del d. comune stesso.

Questa restò infatti quella che era, e ciò indifferentemente dal fatto del collegamento del d. comune con il d. particolare, tant'è vero che, pure ammesso che il d. comune potesse esser disapplicato dalla norma particolare, cui si fosse riconosciuto valore derogatorio di esso, ciò non autorizza ad affermare contro la realtà della testimonianza storica, che la norma particolare entrasse per questo a far corpo del d. comune in maniera stabile. Essa restava norma del d. particolare ristretta e transeunte, come erano ristrette e transeunti le norme del d. particolare. E d'altra parte, poteva avvenire che la stessa norma di d. comune, disapplicata in un luogo per la presenza di una norma particolare derogante, venisse invece applicata in altro luogo, dove non incontrasse alcun ostacolo di applicazione da parte del d. particolare.

Una concezione difforme varrebbe ad indicare il fenomeno del d. comune nell'applicazione di un determinato luogo e non il d. comune in *suo esse*.

Che poi la continenza storica del d. comune si sia sempre mantenuta sulla base del solo d. nascente dalle fonti romane, ci appare dichiarato, ancora in pieno Seicento, dal grande card. Giovanni Battista De Luca, che fu uno dei più acuti e geniali teorizzatori e sistematori della produzione ormai matura del d. comune.

Egli specifica lo *ius civile commune* indicandolo come *illud Romanorum ius quod civile commune dicitur* (*De officiis venalibus*, cap. 1, n. 3), e lo vede registrato nei testi delle fonti romane come appresso: *Ius civile commune est proprie illud, quod ex auctoritate Romanae reipublicae, seu Romani Imperii conditum est, atque registratum iuxta compilationem Iustiniani* (*Theatrum verit. et iust.*, l. XV, parte 1ª [*de iudiciis*], disc. 35, n. 15).

BIBL.: F. Brandileone, *I « due d. » e il loro odierno insegnamento in Italia*, in *Nuova Antologia*, 1928, IV, pp. 238-55; C. Calisse, *Intorno al d. comune pontificio*, in *Atti del II Congresso di Studi Romani*, III, Roma 1931; F. Calasso, *L'insegnamento del d. comune*, in *Archivio giuridico*, 1933, p. 237 sgg.; id., *Il concetto di d. comune*, *ibid.*, 1934, p. 60 sgg.; S. Riccobono, *Per l'istituzione della cattedra di d. romano comune*, *ibid.*, 1933, p. 3 sgg.; G. Ermini, *Guida bibliografica per lo studio del d. comune pontificio*, Bologna 1934; id., *Ius commune e utrumque ius*, in *Acta Congressus Iuridici Internationalis*, II, Roma 1935, p. 503 sgg.; E. Bussi, *Intorno al concetto di d. comune*, Milano 1935; F. Calasso, *Roma : d. romano comune*, in *Enc. Ital.*, XXIX (1936), coll. 693-99; A. Rota, *La realtà storica del d. comune*, in *Studia et documenta historiae et iuris*, 1937, p. 166 sgg.; A. Solmi, *Contributi alla storia del d. comune*, Roma 1937; E. Besta, *Introduzione al d. comune*, Milano 1938; F. Calasso, *Storia e sistema delle fonti del d. comune*, I, ivi 1938; id., *Il problema storico del d. comune*, in *Studi Besta*, II, ivi 1939, p. 459 sgg.; E. Bussi, *La formazione dei dogmi del d. comune*, Padova 1937-40; A. Rota, *L'universalità del d. comune nel pensiero di maestro Boncompagno da Signa*, in *Studi Calisse*, III, Milano 1940, p. 403 sgg.; C. Calisse, *Intorno alle relazioni tra statuti e d.* in *Studi Bonoris*, I, ivi 1942, p. 154 sgg.; A. Rota, *Il d. comune*, Roma 1946; G. Ermini, *Corso di d. comune*, 2ª ed., Milano 1946; L. Prosdocimi, *La formazione dell'unità giurica europea e il d. comune*, in *Questioni di storia medievale*, Milano 1947, p. 607 sgg.; F. Calasso, *Il d. comune come fatto spirituale*, in *Rivista italiana per le scienze giuridiche*, 1948, p. 315 sgg.; id., *Lezioni di storia del d. italiano: le fonti del d.*, 2ª ed., ivi 1948; id, *Introduzione al d. comune*, ivi 1950.

Antonio Rota

VI. D. INTERNAZIONALE.

I. DEFINIZIONE. – Il complesso delle norme destinate a regolare la condotta dei soggetti della società internazionale viene più comunemente denominato d. internazionale. Non sempre è stata usata la stessa terminologia. Il Vitoria, che fu uno dei primi teorici di questo ramo del d., lo chiamò *ius inter gentes*; il Grozio lo definì come un d. che *inter plures populos intercedit*. Per lungo tempo, specialmente dagli scrittori di lingua francese, come il Vattel, venne denominato d. delle genti, e il termine rimane ancora in uso anche presso gli scrittori tedeschi. Come infondata deve ritenersi l'opinione, che vorrebbe attribuire al termine d. internazionale i confini del solo d. contrattuale o positivo, mentre al d. delle genti assegnerebbe come contenuto le norme più generali e comuni di giustizia. La distinzione non ha sostegno nella dottrina, dove le due denominazioni sono considerate come equivalenti: da preferirsi tuttavia la prima, in quanto toglie ogni possibilità di equivoco con il *ius gentium* romanistico, concetto diverso e solo in un piccolo numero di isti-

tuti coincidente con il moderno d. internazionale pubblico. La denominazione più moderna deriva dal Bentham, che distinse la *international law*, d. in vigore tra le nazioni, dalla *national* o *internal law* o d. interno.

II. Genesi storica. – Riguardo alla genesi storica del d. internazionale si hanno tre diverse opinioni. Una, sostenuta da qualche teorico isolato, ne fa rimontare l'origine all'antichità greco-romana; la seconda, che sta all'estremo opposto, ne colloca l'apparizione al tempo del trattato di Westphalia del 1648; la terza ne riconosce già l'esistenza nella comunità cristiana o *Respublica Christiana* del medioevo. Non si può certamente escludere che nella remota antichità siano esistite delle norme, che avranno dovuto regolare le relazioni tra i popoli. Se esistettero fra di essi degli scambi commerciali, delle guerre e delle paci, dei trattati e delle convenzioni, dovette anche esistere qualche regola normativa. La natura umana poi si esprime sempre allo stesso modo, e poiché il d. regola naturalmente le relazioni tra i soggetti razionali, un certo d. embrionale dovette sorgere tra i popoli antichi. Da ciò, però, ad affermare che il d. internazionale fosse già a quel tempo formato ci corre molto. I pochi esempi che si portano, per sostenere la tesi, hanno un valore limitato. Le leggi di Manu, nelle quali appare qualche prescrizione riguardo ai prigionieri arresisi in guerra, ebbero un raggio di applicazione limitato ad alcuni popoli dell'India legati da comunanza di razza. Lo stesso deve dirsi delle convenzioni dei popoli ellenici e delle leghe anfizioniche, le quali avevano come oggetto i cittadini della città greca, non gli altri popoli, ritenuti come barbari e considerati fuori di ogni legge. Non diverso fu l'atteggiamento dei romani, come attesta il frammento delle *XII Tavole*: *Adversus hostem aeterna auctoritas esto.* Il *ius fetiale*, piuttosto che un d., era una formalità religiosa diretta a propiziare il favore degli dèi verso le proprie armi; il sacerdote dichiarava il *bellum iustum* senza riguardo ad alcun principio giuridico.

Nell'antichità greco-romana, sebbene siano esistite alcune regole generali, come la santità dei legati e della parola data, un vero d. internazionale non sorse. La sua apparizione, invece, comincia con l'espandersi dell'idea cristiana, la quale propagò i concetti universali della fratellanza di tutti gli uomini e della loro eguale dignità, avvicinò tra di loro le genti, facendo cadere le barriere etniche, moralizzò le concezioni sul potere e sull'uso della forza, disponendo il terreno al riconoscimento dell'eguaglianza di tutti i popoli e della loro naturale autonomia, presupposti indispensabili al sorgere di un d. internazionale. Nella società cristiana, infatti, cominciarono ad affermarsi delle regole e istituti, particolarmente riguardo alla condotta della guerra, quali, ad es., le tregue, l'inviolabilità degli ambasciatori, l'arbitrato, il trattamento dei prigionieri, la giustificazione dei conflitti, nella sostanza identici a quelli oggi in vigore. Riprova di questa origine è il fatto che i primi teorici, i quali si occuparono di sistemare il d. internazionale, uscirono dalla comunità cristiana. S. Agostino accenna ai principi della guerra giusta; s. Tommaso li sistema; il Vitoria, il Suárez e il Soto li svolgono ampiamente, gettando le basi della moderna scienza del d. internazionale molto tempo prima della famosa pace di Westphalia. Conseguentemente l'opinione, che fa rimontare a questa data la nascita del d. internazionale, deve essere ritenuta come storicamente infondata, secondo le risultanze di una più recente indagine. Vero soltanto è che dalla pace di Westphalia gli Stati prendono sempre più viva coscienza della loro autonomia ed eguaglianza e l'elaborazione scientifica del d. progredisce, acquistando maggiore sistematicità.

III. Divisione. – Il d. internazionale suole essere diviso, innanzi tutto, in *naturale* e *positivo*. È naturale quello che ha come fonte la natura umana e la costituzione essenziale dei soggetti della società internazionale, e si compone di quelle norme e principi generali di giustizia, che vengono dettati dalla coscienza morale. È positivo quello che ha come fonte la volontà dei medesimi soggetti, e include tanto le norme del precedente, da quelle volontà riconosciute e accettate, quanto le norme che lo integrano e regolano rapporti contingenti. È *universale* se si estende a tutti i soggetti della società, cui si riferisce, è *particolare* se riguarda soltanto un certo numero di essi. Si dice invece *pubblico* se regola i loro rapporti esterni, in quanto soggetti della società internazionale, *privato* se giova a risolvere questioni, che nascono dalla varietà delle leggi in vigore presso i diversi soggetti; *convenzionale* quando la sua fonte risiede in accordi e convenzioni, *tacito* quando si deduce dall'uso costante degli Stati. Altra divisione da lungo tempo introdotta è quella tra *d. internazionale di pace*, che comprende le norme ordinarie in vigore durante il periodo delle relazioni pacifiche, e *d. internazionale bellico*, che regola la condotta degli Stati durante il periodo delle ostilità.

Non tutte le distinzioni rammentate sono egualmente ammesse dalla dottrina contemporanea. La prima tra d. naturale, detto anche razionale o obbiettivo, e d. positivo è oggi respinta dalla maggior parte dei giuristi, che hanno adottato il dogma della scuola positivista, la quale riconosce come fonte del d. soltanto la volontà degli Stati e sostiene l'equazione tra d. e d. positivo, attribuendo al d. naturale, al massimo, il carattere di norma morale o di esigenza astratta di giustizia. L'altra distinzione tra d. pubblico e privato viene da non pochi contestata, in quanto essi ritengono che il privato sia una parte della teoria generale del conflitto delle leggi. Essa nondimeno ha la sua importanza, almeno per mettere in rilievo che il vero d. internazionale è quello pubblico.

Il d. internazionale pubblico, del quale qui si tratta, può essere definito il complesso delle norme giuridiche che regolano la condotta dei soggetti della società internazionale. La definizione richiede una breve dichiarazione, per metterne a fuoco i termini. Si afferma che il d. internazionale è un complesso di norme giuridiche, per escludere l'opinione di quanti lo ritengono o un d. *in fieri*, o imperfetto o un'astratta regola morale. Si aggiunge che tali norme sono destinate a regolare la condotta dei soggetti della società internazionale, innanzi tutto perché è essenziale del d. produrre un'obbligazione categorica nel soggetto, che deve regolarsi secondo il suo dettame, e inoltre per mettere in rilievo che i soggetti, cui esso si riferisce, non sono solamente gli Stati, secondo che sosteneva un'opinione ormai quasi abbandonata, sebbene gli Stati siano i soggetti principali.

IV. Esistenza. – L'esistenza del d. internazionale viene negata da alcune correnti di pensiero. Alcune di esse a sfondo politico, che configurano le relazioni degli Stati come rapporti di pura potenza, regolati soltanto dalla forza, escludono necessariamente l'esistenza di norme giuridiche. Altre, invece, si appoggiano sopra un fondamento teorico. Di queste, alcune muovono da un falso concetto del d., da esse definito come comando provvisto di coazione, e poiché nella società internazionale non esiste una volontà imperante, né un apparato coattivo, concludono che il d. relativo non è un vero d. Altre si appoggiano sopra un egualmente falso concetto di sovranità, concepita come potere assoluto e illimitato, alla quale non è possibile assegnare un limite esterno, quale sarebbe il d.

Contro queste negazioni sta il semplice argomento che, dovunque esiste una società, là esiste necessariamente un d.: *ubi societas ibi ius.* Ora che esista una società internazionale è verità incontrovertibile così filosoficamente come storicamente. Lo studio obbiettivo della natura umana rivela in essa la presenza di uno stimolo di solidarietà, che muove efficacemente l'uomo a cercare la compagnia dei suoi simili, per iniziare una comunione stabile di vita. Questo stimolo viene attivato da due cause: dalla

tendenza affettiva, che muove l'uomo a espandersi in altri esseri, dalle insufficenze congenite della sua natura, incapace di conseguire tutti i fini della vita con le sue sole forze. L'istinto di socialità, mosso dalle suddette cause, si attua in vari gradi, prima nella famiglia, poi nella tribù, nella nazione, nello Stato, organismo più ampio che può meglio colmare le insufficenze umane. Tuttavia nemmeno lo Stato è sufficente a se stesso : perché possa raggiungere lo scopo di civiltà in favore della persona umana deve essere integrato dalla collaborazione altrui, entrando in comunione di vita con gli altri aggregati politici. Sotto l'impulso della solidarietà sorge allora una società degli Stati, la società internazionale, che, come la famiglia e le altre formazioni sociali, ha un fondamento naturale.

La storia conferma l'argomento filosofico. Gli Stati non sono mai vissuti isolatamente, ma in tutti i tempi, sebbene in diverso grado, sono stati legati da molteplici relazioni. Oggi poi la loro unione è resa ancora più evidente dalla facilità delle comunicazioni, che hanno accorciato le distanze, rendendo il mondo moralmente piccolo, e dal progresso tecnico che li rende vieppiù interdipendenti che non fossero nel passato. L'esistenza di una società internazionale è, dunque, un fatto innegabile, e conseguentemente è ancora un fatto innegabile l'esistenza di un vero d. internazionale. Le obiezioni in contrario, sopra accennate, non hanno vigore, giacché le più serie muovono dal falso concetto che il d. sia essenzialmente un comando provvisto di coazione. Il d., invece, è una norma che detta un dover essere categorico alla volontà, il quale non può procedere dalla medesima volontà chiamata ad osservarlo : la coazione poi o la coercibilità non appartiene alla sua essenza, ma è un sussidio alla sua maggiore efficacia, che suppone già la norma esistente ed operante nella coscienza del soggetto.

V. Fonte. – Assodata l'esistenza del d. internazionale, sorgono le questioni sulla sua natura e sulla sua fonte, intimamente connesse tra loro, così da potersi considerare come una sola. A tale riguardo la dottrina si divide in triplice corrente. La più nutrita ritiene che unica fonte del d. internazionale sia la volontà autonoma degli Stati. Una più recente sostiene che non tutto il d. internazionale è volontario, ma che nella società internazionale esistono principi istituzionali immanenti, i quali si determinano con lo stesso formarsi della società e si impongono alla volontà degli Stati, poiché ogni società nasce con un ordinamento giuridico con il quale si identifica : è la teoria istituzionalista. La corrente cattolica respinge la prima e si avvicina sensibilmente alla seconda.

Essa sostiene l'esistenza di una doppia fonte, una naturale e l'altra volontaria. La prima risiede prossimamente nella natura stessa dell'uomo e dell'aggregato sociale, e da essa emanano le norme fondamentali di giustizia, che regolano la condotta umana nelle multiformi relazioni sociali anche sul piano internazionale. Esiste cioè un ordine obbiettivo e razionale che si pone da sé, per un suo valore intrinseco, che gli deriva dall'intelligenza e volontà dell'Essere Supremo, dalle quali dipende nel disegno e nell'attuazione, e che quindi si presenta alla volontà degli Stati come ordinamento costituito da accettarsi in modo assoluto. È il d. naturale. La seconda fonte risiede nella volontà libera degli Stati, i quali, mediante convenzioni o trattati, o dànno forma positiva al d. naturale, o lo determinano e lo integrano, quando si esprime in modo vago o lascia il rapporto senza norma.

La dottrina cattolica si accosta, dunque, alla teoria istituzionale, in quanto come quella ammette l'esistenza di principi immanenti alla società internazionale, escludendo la tesi volontarista; se ne diparte in quanto nella sua sistemazione risale alla fonte trascendente di ogni d., non accetta l'equazione tra ordinamento giuridico e società e conseguentemente ripugna ad accettare la spiegazione sociologica e in fondo positivista del d. internazionale, dalla quale quella non si libera. La razionalità della sua posizione sgorga dal fatto debitamente analizzato. È un fatto innegabile che ogni ente porta connesse con la sua natura alcune leggi appropriate, dalle quali è guidato nell'esplicazione della sua attività. Sono queste le leggi che la scienza ricerca e stabilisce con lo studio della natura. Se ora tale è la condizione di tutti gli enti, ad essa non può fare eccezione l'uomo, né vi fa eccezione, poiché anche egli porta innestate nella sua natura delle leggi del suo operare, le quali, adeguandosi alla sua perfezione di essere razionale, pigliano la forma di precetti morali, che, pur lasciandolo libero nella scelta, gli dettano un dovere.

Nella gamma di tali leggi naturali e razionali sono incluse quelle che regolano l'attività sociale verso gli eguali, le quali si atteggiano in modo particolare, per non ledere l'eguaglianza dei soggetti, e perciò prescrivono un comportamento *ad aequalitatem*, che è il contrassegno specifico della norma di giustizia o del d. Esiste, dunque, un ordine di giustizia naturale, che si estende allo Stato e alla società internazionale, entrambi effetti della natura umana e permeati della perfezione della loro causa, entrambi enti reali e quindi portatori di principi immanenti di azione come l'uomo, dai quali vengono regolate le loro relazioni. Posto ciò la natura del d. internazionale si manifesta molto chiaramente : è un d. naturale nei suoi precetti fondamentali, è positivo nelle integrazioni e determinazioni provenienti dalla volontà degli Stati.

VI. Obbligatorietà. – Connessa con la questione appena risolta è l'altra sul fondamento dell'obbligatorietà del d. internazionale, rispetto alla quale il positivismo giuridico ha proposto diverse soluzioni, che però non appagano la ragione né salvano il d. Si è sostenuto, fondandosi sulla teoria del Jellinek, che il d. internazionale diventa norma obbligatoria per effetto di un atto della stessa volontà degli Stati, i quali, creando il d., si impongono un limite, si autolimitano. Non è riuscito però difficile avvertire che un autolimite, posto da una volontà definita essenzialmente libera e che tale rimane dopo la creazione della norma giuridica, non è un legame efficace, una vera obbligazione, giacché quella volontà potrà scioglierlo con un atto contrario, il quale sarà a sua volta anche esso d. Nessuno può essere legislatore di se stesso.

A superare questa difficoltà il Triepel ha immaginato l'esistenza di una volontà collettiva, che risulterebbe dalla congiunzione delle singole volontà sovrane e dalla quale procederebbe il d., che perciò stesso avrebbe il potere di imporsi alle volontà sottostanti. L'espediente, tuttavia, non risolve il problema, giacché la superiore volontà, dalla quale procederebbe il d., si rivela una finzione, non potendosi dare una volontà senza un soggetto sostanzialmente uno, e tale è solamente l'uomo. La teoria poi evidentemente deriva dal contrattualismo giusnaturalistico, del quale trasporta i termini nella società internazionale, immaginando il formarsi di una volontà generale.

Lasciando da parte la sparuta corrente, che ha voluto appoggiare la obbligatorietà del d. internazionale sulla volontà delle grandi potenze, perché troppo evidentemente antigiuridica, in quanto erige la forza a criterio delle relazioni tra gli Stati, merita una menzione speciale la soluzione proposta dal Kelsen e sviluppata dal Verdross. Secondo questi autori, il d. si svolge a spirale, così che la validità degli ordinamenti inferiori dipende dai gradi superiori. L'ordinamento che sta alla cima della scala gerarchica sarebbe l'internazionale, e questo a sua volta avrebbe come gancio, al quale si attacca tutta la spirale in senso discendente, il principio *pacta sunt*

servanda, indimostrabile, metagiuridico e da accettarsi come un assioma. La costruzione indubbiamente ingegnosa si disfà al tocco della critica. La più obbiettiva teoria della pluralità degli ordinamenti autonomi tra di essi, si oppone, innanzi tutto, vittoriosamente all'unità immaginata dalla scuola viennese. Una questione poi di d. non può essere coerentemente risolta con l'appello ad un assioma metagiuridico, per di più indimostrabile, né la norma *pacta sunt servanda* può servire da fondamento a tutto il d. internazionale, il quale non è solo di origine convenzionale. Essa stessa infine non si presenta come l'apice della spirale del d., giacché ne postula un'altra superiore, per distinguere i patti che si devono osservare da quelli che non si possono e non si debbono osservare, come sarebbe, ad es., un patto immorale.

Più vicina alla verità è la teoria istituzionale del Romano, sopra rammentata. La dottrina cattolica supera brillantemente la difficoltà lasciata insoluta dalla dottrina giuridica positivista. Ammessa l'esistenza di un d. naturale, di un ordine di giustizia obiettivo e razionale, che si impone per virtù propria alla volontà degli Stati, il d. internazionale trova in esso il suo saldo fondamento, sia che assuma, con atto recettizio, le norme dell'ordinamento naturale, sia che questo ordinamento integri con leggi positive, le quali hanno valore cogente in quanto non si oppongono alle esigenze più generali della giustizia. In altri termini, anche il d. internazionale ha bisogno di un criterio superiore di valutazione, per distinguere le norme ingiuste da quelle giuste. Tale criterio non può essere la volontà degli Stati, poiché in tal caso si abbandonerebbe il d. al capriccio del più sfrenato soggettivismo, deve quindi trovarsi fuori di essa in un ordine di giustizia sottratto al suo arbitrio. Su questo ordine di giustizia, immanente alla natura umana, allo Stato e alla società internazionale, e insieme trascendente perché deriva dalla volontà dell'Essere Supremo, riposa saldamente tutto il d., compreso quello internazionale.

Bibl.: P. Fiore, *Trattato di d. pubblico internazionale*, Torino 1887; A. Verdross, *Die Verfassung des Völkerrechts*, Vienna 1926; C. Barcia Trelles, *Francisco de Vitoria et l'école moderne du droit international*, in *Rec. des cours de l'Ac. de droit intern.*, 17 (1927, II), pp. 113-337; J.-T. Delos, *La société internationale et les principes du droit public*, Parigi 1929; G. Diena, *D. internazionale pubblico*, Milano 1930; Y. de La Brière, *La communauté des puissances*, Parigi 1932; L. Olivi, *D. internazionale pubblico*, Milano 1933; S. Romano, *Corso di d. internazionale*, Padova 1933; P. Fedozzi, *Trattato di d. internazionale*, ivi 1933; J. B. Scott, *The spanish origin of international law*, Oxford 1934; I. Pasquazzi, *Ius internationale publicum*, Roma 1935; A. Verdross, *Les principes généraux du droit*, in *Rec. des cours de l'Ac. de droit intern.*, 52 (1935, II), pp. 195-251; L. Le Fur, *Précis de droit international public*, Parigi 1937; G. Balladore-Pallieri, *D. internazionale pubblico*, Milano 1937; T. Perassi, *Lezioni di d. internazionale*, Roma 1939; A. Messineo, *Il d. internazionale nella dottrina cattolica*, ivi 1944. Antonio Messineo

VII. D. ecclesiastico.

I. Definizione. – Il nome di *d. ecclesiastico* in origine venne usato come sinonimo di *d. canonico*; e anche ora è spesso usato in tal senso specialmente dagli scrittori ecclesiastici e in genere da chi scrive in lingua latina; anzi anche nel CIC troviamo usato il termine in questo senso (cann. 27 § 1, 727 § 2, 1513 § 1), talvolta come designante il d. canonico umano in contrapposto al d. divino (cann. 1043, 1133 § 2, 1139 § 1, 1926, 2364). Altri invece intende, o piuttosto intendeva, per *d. ecclesiastico* il d. canonico divino e umano, riservando il nome di *d. canonico* in senso stretto solo a quello di origine umana; altri infine contrappone il d. ecclesiastico, come comprendente tutto il d. della Chiesa, al d. canonico che sarebbe solo quello contenuto nel CIC.

Ma dal sec. XVII gli scrittori protestanti e poi gli scrittori a tendenze giurisdizionalistiche usarono designare con il nome di d. ecclesiastico il complesso di norme giuridiche emanate dallo Stato in materia ecclesiastica; e quest'uso è diventato sempre più frequente nei tempi moderni, soprattutto in Italia, dove però non manca chi, dopo il Concordato, ritiene preferibile la denominazione di d. concordatario, espressione che invece altri usa per indicare la teoria generale dei concordati, o lo studio comparativo dei concordati. Fuori d'Italia, dove la scienza del d. dello Stato in materia ecclesiastica non ha mai raggiunto lo sviluppo che ha in Italia, la terminologia è più incerta; così i trattati di questa materia vengono in Francia designati talvolta come trattati di *droit public ecclésiastique*, talvolta come trattati di *droit ecclésiastique*; in Germania la materia è generalmente indicata come *Staatskirchenrecht*; nei paesi di lingua portoghese come *Direito civil-ecclesiastico*, la quale espressione è usata anche in Belgio (*droit civil-ecclésiastique*); e infine nella Svizzera italiana si usa nello stesso senso il nome di *d. ecclesiastico*. Gli scrittori in lingua latina usano vari accorgimenti per evitare di confondere questa materia con il d. canonico, e parlano perciò di *ius civile-ecclesiasticum*, o di *ius civile de re ecclesiastica*, oppure di *ius ecclesiasticum italicum, gallicum, germanicum*, ecc.

Il d. ecclesiastico è quindi, secondo l'uso più comune di tale espressione (almeno ora, e in Italia), il complesso di norme dell'ordinamento giuridico dello Stato, in materie che lo Stato stesso considera aventi finalità religiosa (in senso più ristretto ciò s'intende solo limitatamente alla religione cattolica); in senso lato vi si comprendono anche le norme in materie che, pur essendo religiose, non sono considerate tali dallo Stato (p. es., le norme sul matrimonio, dove vige il matrimonio civile.)

II. Fonti. – È da notare che questo complesso di norme è in parte costituito da norme emanate e formolate direttamente dallo Stato; ma può anche essere in parte costituito da norme non formolate direttamente dallo Stato, bensì formolate mediante riferimento all'ordinamento giuridico della Chiesa; e perciò anche queste norme della Chiesa a cui eventualmente lo Stato riconosca efficacia di norme giuridiche nel proprio ordinamento, fanno parte del d. ecclesiastico dello Stato, come nell'ipotesi inversa le norme statali canonizzate fanno parte del d. canonico.

Si possono raggruppare in tre categorie principali:

a) norme di origine bilaterale, ossia costituenti disposizioni di un accordo tra la S. Sede e lo Stato, ed entrate a far parte dell'ordinamento interno di questo mediante la legge che dà esecuzione all'accordo stesso;

b) norme di origine unilaterale statale, e cioè quelle formolate direttamente dallo Stato per regolare la materia ecclesiastica: molte di esse sono però a loro volta fondate in disposizioni concordatarie, o sono di fatto stabilite d'accordo tra la S. Sede e lo Stato (cf., per l'Italia, art. 45, ultimo comma, del Concordato);

c) norme di origine unilaterale ecclesiastica, le quali cioè siano norme giuridiche nate nell'ordinamento della Chiesa, e dallo Stato fatte proprie e fatte valere come norme del suo ordinamento, mediante un procedimento che si può considerare come rinvio ricettizio.

In Italia le fonti principali del d. ecclesiastico sono costituite dai Patti Lateranensi (v.), dalle varie norme legislative e regolamentari emanate dallo Stato per l'attuazione e l'esecuzione dei Patti stessi, e da talune disposizioni della Costituzione (cf. soprattutto artt. 7, 8, 19 e 20). V. ITALIA, *condizione giuridica della Chiesa*.

Bibl.: A. Van Hove, *Prolegomena*, 2ª ed., Malines-Roma 1945, pp. 41-42, 570-71, 595-97, 641-42; V. Del Giudice, *Manuale di d. ecclesiastico*, 7ª ed., Milano 1949, pp. 1-11 e XII.
Pio Ciprotti

VIII. D. missionario.

Per d. missionario s'intende quel d. che ha vigore sia nei territori di missione sia in quelli fuori di missione, e che in qualche modo riguarda i missionari e le missioni in quanto tali. Esso si divide in d. mis-

sionario interno o canonico, esterno o civile, misto o concordato.

Il d. missionario interno ossia canonico, oggettivamente considerato, è la somma delle leggi che ordinano l'opera delle missioni. È detto canonico perché emana dalla Chiesa e comprende non solo leggi propropriamente dette, ma anche disposizioni e norme meno solenni, che hanno origine o dal d. divino o da quello ecclesiastico. Esso riguarda non solo le persone, che sono in missione, ma anche altre che ne sono fuori e ancora non solo i territori di evangelizzazione, ma indirettamente anche quelli di d. comune, relativamente agli istituti e seminari soggetti a Propaganda che ivi si trovino.

Il d. missionario esterno o civile trae la sua origine dagli Stati civili ed è internazionale o nazionale. Il primo comprende i trattati e le convenzioni internazionali, che riguardano direttamente o indirettamente le missioni, nonché le norme generali e spesso i trattati particolari tra le nazioni. Il secondo è quel d. che in un modo qualsiasi riguarda le missioni e i missionari e viene emanato da uno Stato. Questo d. si chiama metropolitano se riguarda la madre-patria; viene detto coloniale se si riferisce alle colonie. L'uno e l'altro si può avere nei territori di missione.

Il d. missionario misto o concordato è quello stabilito in seguito ad un patto o convenzione bilaterale fra la potestà ecclesiastica e la civile.

Sono da ricordare, oltre ai concordati con alcuni Stati dell'America meridionale, come la Colombia, anche le convenzioni tra la S. Sede e il Portogallo circa l'India e il Macao (1928) e circa la diocesi di Meliapor (1929) e l'accordo missionario pure con il Portogallo (1940), nonché l'accordo con la Francia relativo agli onori liturgici dei rappresentanti francesi (1926).

In genere il d. missionario non ha avuto uno sviluppo logico ma presenta adattamenti e perfezionamenti più per le difficoltà da superare che per principi dottrinali. È un d. semplice e spedito, non rigido e assoluto, ma flessibile e vario, che non bada tanto al nome degli istituti giuridici creati, quanto alla loro utilità. Una sua caratteristica deriva dal fatto che le missioni sono affidate nella gran maggioranza a religiosi. Inoltre esso comprende molte facoltà, privilegi e indulti, dati per lo più in deroga alle norme del d. canonico generale, allo scopo di facilitare l'opera missionaria, per cui il d. missionario non pone il clero ed i fedeli delle nuove Chiese nascenti in una situazione di inferiorità ma ha lo scopo di accelerare sempre più l'opera della cristianizzazione dell'ambiente locale.

Prima della pubblicazione del *Decreto* di Graziano (1140 ca.) si possono già rilevare elementi di d. missionario, che si moltiplicarono nei secoli successivi specialmente dopo il XII e in modo particolare dopo la fondazione di Propaganda. Durante il Concilio Vaticano si ebbe un tentativo di codificazione del d. missionario che non fu attuato per l'improvvisa interruzione del concilio stesso. Il CIC ha parecchi canoni che riguardano le missioni, ma le prescrizioni contenute non esauriscono la vasta materia in parola. Per avere, quindi, il sistema completo del d. missionario bisogna ricorrere non solo ai canoni del d. canonico, ma alle molteplici disposizioni emanate specialmente da Propaganda, di cui alcune non sono state rese di pubblica ragione e le altre contenute in collezioni comuni e particolari.

Fra queste bisogna ricordare i bollari di carattere generale e quelli dei vari istituti religiosi e del Patronato portoghese e spagnolo. Merita particolare menzione il *Bullarium Pontificium S.C.D.P.F.*, il *Ius Pontificium de Propaganda Fide* (v.), la *Collectanea* edita prima a Parigi e poi ad Hong-Kong (1905) dalla Società delle missioni estere di Parigi, la *Collectanea* di Propaganda stessa e ultimamente la *Sylloge*.

BIBL.: A. Larraona, *De iure missionario. Introductio generalis*, in *Commentarium pro religiosis et missionariis*, 16 (1935), pp. 103-16, 228-32; 17 (1936), pp. 83-90, 362-67; Ting Pong Lee I., *De iure missionario in Concilio Vaticano*, Roma 1946; S. Paventi, *La Chiesa missionaria. Manuale di missionologia dottrinale*, ivi 1949, pp. 59-90. Saverio Paventi

IX. Il d. presso i primitivi.

I. Cenni generali. – Presso i primitivi, come pure presso i popoli di più alta civiltà, p.es., i Cinesi, il d. è fondato sulla morale e non si comprende senza la morale; e specialmente nella determinazione della pena si cerca la giustizia e la maggiore edificazione del popolo. Poichè l'esigenza della vita comune e quotidiana, l'ideale morale e religioso ispirano e vivificano le relazioni reciproche tra i membri della comunità, le leggi della famiglia, del clan e della tribù, come presso i popoli storici, così anche presso i primitivi non esiste la stagnazione giuridica, ma il d. ha una sua vita propria caratteristica, come la civiltà in cui è incastonato. E però i Miaoze, nell'Asia sud-orientale, p. es., ogni anno al principio dei lavori campestri fanno una solenne assemblea, in cui dànno le norme alla comunità, affinché non si abbiano a ripetere i casi litigiosi del passato; presso i Giagga, nell'Africa orientale, la tradizione attesta che anticamente l'ammenda per l'adulterio della donna era di due capre (v. oltre).

Il d. dei primitivi fa sentire i suoi influssi anche nel d. scritto dei popoli cosidetti storici di alta cultura, perché questi riportano, naturalmente, la loro esistenza in un tempo passato, in cui non avevano ancora l'uso della scrittura, influssi che sono però più abbondanti nel loro d. consuetudinario, in cui si devono distinguere, come per il folklore, tre strati. Il primo è uno strato superiore, che è il prodotto della cultura superiore, in cui però arrivano anche i singoli sbocchi degli strati più profondi; il secondo è uno strato medio, che consiste di sottoprodotti dello strato superiore e di prodotti dell'antica cultura primitiva; il terzo è lo strato inferiore, che consiste soltanto di elementi del periodo preistorico, cioè, prima della storia fondata sui documenti scritti.

Siccome i popoli primitivi non conoscono l'uso della scrittura, perciò il loro d., come ogni altra manifestazione della loro cultura, è oggetto dell'etnologia, chiamata dal Post giurisprudenza etnologica, ma in seguito ordinariamente e con più precisione, etnologia giuridica. Questa, partendo dallo studio comparativo dell'ordine giuridico esistente in un determinato tempo, generalmente l'attuale, quello ordinariamente a noi accessibile, presso un determinato popolo, arriva, allargando la prospettiva del tempo, a fare la storia del d. di questo popolo; allargando poi la prospettiva spaziale o geografica, giunge a fare la storia universale del d., mostrando sempre la causalità concreta dei singoli fenomeni. Essa raggiunge il suo fine ideale, riunendo tutti i fenomeni giuridici, constatabili nella storia dello sviluppo umano, in un sistema, ottenuto con la più grande estensione possibile della funzione dello spazio, del tempo e della causalità. Essa tende, quindi, per sua natura a fare una storia generale del d. e per sé non può essere una filosofia della storia del d., né una teoria generale dell'evoluzione del d., né una scienza teorica o esplicativa, né può fare la ricostruzione delle forme elementari del d. La ricerca e lo studio delle leggi e delle cause generali, che regolerebbero l'evoluzione del d. umano, era il fine che si erano proposto gli etnologi evoluzionisti, considerando essi l'etnologia semplicemente come una scienza naturale della vita sociale. Così pensarono il Bachofen, A. H. Post, il Kohler, il Bastian, il Morgan, il Mc Lennan, l'Andrée, il Giraud-Teulon, lo Steinmetz, il Dargun, Max Schmidt, il Mazzarella e altri. Tra gli etnologi giuristi occupa il posto più ragguardevole A. H. Post (1839-95), che è considerato il fondatore dell'etnologia giuridica, avendone egli per primo impostati i problemi in modo ampio e si-

stematico. Egli è un tipico etnologo evoluzionista. Sotto l'influsso della sociologia positivista, della nota scuola storica del d., della filosofia fenomenalistica di Kant e di Schopenhauer e specialmente della teoria darwiniana dell'evoluzione, egli aveva della storia umana una concezione meccanicistica, considerando tutta l'umanità come una massa unitaria con eguale tendenza di sviluppo, in cui l'individuo non conta niente, non potendo esso, presovi inconsciamente, influirvi con la sua volontà, essendo la evoluzione un fenomeno fatalistico che si prolunga per secoli e millenni. Tutti i popoli sarebbero passati per i medesimi stadi di evoluzione: l'uomo, puro animale, vivente in una società animale, non conosce i vincoli matrimoniali, quindi la storia della famiglia umana incomincia passando dalla promiscuità primordiale al matrimonio di gruppo, poi a quello per ratto, poi a quello per compra; dalla poligamia si sarebbe giunti alla monogamia, dal matriarcato, quando i figli non conoscevano che la madre, al patriarcato; mentre la società umana formatasi prima in tipo gentilizio si sarebbe poi trasformata in tipo territoriale, poi in quello signorile e poi in quello corporativo.

Il parallelismo che si osserva nelle istituzioni giuridiche dei popoli più diversi nei più diversi tempi, venne spiegato da A. Bastian, data la natura psichica uniforme di tutti gli uomini, con il pensiero elementare e il pensiero etnico. Egli sosteneva la poligenesi della civiltà, che per la natura uniforme dell'uomo si evolve dovunque nella stessa direzione (pensiero elementare), direzione che viene poco deviata dalle condizioni geografiche, climatiche ed economiche (pensiero etnico). La teoria di A. Bastian, come l'evoluzionismo, era dominata dall'idea che tutto è soggetto alle leggi naturali, sia il mondo dei fenomeni naturali, sia quello dei fenomeni sociali e giuridici e in genere spirituali.

Un maggiore approfondimento dei problemi etnologici, ottenuto sia con l'applicazione del metodo storico in etnologia e sia con una più ampia e precisa documentazione etnografica, ha messo in evidenza l'infondatezza di tutte queste posizioni evoluzioniste, sorte, in ultima analisi, da principi aprioristici di indole filosofica, ed ha portato alla constatazione di molti e vari tipi di civiltà, dimostrandone le relazioni reciproche e genetiche e l'individualità storica di ogni popolo primitivo. Siccome ad ogni tipo di civiltà corrisponde un ordine o sistema giuridico caratteristico, perciò i diversi sistemi giuridici sono tanti, quanti i diversi tipi di civiltà umana esistenti nel mondo, i quali dipendono dalla diversità di organizzazione sociale, di economia, di costituzione del potere pubblico e dell'estensione di esso, delle relazioni dei differenti gruppi sociali nell'àmbito dell'autorità, di stabilità o instabilità di dimora, di sviluppo della tecnica delle arti e dei mestieri, della forma di proprietà del singolo, della famiglia, della tribù e del *clan*, del commercio e delle comunicazioni, e delle concezioni della vita e del mondo.

II. Sistemi giuridici e forme culturali. – Stando ai risultati dell'etnologia moderna, si possono oggi distinguere otto sistemi giuridici differenti, che corrispondono a otto forme caratteristiche di civiltà, che sono anche in connessione genetica, almeno con molta verosimiglianza. Non potendo parlare qui di tutti, si dànno brevi cenni di quattro di essi, che sono i fondamentali rispetto agli altri, ma sorti indipendentemente da un unico tipo comune.

1. L'ordine giuridico etnologicamente più antico, è quello dei popoli detti raccoglitori. Presso questi l'uomo e la donna, i figli e le figlie godono la stessa posizione giuridica, senza distinzione alcuna. Il lavoro quotidiano è diviso equamente tra i due sessi. Il matrimonio è monogamico e fatto liberamente dal giovane e dalla giovane secondo l'esogamia. Le modalità del matrimonio e dello sposalizio sono molteplici e diverse secondo i diversi popoli raccoglitori.

2. I popoli, che vivono con l'allevamento di grandi greggi di bestiame formano un caratteristico tipo di civiltà, chiamata dei pastori nomadi patriarcali. Siccome i figli sposati rimangono in famiglia sotto l'autorità del padre, si è sviluppata la grande famiglia che consta di molte generazioni di consanguinei e delle loro donne, finché dura viva la memoria del capostipite, oppure conta cinque, nove generazioni e poi si divide, come presso i Manciuriani, i Tungusi, i Yacuti. L'autorità del padre di famiglia è molto grande, comprendendo anche il d. di vita e di morte dei membri della famiglia, ma spesso è mitigata, in uno sviluppo posteriore, dall'assemblea degli anziani. Siccome l'autorità e l'appartenenza dei figli è d. del padre, perciò si ha il patriarcato. L'iniziazione della gioventù cade in disuso in un secondo tempo dello sviluppo. Il matrimonio è esogamico.

L'autorità tribale tratta gli affari legali ed economici comuni, come l'assegnazione dei pascoli necessari ad ogni *clan*, regola le eventuali vertenze, cura le relazioni con le altre tribù, decide la vendetta o la multa per l'omicidio e specialmente organizza la difesa contro tribù nemiche. Ma generalmente lo Stato, nella forma di tribù, è, specialmente in un primo tempo dello sviluppo di questa civiltà, quasi inattivo, perché la grande famiglia fa tutto da sé, come indipendente dallo Stato.

La religione monoteista, con la caratteristica credenza nel Dio del Cielo, impone molte osservanze e molti riti. Si rilevano particolarmente i sacrifici a Dio nelle stagioni dell'anno, cioè a primavera, quando figliano i greggi; alla fine dell'estate, quando questi tornano dalla montagna; al solstizio d'inverno e d'estate. Speciale importanza hanno due forme di sciamanesimo.

3. Il d. nella civiltà dei totemisti rispecchia, al contrario di quello dei pastori nomadi, un grande sviluppo dello Stato con molteplici organizzazioni sociali e attività artigiane ed economiche comuni e sviluppo anche del senso artistico e del commercio, ma a detrimento della famiglia e della personalità umana nei suoi valori spirituali.

Le tribù e i *clan*, che la compongono, hanno come capostipite il *totem*, un animale ordinariamente, ma anche una pianta o una cosa, rispetto al quale tutti i discendenti sono astretti all'osservanza di molti *tabu* (proibizioni). È una caratteristica credenza del totemismo, che è d'indole non religiosa, ma sociale e con molteplici effetti sociali ed economici e da distinguersi dal totemismo dei sessi, da quello individuale e dal nagualismo. Vi è, quindi, una doppia parentela, cioè naturale e totemica, di cui solo quest'ultima serve come regola di esogamia, quando si contrae il matrimonio. Ogni *clan* ha il suo *totem* proprio, il nome del quale, insieme a quello della tribù e quello personale, serve a distinguere ogni suo membro. Il *totem*, essendo un segno distintivo come uno stemma o emblema, viene apposto nelle case, sulle armi e sul proprio corpo.

Quando la civiltà totemista s'incrocia con quella matriarcale, si sviluppa un'organizzazione sociale molto più complicata, secondo la prevalenza dell'una o dell'altra con la formazione di quattro o otto *clan* totemici e le fratrie e subfratrie esogamiche e la discendenza materna o paterna. Il matrimonio non è fatto direttamente dagli interessati e la scelta della sposa è limitata alla propria classe secondo la legge esogamica e può essere determinata fin dall'infanzia o anche prima della nascita, scegliendo la futura suocera. È permessa la poligamia sororale, purché si possa sostentare più mogli. Non vi sono cerimonie di sposalizio. È permesso prestare la moglie ad un altro uomo, purché appartenga alla classe dei « fratelli ». La situazione giuridica della donna è d'inferiorità rispetto all'uomo.

Nel totemismo il concetto e il culto di Dio è oscurato dal grande sviluppo della magia e delle superstizioni e di credenze e pratiche vane; molti riti e feste sono comuni e tribali; in seguito si pratica anche il culto dei morti.

4. Il primo, che rivelò il matriarcato, in cui nella famiglia e nella tribù la discendenza ereditaria è matrilineare non patrilineare, fu lo svizzero Bachofen, giurista e filologo, con la sua opera dallo stesso titolo, così specificato *Una indagine sulla ginecocrazia nel mondo antico secondo la sua natura giuridica e religiosa* (1861). Egli era partito dai Lici dell'Asia minore e dalla sua indagine inferiva che tutti i popoli erano passati per il matriarcato; oggi invece è dimostrato che non è così, anzi questo tipo di civiltà è meglio caratterizzato con il nome di civiltà agricola matriarcale esogamica dei piccoli agricoltori (usano solo la zappa e non l'aratro). La donna, prima inventrice dell'agricoltura, almeno molto verosimilmente, divenne proprietaria personale del campo coltivato, dei suoi frutti, della casa e dei mezzi di lavoro. Il d. di proprietà fu ereditato dalle figlie e non dai figli e così è anche attualmente presso molti popoli. In una forma di matriarcato, che sarebbe la prima fase dello sviluppo, la donna non va nella famiglia dello sposo dopo il matrimonio; suo marito la visita di tanto in tanto, divenendo come un ospite nella sua famiglia. Perciò il fratello o, mancando questi, lo zio della moglie acquista, come amministratore della sorella, speciali diritti e doveri rispetto ai nipoti, ai quali fa quasi da padre e capo di famiglia, tanto che in una quarta fase possono ereditare da lui.

In un'altra forma di matriarcato, che sarebbe la seconda fase di sviluppo, il marito va ad abitare presso la moglie e diviene membro della famiglia e tribù di lei. È il matrimonio chiamato in Ceylon *bina*, che non ammette mogli secondarie, né concubine, ma è monogamo e non si paga per aver la sposa.

In un'altra forma di matriarcato, che sarebbe la terza fase di sviluppo, il giovane, prima di avere la moglie, deve prestare servizio nella casa dei suoceri per un determinato tempo, talvolta fino a quattro anni, come si fa presso gl'Itelmi dell'Asia nord-orientale. È il cosiddetto matrimonio di servizio. In un'altra forma di matriarcato, che sarebbe la quarta fase di sviluppo, lo sposo invece di lavorare nella casa dei suoceri, offre loro dei doni per avere la sposa, matrimonio detto, quindi, di compra. La donna, dopo lo sposalizio, va nella casa e nella tribù del marito, ma essa e i suoi figli appartengono sempre alla sua tribù, la successione resta matrilineare; i figli ereditano non dal padre, ma dallo zio materno, che è anche il garante dei loro diritti come pure di quelli della loro madre, sua sorella.

In questa civiltà esistono le società segrete, a cui possono appartenere soltanto gli uomini dopo essersi sottomessi a diverse cerimonie e prove, qualche volta durissime e immorali. Speciali prove e consacrazioni sono richieste per salire i diversi gradi di queste società segrete, che ordinariamente li possiedono, gradi però riservati a quelli che possono pagare i doni richiesti, non possibili ai poveri. Sono società antifemminili, e forse create appositamente per reagire alla preminenza della donna in questa civiltà, ed hanno praticamente in mano l'amministrazione della giustizia e la conservazione dell'ordine statale. Eseguiscono danze mascherate, in cui i danzatori non devono essere riconosciuti, anche in pubblico dinanzi alle donne ed ai non iniziati, per incutere loro timore e spavento.

Eccezionalmente sono esistite vere *ginecocrazie*, cioè con la donna a capo di assemblea e di governo, come presso gli Huroni dell'America settentrionale; per lo più anche in questi casi essa ha avuto sempre al suo fianco degli uomini. Quando questa civiltà e quella totemista s'incrociano con quella dei pastori nomadi, si ha la formazione dell'aristocrazia e delle dinastie nelle civiltà secondarie e terziarie, dalle quali provengono quelle dei popoli storici.

La religione ha di particolare il culto dei morti e degli spiriti, che richiede sacrifici e riti in privato e in pubblico; nelle società segrete è il culto dei soli antenati maschili. Il monoteismo s'indebolisce.

III. L'ORIGINE DEL D. – L'etnologia giuridica evoluzionista sostenne che il d., come ogni altra manifestazione culturale, ebbe principio da forme elementari provenienti dal primo evolversi dell'uomo dall'animalità pura al suo lungo divenire di *Homo sapiens*. Oggi, però, la maggior parte degli etnologi, come degli antropologi, linguisti e preistorici, hanno rigettata la tesi poligenista e accettata la tesi dell'origine monogenetica dell'uomo, tendendo a dimostrare quest'unità sotto l'aspetto della civiltà, della razza e della lingua. Quindi anche tutti i sistemi giuridici, esistenti attualmente nel mondo, presuppongono un primo sistema giuridico, prettamente umano, rispecchiante la condizioni culturali della prima famiglia umana e del primo popolo della terra. Non è più possibile constatarlo attualmente nella sua realtà, ma si può dedurre da quello che si constata presso i popoli etnologicamente più antichi, come si fa appunto per la religione, l'economia e le altre manifestazioni culturali.

Il d. religioso non può provenire dalla magìa, non potendosi creare un d. tra le forze anonime e gli uomini, e molto meno dei legami tra i membri di una comunità religiosa; esso non può nascere se non quando siano riconosciuti sia un Essere spirituale trascendente e personale con il quale l'uomo possa trattare e che possa avere un culto anche collettivo, sia dei principi di vita spirituale abbastanza coerenti, razionali, che costituiscano la base ad una comunità religiosa.

BIBL.: J. J. Bachofen, *Das Mutterrecht, eine Untersuchung über die Gynäcocratie der Alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur*, Stoccarda 1861; A. H. Post, *Bausteine für eine allgemeine Rechtswissenschaft auf vergleichender ethnologischer Basis*, Oldenburg 1880-81, p. 12; S. Maine, *Dissertations on early law and customs*, Londra 1883, trad. francese: *Etudes sur l'ancien droit*, Parigi 1884; A. H. Post, *Afrikanische Jurisprudenz*, Oldenburg 1887; id., *Grundriss der ethnologischen Jurisprudenz*, ivi 1894-95, pp. 2-4, 153 (trad. it. di Bonfante e Longo. Milano 1906); G. Mazzarella, *La condizione giuridica del marito nella famiglia matriarcale*, Catania 1899; R. S. Steinmetz, *Rechtsverhältnisse von eingeborenen Völkern in Afrika und Ozeanien*, Groninga 1902; G. Mazzarella, *Studi di etnologia giuridica*. I, *Teoria etnologica del matrimonio ambiliano*, Catania 1902-1909; id., *Il metodo negli studi di etnologia giuridica*, in *Rivista italiana di sociologia*, 10 (1906), pp. 585-95; J. Kohler, *Die Anfänge des Rechts und das Recht der primitiven Völker* (*Kultur der Gegenwart*, I, *Allgemeine Rechtsgeschichte*), Berlino-Lipsia 1914, pp. 3, 7, 11, 19; id., *Das Recht der Halbkulturvölker*, *ibid.*, p. 50; E. S. Hartland, *Primitive law*, Londra 1924; W. Schmidt-W. Koppers, *Völker und Kulturen*, Ratisbona 1924; H. Trimborn, *Grundsätzliches zur Methode der historischen Rechtsforschung*, in *Zeitschrift f. vergl. Rechtswissensch. einschliesslich des ethnologischen Rechts, und der Gesellschaftsforschung*, 42 (1927); id., *Die Methode der ethnologischen Rechtsforschung*, *ibid.*, 43 (1928), pp. 416-64; R. S. Steinmetz, *Ethnologische Studien zur ersten Entwicklung der Strafe*, Groninga 1928; J. Lips, *Die Anfänge des Rechts auf Grund und Boden bei den Naturvölkern und der Begriff der Erntvölker*, in *Schmidt-Festschrift*, Vienna 1928, pp. 485-94; T. Trimborn, *Das Recht der Chibcha in Columbien*, in *Ethnologica*. 4 (1930); H. Wintzer, *Das Recht Altmexicos*, in *Zeitschrift f. vergl. Rechtswiss, J. g.*, 45 (1930), pp. 321-480; R. Thurnwald. *Werden, Wandel und Gestaltung des Rechts*, Berlino 1934, specialmente voll. II e V; W. Schmidt, *Das Eigentum in den Urkulturen*. Münster in West. 1937, p. 56 e passim; P. Koschaker, *L'histoire du droit et le droit comparé surtout en Allemagne*, in *Introduction à l'étude du droit. Recueil d'études en l'honneur d'Edouard Lambert*, Parigi 1938, pp. 274-83; R. Battaglia, *Schiavitù ed economia. Osservazioni intorno all'origine della schiavitù*, in *Annali triestini di d., economia e politica*, 10 (1939), p. 15; M. Schulien, *L'unità del genere umano alla luce delle ultime risultanze antropologiche, linguistiche ed etnologiche*, Milano 1943; G. Schmidt, *Manuale di metodologia etnologica*, trad. it. Milano 1949, p. 926.

Luigi Vannicelli

DIRITTO D'ASILO: ASILO, DIRITTO D'.

DIRITTO QUESITO. - Il can. 10 del CIC, in conformità di quanto stabiliva il diritto romano, che cioè la legge non può avere efficacia relativamente

ai fatti avvenuti nel tempo anteriore alla sua promulgazione, enuncia il principio fondamentale della irretroattività delle leggi nei seguenti termini: *Leges respiciunt futura, non praeterita, nisi nominatim in eis de praeteritis caveatur.*

Questo principio non risolve il problema dell'efficacia della norma nuova sul rapporto, che, sorto sotto l'impero della vecchia legge, continua a vivere sotto la nuova disciplina. Per far salvi i d. q., cioè quei diritti, per i quali, prima dell'entrata in vigore della nuova legge, si sono verificati i requisiti per l'acquisto che la vecchia richiedeva, il can. 4 dispone: « *Iura aliis quesita... integra manent, nisi huius Codicis canonibus expresse revocantur* ». Dunque, il legislatore canonico, fra le tante teorie proposte per risolvere il suddetto problema, ha accolto la teoria dei d. q.

Sebbene si sia dubitato che la norma relativa al rispetto dei d. q., formolata nel can. 4, contenga un principio diverso e per sé stante rispetto a quello della irretroattività della legge di cui al can. 10, a noi sembra certo che il rispetto dei d. q., stabilito nel can. 4, debba considerarsi come un'applicazione del principio generale della irretroattività della legge. È stato rilevato che l'unica differenza tra il can. 4 ed il can. 10 consiste in ciò che, mentre in questo il principio dell'irretroattività della legge viene espresso con una formola obiettiva, in quello lo stesso principio ha una formolazione subiettiva, nel senso che viene stabilita l'efficacia della nuova legge rispetto alla condizione giuridica subiettiva di alcuni determinati soggetti al momento della sua entrata in vigore (G. Michiels, *op. cit.* in bibl., p. 69 sgg.).

Qui bisogna considerare il principio dell'irretroattività della legge sotto l'aspetto del diritto soggettivo, cioè secondo la formolazione contenuta nel can. 4. Il principio dell'integrità del d. q., stabilito da questo canone, postula che conservino i propri diritti, quantunque il CIC li abbia in generale aboliti per il futuro, coloro che li avevano derivati, non immediatamente dalle leggi anteriori regolanti in generale la capacità, lo stato, le relazioni delle persone e delle istituzioni ecclesiastiche, ma li avevano individualmente acquistati e conservati in forza di un atto o di un fatto, avvenuto sotto l'impero di quella legge.

Ma si deve trattare di veri e propri d. q., cioè di diritti già entrati a far parte del patrimonio del soggetto sotto l'impero della vecchia legge, sebbene l'occasione per farli valere ed esercitarli si presenti sotto la nuova. Non sempre è possibile o agevole distinguere i veri diritti dalle semplici aspettative, le quali non sono altro che speranze di diritti. Ma questa difficoltà riguarda l'applicazione pratica della teoria del d. q., giacché, dal punto di vista teorico, la distinzione tra d. q. ed aspettativa, non solo non è, come a taluno è sembrata (cf. R. Naz, *Droits acquis*, in DDC, XXIV, col. 1514), un espediente didattico utile soltanto a determinare la nozione di d. q. ma non è neppure così artificiosa e così infondata, come è parsa a chi ha affermato essere impossibile dare delle definizioni soddisfacenti sia del d. q. sia dell'aspettativa e a chi ha ritenuto che né l'una né l'altra categoria presenti un solo carattere che le sia proprio e la differenzi.

Quando si parla di d. q. si deve aver presente che acquisito rimane il diritto nella sua unità concettuale e pratica, e non invece il suo contenuto di poteri e facoltà, in quanto, mentre quello, una volta acquistato, non si perde più, questi ultimi, ed il modo di esercizio del diritto stesso, possono essere modificati dalla legge nuova; così, ad es., una volta acquistato lo stato di coniuge, la legge successiva non può più toglierlo, ma può invece modificare i vari diritti compresi in quello (A. Trabucchi, *Istituzioni di diritto civile*, Padova 1948, p. 20 sg.).

Sebbene il principio che i fatti ed i loro effetti sono regolati dalla legge al momento in cui essi sono compiuti non coincida con il principio che la legge rispetta i d. q., tuttavia quel principio ha per conseguenza, almeno in molti casi, il rispetto di questi diritti, in quanto se un fatto giuridico compiuto sotto l'impero di una legge abbia prodotto in una persona l'acquisto di un diritto soggettivo e quindi il potere di farlo valere e di farne valere gli effetti, dato che la legge posteriore non regola quel fatto, né i suoi effetti passati o futuri, risulterà che il diritto soggettivo non sarà leso e che la persona potrà far valere il diritto ed i suoi effetti anche dopo l'entrata in vigore della legge nuova; così, ad es., la legge che mutasse i requisiti della ordinazione o dell'acquisto di un ufficio rispetterebbe il diritto acquisito dall'ordinato ad esercitare l'Ordine e dell'investito a compiere gli atti del suo ufficio; la legge che abolisse una prescrizione acquisitiva rispetterebbe il diritto di chi già lo aveva precedentemente acquistato con il compimento della prescrizione; la legge che modificasse le norme della elezione, rispetterebbe il diritto di colui che fosse stato eletto ed avesse accettato l'elezione (Falco, *op. cit.* in bibl., p. 98).

Qualora il fatto giuridico necessario per l'acquisto di un diritto dipenda dal compimento, entro un determinato periodo di tempo, di una serie di atti tra loro indipendenti ed alcuni di questi atti siano stati compiuti al momento in cui si verificò il mutamento della legge, gli atti compiuti conservano il valore che avevano sotto l'impero della legge vigente quando essi furono compiuti, mentre gli atti che restano da compiere sono soggetti alle disposizioni della legge nuova. Per contro, qualora il fatto giuridico necessario per acquistare un diritto dipenda dal compimento di atti che sono tra loro nel rapporto di causa ad effetto, ed alcuni di questi atti siano stati compiuti al momento in cui la legge venne mutata, l'interessato ha un d. q. a compiere gli atti successivi secondo la vecchia legge, fatta eccezione per la forma degli atti, che è regolata dalla nuova.

Va da sé che, ove il fatto giuridico, da cui deriva un d. q., dipenda da un titolo di natura contrattuale, gli effetti del contratto restano normalmente regolati dalle condizioni in esso stabilite, anche se si verifichi qualche mutamento nella legislazione ad esso relativa.

Essendo il d. q. una cosa distinta dalle sue conseguenze, queste sono regolate dal diritto vigente al momento in cui esse si verificano; così, ad es., in conformità di una risposta del 23 giugno 1918 della commissione interprete del CIC, l'azione giudiziaria derivante dagli sponsali conclusi prima della entrata in vigore del CIC non può più essere esercitata dopo la sua promulgazione, avendo il CIC eliminata quell'azione.

Per quanto riguarda la forma degli atti, vale la legge vigente al momento in cui gli atti sono stati compiuti, in virtù del principio *tempus regit actum*; lo stato e la capacità delle persone devono essere determinati secondo la legge vigente al momento in cui la capacità viene esercitata.

In tema di rescritti, si richiama la disposizione del can. 46, secondo cui *rescripta etiam motu proprio concessa.... contra ius alteri iam quaesitum, non sustinentur, nisi expressa derogatoria clausula rescripto apponatur.* In tema di voti e giuramenti promissori, è da tener presente che la dispensa dal voto e dal giuramento, che leda l'altrui d. q., è riservata alla S. Sede (cann. 1313, 1320).

Mentre riguardo ai diritti acquistati in forza dei concordati il principio della integrità dei d. q. vale senza eccezioni di sorta, riguardo ai diritti acquistati in virtù di altri titoli, siano anche privilegi e indulti della S. Sede, esso non ha valore assoluto (cf. alcuni esempi riferiti da M. Falco, *op. cit.* in bibl., p. 69 sg.).

Bibl.: Della vasta letteratura in argomento ci si limita a citare qualche lavoro canonistico: S. D'Angelo, *Il ius quaesitum nel diritto canonico*, in *Il diritto ecclesiastico*, 33 (1922), p. 3-15; M. Falco, *Introduzione allo studio del CIC*, Torino 1925, p. 66-70, 98; A. Van Hove, *De legibus ecclesiasticis*, Malines-Roma 1930, p. 18 sgg.; G. Michiels, *Normae generales iuris canonici*, I, Parigi-Tournai-Roma 1949, p. 67 sgg.; A. Ver-

mersch - I. Creusen, *Epitome iuris canonici*, I, Malines-Roma 1949, p. 94 sgg.; R. Naz, *Droits acquis*, in DDC, IV (1949) coll. 1514-20. Pio Fedele

DI ROSA, Gennaro, venerabile - Sacerdote, n. a Napoli il 28 giugno 1823, m. ivi il 28 febbr. 1905. Ordinato sacerdote il 29 marzo 1847, esercitò il ministero sacro negli ospizi e nelle carceri, confessando e predicando instancabilmente. Fu parroco di S. Maria degli Angeli alle Croci, dove, nel colera del 1884, si prodigò eroicamente. Nel 1885 ebbe la nomina a canonico della metropolitana dove fu poi penitenziere. Sono state approvate le virtù in grado eroico per la sua beatificazione.

Bibl.: AAS, 24 (1932), p. 82. Silverio Mattei

DI ROSA, Maria Crocifissa, beata. - Al secolo, Paolina d. R., Fondatrice delle Ancelle della Carità (v.), n. a Brescia da nobile famiglia il 6 nov. 1813, m. ivi il 15 dic. 1855. A 17 anni le fu affidata la gestione della filanda paterna che riportò a nuovo splendore, dimostrandosi nello stesso tempo sollecita del bene spirituale e materiale degli operai. Nel colera del 1836 rifulse il suo eroismo verso i malati. Vero apostolo di carità, trasfuse l'interno amore in pro dei malati e dei poveri infelici.

Fu beatificata da Pio XII il 26 maggio 1940.

Bibl.: L. Fossati, *La b. M. C. d. R.*, Brescia 1940. Silverio Mattei

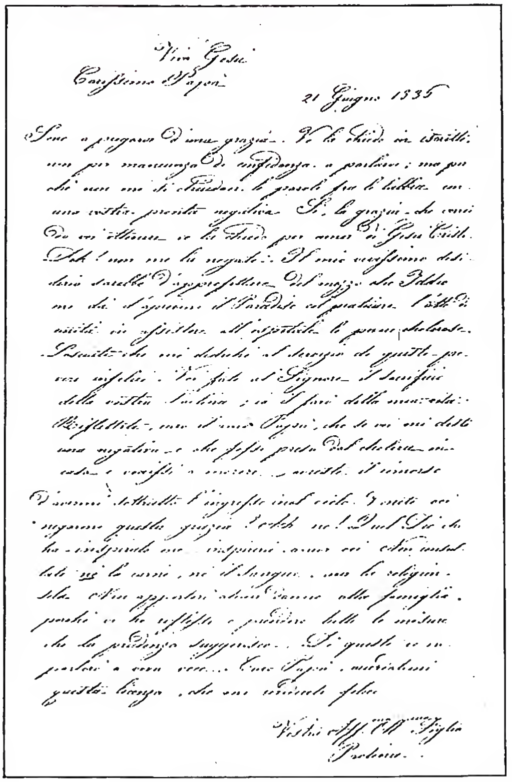
DIRUTA, Gerolamo. - Musicista, n. a Perugia ca. il 1560. S'ignora la data di morte. Allievo di Zarlino, A. Gabrieli, Costanzo Porta e C. Merulo, nel 1574 fu frate minore conventuale, poi organista a Venezia (1582-93), a Chioggia (1597) e a Gubbio (dal 1609); fu compositore stimato e teorico insigne.

Scrisse *Il Transilvano*, trattato di valore sul modo di suonare l'organo: il primo libro che la storia della musica ricordi, in cui la tecnica organistica vien trattata indipendentemente da quella del clavicembalo. È diviso in due parti: 1) *Dialogo sopra il vero modo di sonar organi e istromenti da penna* (Venezia 1597; 2ª ed. ivi 1612, seguita da altre); 2) *Dialogo, diviso in quattro libri, sopra il vero modo e la vera regola d'intavolare canto* (ivi 1609, 2ª ed. ivi 1622).

Bibl.: M. Seiffert, *Geschichte der Klaviermusik*, Lipsia 1899, p. 236 sgg.; O. Kinkildey, *Orgel u. Klavier*, ivi 1910, p. 126 sgg. Renzo Bonvicini

DISARMO. - Il bene comune, fine essenziale dello Stato, impone all'autorità pubblica il dovere di provvedere all'ordine interno e di difendere contro eventuali aggressioni esterne i diritti della società, alla cui vita presiede. Esso rende quindi legittimo il mantenimento di una forza organizzata a disposizione del potere esecutivo, per comprimere le cause del disordine interno e respingere le aggressioni dall'esterno. L'ammontare però di tale forza pubblica deve essere strettamente adeguato alle richieste dello scopo che si intende conseguire, e pertanto contenuto entro limiti ragionevoli, affinché per altro verso non venga a pregiudicare altri elementi importanti del bene comune. La dottrina cattolica conseguentemente, come non giudica in linea di principio illegittima la guerra, purché risponda a certe condizioni, così non dichiara illegittimo né il mestiere delle armi, né un relativo armamento purché non sorpassi le necessità della difesa.

L'attuazione del d. dipende perciò dalla maggiore o minore sicurezza sulla quale può fare assegnamento una nazione, tanto all'interno quanto all'esterno. D. e sicurezza sono due problemi in-



(*da L. Fossati, Beata M. D. R., Brescia 1940, p. 145*)
Di Rosa, M. Crocifissa, beata - Lettera autografa al padre per chiedere il permesso di assistere le colerose all'ospedale (21 giugno 1836).

timamente connessi e inscindibili. Chiaro è ancora come il d. possa soltanto raggiungere un certo grado: avendo sempre lo Stato bisogno di una forza armata, se non altro per la difesa interna, il d. sarà in ogni supposizione parziale. Piuttosto, che di d. si dovrebbe con più proprietà parlare di riduzione e di limitazione degli armamenti, ed i limiti entro i quali questi si dovrebbero contenere dovrebbero dipendere dal principio che lo scopo delle forze armate è essenzialmente difensivo, derivando la loro giustificazione dalla necessità della difesa così dell'ordine interno come del diritto nel campo internazionale.

La dimenticanza di queste norme è stata causa della corsa agli armamenti verificatasi dal sec. XVII in poi. La politica dell'equilibrio, fondata unicamente sulla relazione delle forze, ha costretto le nazioni a stare perpetuamente sul piede di guerra, giacché un assetto appoggiato sopra un fondamento così instabile poteva cedere da un momento all'altro e dare origine a un conflitto armato. A fomentare il processo si aggiunse l'atmosfera di sospetti sulle intenzioni altrui, poiché non ci si arma per tenere poi le polveri asciutte nelle polveriere, e la conseguente sfiducia sulla fedeltà alle stipulazioni internazionali. Un ordine puramente meccanico, costruito senza l'appoggio di alcun principio morale e giuridico valido dinanzi alla forza delle potenze, non può generare sicurezza. Il positivismo giuridico ha contribuito ad alimentare la psicosi delle armi. Se uno Stato, secondo il diritto internazionale interpretato dai positivisti e accolto per comodità dai politici, possiede piena libertà di muovere

guerra per qualsiasi motivo, non rimane agli altri Stati se non premunirsi, confidando la propria sicurezza alla forza e non al diritto.

Tutte queste cause ed altre ancora condussero gli Stati ad adottare la formola della nazione armata, mantenendo eserciti permanenti, introducendo la coscrizione obbligatoria e aumentando progressivamente i loro effettivi, in una gara vertiginosa di spese dannose all'economia generale del paese, le cui risorse vennero in buona parte inghiottite dai bilanci militari.

La voce della Chiesa non ha mancato di ammonire i popoli sui pericoli di una tale rovinosa politica. Leone XIII, nella lett. apost. *Pervenuti all'anno vigesimo quinto*, del 9 marzo 1902, deplorava « i criteri funesti che consacrano le forze materiali quasi legge suprema del mondo : donde l'aumento progressivo e smisurato degli apprestamenti bellici; ossia quella pace armata paragonabile per molti riguardi ai più disastrosi effetti della guerra ». Pio X, in una lettera inviata l'11 giugno 1911 al delegato apostolico degli Stati Uniti, lodava l'iniziativa della dotazione Carnegie in favore del d., necessario, egli diceva, « maggiormente in questo tempo in cui l'importanza numerica degli eserciti, la potenza degli apparecchi guerreschi, e la scienza militare cotanto progredita, lasciano intravvedere la possibilità di guerre, che dovrebbero incutere vivo timore anche ai prìncipi più potenti ». Note sono le proposte di Benedetto XV ai popoli belligeranti della prima guerra mondiale, rese pubbliche il 1° ag. 1917. Per il conseguimento della pace, tra l'altro il Papa consigliava « un giusto accordo di tutti nella diminuzione simultanea e reciproca degli armamenti, secondo norme e garanzie da stabilire nella misura necessaria e sufficente al mantenimento dell'ordine pubblico nei singoli Stati ». Nello stesso senso si è espresso Pio XI nella encicl. *Ubi Arcano Dei* del 23 dic. 1922. La Chiesa ha, dunque, fatto sua la causa del d.

Tentativi per raggiungere un accordo su tale oggetto non sono mancati nella storia delle relazioni internazionali. L'aspirazione a diminuire i mezzi di offesa a beneficio dell'umanità è stata sempre viva nei popoli e presso alcuni uomini di Stato, ma non è riuscita mai a concretarsi. Nel 1814, mentre si negoziava il trattato di Parigi, Talleyrand proponeva alle potenze vittoriose di esaminare seriamente la possibilità di ridurre gli eserciti in tempo di pace. La proposta intempestiva non venne accolta, perché la Francia, esaurita da venti anni di guerra, non godeva allora di sufficente prestigio. Nel 1831 la stessa Francia prese l'iniziativa di un'eguale proposta, alla quale il principe di Metternich oppose che il ritorno degli eserciti su piede di pace poteva solo essere conseguenza della sicurezza e della confidenza raggiunta nella buona volontà degli Stati di rispettare gli impegni assunti.

Più serio fu il tentativo dello zar Nicola II, che riprese l'idea di una riduzione generale degli armamenti, invitando nel 1898 gli Stati a una conferenza per discutere la questione. Le piccole nazioni risposero favorevolmente all'invito, accolto freddamente dalle grandi potenze, le quali nella conferenza dell'Aia del 1899 fecero fallire definitivamente la proposta, nonostante che la Russia avesse limitato il programma originario alla modesta proporzione di un impegno generale a non aumentare gli armamenti per lo spazio di pochi anni. Questi ripetuti tentativi infruttuosi manifestano come sia impossibile risolvere il problema del d. materiale, senza un precedente d. morale e la trasformazione di quella mentalità egoistica, unicamente intenta al trionfo degli interessi particolari di ciascuna nazione.

La persistenza di tale atteggiamento mentale e le non mai abbandonate mire egemoniche delle grandi potenze resero vani gli sforzi più di recente compiuti dalla Società delle Nazioni, per raggiungere un accordo collettivo sulla riduzione degli armamenti. Alla fine della prima guerra mondiale, gli Stati, edotti dalla recente esperienza, si mostrarono più disposti ad accettare, con l'art. 8 del Patto, il principio che era un'esigenza della pace: ridurre gli armamenti nazionali « al minimo compatibile con la sicurezza nazionale e l'esecuzione delle obbligazioni internazionali imposte da un'azione comune », incaricando il Consiglio di prepararne i piani da sottoporre poi all'approvazione dei governi. Intanto si impegnavano a scambiarsi tutte le informazioni relative al grado dei loro armamenti e ai programmi militari, navali e aerei. Le prospettive di un d. vennero confermate dal preambolo della parte 5ª del Trattato di Versailles (1919), nel quale era detto che la Germania si impegnava a osservare strettamente le clausole militari, navali e aeree ad essa imposte, « in vista di rendere possibile la preparazione di una limitazione generale degli armamenti di tutte le nazioni ».

Dovettero però trascorrere 12 anni, prima che si convocasse la Conferenza plenaria per la riduzione e limitazione degli armamenti. Questa, inaugurata nel 1932, svolse i suoi lavori tra insuperabili difficoltà sollevate dalle direttive contrastanti delle potenze, dovette essere sospesa nel 1933 a causa del ritiro della Germania, che già segretamente armava, e chiuse i battenti con un nulla di fatto. La corsa agli armamenti ricominciò sfrenata fino allo scoppio della seconda guerra mondiale, alla fine della quale le potenze vincitrici, che hanno elaborato lo Statuto delle Nazioni Unite, hanno concesso al d. soltanto qualche accenno, come oggetto sulla cui possibilità potrà fermarsi l'attenzione dell'Assemblea generale e del Comitato degli Stati maggiori militari (art. 11 e 47), senza prendere nessun impegno formale per la sua attuazione.

La necessità di addivenire a una riduzione degli armamenti rimane tuttavia impellente. Su di essa ha insistito ripetutamente Pio XII durante gli anni dell'ultimo conflitto. Nel messaggio natalizio del 1939, ammoniva che « conclusioni di pace, che non attribuissero fondamentale importanza ad un d. mutualmente consentito, organico, progressivo, sia nell'ordine pratico che in quello spirituale, e non curassero di attuarlo lealmente, rivelerebbero, presto o tardi, la loro inconsistenza e mancanza di vitalità ». Sullo stesso argomento ritornava ancora nel Natale del 1941.

Il conseguimento di questo alto scopo non sarà possibile, senza la previa attuazione di alcuni presupposti. Al d. morale, di cui si è fatto cenno, deve accompagnarsi il rinato senso del carattere sacro del diritto, con l'abbandono del principio fatale che la forza lo sostituisca o lo produca; una conseguente fiducia reciproca degli Stati, fatti sicuri che i loro diritti non saranno impunemente violati; la costituzione di un organismo internazionale efficente, al quale sia confidata la difesa delle piccole e delle grandi nazioni e il controllo dei loro armamenti. Arduo certamente il raggiungere queste mete ma l'evoluzione del diritto e delle istituzioni internazionali deve tendervi con costanza, per liberare i popoli dallo spettro della guerra e dal peso insopportabile di spese improduttive, che divorano le risorse nazionali e impoveriscono l'economia dei popoli.

Bibl.: W. Schücking e H. Wehberg, *Die Satzung des Völkerbundes*, Berlino 1924; L. De Brouckère, *Les travaux de la Société des Nations en matière de désarmement*, in *Recueil des cours de l'Acad. de droit intern.*, 25 (1928, v); G. Dupuis, *Règles générales du droit de la paix*, *ibid.*, 32 (1930, II); J. Eppestein, *The catholic tradition of the law of nations*, Washington 1935; L. Le Fur, *Précis de droit intern. public*, Parigi 1937; G. Gonella, *Presupposti di un ordine internazionale*, Città del Vaticano 1942.

Antonio Messineo

DISARTRIA. - Difficoltà nell'effettuare i movimenti muscolari coordinati necessari per l'articolazione della parola; è causata da alterazioni anatomiche o funzionali proprie degli organi effettori (labbra, lingua, palato, faringe, laringe) o dei loro apparati d'innervazione centrali o periferici, cui consegue paralisi, atrofia, spasmo o atassia di muscoli fonatori. Il linguaggio interno rimane normale, tanto che il disartrico può correntemente esprimersi con la scrittura (beninteso quando non ostacoli una paresi della mano destra). Di varia intensità, la d. può giungere all'impossibilità di parlare (anartria).

Gli organi fonatori ricevono l'innervazione dai nervi facciale, glosso-faringeo, vago-spinale, ipoglosso, tutti con nucleo di origine bulbare. A questi nuclei bulbari arrivano fibre nervose motrici dell'opercolo rolandico, tramite capsula interna, piede del peduncolo, ponte. L'innervazione è bilaterale, ossia ogni nucleo riceve fibre dai due emisferi; solo il nucleo del facciale inferiore riceve prevalentemente fibre controlaterali. La via verbomotrice può quindi essere distinta in un primo neurone cortico-bulbare, e in un secondo neurone bulbo-muscolare; qualsiasi lesione del primo o del secondo può determinare d.

Per lesioni sopranucleari, la d. è causata, di regola, da focolai bilaterali; ciò si spiega con la bilateralità dell'innervazione degli organi fonatori. Lesioni unilaterali possono determinare d. transitoria. La d. può essere causata da atassia degli organi fonatori.

La distinzione tra d. (e anartria) e afasia motoria (v. AFASIA) si fa in base ai seguenti dati differenziali: nel disartrico il linguaggio interno è ben conservato onde la possibilità di esprimersi correntemente con la scrittura e comprendere perfettamente la parola parlata e scritta; nell'afasico è colpito il momento corticale del linguaggio, per cui frequentemente si verificano disturbi della comprensione della parola parlata e scritta. Il disartrico pronunzia male tutte le parole; il canto non ne migliora in nulla l'articolazione; l'afasico pronunzia bene alcune parole e niente affatto altre di cui ha perduto l'immagine verbale; spesso nel canto pronunzia correttamente parole che poi non è in grado di ripetere parlando; lo stesso accade per parole automatizzate (invocazioni, imprecazioni). L'afasico non sa più parlare, l'anartrico non può più parlare (J. Déjérine).

Nella d. la difficoltà di articolazione concerne soprattutto le consonanti: labiali, palatine, dentali, a seconda dell'organo fonatore leso (paralisi facciale, bilaterale del velopendolo, della lingua); la lesione del nervo laringeo inferiore, che causa paralisi della corda omolaterale, rende difficile la pronunzia delle vocali. Oltre queste lesioni di singoli nervi, si debbono considerare alcune malattie e sindromi in cui la d. è sintomo preponderante. 1) Lesioni nucleari: paralisi labio-glosso-laringea o paralisi bulbare cronica progressiva, sola o nel quadro di una sclerosi laterale amiotrofica; la parola è lenta, priva di modulazioni, con prevalente disturbo della pronunzia delle linguali e delle labiali. 2) Lesioni sopranucleari: *a*) paralisi progressiva (v. DEMENZA PARALITICA PROGRESSIVA) in cui la parola è strascicata, talora tendente allo scandimento con caratteristica trasposizione di sillabe; nei casi avanzati, talora, la pronunzia è inintelligibile, ridotta quasi alle sole vocali; *b*) paralisi pseudo-bulbare, da lesioni multiple cerebrali bilaterali con d. simile a quella della paralisi bulbare, ma meno grave, voce afona, nasalizzata, senza modulazioni. 3) Lesioni dei nuclei della base, anche senza compromissione della via cortico-nucleare (morbo di Parkinson, malattia di Wilson, *status marmoratus*, *corea* ecc.); nella forma più comune, il morbo di Parkinson, la voce è monotona e spesso le parole sono pronunziate in modo progressivamente accelerato. 4) Atassia dei muscoli fonatori (può riscontrarsi nella sclerosi multipla, nell'eredo-atassia spino-cerebellare, in affezioni cerebellari di varia natura), con parola scandita, talora esplosiva. 5) Miastenia grave, in cui le prime parole sono bene articolate, ma, non appena si inizia la stanchezza, la parola diviene debole, afona, indistinta. 6) Miopatia (tipo facio-scapolo-omerale): nei casi gravi è difficile la pronunzia delle labiali, come nella paralisi facciale bilaterale.

BIBL.: J. Déjérine, *Sémiologie des affections du système nerveux*, Parigi 1926; J. Purves-Steward, *The diagnosis of nervous diseases*, 9ª ed., Londra 1947. Romeo Virgili

DISCANTO. - Con questo termine, che si vuole considerare una traduzione del termine greco διαφωνία, si indica una antica forma di polifonia (v. ARS ANTIQUA) subentrata al primitivo *organum* o diafonia.

Oltre al moto contrario delle parti, si instaura in questo genere compositivo anche un vero e proprio mensuralismo (la diafonia era un semplice contrappunto di nota contro nota, senza misura o non misurato in tutte le sue parti) per cui si viene ad avere un contrappunto misurato, originariamente a due parti, poi a tre-quattro (Franco di Colonia) che si muovono per moto contrario con parole uguali (cantilene, rondelli, copule, ocheti, ecc.) o differenti (moteti) ad intervalli di 5ª e 8ª. Il d. vero e proprio differisce dal *conductus*, una sua sottospecie, in quanto, mentre in quest'ultimo tutte le parti sono liberamente inventate dallo stesso musicista, esso viene composto su un canto dato. Di questa forma dànno norme molti teorici anonimi, il cosiddetto Catton, i due Franconi di Colonia e di Parigi, Petrus de Cruce, I. de Garlandia ecc.; i loro trattati sul d. si trovano all'Ambrosiana di Milano (ed. M. 17 dup. sec. XII), alla Nazionale di Parigi (Fonds Sorbonne 1817, St-Victor 813 sec. XII) ecc. mentre esempi musicali (sec. XIII) si hanno nel citato codice dell'Ambrosiana, in uno di Chartres (bibl. de la Ville 130 [148]) e in uno di Cambridge (Corpus Christi College 473, Tropario di Winchester).

BIBL.: *The Oxford History of music*, I: *Discant or measured music*, Oxford 1901; J. Handschin, *Zur Geschichte der Lehre vom Organum*, in *Zeitschrift für Musikwissenschaft*, 8 (1925-26), pp. 321-41; E. Ferand, *Die Improvisation in der Musik*, Zurigo 1939, passim. Luisa Cervelli

DISCENDENTI: v. CONSANGUINEITÀ.

DISCEPOLI. - Denominazione di protestanti detti anche campbelliti, perché seguaci di Tommaso Campbell (1763-1853). Era questi un presbiteriano irlandese, che nel 1807, emigrato negli Stati Uniti, si propose di unire tutti i cristiani, adottando un nome che fosse genuinamente biblico e non settario. A questo scopo si separò dai presbiteriani, e, aiutato da suo figlio Alessandro (1788-1866), fondò nel 1810 la « Prima chiesa della società cristiana ».

Per unire tutte le sètte il Campbell proponeva che: *a*) solo la Bibbia fosse norma di fede, di culto, di organizzazione e di governo; *b*) le deduzioni tratte dalla Bibbia pur potendo essere dottrine vere, non fossero obbligatorie per il cristiano; *c*) le confessioni di Fede pure essendo utili, non fossero mai ritenute condizioni essenziali per appartenere alla Chiesa cristiana. I due Campbell, persuasi che il Battesimo per immersione fosse necessario, si unirono un tempo con i battisti, si fecero ribattezzare, ma poi se ne separarono nel 1829. Pochi anni dopo, nel 1838, si unirono ad essi i seguaci di Barton W. Stone, che da ministro presbiteriano si era fatto « cristiano » (v. CRISTIANI). Sorse allora la questione del nome che doveva essere prettamente biblico: lo Stone voleva che si chiamassero « cristiani » e Alessandro Campbell « d. »; ne nacque quindi confusione, essendosi chiamati indifferentemente con i due nomi. Anche dopo la scissione del 1906, nella quale i più conservatori assunsero ufficialmente il nome di Chiesa di Cristo o cristiani, ed i progressisti presero quello definitivo di d., si avverte qualche confusione negli scrittori protestanti, come si può

vedere nel *World Missionary Atlas*, e nel *Directory of World Missions*. I d. superano il milione negli Stati Uniti, ma sono poco numerosi nell'Inghilterra. Sostengono molte missioni, principalmente nell'India e nell'America latina.

BIBL.: W. Benham, *The Dictionary of Religion*, Nuova York 1887, p. 330; anon., *United States Department of Commerce, Bureau of Census. Census of Religious Bodies*, Washington 1926; *International Convention of Disciples of Christ, Yearbook 1931*, Indianopolis (U.S.A.). Camillo Crivelli

DISCEPOLI DEL SIGNORE. - Questo titolo (μαθηταὶ Κυρίου) nel Vangelo spesso designa gli Apostoli (v.), in *Act.* tutti i credenti. In senso più stretto, indica quei seguaci di Gesù i quali, non essendo stati inclusi nel collegio apostolico, erano meno intimi con il Salvatore, benché più o meno spesso andassero con Lui (*Io.* 6, 66). Perciò essi erano anche « testimoni » (*Act.* 1, 8; 10, 59; ecc.) per la futura evangelizzazione. Una volta sono inviati in missione (ἀνέδειξεν) : *Lc.* 10, 1. Il loro numero è ora 70 (οἱ ἑβδομήκοντα), ora 72. È descritto (*Lc.* 10, 17) il brillante successo di questa prima predicazione, che il Maestro potenziò con miracoli. Certo a questi d. appartenevano molti dei « 500 fratelli » (*I Cor.* 15, 6) cui apparve il Risorto.

Nei Vangeli e negli Atti compaiono solo quattro d. con il loro nome : il ricco Giuseppe d'Arimatea (*Mt.* 27, 5 : ἐμαθητεύθη τῷ Ἰησοῦ); due di essi (*Lc.* 24, 13 : δύο ἐξ αὐτῶν) si recano a Emmaus; uno ha nome Κλεόπας. Inoltre s. Pietro nomina due « uomini che furono sempre uniti con noi dal battesimo di Giovanni fino all'Ascensione » (*Act.* 1, 21) : Giuseppe Barsaba (v.) il Giusto, e Mattia.

In seguito si cercò di trovare i nomi degli altri. Papia (inizi sec. II) nomina due d. quali τοῦ Κυρίου μαθηταί, Ἀριστίων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης : ma si è quasi concordi nel ritenere che il « presbyter Iohannes » sia frutto di uno sdoppiamento, essendo lo stesso apostolo Giovanni. Di Aristione (v.), maestro di Papia, parla un manoscritto armeno dei Vangeli del 986 : prima della chiusa di *Mc.* (16, 9-20) vi si legge ad inchiostro rosso : « del presbitero Aristone » (*Ariston eritzu*), ove questo d. appare come autore di quei 12 vv. (E. Nestle, *Einführung in das Neue Testament*, Gottinga 1909, tav. 9; 4ª ed. ivi 1923, tav. 19).

Clemente Alessandrino non conosce ancora nessun catalogo dei d., ma nomina « Barnaba, Sosthenes (*I Cor.* 1, 1) e Cephas, che ha lo stesso nome dell'apostolo Pietro » (frammento del l. V di *Hypotyposes*, in Eusebio, *Hist. eccl.*, I, 12, 1: PG 20, 117; ed. Schwartz, 80, 17-82, 5; ed. Stählin, 3, 196). Le notizie date da Eusebio stesso sono molto controverse e praticamente inutilizzabili (Th. Schermann, pp. 294-97).

Contemporanea è l'asserzione di Adamantius (*De vera fide*: PG 11, 1721; ed. W. H. van de Sande Bakhuyzen, p. 10), che Marco e Luca appartennero ai « 70 ». Per l'etnicocristiano Luca ciò è da escludersi totalmente; ma anche per Marco ciò è molto improbabile. Questa falsa notizia su Marco e Luca fu accolta da s. Epifanio, che la completò in modo del tutto fantastico : i due Evangelisti facevano parte di coloro che al discorso eucaristico di Gesù si scandalizzarono (*Io.* 6, 62) e si separarono da Lui. I loro maestri Pietro e Paolo li riguadagnarono alla fede (*Haer.*, 51, 6 . 11 : PG 41, 900 . 908; ed. Holl, 2, 256. 263). In più, Epifanio nomina i 7 diaconi (*Act.* 6, 5), Paolo e 5 altri uomini.

Le *Constitutiones Apostolicae* (sec. V) fanno parlare gli Apostoli di « vescovi da noi ordinati »; vi si dànno 30 nomi (VII, 64; ed. Funk, pp. 452-55). Il *Chronicon Paschale* (ca. 629) adopera tutti i nomi di *Act.* e delle epistole paoline per formare una lista di 70 nomi (PG 92, 1059-66). Poiché alle successive liste di d. manca qualunque valore storico, basterà elencare le principali di esse (con Th. Schermann) : Ps. Epifanio (inizio sec. VIII), Ps. Doroteo (inizio sec. IX), Ps. Ippolito (metà sec. IX), Ps. Simone Logothetes (sec. X), infine i Sinassari greci (dei secc. XI e XII). Vi sono anche liste di scrittori arabi (Salomone di Bosra e 'Amr, ecc.) dello stesso tempo. Th. Schermann presenta con precisione (pp. 327-49) i singoli nomi delle 145 persone che, anche una volta sola, furono annoverate tra i d. del S., dando tutte le referenze.

BIBL.: Th. Schermann, *Propheten-und Apostellegenden nebst Jüngerkatalogen* (*Texte und Untersuch.*, 31, III), Lipsia 1907, pp. 292-354. Urbano Holzmeister

DISCERNIMENTO DEGLI SPIRITI. - Sapienza soprannaturale (*discretio spirituum*), raccomandata dalla S. Scrittura (*I Thess.* 5, 19-21), che permette di rettamente distinguere la provenienza, almeno generica, dei movimenti interni dell'anima, cioè se sono effetti dello spirito buono per seguirli, o del cattivo per starne in guardia. Tale cognizione può essere di due specie : quella che appartiene alle grazie « gratis datae » ed è un carisma (v.) straordinario (*I Cor.* 12, 10) concesso a pochi, e quella che è frutto del progresso nella fede e nell'unione a Dio che può e deve conseguirsi da ognuno (*Hebr.* 5, 14).

Per aiutare gli uomini spirituali a conoscere i movimenti o impulsi interiori, che per via di pensieri o di affetti li spingono al bene o al male, o gli agenti che ne sono il principio, sono state scritte dai maestri spirituali varie regole, tra le quali sono celebri quelle degli *Exercitia spiritualia* di s. Ignazio (*Regulae ad discernendos spiritus*, 1ª e 2ª settimana). Si chiameranno « spiriti buoni » le mozioni interne o tendenze che provengono da Dio, dall'angelo buono, o dallo spirito umano guidato dalla retta ragione e coscienza, ovvero dalla fede e dalla carità; al contrario saranno detti « spiriti cattivi » quelle che hanno per causa il demonio e lo spirito umano, in quanto è guidato dai desideri della natura corrotta. L'importanza del d. degli s. deriva dal fatto che è necessario affrancarsi dallo spirito maligno, mentre bisogna essere docili alle mozioni provenienti da Dio, sia perché tutta l'iniziativa della perfezione e santità parte da Dio (*Io.* 6, 44), sia perché seguendo quel che Dio suggerisce l'anima è sicura che non mancherà di un ulteriore suo aiuto.

Bisogna però saper discernere bene il tempo dell'attuale ispirazione dal successivo, nel quale l'anima può per conto suo aggiungere cose, che non sono date o volute immediatamente da Dio, e che perciò vanno accuratamente vagliate (s. Ignazio, *Reg.*, II, n. 8). Spesso la mozione divina non è consciamente avvertita, ed allora la docilità dell'anima consisterà nell'agire in ogni cosa secondo quel che le appare conforme al lume della fede, e perciò terrà in gran conto i buoni pensieri che le vengono, guardandosi con un abituale raccoglimento dal trascurarli, approfitterà di quegli affetti che, in occasione di buoni esempi, pie letture e simili, sente sorgere in sé. Una condizione perché la docilità porti i suoi frutti, è che vada congiunta con pace interiore ed umile conformità al volere di Dio. Quanto più uno è fedele nel seguire le mozioni del buono spirito, tanto più diverrà delicato e sensibile a discernerle, e ne avrà sempre di maggiori (J. de Guibert, *Theologia spiritualis*, n. 134).

Non essendo mai esclusa la possibilità di illusioni, le regole per discernere gli spiriti devono usarsi complessivamente affinché dalla loro convergenza venga maggior luce, mentre la prudenza raccomanda di chiedere consiglio ad un direttore esperto.

Alcuni segni per riconoscere lo spirito buono, vanno desunti dall'oggetto delle illustrazioni e degli impulsi. Sono segni di spirito cattivo il falso, la futilità, le tenebre, o le false luci dell'immaginazione, l'ostinazione di giudizio, le esagerazioni, i turbamenti, la superbia e falsa umiltà (di parole e non di fatti), la presunzione e disperazione, il cuore duro e chiuso, l'impazienza nelle prove, la ribellione delle passioni, la doppiezza, la simulazione, l'animo legato dall'affetto a cose ed a persone terrene, l'alienazione da Gesù, il falso zelo, amaro e farisaico (G. B. Scaramelli, *Discernimento degli spiriti*, capp. 6-9).

Un pensiero che sorga contrario alla dottrina della

Chiesa o che conduca necessariamente a ciò, non può essere da Dio (cf. s. Ignazio, *Reg.*, II, 5-6). Parimenti è sospetta un'ispirazione che sia in contrasto con un obbligo certo. Inoltre, benché la pace sia segno di buono spirito, in certi casi vi può essere una falsa pace, con la quale lo spirito del male alletta un peccatore ed un tiepido a perdurare nel suo stato (*ibid.*, I, 1).

Il d. degli s. suppone quindi grande esperienza, consiglio e discrezione e va accompagnato e sorretto dalle preghiere e dallo studio.

BIBL.: L. Da Ponte, *Guida spirituale*, parte 1ª, cap. 23, § 2, e cap. 21, §§ 1-4; C. Bona, *De discretione spirituum*, cap. 3, n. 5; F. Suárez, *Institutum Soc. Iesu*, IX, cap. 5, n. 41; F. S. Calcagno, *Ascetica ignaziana*, Torino 1936, I, cap. 14.

Arnaldo Lanz

DISCESA DI CRISTO AGLI INFERI: v. PILATO, apocrifi di.

DISCESA DI GESÙ CRISTO AL LIMBO: v. LIMBO.

DISCIPLINA. - Arnese di penitenza, che consiste ordinariamente in un complesso di funi o di catene, piccole o grandi, semplici o terminanti con sbarre e palline di sostanze dure (legno, metalli) adoperate per castigare la carne con la flagellazione.

L'uso di questi e simili strumenti di penitenza è comune nella storia dell'ascesi cristiana, ed è frequentemente ricordato nella vita dei santi, costituendo un esercizio di perfezionamento spirituale. Il principio su cui si fonda è la necessità della mortificazione (v.) come mezzo per il completo trionfo di Dio nell'anima.

L'uso della d., fatto per motivi soprannaturali, di penitenza, di soddisfazione, d'impetrazione, è molto meritorio. Aiuta a domare il corpo (cf. *I Cor.* 9, 27), a vincere la concupiscenza carnale, a superare varie tentazioni. Crea un'abitudine di umiltà, che prepara l'anima a grazie speciali del Signore, essendo un pratico riconoscimento da parte del penitente di essere peccatore e di aver bisogno della misericordia di Dio, offeso dai peccati. Alimenta lo spirito di compunzione e di austerità, e rende simili a Cristo che soffrì la flagellazione.

I maestri spirituali lo raccomandano principalmente per tre fini: 1) per soddisfare per i peccati passati; 2) per vincere se stesso, vale a dire affinché la sensualità obbedisca alla ragione, e tutte le parti inferiori dell'uomo siano più sottomesse alle superiori; 3) per cercare e trovare qualche grazia o dono spirituale, come il dolore ed il pianto dei peccati, l'intimo senso dei dolori che Cristo patì nella sua Passione, la soluzione di qualche dubbio (cf. s. Ignazio di Loyola, *Exerc. spir.*, addit. 10). La mortificazione fisica infatti non estirpa i vizi direttamente, quasi fisicamente o fisiologicamente, ma inducendo nell'anima motivi soprannaturali, che le fanno fuggire quei vizi, ed attirando da Dio grazie speciali per evitarli.

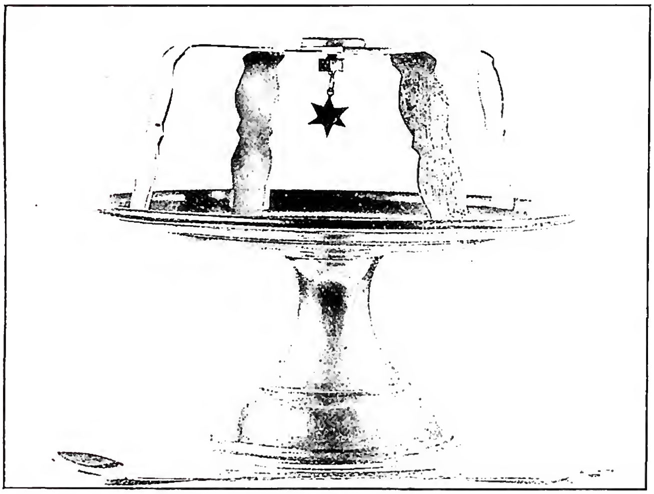
Tale castigo della carne deve però essere regolato dalla discrezione; bisogna procurare che il dolore si senta nelle carni, ma non cagioni infermità, né impedisca beni maggiori. Ordinariamente si consiglia che la flagellazione non si protragga a lungo. L'uso immoderato di tali strumenti di penitenza, se accompagnato da una certa pertinacia, senza o contro il consiglio del direttore spirituale, può diventare un male.

Viceversa erra chi ritenesse inutile e volesse sopprimere ogni uso della d. e d'altre mortificazioni esterne (cf. la dottrina di Molinos condannata da Innocenzo XI, *Propos.*, 38, 39; Denz-U, 1258-59; e la condanna dell'americanismo: Denz-U, 1972).

BIBL.: L. Hertling, *Theologia ascetica*, 3ª ed., Roma 1947, pp. 293-311; O. Zimmermann, *Aszetik*, 2ª ed., Friburgo in Br. 1939, p. 167 sgg.

Arnaldo Lanz

DISCIPLINANTI: v. FLAGELLANTI.



(*fot. Enc. Catt.*)

DISCOS - D. di tipo bizantino slavo con i sostegni del velo. Roma, Pontificio Collegio Russicum di S. Teresa del Bambin Gesù.

DISCO. - Con il termine *discus* o *missorium* e impropriamente *bouclier* («scudo») si suole designare un piatto concavo d'argento o di altra materia preziosa, di varia grandezza, con scene a rilievo mitologiche, storiche, simboliche o di genere. La parola *missorium* appartiene al linguaggio della bassa latinità e si trova in un inventario di argenteria rinvenuto in Gallia, in Gregorio di Tours (*Hist. Francor.*, IV, 2; VII, 4), in Isidoro di Siviglia (*Etymologiae*, XX, 4, *De vasis escariis*: PL 82, 715), che indica l'uso di questo utensile: «Missorium vocatum a mensa, per derivationem quasi mensorium». Tale oggetto, che nelle fonti letterarie è variamente denominato ed è caratteristico del periodo imperiale romano, ci è pervenuto in numerosi esemplari di un periodo cronologico che va ca. dalla metà del sec. IV d. C. alla metà del VI. Veniva offerto in dono dagli imperatori, dai consoli e dagli alti funzionari ai loro amici, in occasione di feste o di altri avvenimenti, e serviva in genere come sottocoppa. Nel mondo cristiano ha carattere prevalentemente votivo ed entra a far parte dei tesori delle basiliche. Meritano particolare menzione il d. di Valentiniano I, trovato nelle vicinanze di Ginevra, con la figura dell'imperatore fra sei soldati; il d. di Teodosio, trovato in Estremadura, con l'imperatore che siede tra Valentiniano II e il giovane Arcadio; il d. con la figura di Ardaburio Aspare, un barbaro che fu console sotto Teodosio, proveniente dal territorio di Cosa (Etruria). Una quantità considerevole di piatti d'argento è stata rinvenuta in Russia e nell'isola di Cipro: da segnalare quello trovato nella catacomba di Kertch, della prima metà del sec. VI, con la rappresentazione graffita del trionfo di un imperatore non identificato, e la serie cipriota con episodi della vita di David, del sec. VI.

BIBL.: E. Saglio, *Disque*, in Ch.-V. Daremberg - E. Saglio, *Dictionn. des antiq. grecques et romaines*, II, 1, p. 277 sgg.; E. Pottier, *Missorium*, 2, in *op. cit.*, III, p. 1941; Venturi, I, p. 546 sgg.; O. M. Dalton, *Byzantine art and archaeology*, Oxford 1911, p. 563 sgg.; H. Leclercq, *Disque*, in DACL, IV, 1, coll. 1173-91; id., *David*, in *loc. cit.*, coll. 295-303; P. Ducati, *L'arte in Roma*, Roma 1938, p. 382 sgg.

Luigi Maria Catteruccia

DISCOLI : v. PEDAGOGIA EMENDATIVA.

DISCORDIA. - I. DEFINIZIONE. – La d. non è solo divergenza di opinioni e neppure soltanto dispersione di sforzi nel realizzare scopi comuni; propriamente parlando è formale divergenza di due o più volontà circa lo stesso bene. Questo bene può essere libero o obbligatorio.

La divergenza di volontà circa lo stesso bene libero non è ancora colpa di d., alla quale si richiede la divergenza di due o più volontà obbligate ad amare lo stesso bene. Tale obbligatorietà consiste nella necessità degli stessi mezzi per gli stessi scopi, comuni a molti e si può presentare sia sotto forma o di carità verso Dio o verso il prossimo, sia sotto forma di giustizia o di altra virtù. Si noti però che la malizia della d. non è nel semplice fatto che di due volontà una si discosta dall'altra; ma è in ciò che una delle volontà rifiuta di amare quel bene necessario, che l'altra invece accetta.

Se la divergenza di opinioni non costituisce d., ne può essere la fonte; ma la fonte più frequente è la voluttà di affermare la propria volontà di fronte alle altre, siano o no in vista vantaggi personali. Quasi sempre la d. produce forte dispersione e contrasto nell'azione; allora i danni privati e pubblici possono essere gravi, secondo la parola di Gesù Cristo : « Omne regnum contra se divisum desolabitur » (*Mt.* 12, 25).

(*fot. Anderson*)

DISEGNO - Disegno a penna di Raffaello per la *Deposizione* della galleria Borghese (1507) - Londra, British Museum.

II. MORALITÀ. – La d. offende quella virtù, per la quale è obbligatorio alle volontà lo stesso bene; generalmente la carità. Ma può essere anche la giustizia, quando la d. è tra persone aventi comuni interessi, ovvero un'altra virtù, come la pietà, se la d. opera tra i membri di una stessa famiglia. In pratica le responsabilità della d. facilmente sfuggono alla coscienza del colpevole, sia per l'illusione di essere egli dalla parte del bene e non gli altri, sia perché le conseguenze cattive della d. prendono rilievo solo tardi, quando ormai esse sono confuse agli influssi di molti estranei fattori. Perciò a promuovere l'unione dei buoni giova più insistere sui vantaggi della pace e della concordia che non sulle responsabilità e i danni della d. Ciò non vale per i seminatori di d., nei quali la colpa c'è sempre e difficilmente non è grave e senza ingiustizia.

BIBL.: *Sum Theol.*, 2ª-2ªᵉ, q. 37; D. M. Prümmer, *Manuale theologiae moralis*, I, 6ª-7ª ed., Friburgo in Br. 1931, nn. 414, 604, pp. 287, 436; St. Carton de Wiart, *Tractatus de peccatis et vitiis in genere*, 5ª ed., Malines 1932, p. 160, n. 108; B. H. Merkelbach, *Summa theologiae moralis*, I, 5ª ed., Parigi 1947, n. 954, pp. 727-28. Leonardo Azzollini

DISCORSI CATTIVI: v. IMPUDICIZIA.

DISCOS (Δίσκος, Δισκάριον). - Nei riti orientali si dà questo nome a un piattino di metallo (oro, argento, o ottone dorato), più profondo della *patena* occidentale, ma che serve al medesimo scopo. Gli Slavi usano sottoporvi un sostegno o piede per portarlo con più agevolezza. È il completamento del calice e talvolta forma una sola parola con esso: δισκοποτήριον. Nel d. vengono disposti, sull'altare della *protesi*, l'*Agnello* (oblata del sacrificio) e le particelle in onore dei santi, dei defunti e dei vivi. Una volta questa preparazione era affidata ai diaconi, oggi è riservata ai sacerdoti.

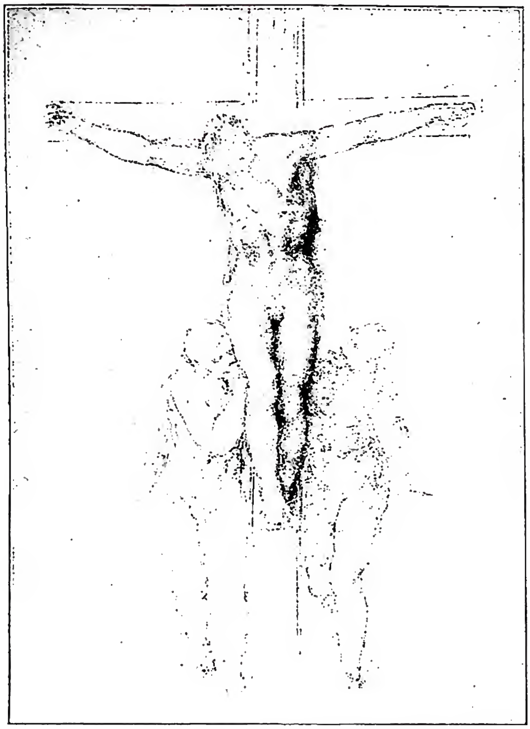
Il d., dicono alcuni commentatori, è la lettiga sulla quale Nicodemo e Giuseppe che raffigurano i diaconi, deposero il corpo del Signore. Il d. ha il suo velo speciale (δισκοκάλυμμα) e viene portato sopra il capo dal diacono quando nella liturgia sono trasferite le oblate dalla protesi all'altare maggiore. Dopo la Comunione dei fedeli il diacono lo riporta vuoto alla protesi. Nella chirotonia del sacerdote, secondo certe usanze slave, il vescovo consegna al neopresbitero un d. nel quale ha depositato una particola del pane consacrato. Il d., come il calice, per essere adoperati non hanno bisogno di una speciale consacrazione. Tuttavia, nella consacrazione di una chiesa, questi oggetti sono uniti insieme con l'altare, e alcuni manoscritti contengono un rito speciale per la loro consacrazione. Si adopera anche un d., generalmente più largo e più profondo, per deporvi la reliquia della S. Croce nella terza domenica della Quaresima, dedicata all'adorazione della Croce. Placido de Meester

DISCREZIONE DEGLI SPIRITI : v. DISCERNIMENTO DEGLI SPIRITI.

DISEGNO. - Può in sintesi definirsi come la esigenza grafica di un artista, quale si manifesta tanto su fogli di carta (nella tecnica cioè che gli è propria) come in qualunque opera d'arte figurativa (in cui può rientrare come interesse o intenzione più o meno accentuata dell'artista).

Per quanto concerne l'antichità, Plinio ci ha tramandato una definizione della linea disegnativa, accennando all'arte di Parrasio (*Nat. hist.*, XXXV, 67-69) dove attribuisce valore espressivo, cioè soggettivo, al concetto di d. che invece nel Quattrocento assume il significato geometrico di contorno o circoscrizione dell'oggetto (L. B. Alberti, Piero della Francesca). Ma vi è una seconda interpretazione del concetto di d., tipicamente fiorentina, che risale a Cennino Cennini (fine sec. XIV), in cui il d. si considera il fondamento delle arti (chiamate appunto « arti del d. »). Il motivo viene sviluppato durante il '500 (Vasari, Armenino, ecc.) fino a Federico Zuccari (1607), il quale distingue dualisticamente il « d. interno » (l'immagine interiore e concettuale della forma), dal « d. esterno » (l'immagine esteriore e sensibile). Tale distinzione mentre riconosce il fondamento disegnativo implicito nelle singole opere d'arte, subordina poi il valore dei d. alla superiorità tecnica dell'opera definitiva (dipinto, scultura, edificio).

La critica del Settecento (Mariette, Richardson, Dézallier d'Argenville) e quella romantica e moderna, hanno superato tale concezione, attribuendo al d., e particolarmente all'abbozzo o schizzo (il cui valore era stato del resto riconosciuto da Leonardo) un significato indipen-



(*fot. Ist. nazionale d'arch. e st. dell'arte*)
DISEGNO - Disegno di Michelangelo per una *Crocifissione* (ca. 1550) - Londra, British Museum, gabinetto dei disegni.

dente, esteticamente compiuto. Lo studio dei d. giova particolarmente a riconoscere e ripercorrere, attraverso segni grafici inconfondibili, più o meno complicati, i singoli stati d'animo e la critica che un artista rivolge su se stesso. Alcuni critici vorrebbero persino una scienza grafologica per i d. (Degenhart). Invero gli schemi grafici contribuiscono a facilitare l'attribuzione dei d., mentre la loro valutazione critica riguarda il problema stesso dell'opera d'arte in generale.

Ci sono pervenuti d. eseguiti su pergamena o su carta, a penna, a punta d'argento, a matita, a carboncino, a sanguigna (non prima del '500); con lumeggiature a biacca, a gessetto, ecc. Antiche miniature medievali, su pergamena a solo contorno senza colore, potrebbero, a rigore, definirsi veri e propri d. In realtà solo nel '300 la distinzione tra d. e miniatura appare netta. Tra i maggiori disegnatori dal sec. XIV al XVIII, vanno ricordati: Taddeo Gaddi, Lorenzo Monaco, Beato Angelico, Lorenzo di Credi, Botticelli, Filippino Lippi, Andrea Mantegna, Giovanni Bellini, Alberto Dürer, Leonardo, Raffaello, Michelangelo, Andrea del Sarto, Pontormo, Guercino, Rembrandt, G. B. Tiepolo, Francesco Guardi. - Vedi tav. C.

BIBL.: J. Meder, *Die Handzeichnungen. Ihre Technik und Entwicklung*, Vienna 1919; F. Lugt, *Les marques des collections des dessins et d'estampes*, Amsterdam 1921; C. M. Briquet, *Les filigranes*, Lipsia 1923; H. Leporini, *Die Stilentwicklung der Handzeichnung*, Vienna 1925; id., *Die Künstlerzeichnung*, Berlino 1928; B. Degenhart, *Zur Graphologie der Handzeichnung*, in *Kunstgeschichtliches Jahrbuch der Hertztiana*, 1 (1937); B. Berenson, *The Drawings of the Florentine Painters*, 3 voll., 2ª ed., Chicago 1938; H. Tietze e E. Tietze Conrat, *The Drawings of the Venetian Painters in the 15th and 16th centuries*, Nuova York 1944; L. Grassi, *Storia del d. Svolgimento del pensiero critico e un catalogo*, Roma 1947 (con bibl.). Luigi Grassi

DISEREDAZIONE: v. EREDITÀ; SUCCESSIONE; TESTAMENTO.

DISMAS, il BUON LADRONE, santo. - Dal gr. δυσμή, « moribondo », è il noto personaggio convertitosi in punto di morte sul Calvario, crocifisso alla destra di Gesù, di cui parla s. Luca (*Lc.* 23, 40-43). Il nome, ignoto all'Evangelista, è dato dall'apocrifo *Vangelo di Nicodemo*, del sec. III (cap. 10); nel *Vangelo dell'infanzia* invece, pure apocrifo e coevo, è chiamato Tito (cap. 23).

Esaltato e venerato dai Padri dell'Oriente e dell'Occidente, il suo culto si diffuse specialmente dopo la presunta invenzione della sua croce, insieme con quella di Gesù, particolarmente nell'Italia meridionale, dove la città di Gallipoli (provincia di Taranto) lo scelse anche a suo patrono. A partire dal sec. XVI molte diocesi e Congregazioni religiose ne celebrarono l'ufficio liturgico. Dai greci è commemorato il 23 marzo e dai latini il 25 dello stesso mese.

BIBL.: C. Baronio, *Martyr. Romanum*, Venezia 1902, p. 177 sg.; *Acta SS. Martii*, III, Parigi 1865, p. 541 sg.; K. Tischendorf, *Evangelia apocrypha*, Lipsia 1876, pp. 192 sg., 362; G. Gaume, *Storia del Buon Ladrone*, vers. it. di L. Dragonetti, Prato 1879; E. Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen*, K. Tubinga 1929, p. 78; *Martyr. Romanum*, p. 112. Agostino Amore

DISMEMBRAZIONE DELLE DIOCESI: v. BENEFICIO ECCLESIASTICO.

DISOCCUPAZIONE. - Intendesi la condizione del lavoratore che, contro volontà, si trova senza occupazione remunerata. Il fenomeno assume rilevanza di problema sociale nell'età moderna particolarmente nei paesi industriali, organizzati ad economia di mercato.

Il termine generico può essere opportunamente precisato distinguendo: 1) la d. normale o di fondo, costituita dai lavoratori che hanno abbandonato una precedente sistemazione ed ancora non ne hanno trovata un'altra adeguata, e da lavoratori che non hanno i requisiti richiesti per il lavoro ancora disponibile. Per i singoli ha carattere temporaneo, nel complesso forma una specie di riserva di lavoro che non scende sotto un certo livello anche nei momenti di più forte ricerca di lavoratori. 2) La d. stagionale, caratteristica di alcune attività che si svolgono saltuariamente nel tempo (ad es., edilizia, bracciantato agricolo). 3) La d. tecnica connessa con trasformazioni degli strumenti tecnici di produzione, che permettono una diversa combinazione di capitale e lavoro, sostituendo la mano d'opera con mezzi meccanici. Di solito questa forma di d. ha carattere temporaneo. 4) La d. congiunturale, connessa con le fasi cicliche di espansione e di depressione dell'attività produttiva che hanno preso particolare rilievo a partire dalla prima guerra mondiale nei paesi a regime capitalistico. Nei momenti di depressione la collettività impiega in investimenti meno di quanto risparmia, lasciando inutilizzati beni strumentali e forze di lavoro. 5) La d. strutturale, di carattere permanente, la quale si verifica nei paesi nei quali difettano, in confronto alle forze di lavoro disponibili, beni strumentali cui applicarle. Essa può essere connessa con uno sviluppo della popolazione più rapido di quello del reddito, e quindi ad una insufficente formazione di risparmio e di investimenti produttivi.

Dall'elencazione fatta risulta che molteplici sono le cause del permanere di una forte d.

Oltre alle circostanze sopra indicate, essa può dipendere da una difettosa distribuzione di lavoro, connessa con l'ignoranza circa la domanda di lavoro nei vari settori, e con i costi di trasferimento; può dipendere anche da una eccessiva rigidità dei salari, caratteristica delle zone ove è molto forte l'organizzazione sindacale, e che, in regime di mercato, limita le occasioni di lavoro. In questo caso il mantenimento di un alto livello dei salari si può tradurre in una minore occupazione.

Non si deve infine dimenticare che la gravità del fenomeno nell'attuale periodo è accentuata dagli

(*fot. Alinari*)
DISMAS, santo. - Morte di D. Particolare della *Crocifissione* di G. Ferrari (1523) - Varallo Sesia, chiesa della Madonna delle Grazie.

ostacoli di varia natura che nell'ultimo cinquantennio hanno sempre più intralciato i movimenti di persone, di merci, di servizi e di capitale fra paese e paese.

D'altra parte, la stessa rigidità del sistema capitalistico nella sua forma moderna, ben lontano dall'ideale economia di mercato, rende difficili soluzioni adeguate, senza l'intervento dello Stato o degli Stati interessati; questo fatto complica il problema economico-sociale con difficili questioni politiche.

Gli effetti della d. sono gravissimi, sia dal punto di vista economico sociale, sia da quello politico, oltre che per l'individuo che la subisce.

In particolare: 1) Essa costituisce uno spreco di forze di lavoro e quindi incide sul reddito delle collettività. 2) Pesa come una continua minaccia sul lavoratore e spesso ne conferma l'inferiorità rispetto agli altri operatori economici. 3) È la base del pauperismo nella società moderna, in quanto colpisce in modo sistematico determinati gruppi, ai quali la precarietà del lavoro e del guadagno impedisce l'elevazione sociale ed economica, mantenendoli ai margini della vita produttiva. 4) È elemento di instabilità sociale, in quanto esaspera la sfiducia nel sistema economico che la sopporta, e spinge verso soluzioni sovvertitrici del sistema stesso. 5) Pesa sulla collettività con oneri di assistenza sempre più gravi. 6) Disgrega la saldezza famigliare, costringendo al lavoro donne e ragazzi, per integrare o talora sostituire totalmente il mancato guadagno del capo famiglia disoccupato. 7) Essa è una delle più pericolose forze diseducatrici e demoralizzatrici che operano nella società moderna. Mentre offende la dignità del lavoratore, abbandonato alle conseguenze della miseria non solo materiale, lo distacca da ogni interesse costruttivo nei riguardi della società, verso la quale il disoccupato si sente spesso vittima di un'ingiustizia. L'impresa nella quale può trovare saltuariamente lavoro non lo interessa più se non per l'occasionale guadagno; si accentua così quel forte distacco tra lavoratore ed impresa che caratterizza oggi, anche per altre ragioni, i difficili rapporti tra imprenditori ed operai.

Il problema della d. affatica da tempo i sociologi e gli economisti, e soffonde di sé le preoccupazioni dei politici. Specialmente nell'ultimo decennio, di fronte alle conseguenze della guerra ed alle soluzioni, sia pur discutibili, date nei paesi ad economia controllata, si sono formolati, in Inghilterra e negli Stati Uniti d'America, programmi conosciuti sotto l'indicazione corrente di « pieno impiego ».

Tali programmi si riferiscono di solito a paesi nei quali la d. dipende non tanto da carenza di beni strumentali e naturali, quanto da difetti di funzionamento del meccanismo economico. Essi sono basati su di una azione dello Stato, tendente a mantenere, costantemente, gli investimenti produttivi al livello richiesto per raggiungere l'occupazione totale. Questo risultato può essere ottenuto, a seconda delle circostanze, con l'incoraggiamento alle imprese private, con la manovra monetaria, con gli investimenti pubblici.

Più difficile è la soluzione per i paesi ove la d. ha carattere cronico e dipende essenzialmente da carenza di risparmio e da povertà dell'ambiente.

Le soluzioni di emergenza, imponibile di mano d'opera, divieti all'impiego di macchine, limitazioni negli orari di lavoro, e simili, anche se si presentano talora come inevitabili, non raggiungono lo scopo di assorbire permanentemente i lavoratori disoccupati, e possono aggravare il problema per il futuro. Esso non ha definitiva soluzione che nell'aumento di efficenza del lavoro e nell'aumento del reddito e della quota di esso risparmiata per investimenti produttivi. Quando ciò non sia possibile è inevitabile il trasferimento delle forze di lavoro eccedenti in zone ove esse difettino.

Quale sia la soluzione da scegliersi, lo Stato ha fra i suoi compiti quello di facilitarla. Con opere di bonifica e di valorizzazione di eventuali risorse naturali non adeguatamente utilizzate, anche perché temporaneamente non remunerative all'iniziativa privata, lo Stato deve creare nuove occasioni di lavoro; o, in difetto di questa possibilità, si deve assumere l'assistenza dei disoccupati, anche se questa azione implica una redistribuzione del reddito. Tale assistenza si attua oggi normalmente con lo sviluppo di forme assicurative con carattere obbligatorio.

Si deve rilevare che l'intervento pubblico è estremamente delicato perché se eccessivo può determinare una flessione del reddito totale della collettività. La via naturale per dare allo Stato i mezzi necessari allo scopo è quella fiscale, avvertendo peraltro che essa non deve essere tale da mortificare il risparmio ed il suo investimento produttivo. In casi eccezionali, e quando l'interesse dei privati contrasti con l'utilizzazione dei fattori naturali più favorevole ad un permanente maggiore impiego di lavoratori, possono essere imposte limitazioni al diritto di proprietà: è il caso delle riforme agrarie destinate ad una migliore utilizzazione del patrimonio terriero.

La soluzione di tipo liberistico, che attende l'assorbimento della d. attraverso i naturali movimenti del mercato, è utopistica nelle attuali condizioni dell'organizzazione economico-sociale, perché suppone una perfetta mobilità dei fattori di produzione, mobilità che non esiste se non parzialmente, e trascura le gravi sofferenze alle quali sono costretti a soggiacere estesi strati della popolazione.

L'aggravarsi del problema della d. potrebbe giungere a tanto da imporre sul piano politico ed economico soluzioni più radicali, quale l'accentramento dei mezzi di produzione nelle mani dello Stato, se lo Stato stesso non si assumesse il compito di fronteggiare le conse-

guenze sociali della d. Quando poi il fenomeno della d. raggiunga entità eccezionali ed abbia carattere permanente in un determinato paese, esso non può avere stabile soluzione se non attraverso intese internazionali, tendenti a favorire lo spostamento di lavoratori da un paese all'altro e l'afflusso di capitali per valorizzare quelle forze di lavoro che potessero essere utilizzate in nuove sedi.

Questa soluzione interessa particolarmente l'Italia ove la d. ha in gran parte carattere strutturale: vi si nota infatti, in un ambiente naturalmente povero e già densamente popolato, uno sviluppo della popolazione più rapido di quello del risparmio necessario per impiegare le forze di lavoro che via via si rendono disponibili: esse si valutano annualmente a 200 mila unità.

Prima del 1914, questo incremento era assorbito in parte dall'emigrazione, successivamente, rallentato il ritmo delle emigrazioni e nonostante la notevole espansione della produzione, il numero dei disoccupati si mantenne sempre alto e nel periodo 1936-39 toccò in media le 700 mila unità.

Alla fine del 1947 i disoccupati risultarono 1.778.820. Cifra superiore al vero, se la si riferisce al numero di lavoratori totalmente disoccupati; ma essa è comunque sintomo di una situazione grave, tanto più che moltissimi lavoratori hanno un'occupazione parziale e saltuaria, mentre in molti settori il numero dei lavoratori addetti eccede i limiti di una economica combinazione con gli altri fattori produttivi.

Alla d. italiana si applicano in particolare le considerazioni relative alla d. strutturale, sulla necessità dell'intervento dello Stato e di intese internazionali, tendenti allo sviluppo della colonizzazione in territori non ancora aperti ad un adeguato sfruttamento ed all'assistenza dell'emigrazione.

BIBL.: Bureau intern. du travail, *Bibliographie du chômage*, Ginevra 1930; A. C. Pigou, *The Theory of unemployment*, Londra 1933; I. M. Keynes, *General theory of employment, interest and money*, Londra 1936; *Le chômage et ses remèdes*, in *Travaux du Congrès international des sciences économiques*, II, *Economie sociale*, Parigi 1937; F. Vito, *L'economia a servizio dell'uomo*, Milano 1945. Silvio Golzio

DISPACCIO DIPLOMATICO: v. RAPPORTO DIPLOMATICO.

DISPARITÀ DI CULTO. - È l'impedimento matrimoniale che sussiste, nel diritto canonico vigente nella Chiesa latina, tra una persona infedele (cioè non battezzata) e una che o sia stata battezzata nella Chiesa cattolica, o, essendo stata battezzata fuori di essa, si sia però convertita alla religione cattolica, anche se, rispettivamente dopo il Battesimo o la conversione, sia in seguito passata o ritornata all'eresia o allo scisma (can. 1070 § 1).

Chi sia da considerare « battezzato nella Chiesa cattolica », agli effetti di questo impedimento, non sempre è chiaro. La dottrina più comune ritiene tale: *a*) chi, ricevendo il Battesimo dopo aver raggiunto l'uso di ragione, intende con ciò entrare nella Chiesa cattolica; *b*) chi, non avendo l'uso di ragione, vien fatto battezzare da uno dei genitori o dal tutore, che intendano, mediante il Battesimo, farlo divenire cattolico; *c*) chi, senza richiesta né sua né dei genitori o del tutore, o anche contro la volontà di costoro, viene legittimamente (cfr. cann. 750-751) battezzato da un cattolico, o da uno che, sebbene non sia cattolico, intende peraltro di battezzarlo per farlo entrare nella Chiesa cattolica. Il fatto che i genitori siano acattolici, e che egli sia stato, fin da bambino, educato in altra religione, non è di ostacolo, se sussistano le circostanze sopra indicate, a che esso debba venir considerato come battezzato nella Chiesa cattolica (cf. interpretazione autentica 29 apr. 1940).

Quest'impedimento è dirimente, ossia il Matrimonio che, senza dispensa, venga contratto mentre sussiste l'impedimento, è nullo.

Analogo all'impedimento di d. di c. è l'impedimento di mista religione, che però è impediente (cioè non importa nullità del matrimonio), e che sussiste tra una persona cattolica e una battezzata ma appartenente ad una setta eretica o scismatica.

Con il nome di Matrimonio misto si suole indicare il matrimonio contratto da due persone tra le quali sussista uno di questi due impedimenti, anche se l'impedimento sia stato tolto mediante dispensa.

Come risulta dal can. 1060, che, sebbene riguardi direttamente l'impedimento di mista religione, tuttavia, per espressa disposizione del CIC (can. 1070), vale anche per l'impedimento di d. di c., il divieto di contrarre Matrimonio misto, quando vi sia pericolo di perversione del coniuge cattolico o della prole, è di diritto divino, e quindi sussisterebbe anche se non vi fosse un'espressa proibizione della Chiesa; quando invece non vi sia tale pericolo, vi è solo il divieto di diritto ecclesiastico, cioè in tanto il Matrimonio è illecito in quanto la Chiesa lo proibisce. Se ne deduce che la Chiesa può dispensare dall'osservanza del divieto solo quando, oltre a sussistere un giusto motivo per concedere la dispensa, non vi sia alcun pericolo di perversione per il coniuge cattolico o per la prole o almeno tale pericolo sia remoto; in ogni altro caso, sussistendo il divieto di diritto divino, non può essere concessa dispensa, e, se venisse concessa, essa sarebbe invalida. E appunto perché l'inesistenza di pericolo prossimo di perversione è condizione *sine qua non* per la validità della dispensa, la Chiesa non concede dispense dagli impedimenti suddetti, se non quando è moralmente certa che tale pericolo non esiste. A tal fine in via generale richiede che, oltre a sussistere giusti e gravi motivi, il coniuge acattolico prometta che sia rimosso ogni pericolo di perversione del coniuge cattolico, ed entrambi i coniugi promettano che tutti i figli saranno battezzati ed educati soltanto secondo la religione cattolica; e inoltre vi sia la certezza morale che tali promesse saranno adempiute (can 1061, richiamato dal can. 1071).

La cauzione che entrambi i contraenti devono prestare circa il Battesimo e l'educazione della prole riguarda solo la prole che nascerà dopo la celebrazione del Matrimonio, non anche quella già nata (decreto del S. Uffizio 16 genn. 1942), sebbene l'obbligo di diritto divino di battezzare ed educare cattolicamente la prole riguardi anche quella nata prima.

Se non vengono date, almeno in modo implicito, entrambe le cauzioni, o se la seconda di esse non viene data da tutt'e due i contraenti, la dispensa è nulla, ed è quindi nullo anche il Matrimonio (cf. risposte del S. Uffizio 10 maggio 1941). È invece disputato se si abbia nullità della dispensa, e quindi del Matrimonio, quando le cauzioni vengano prestate, ma con la segreta intenzione (da parte di uno dei due almeno) di non mantenere ciò che con esse si promette.

Le cauzioni, di regola, devono esser date per iscritto (can. 1061 § 2). E, poiché vi deve essere, come si è detto, la certezza morale dell'adempimento, è vietato concedere la dispensa se non si prestano le cauzioni in forma tale che, anche in forza delle leggi civili, nessuno possa impedirne l'adempimento (decreto del S. Uffizio 14 genn. 1932). Però la dispensa è valida anche se le cauzioni sono date a voce, anzi anche se esse sono date in modo implicito, cioè mediante comportamenti da cui si debba concludere (e si possa provare) che il contraente conosca gli obblighi impostigli e abbia manifestato il fermo proposito di adempierli (risposta del S. Uffizio 10 maggio 1941).

Per evitare, per quanto è possibile, scandali e altri pericoli per le anime, la Chiesa ha stabilito alcune speciali modalità per le formalità preliminari (di regola si omettono le pubblicazioni: can. 1026), e per la forma della celebrazione di tali Matrimoni (di regola è vietata qualsiasi cerimonia religiosa e sempre è vietata la celebrazione della Messa: can. 1102 § 2), la quale però è sostanzialmente quella stabilita per i Matrimoni tra cattolici: interrogazione del parroco, e manifestazione del consenso da parte dei coniugi, in presenza di due testimoni (can. 1099 § 1 n. 2). L'osservanza di questa forma

non solo è obbligatoria, sotto pena di nullità, ma è inoltre severamente proibito che i coniugi, prima o dopo la celebrazione del Matrimonio secondo il rito cattolico, si rechino, personalmente o per mezzo di un rappresentante, da un ministro di culto acattolico, nella sua qualità di ministro del culto (non invece se egli opera come ufficiale di stato civile), per prestare o rinnovare il consenso matrimoniale. L'obbligo di osservare tale divieto è gravissimo, e la Chiesa ha stabilito che se il parroco sa che i coniugi violeranno o hanno violato tale divieto, non può assistere, di regola, al Matrimonio; e inoltre, se i coniugi non l'osservano, il coniuge cattolico è punito con la scomunica *latae sententiae* riservata all'Ordinario (cann. 1063 e 2319).

Celebrato il Matrimonio, i coniugi, oltre ai doveri comuni a tutti i coniugi, hanno alcuni speciali obblighi.

Innanzitutto, come è evidente, essi sono gravemente obbligati ad eseguire quanto hanno promesso: cioè il coniuge acattolico deve evitare ogni pericolo di perversione per l'altro, ed entrambi devono battezzare ed educare tutti i figli in conformità della religione cattolica.

Tali doveri sono rafforzati dalle positive disposizioni canoniche; non solo infatti si fa obbligo ai vescovi e ai parroci di vigilare affinché i coniugi adempiano fedelmente le promesse fatte (can. 1064 n. 3), ma inoltre si stabilisce che il cattolico, che scientemente lasci battezzare o educare acattolicamente i figli, o alcuni di essi, soggiace alla scomunica *latae sententiae* riservata all'Ordinario, ed è sospettato di eresia (can. 2319). In ogni caso, poi, in cui vi sia pericolo per l'anima del coniuge cattolico o della prole, si ha giusto motivo di separazione personale (can. 1131): anzi, se il Matrimonio è inconsumato, potrà farsi luogo allo scioglimento (can. 1119).

Infine il coniuge cattolico deve, con la dovuta prudenza, curare che l'altro coniuge si converta (can. 1062).

È da notare infine la norma speciale che il can. 1070 § 2 stabilisce per la prova del Battesimo agli effetti della nullità derivante dall'impedimento di d. di c.; modificando cioè su questo punto il diritto anteriore, il CIC sancisce l'applicazione del principio generale *in dubio standum est pro valore matrimonii*, quando una o entrambe le parti al tempo in cui fu contratto il Matrimonio erano comunemente ritenute battezzate, oppure il loro Battesimo era dubbio; in modo che si può dichiarare nullo il Matrimonio solo se si provi con certezza che al tempo in cui esso è stato contratto uno dei contraenti era battezzato nella Chiesa cattolica, e l'altro non era battezzato.

Nel diritto canonico delle Chiese orientali vige ovunque questo impedimento, anzi con un'estensione maggiore: esso infatti sussiste in ogni caso di Matrimonio in cui uno dei contraenti sia comunque validamente battezzato (anche fuori della Chiesa cattolica) e l'altro non sia battezzato (cf. ora can. 60 del motu proprio *Crebrae allatae* del 22 febbr. 1949). Salvo questo punto, peraltro fondamentale, e la mancanza del divieto di cerimonie religiose, la disciplina è ora in tutto identica a quella della Chiesa latina (cann. 60-61 del citato motu proprio, che ha sostituito norme uniformi a quelle prima vigenti nelle varie comunità orientali).

L'impedimento di d. di c. è stato introdotto fin dagli inizi della Chiesa, per consuetudine, presto rafforzata, anche con pene, da qualche concilio particolare e legge imperiale. Però la nullità del Matrimonio contratto tra un fedele e un infedele non sembra essere stata riconosciuta, salvo forse in qualche luogo, prima del sec. XII, in cui decisamente prevalse la dottrina che sosteneva la nullità.

L'impedimento, peraltro, fino all'entrata in vigore del CIC, anche nella Chiesa latina sussisteva in ogni caso di Matrimonio tra una persona battezzata (anche non cattolica) e una non battezzata, come è tuttora nel diritto canonico orientale.

BIBL.: Molti documenti in *Collectanea S. C. de Propaganda Fide*, 2 voll., Roma 1907 (cf. indice s. v. *disparitas cultus*); e in *Sylloge praecipuorum documentorum recentium Summorum Pontificum et S. C. de Propaganda Fide necnon aliarum SS. CC. RR.*, Città del Vaticano 1939, docc. 172, 186, 206 bis, 207-213. Storia: A. Esmein-R. Génestal, *Le mariage en droit canonique*, I, Parigi 1929, pp. 242-59, 452; II, ivi 1935, pp. 146, 253-67, 299-306, 343, 378-79. Diritto canonico latino vigente: F. I. Schenk, *The matrimonial impediment of mixed religion and disparity of cult*, Washington 1929; Wernz-Vidal, V, pp. 196-217, 322-43; I. Chelodi-P. Ciprotti, *Ius canonicum de matrimonio*, 5ª ed., Vicenza 1947, pp. 67-74 e 91-96; F. M. Cappello, *Tractatus canonico-moralis de sacramentis*, V, 5ª ed., Torino-Roma 1947, pp. 311-328, 398-412, 918. Pio Ciprotti

DIS PATER. - Figura della religione romana di molto scarso interesse. Figlio di Saturno e di Ops, ebbe in sorte il regno sotterraneo, quando con i suoi fratelli Giove, Nettuno e Conso fu deciso di dividere il regno del mondo; sua sposa è Proserpina (Domina Ditis), ch'egli rapì presso Enna in Sicilia. L'appellativo di *pater* può far pensare ad un antico indigenato di D. (cf. Ianus pater, Iup-piter, Mars-piter ecc.), come pure il *sacellum Ditis* (presso l'*ara Saturni* ai piedi del Campidoglio), la cui fondazione, secondo un antico mito, era attribuita ai Pelasgi, che in origine avrebbero ad esso fatto sacrifici umani, più tardi sostituiti da Ercole con *oscilla* (Varrone in Macrobio, I, 7, 28 sgg.).

Tuttavia si ammette più comunemente che Dis (altra forma *Ditis*, dalla stessa radice di *div-es*, *div-itia*) sia la traduzione del gr. Πλοῦτος (significante anch'esso ricchezza) e che sarebbe stato importato da Taranto, ov'era venerato, accanto a Persefone (= Proserpina), come divinità infera, per ordine dei Libri Sibillini, in occasione di un « prodigio » (249 a. C.). Il culto di D. (assieme a quello di Proserpina) aveva luogo al Tarentum (o Terentum, nel campo Marzio, forse presso l'attuale chiesa di S. Giovanni de' Fiorentini) dove si trovavano due altari sotterranei (anche Conso, fratello di D., aveva un'ara sotterranea nel Circo Massimo) ed in suo onore si celebravano per tre notti consecutive i *ludi Tarentini* (poi *saeculares*) comprendenti un *lectisternium*, corse di cavalli e sacrifici di vittime nere.

BIBL.: R. Peter, *Dis*, in Roscher, *Lexikon*, I, col. 1179 sgg.; L. Cesano, s. v., in E. De Ruggiero, *Dizionario epigrafico*, II, III, col. 1912 sgg.; P. Wuilleumier, *Tarente et Tarentum*, in *Rev. des études latines*, 10 (1932), pp. 127-46; J. Gagé, *Recherches sur les jeux séculairs*, Parigi 1934, pp. 1-23. Cesare D'Onofrio

DISPENSA dalle LEGGI: v. LEGGI.

DISPERAZIONE. - Psicologicamente e moralmente la d. è positiva e diretta opposizione alla speranza soprannaturale.

Psicologicamente la d. ritiene della speranza gli stessi presupposti e cioè, nell'intelletto, la conoscenza della destinazione soprannaturale dell'uomo alla beatitudine dell'eterno possesso di Dio; e nella volontà, il desiderio di raggiungerla; ma la d. esclude ciò che della speranza costituisce la essenza, cioè la fiducia nelle promesse fatte da Gesù Cristo e che assicurano della volontà di Dio di voler dare se stesso come premio ed i mezzi necessari per meritarselo. Nel contrasto tra questo cosciente desiderio della felicità e la perduta fiducia di conquistarla è l'angoscia del disperato.

Alla base di questo atteggiamento spirituale ordinariamente sta o il dubbio positivo sul perdono divino nei riguardi delle proprie colpe passate, ovvero, per il futuro, il dubbio positivo sulla efficacia della Grazia divina nel risparmiare tentazioni superiori alle proprie forze o almeno nel sostenere la debole volontà di fronte al loro allettamento, alle

(*fot. Alinari*)
DISPERAZIONE - La d. Affresco di Giotto (1305-1308). Padova, cappella degli Scrovegni.

peccaminose abitudini contratte e al bene da compiere. Segno ed insieme effetto di tale atteggiamento è l'abbandono di ogni pratica religiosa, di ogni lotta contro il male, di ogni sforzo verso il bene, come cose giudicate ormai inefficaci ed inutili a realizzare il disperato desiderio della salvezza.

Molto diversa dalla d. è la pusillanimità che spesso si riscontra nella pratica religiosa di persone sensibili, derivante non dalla sfiducia nella misericordia, onnipotenza e fedeltà di Dio alle sue promesse, ma soltanto dalla sfiducia nella propria cooperazione alla Grazia; cooperazione, che nella speranza agisce come condizione, alla quale Dio ha legato l'efficenza della sua promessa bontà e onnipotenza nel concedere la salvezza ed i mezzi di meritarla. Tale sfiducia nella propria cooperazione nasce in queste anime da erronei preconcetti sulla necessità ed efficacia della medesima, o più spesso da delusioni ed insuccessi, più o meno colpevoli, nella propria esperienza etico-religiosa, ovvero anche da innata timidezza e mancanza di fiducia in tutte le proprie aspirazioni, anche naturali, e non soltanto in queste aspirazioni della speranza soprannaturale.

Molto diversa dalla d. teologica è pure quella forma di d. a carattere patologico, che si riscontra nell'individuo ogni volta che, per effetto di qualche disturbo fisico o psichico, cade in profonda malinconia angosciosa, disprezza se stesso senza fondamento e si ritiene dannato pensando, senza ragione, di commettere o di aver commesso colpe talmente atroci, da non poter trovar perdono presso Dio. La diagnosi e la cura di tale stato d'animo spetta alla psichiatria, non alla religione.

È per se stesso evidente, che la d. nel senso spiegato è in opposizione diretta e positiva alla speranza: in opposizione diretta, perché ne colpisce l'essenza stessa, opponendo alla fiducia nelle promesse di Dio, la sfiducia nelle stesse; in opposizione positiva, perché questa sfiducia non è soltanto mancata aderenza della volontà alle divine promesse, ma è atto di volontà che ne rifiuta l'accesso.

Moralmente pure la d. si oppone positivamente alla speranza: perché, come la speranza con la fiducia nelle promesse di Dio ne onora la bontà, l'onnipotenza e la fedeltà, così la d., con la sfiducia nelle sue promesse, l'offende negli stessi attributi. Perciò la d. è per se stessa sempre colpa gravissima; e benché ci siano colpe più gravi, questa è la più pericolosa; ma ordinariamente, come si è detto sopra, si cade in d. per sfiducia nella propria cooperazione, ovvero per stanchezza nel rinnovare gli sforzi contro inveterate cattive abitudini, sempre rinascenti sotto i colpi di una lotta a lungo continuata.

La d. è finalmente in diretta opposizione alla speranza, in quanto esclude, distruggendola, la virtù della speranza, infusa nell'atto del Battesimo, quale permanente dotazione dell'anima deificata in Cristo (v. SPERANZA).

BIBL.: A. Piscetta-A. Gennaro, *Elementa theologiae moralis*, II, Torino 1929, nn. 52-53; E. Génicot-J. Salsmans, *Institutiones theologiae moralis*, I, Bruxelles 1946, n. 208; G. M. Conlon, *De certitudine spei secundum s. Thomam. Fontes et doctrina*, Washinghton 1947, passim; R. Bernard Donna, *Dispair and hope, a study in Langland and Augustine*, ivi 1948, pp. 1-73.

Leonardo Azzollini

DISPERSIONE DEGLI EBREI: v. DIASPORA.

DISPOTISMO ILLUMINATO: v. PATERNALISMO.

DISSACRAZIONE. - È l'atto con il quale ad un oggetto, ad un edificio di culto o ad un chierico si toglie la qualità di sacro ottenuta con la consacrazione o ordinazione. Un ecclesiastico, resosi indegno del sacro ministero in seguito a colpe per le quali è incorso in particolari pene, viene sconsacrato con una formola prescritta nel *Pontificale romano* (*Degradationis forma*), con la quale gli vengono levate, oltre le singole insegne degli Ordini sacri, anche le facoltà ottenute; inoltre le mani, se sono state unte, saranno leggermente raschiate per toglierne la santa unzione. In questa d. si procede incominciando dall'ultimo Ordine che il reo ha ricevuto e si procede sempre, uno dopo l'altro, fino al primo; ad es., dal pallio arcivescovile fino alla prima tonsura.

Una chiesa perde la sua consacrazione quando è distrutta del tutto o la maggior parte dell'edificio è crollata, o quando l'Ordinario del luogo la rende all'uso profano secondo la norma del can. 1187. Siccome la consacrazione o benedizione d'una chiesa non riguarda il pavimento, ma tutto l'edificio, specialmente le mura, e non soltanto la loro faccia interna, la chiesa non è dissacrata, quando l'altare maggiore è dissacrato (S. Congr. dei Riti, decr. 3651), quando si restaura il solo tetto, quando sia caduto tutto l'intonaco (decr. 3545, 2; 3962, 1) o quando una parte delle mura sia crollata (decr. 3326, 1). Lo stesso si dica se tutto l'edificio, ma sempre per parti minori e in tempi diversi, sia rinnovato (decr. 3269, 2). Una chiesa o un oratorio pubblico, se sconsacrati, devono essere consacrati o benedetti di nuovo (can. 1191 § 1). Un altare fisso perde la consacrazione quando la mensa viene distaccata, anche solo momentaneamente, dalla sua base (can. 1200 § 1; S. Congregazione dei Riti, decr. 3605, 7). Una tale mensa separata dallo stipite non può essere usata come altare portatile (decr. 3198), a meno che non vi si sovrapponga la pietra sacra. La d. d'una chiesa non si estende anche agli altari e viceversa (can. 1200 § 4), perché chiesa ed altare hanno la loro propria consacrazione l'una differente dall'altra. Gli arredi sacri perdono la loro consacrazione o benedizione, se siano

talmente danneggiati o cambiati, che abbiano perduto la forma primitiva sì da non essere più adattati al loro uso, o se siano stati adoprati per un uso sconveniente o esposti per una vendita pubblica (can. 1305 § 1; v. ALTARE; CALICE; CHIESA; PATENA; PISSIDE).

BIBL.: V. Thalhofer-L. Eisenhofer, *Handbuch der katholischen Liturgik*, 2ª ed., Friburgo in Br. 1932, I, pp. 407, 431 sgg., 483; II, ivi 1933, p. 498 sgg.; C. Callewaert, *De Missalis Romani liturgia*, I, Bruges 1937, pp. 19 sgg., 29 sgg., 90 sgg.; L. R. Barin, *Catechismo liturgico*, I, Rovigo 1937, p. 267 sgg. Filippo Oppenheim

DISSIDENTI (DISSENZIENTI). - Sono così chiamati coloro i quali stanno separati dalla Chiesa Cattolica per ragioni disciplinari e dottrinali. In particolare sotto questo nome si intendono i cristiani delle Chiese separate d'Oriente, detti impropriamente ortodossi (v. SCISMA E SCISMATICI, ORIENTE CRISTIANO).

Questo nome è dato in Inghilterra a tutti coloro che dissentono dalla dottrina o dalla disciplina della Chiesa stabilita (*established*) o riconosciuta dallo Stato, cioè dalla Chiesa anglicana. Sono pure chiamati non-conformisti benché alcuni vogliano riservare questo nome solo a quelli che non accettarono l'*Act of uniformity* del 1662; e ricusanti (*recusants*), benché questo nome si trovi più frequentemente applicato ai cattolici e alcune volte ai *non-jurors* o non-giurati.

Sono pertanto generalmente compresi sotto il nome di d., i cattolici, gli indipendenti, i congregazionalisti, i battisti, i puritani, i presbiteriani d'Inghilterra, i quaccheri, i metodisti e alcune sètte inglesi di minore importanza.

In Scozia, coloro che si separarono dalla Chiesa statale presbiteriana come i cameroniani, i secessionisti, i *burghers*, gli *antiburghers*, il *Relief Synod*, la *United presbyterian Church*, la Chiesa libera ecc., sono da alcuni autori chiamati anche d. o dissenzienti, ma essi respingono questo nome e vogliono essere chiamati semplicemente « secessionisti », perché dicono che non dissentirono mai dalla dottrina della Chiesa stabilita, cioè dalla Chiesa (presbiteriana) di Scozia, ma solamente dalla sua disciplina o regime ecclesiastico.

BIBL.: Anon., *The denomin reason why: giving the origin, history and tenets of the christian sects*, Londra 1890. Camillo Crivelli

DISSIMULAZIONE. - In diritto canonico significa l'atteggiamento del superiore, che, pur conoscendo la trasgressione della legge, finge di non conoscerla. È un atto essenzialmente negativo. Mentre nella tolleranza il superiore esprime il suo disappunto ed esternamente fa comprendere, anzi qualche volta direttamente manifesta con decreto, la volontà « quod tolerari poterit », nella d. ama ignorare e come tale di essere riconosciuto. Di qui le distinzioni: la d. determina piuttosto un atteggiamento del superiore di carattere provvisorio, imposto da contingenze inovviabili o difficilmente rimovibili, avente, però, conseguenze giuridiche, nel senso che non permette, *in foro externo*, che si proceda contro il trasgressore, né *ex officio* né ad istanza di parte; la d. non toglie l'obbligo e, nella vigente legislazione non importa dispensa, come invece ai tempi di Lucio III e di Innocenzo III si riteneva da alcuni, specialmente nei riguardi degli impedimenti matrimoniali, secondo la formola « dispensando dissimulat et dissimulando dispensat ».

La tolleranza, invece, non indica semplicemente un atteggiamento del superiore, ma può talvolta indicare una condizione giuridica stabile con permissiva facoltà di agire contro la legge e con l'obbligo per gli altri di non impedire, entro i termini della concessione (cf. il can. 5 del CIC, per la tolleranza nei riguardi della consuetudine).

Sia la d. che la tolleranza sono atti negativi cui l'autorità è quasi costretta, per uno scopo superiore.

In teologia morale la voce d. è presa a volte per indicare la simulazione impropriamente detta (v. SIMULAZIONE).

BIBL.: A. Di Pauli, *Dissimulare poteris*, in *Archiv f. kathol. Kirchenrecht*, 92 (1912), pp. 250-69 e 397-414; A. Van Hove, *De privilegiis et de dispensationibus*, Malines-Roma 1939, pp. 313-314; I. Chelodi-P. Ciprotti, *Ius canonicum de personis*, 3ª ed., Vicenza-Trento 1942, p. 144. Enrico M. Zanetta

DISSOCIAZIONE PSICHICA: v. SCHIZOFRENIA.

DISTIMIA. - Anormale variazione della vita affettiva d'individui psicopatici oscillante tra l'esaltazione maniacale (v. MANIA) e la depressione melancolica (v. MELANCOLIA) non motivata dalle circostanze esterne (cause endogene). Le d. costituiscono in modo particolare gli elementi di costruzione della psicosi maniaco-depressiva. Possono aversi, d'altra parte, quadri distimici nel corso delle più differenti malattie nervose e mentali in cui le variazioni dell'umore dell'individuo rappresentano uno dei sintomi o episodi transitori e non specifici della malattia.

Così nell'epilessia, con tendenza all'irritabilità, alle forme cupe, tristi, pessimistiche, ansiose, durature, assumendo l'infermo un contegno sospettoso e violento; nella demenza paralitica progressiva, con esaltamento maniacale, euforia, eccitabilità psicomotoria; nella demenza senile e dell'età climaterica (v. CLIMATERICA ETÀ), con tendenza alle forme depressive melancoliche; nell'alcoolismo (v.) cronico; nella demenza precoce o schizofrenia (v.); nell'isterismo. Di alcune forme distimiche può rimanere il dubbio di quanto appartenga a cause esterne di ambiente familiare e sociale oppure a cause endogene costituzionali; spesso scorgiamo negli individui una variabilità quasi seriale tra l'indole cicloide (v. INDOLE) con facile instabilità, malamente motivata, dell'umore e le vere e proprie forme di d. da classificarsi tra i quadri patologici morbosi.

BIBL.: O. Bumke, *Trattato di psichiatria*, I, Torino 1927; U. Cerletti, *Riassunto delle lezioni di clinica delle malattie nervose e mentali*, Roma 1946; G. Moglie, *Manuale di psichiatria*, ivi 1946. Giuseppe de Ninno

DISTINZIONE. - Nel suo significato più ampio d. è la non identità di qualcosa rispetto ad un'altra: la vita e la conoscenza umana in quanto comportano una molteplicità di situazioni e di oggetti e un processo di sviluppo da parte del soggetto, suppongono l'esistenza della d. e la possibilità da parte della coscienza umana di prenderne atto.

La d. così si presenta in tutte le sfere della coscienza e della conoscenza: nella percezione, nella conoscenza scientifica e filosofica, nella riflessione morale, nella teologia e nella fede rivelata. In ognuna di queste sfere la d. si determina dentro il proprio tipo di attribuzione ovvero secondo i rapporti d'identità e di opposizione caratteristici dell'oggetto della sfera stessa. A questo modo si può avere simultaneamente e rispetto ad una medesima cosa una molteplicità di predicazioni le quali sotto un aspetto affermano l'identità e sotto un altro la d.: ciò dipende in parte dall'intelletto nostro che in una cosa può apprendere diversi aspetti e di molte cose può farsi un'apprensione complessiva unitaria al di sopra delle particolari differenze. È a questo modo ch'è sorto il pensiero filosofico il quale movendo dalle conoscenze immediate di natura empirica e pragmatica, procede alle d. e opposizioni per elevarsi a considerazioni di natura sintetica superiore che fanno capo al Principio supremo sia nell'ordine logico (principio di non contraddizione) come in quello ontologico (Dio). D. non è quindi senz'altro separazione o assoluta estraneità, ma indica piuttosto la presenza di un'opposizione fra oggetti che per altro rispetto convengono o si trovano in una stessa sfera dell'essere e del conoscere.

C'è anzitutto la d. nel campo della percezione (sensitiva e spirituale) in cui si muove la vita vissuta, e si può

parlare di d. tanto di atti che di oggetti. La d. degli atti fa capo per sé agli oggetti concreti a cui tali atti si applicano. La d. degli oggetti poi è in funzione del contenuto unitario e totale ch'essi presentano alla coscienza, come hanno mostrato contro la psicologia associazionista la *Ganzheitpsychologie* (Scuola di Krüger) e della *Gestaltpsychologie* (Wertheimer, Köhler, Koffka, Levin, ecc.).

La d. nel campo metafisico è in funzione della concezione della realtà propria alle varie scuole filosofiche. Nelle metafisiche moniste, realiste o idealiste che siano, l'unità rappresenta la forma stessa della realtà nella sua ultima condizione, mentre la d. viene ridotta a mera apparenza o fenomeno (*Erscheinung*). Per Platone c'è la d. formale dei « generi » e delle forme separate, per Spinoza quella dei modi e degli attributi della Sostanza unica, per Hegel quella delle « forme dello Spirito » (arte, religione e filosofia) e dei loro stadi di realizzazione, ecc. Nelle metafisiche dualiste o pluraliste, la d. dipende dal criterio adottato per isolare i diversi soggetti dell'essere e i diversi oggetti del conoscere : così si può avere un pluralismo atomistico (Democrito), monadistico (Leibniz), formale (platonismo e neoplatonismo, da cui derivano le posizioni medievali a sfondo formalista non solo di Scoto, ma degli agostinisti e perfino di autori vicini al tomismo come Egidio Romano che attribuisce un *esse* ad ogni formalità dell'ente). Nell'aristotelismo tomista la d. metafisica dipende dalla rigorosa opposizione di contraddizione ed è sempre d. reale nel suo ordine : d. di materia e forma nell'essenza corporea, di essenza e atto di essere nell'ente finito, di creatore e creatura nell'àmbito dell'ente come tale, di sostanza e accidente nella sfera dell'esistenza, di causa ed effetto in quella del divenire.

Nella sfera del pensiero logico puro la d. riguarda il rapporto in cui stanno i concetti fra loro : esso è regolato dalla dottrina dei cinque « predicabili » di Porfirio (genere, specie, differenza, proprio, accidente). Una d. logica ha valore, per s. Tommaso, in quanto si appoggia e corrisponde a una d. reale : così la distinzione di genere e differenza nella definizione di un corpo naturale ha per fondamento la d. reale di materia e forma nei corpi od almeno quella di essenza ed atto di essere comune anche nelle sostanze spirituali (cf. *C. Gent.*, II, 95).

La d. nel campo teologico ha per unico fondamento la Rivelazione divina : la d. reale delle divine Persone è per i rapporti (« relationes subsistentes ») che significano i termini di Padre, Figlio e Spirito Santo (*Sum. Theol.*, 1ª, q. 29, a. 4); invece la d. fra gli attributi divini, è soltanto di ragione perché si identificano con la pienezza formale dell'essenza divina (*ibid.*, q. 4, a. 2).

In generale poi in ogni campo dell'umana conoscenza si può parlare di d., ma il suo significato dipende dall'ultimo riferimento che di essa si può dare. Così si può parlare di d. spaziali e temporali, reali e intenzionali, naturali e soprannaturali..., in quanto l'essere entro il quale ci si muove appartiene appunto a una sfera ben determinata che ha immanente, nel suo presentarsi, il criterio della d. stessa (percettivo, metafisico, logico, naturale, soprannaturale ovvero rivelato).

BIBL. : R. Eisler, *Unterscheidung*, in *Wörterb. d. philos. Begriffe*, III, 4ª ed., Berlino 1930, p. 331 sgg.; N. Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, Berlino e Lipsia 1935, pp. 62 sgg., 88 sgg.; C. Feckes, *Die Harmonie des Seins*, Paderborn 1937, pp. 24-42; J. De Vries, *Denken und Sein*, Friburgo in Br. 1937, pp. 226-35; C. Fabro, *Neotomismo e Suarezismo*, Piacenza 1941, p. 20 e sgg.; W. Brugge, *Unterscheidung*, in *Philosophisches Wörterbuch*, Vienna 1948, p. 373 sg. Cornelio Fabro

DISTINZIONE SPECIFICA E NUMERICA DEI PECCATI : v. PECCATO.

DISTRIBUZIONE : v. CAPITOLO, I, 4.

DITTICO. - I. ARTE. – Da δίς = due volte e πτύσσειν = piegare. Venivano chiamate con questo nome due tavolette o valve unite da un lato mediante una cerniera o una cordicella o degli anelli in modo da potersi ripiegare l'una sull'altra. Servivano per la scrittura : perciò le facce interne erano lisce e spalmate di cera, mentre quelle esterne avevano spesso ornamenti intagliati, scolpiti o sbalzati a seconda che le tavolette erano di avorio, di legno, di metallo.

In epoca più avanzata le facce interne dei d., divenuti oggetto di devozione, recarono la rappresentazione a rilievo o dipinta di immagini sacre.

Durante la tarda età imperiale si usò far dono di d. in occasione di fausti avvenimenti ed in modo particolare per celebrare l'elezione dell'imperatore e l'entrata in carica dei consoli. Naturalmente in questi casi i d. erano di materia preziosa, quasi sempre d'avorio (v.) e ornati nel miglior modo possibile.

Il largo uso che si fece dei d. destinati ai consoli, oltre che da una disposizione limitativa dell'a. 384, è testimoniato dal numero cospicuo di esemplari giunti a noi. Il console, cui era destinato il d., rivestito degli abiti propri della sua dignità, campeggia generalmente al centro della faccia principale ed è raffigurato o in piedi o seduto sulla « sella curulis » con lo scettro nella sinistra e la « mappa circensis » nella destra alzata nell'atto di dare il segnale dell'inizio dei giochi. Ai due lati, specie nei d. del sec. VI, si trovano le personificazioni di Roma e di Costantinopoli; in alto, in una « tabula » per lo più « ansata », è il nome del console; in basso, in genere, una scena di vario soggetto. Sembra che questo tipo di d. abbia avuto come centro originario di produzione Alessandria d'Egitto.

Molti d. consolari appartenenti a chiese cattedrali debbono la loro conservazione all'essere stati donati, a partire dal sec. V, dai magistrati ai vescovi, i quali li usarono o come coperture di evangeliari o per scrivervi serie di nomi a fine liturgico.

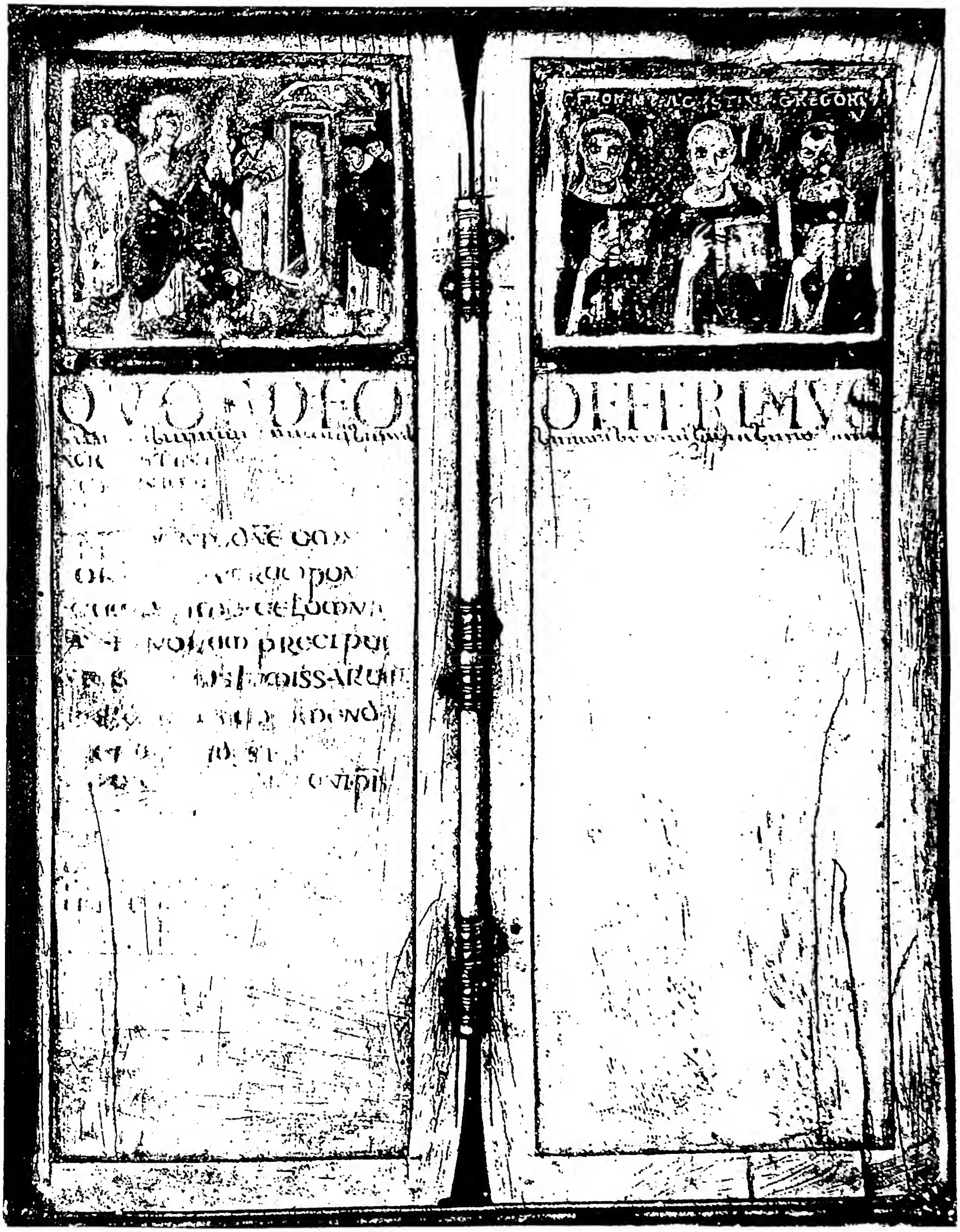
Fra i più antichi d. eburnei si ricorda quello dei Nicomachi e Simmachi, eseguito forse a Roma fra il 376 e il 394 in una tecnica che riflette i modi tradizionali della plastica ellenistica, e le cui valve sono oggi divise tra il Museo di Cluny di Parigi e il Victoria and Albert Museum di Londra. Ad esso collegato stilisticamente, ma forse di qualche tempo posteriore, è il d. di Rufio Probiano, vicario di Roma, conservato nella biblioteca reale di Berlino. Riflette ancora i modi della plastica ellenistica anche il d. di Anicio Probo, console nel 406, conservato nella cattedrale di Aosta, quello con le *Marie al Sepolcro* della collezione Trivulzio a Milano e l'altro con *Storie di s. Paolo* al Bargello di Firenze ugualmente del sec. V, mentre il d. di Felice, console nel 420 (Parigi, Biblioteca Nazionale), mostra nella esecuzione alcuni intenti pittorici propri della più avanzata plastica romana di quei tempi. Nel d. di Asturio, console nel 449 (Darmstadt), sono invece evidenti gli stessi intenti stilistici perseguiti nel d. di Rufio Probiano. Mentre il d. di Boezio, console nel 487, conservato nel Museo Cristiano di Brescia mostra un più deciso allontanamento dall'antico decoro formale in un desiderio di nuova espressività, d'altro canto, lì, non raggiunta.

I d. ora ricordati vennero lavorati tutti in officine italiane e mostrano con sufficente chiarezza l'evolversi della plastica di quei tempi presso di noi.

È invece quasi sicuramente prodotto orientale il d. conservato nella cattedrale di Monza, da ascriversi alla fine del V o al principio del sec. VI e che si dice raffiguri Galla Placidia, Ezio e il piccolo Valentiniano. Appartengono inoltre tutti ad officine orientali, tranne quello di Oreste (Victoria and Albert Museum di Londra), i d. consolari del sec. VI riflettenti i modi della tarda tradizione plastica orientale: così quello di Areolindo (506), l'altro di Clementino (513) e quello di Anastasio (517), consoli a Costantinopoli agli inizi del sec. VI.

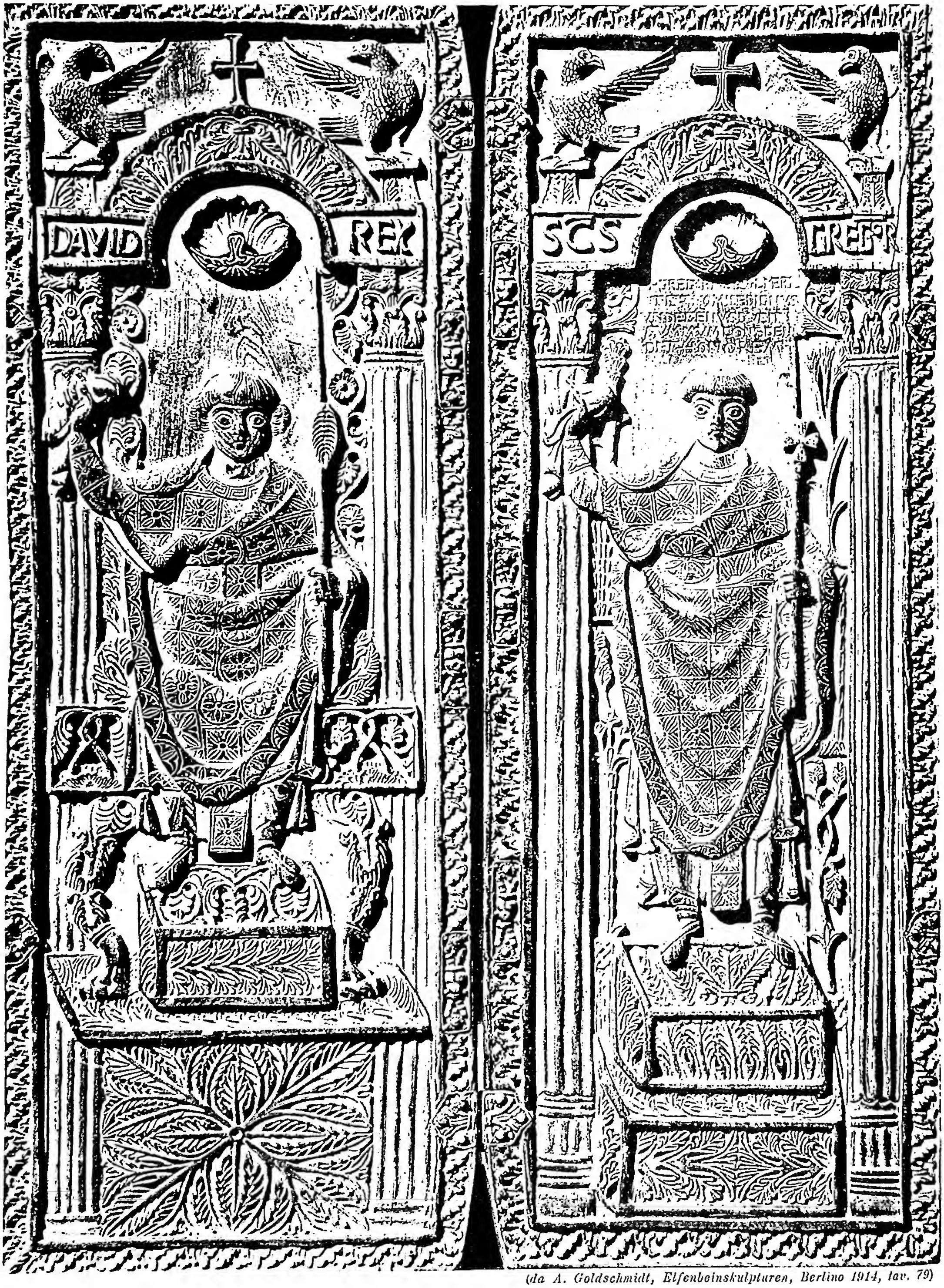
Il d. eburneo di Rambona lavorato in Italia e che è della fine del sec. IX (Museo Cristiano Vaticano) nella incertezza del taglio e nella faticosa composizione riflette con evidenza i modi della plastica di quei tempi.

Allora, come si è detto, i d. divennero soprattutto oggetti di devozione e quindi non deve far meraviglia se le figurazioni di alcuni d. consolari siano state



(*da F. Volbach, Art Byzantin, Parigi s. a., tav. 14*)

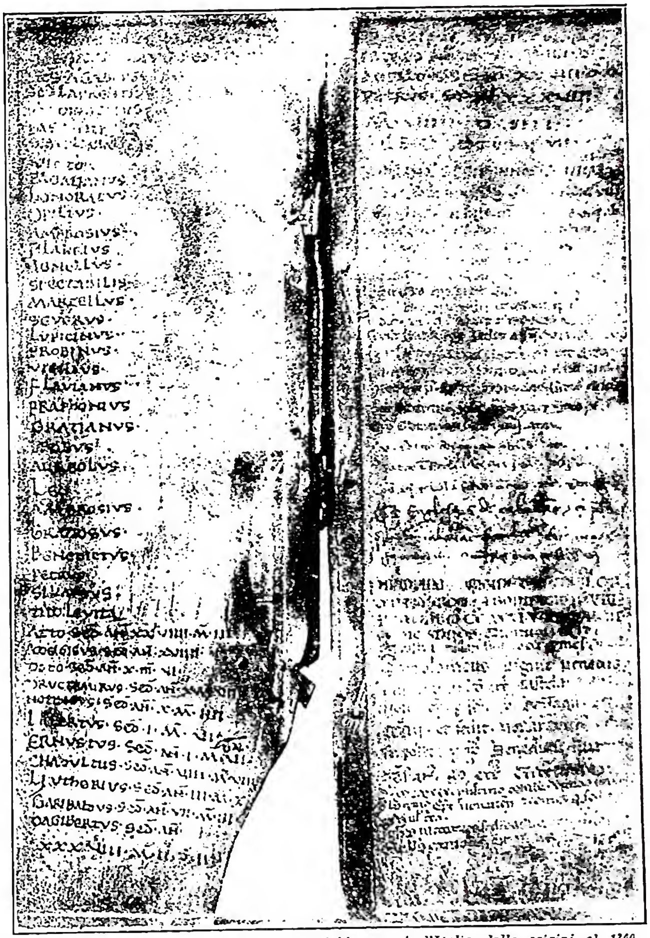
PARTE INTERNA DEL DITTICO DI BOEZIO (487) con miniatura del sec. VII raffigurante: la resurrezione di Lazzaro, s. Girolamo, s. Agostino, s. Gregorio. Dittico destinato a contenere i nomi dei defunti, poi trasformato in dittico dei vivi - Brescia, Museo Cristiano.



(da A. Goldschmidt, Elfenbeinskulpturen, Berlino 1914, tav. 79)

DITTICO CONSOLARE BIZANTINO (sec. VI), i cui personaggi furono trasformati, probabilmente nel sec. IX, in Davide e s. Gregorio Magno - Monza, Cattedrale.

trasformate in figurazioni cristiane. Così, ad es., nella cattedrale di Monza si conserva un d. (sec. VI), in cui si vede chiaramente che ad uno dei due personaggi rappresentati è stato trasformato (probabilmente nel sec. IX) lo scettro in un bastone sormontato da una croce; in alto si legge la scritta *SCS Gregor(ius)*; la mano destra però sorregge ancora la mappa. Il personaggio figurato sull'altra valva non ha subìto tanti adattamenti, ma è stato indicato con le parole *DAVID REX*.



(da F. Savio, *Gli antichi vescovi d'Italia dalle origini al 1300. Il Piemonte*, Torino 1899, p. 242)

DITTICO - Valve interne del d. di S. Gaudenzio con i nomi dei vescovi, scritti in parte ca. il 1070.

D. assai riccamente intagliati si usarono anche nei secc. XII e XIII nell'Oriente bizantino ed assunsero più tardi la forma di iconi, finendo con l'essere considerati come veri e propri oggetti di devozione secondo un uso che fu continuato in Europa dagli scultori del periodo gotico.

Durante l'età romanica e quindi fin nel sec. XV fu pure frequente in Europa l'uso di immagini sacre e quindi anche di ritratti dipinti su tavolette collegate tra loro da cerniere. Numerosi esempi ce ne ha lasciato l'arte fiamminga, ma furono anche frequenti nella scuola pittorica dell'Italia orientale (Marche-Rimini-Venezia) e in quella senese (Simone Martini: d. della *Madonna col Piccolo Gesù* e la *Pietà*, museo Horne, Firenze).

BIBL.: H. Rosweyde, *De diptycis veterum christianorum*, in *Vitae Patrum*, Anversa 1615, p. 1024; A. Gori, *Thesaurus veterum diptychorum, consularium et ecclesiasticorum*, Firenze 1725; C. A. Salig, *De diptycis veterum tam profanis quam sacris*, Halle 1731; S. Donati, *De' d. degli antichi profani e sacri, libri III*, Lucca 1753; A. Billiet, *Dissertation sur les diptyques*, in *Mémoires de la Soc. Acad. de Savoie*, 12 (1846), pp. 559-604; A. Chabouillet, *Dissertation sur les diptyques consulaires*, in *Revue des Sociétés savantes*, 6 (1863), pp. 272-303; H. Gräven, *Heidnische Diptychen*, in *Röm Mitt.*, 28 (1913), p. 246 sgg.; H. Leclercq, *Diptyques (archéologie)*, in DACL, IV, coll. 1094-1170; R. Delbrück, *Die Consulardiptychen*, Berlino-Lipsia 1926; E. Capps, *The Style of the Consular diptychs*, in *The Art Bulletin*, 10 (1927), pp. 61-101; E. Weigand, *Zur spätantiken Elfenbeinskulptur*, in *Kritische Berichte*, 1930-31, pp. 33-57; L. Becherucci, s. v. in *Enc. Ital.*, XIII (1932), pp. 55-56. Giuseppe Bovini

II. LITURGIA. - Le valve interne dei d. servivano nell'uso liturgico per registrare i nomi dei santi, dei vescovi, benefattori della Chiesa vivi e morti, che si dovevano recitare nei *Memento* dei vivi o dei defunti. L'essere iscritto nei d. era, per un vivente, prova di comunione con la Chiesa ed insieme un grande onore. L'essere invece radiato era segno di scomunica o di separazione dalla Chiesa. In certe epoche, come ai tempi di s. Atanasio, del Crisostomo, ecc., l'iscrizione d'un nome contestato sui d., causò lunghe dispute. L'iscrizione nei d. era considerata come simbolo dell'iscrizione nel *Liber vitae*: perciò la liturgia antica, specialmente la gallicana, abbonda di allusioni all'iscrizione sul *Liber vitae*, nell'orazione *super nomina* che si diceva alla lettura dei nomi o dopo.

La lettura stessa ad alta voce di codesti d. durante la Messa era fatta non dal celebrante ma dal diacono o da qualche chierico. Il posto primitivo per la lettura dei d. era probabilmente all'Offertorio, posto conservato nella maggior parte delle liturgie; tuttavia la proclamazione dei nomi degli oblatori, che all'Offertorio avevano fatto la loro oblazione, diede occasione ad inconvenienti ed a proteste; in alcuni luoghi, anzi, si leggevano prima i nomi degli oblatori, dopo si faceva l'orazione sull'oblazione; perciò Innocenzo I (*Epist. ad Decentium*, 2: PL 56, 514) ordinò: « ... ut inter sacra mysteria nominentur, non inter alia quae ante praemittimus, ut ipsis mysteriis viam futuris precibus aperiamus ». Il testo d'Innocenzo dimostra che verso il 410 i d. erano letti al momento dell'attuale *Memento* dei vivi. È dunque certo che da parecchi anni i d. erano già stati introdotti a Roma nel Canone. Sembra che il *Memento* dei vivi e il *Memento* dei morti fossero uniti. Siccome però il sacerdote celebrante, quando la lista dei nomi era assai lunga, non aspettava la fine della lettura, ma continuava il Canone, così il diacono faceva una pausa durante la Consacrazione, per poi riprendere: ciò spiega perché una parte dei nomi si legge prima della Consacrazione, l'altra dopo. Con l'andare del tempo i vivi ed una parte dei santi venivano ricordati prima della Consacrazione, i morti con altri santi dopo. Essendo i nomi scritti nei d. e letti dal diacono, l'indicazione dei nomi *N. N.* come porta il Messale romano, manca nei *Sacramentari gelasiano* e *gregoriano*. Ma poiché nella liturgia romano-carolingica si cominciò a leggere i nomi da parte del celebrante,

essi vennero inseriti nel testo del Canone. Il motivo per una tale commemorazione si è di avvicinare le persone più care alla sorgente di ogni grazia, essendo presente sull'altare Cristo in stato di vittima, come spiega s. Cirillo di Gerusalemme (*Catech. myst.* 5,8: PG 33, col. 1115): « maximum iuvamen pro quibus offertur precatio sancti illius ac tremendi Sacrificii »; e s. Tommaso (*Opusc.* 57) più tardi ha detto scultoriamente: « Ut omnibus prosit, quod est pro salute omnium institutum ». - Vedi tavv. CI-CIII.

BIBL.: A. Gori, *Thesaurus veterum diptychorum consularium et ecclesiasticorum*, 3 voll., Firenze 1759; F. Cabrol, *Diptyques (Liturgie)*, in DACL, IV, coll. 1045-94; G. Destefani, *La S. Messa nella liturgia romana*, Torino 1935, pp. 611-26.
Filippo Oppenheim

DITTRICH, FRANZ. - Storico, n. il 26 genn. 1839 a Thegsten (Ermland), m. il 21 febbr. 1915 a Frauenburg. Studiò filosofia e teologia al liceo Hosiano di Braunsberg, ed ordinato sacerdote nel 1863 proseguì i suoi studi a Monaco di Baviera, presso Döllinger e Phillips. Professore universitario di storia e di diritto ecclesiastico, si occupò soprattutto del periodo della riforma e di storia locale varmiense. Fu anche deputato alla Dieta prussiana. Collaboratore del *Historisches Jahrbuch* e direttore dal 1898 della *Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands*, studiò con passione la figura del card. G. Contarini (*Regesten und Briefe des Kardinals Gasparo Contarini*, Braunsberg 1881; *Gasparo Contarini*, ivi 1885). Scrisse anche un libro sul *Kulturkampf* nella Varmia (*Der Kulturkampf im Ermlande*, ivi 1913).

BIBL.: A. Fleischer, *Dompropst Dr. Franz D.*, in *Zeitschr. für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands*, 19 (1914-16), pp. 409-38.
Silvio Furlani

(*da Mélanges Hulin de Loo, Bruxelles - Parigi, 1931, tav. 13*)
DITTICO - D. ligneo di Wilton. *Madonna con Bambino e Angeli ; Riccardo II presentato alla Vergine da s. Edmondo, s. Edoardo il Confessore e s. Giovanni Battista.* Scuola inglese del sec. XIV. - Londra, National Gallery.

DIURNO (DIURNALE) - È il libro liturgico che contiene le sole ore diurne del divino Ufficio, cioè le *Laudi*, *Prima*, *Terza*, *Sesta*, *Nona*, *Vespero* e *Compieta*, con tutte le antifone, responsori, inni, lezioni, orazioni, ecc., proprie del tempo, dei santi e del comune. Le prime edizioni risalgono al sec. XV (Parigi 1496), altre seguivano nei diversi paesi e secoli, ad es., Lione 1551, Anversa 1553, Venezia 1665, ecc. A Roma, un'edizione riveduta, per ordine di Clemente VIII, fu fatta nel 1602.
Filippo Oppenheim

DIUS FIDIUS: v. SEMO SANCO.

« **DIUTURNUM ILLUD** ». - Enciclica di Leone XIII, del 29 giugno 1881 (*Acta Leonis XIII*, 2 [1882], pp. 269-87), intorno al giusto concetto del potere politico e dell'autorità civile, falsato o demolito dalle erronee dottrine propalate dalla riforma e degenerate in teorie e sistemi, che sono la morte della società civile.

Secondo la dottrina della Chiesa l'autorità viene da Dio, qualunque sia la forma di governo, anche se il soggetto di essa viene designato dal popolo. Di qui per l'autorità una dignità superiore e il dovere di governare secondo giustizia; e per i sudditi l'obbligo del rispetto e dell'obbedienza. A questa non è sufficente stimolo il timore e il castigo, ma occorre una più intima e chiara coscienza del dovere e l'impulso salutare del timore di Dio. Tutto ciò può ottimamente ottenersi dalla religione; donde la necessità di lasciare alla Chiesa la piena libertà di istruire e di agire sul consorzio civile; tanto più che essa con la parola e con l'esempio s'è sempre dimostrata amica dell'onesta libertà e nemica di ogni tirannia.

BIBL.: v. la bibl. alla voce AUTORITÀ.
Celestino Testore

DIVALIA. - È il nome delle feste, note al calendario più antico, in onore dell'antichissima *diva Angerona*, che cadevano il 21 dic. La statua di Angerona, che teneva un dito sulla bocca chiusa, significando silenzio o segreto, si trovava presso l'ara di Volupia, quindi sulla via Nova, e ad essa i pontefici, nella ricorrenza, facevano un sacrificio.

L'interpretazione di Angerona fatta dagli antichi è sempre e soltanto etimologica: così, per alcuni essa preservava dall'*angina*, per altri scacciava gli *angores*, ecc. Secondo la critica più recente, Angerona è figura del mondo sotterraneo, ovvero patrona del solstizio d'inverno ed insieme protettrice del nome segreto di Roma (Macrobio). Qualcuno l'ha ritenuta anche d'origine etrusca.

BIBL.: Per la prima interpretazione: H. Wagenvoort, *Diva Angerona*, in *Mnemosyne*, 3ª serie, 10 (1941), pp. 215-17; P. Lambrechts, *Diva Angerona*, in *L'antiquité class.*, 13 (1944), pp. 45-49. La seconda interpretazione è sostenuta da J. Hubaux, *Angerona*, *ibid.*, pp. 37-43. Per la tesi etrusca: Fr. Altheim, *A History of Roman Religion*, Londra 1938, p. 115.
Cesare D'Onofrio

DIVENIRE. - In senso stretto è il prodursi di un essere o di una sua determinazione qualsiasi, in opposizione al perire o disfarsi; in senso largo, ogni forma di cambiamento, in opposizione alla persistenza inalterata.

Il fatto del d. ha, in tutti i tempi, costituito uno dei più importanti temi della riflessione filosofica. Nel pensiero indiano è caratteristica la visione del d. come condizione dell'esistenza sofferente e decaduta dalla sua realtà vera. Lo sforzo di superare questa condizione comanda le riflessioni sul d. anche dove esse si presentano in forma di speculazione ontologica. La dottrina delle *Upaniṣad* e dei sistemi del *Vedānta* si basa su uno spiritualismo, monistico o pluralistico, combinato con un fenomenismo del mondo esterno e della personalità empirica. Nel buddhismo, che ai suoi inizi si attenne ad un atteggiamento agnostico, sorsero in seguito espressioni di un fenomenismo universale e più tardi diverse forme di un idealismo a indirizzo attualistico.

Il pensiero greco invece partiva dal problema di trovare al di là delle cose mutevoli l'essere autentico, come fondamento e radice dell'ordine cosmico e morale. La prima formolazione ontologica delle questioni sul d. risale alla scuola eleatica: eternità ed immutabilità sono considerate come attributi necessari dell'essere; il d. è irreale ed impensabile. Eraclito invece concepì una

dottrina rimasta isolata nella filosofia antica, secondo la quale le realtà cosmiche nascono dall'incontro di processi contrari e sono insiemi instabili di opposti. L'inserzione del d. come fatto reale nella filosofia dell'essere è opera di Aristotele (*Phys.*, V, IX; *Met.*, X, XII). Fondamento della soluzione è la teoria di atto e potenza; il d. è l'attuazione imperfetta di una possibilità reale e trova il suo ultimo principio nell'attualità pura dell'Essere divino, movente primo ed immobile di tutte le cose. Già in Platone appare occasionalmente (*Soph.*, 247 e 248 c-249 d) un'altra valutazione del d. Vita è automozione, e vita si deve attribuire agli esseri più perfetti. Questo aspetto positivo del d., in quanto è produttività spirituale o vitale, acquista la prevalenza da quando, nella corrente neoplatonica, l'essere personale diventa la chiave per la comprensione dell'essere in genere (cf. Plotino, *Enn.*, VI, 8).

La dottrina biblica del Dio vivente ed operante, impose ai teologi cristiani di tener conto del valore positivo della produttività e di cercare l'accordo fra le esigenze dell'ontologia e l'attivismo della esistenza spirituale. La sintesi è stata realizzata nei grandi sistemi classici, benché con diversa accentuazione sia dell'uno sia dell'altro momento. In certe correnti neoplatonico-mistiche del medioevo posteriore (Eccardo, Nicola da Cusa) si effettua il passaggio ad una filosofia nella quale l'atto produttivo e creativo ha il primato sull'essere, dapprima nella speculazione su Dio e poi, in conseguenza di un latente panteismo, anche nella psicologia e cosmologia.

Le filosofie del dinamismo (Leibniz, Kant) si ispirano, pur cercando di salvare la realtà delle sostanze, agli stessi motivi. Le conseguenze estreme di questi appaiono nei moderni sistemi attualistici, per i quali la realtà si risolve in un continuo scaturire di atti fuggenti che non suppone ma produce ogni cosa. In questo senso Fichte sviluppò un attualismo dell'azione libera, Hegel un sistema della automozione dialettica dell'idea, Gentile (*Teoria generale dello spirito come atto puro*, capp. 3 e 4) un attualismo del « pensiero pensante ». I filosofi della vita (Nietzsche, Bergson) difendono una dottrina del d. afinalistico ed irrazionale.

I vari problemi emersi in questo sviluppo, che interessano diverse parti della filosofia, possono venir raggruppati nel modo seguente: 1) il rapporto fra essere e d.; la chiarificazione della natura e dei presupposti del d. in base ai supremi concetti e principi ontologici (atto-potenza, sostanza, tempo). 2) Il problema della attuazione delle potenze attive per automozione, problema studiato dagli scolastici specialmente riguardo alla volontà libera. 3) La relazione fra la immutabilità dell'essere assoluto e la sua suprema attività immanente e creativa (v. CREAZIONE; DIO). 4) I problemi teleologici del d. (v. FINALITÀ).

BIBL.: A. Rivaud, *Le problème du devenir et de la notion de la matière des origines de la philos. grecque jusqu'à Théophraste*, Parigi 1906; R. Garrigou-Lagrange, *Dieu, son Existence et sa Nature*, 5ª ed., Parigi 1928, pp. 155, 738; R. Schneider, *Das wandelbare Sein. Die Hauptthemen der Ontologie Augustins*, Francoforte 1938; C. Giacon, *Il d. in Aristotele*, Padova 1947.

Beda Thum

DIVERTIMENTI. - I. NOZIONI GENERALI. - Etimologicamente la voce d. da *diverto* significa deviamento, digressione. Ed in realtà il d. è un deviare la tensione dell'animo e del corpo da quelle che sono le attività abituali per far loro godere una pausa di quiete e di riposo. È quindi un intercalare dell'attività umana, ma gioioso.

È impossibile all'uomo mantenere corpo ed anima in un'attività senza interruzione, in un lavoro continuo: la natura stessa avverte una sensazione di stanchezza, e reclama svago e riposo. La *relaxatio* (da *relaxare*, rallentare), come dicevano i latini, è il riposo; non è ancora il d.; ma ne è il primo elemento, a cui ne va aggiunto un secondo, il godimento, che è come l'aroma del riposo e dello svago: ne aumenta l'efficacia e ne assicura il risultato. Si ha perciò il d., quando con il riposo si accompagna una gioia più o meno profonda. Il d. è perfetto, quando raggiunge quella serena letizia dell'anima, che mantiene sano e giovane tutto quanto l'uomo nell'anima e nel corpo.

Questo godimento potrà essere delle facoltà superiori solamente, della intelligenza, ad es., come la lettura di un libro attraente ed istruttivo; delle facoltà superiori ed insieme dei sensi, come la pittura, esercitata non come professione, ma per d., la musica, ecc. Potrà anche essere o solamente dei sensi esterni, come bagni, danze, sport, oppure dei sensi esterni ed insieme interni e delle stesse facoltà superiori, ad es., teatro, cinema ecc. (v. SPETTACOLO).

Da ciò si comprende che nel d. stesso c'è una certa gerarchia di valori. Il d. che direttamente alimenta anche la cultura dello spirito è evidentemente più nobile di un d. che produca un piacere puramente sensibile della vista, dell'udito, del tatto. In quest'ultimo campo poi è più facile scivolare dai piaceri puramente sensibili a quelli ispirati da una certa sensualità, che da vaga può divenire ben definita e magari trasformare il d. in occasione prossima di peccato. Una delle forme più nobili e preziose di d. sono i godimenti prodotti dall'arte.

Ma d'altra parte non tutti i d., anche i più nobili, sono i più utili e proficui in ogni momento; nè tutti sono i più adatti a tutti i tipi ed a tutte le età, anche perché certe forme di d. richiedono una cultura più affinata dello spirito, e doti non sempre comuni. Il d., perché raggiunga il suo scopo, occorre quindi che sia relativo al gusto della persona, alle circostanze di lavoro e di impiego. Anche le diverse epoche della storia, il grado di civiltà, la classe sociale, e la moda stessa influiscono sulla scelta dei d. Un'importanza specialissima rivestono oggi per lo svago popolare il teatro ed il cinematografo (v.).

II. LICEITÀ DEI D. - Da quanto si è detto risulta l'onestà e la liceità del d., che non solo non ha in sé e per sé nulla di intrinsecamente cattivo, ma sotto un certo aspetto, almeno limitatamente al riposo, ed a certa età della vita, è necessario per riparare la perdita di forza e rendere l'individuo capace e disposto a fornire altre prestazioni. Oltre questo bisogno naturale il d. ha pure la sua giustificazione morale nella necessità di fomentare le relazioni di società. I rapporti stessi con i parenti e con gli amici procurano all'uomo occasione di svago, mentre i d. favoriscono questi incontri famigliari ed amichevoli e sono una occasione per l'esercizio di alcune virtù, come la carità.

È quindi una gratuita accusa il rimprovero che viene fatto spesso all'etica del Vangelo, di essere fautrice di un'esistenza melanconica e tetra, senza gioia e senza sole, cioè senza d. Tra le benedizioni promesse dal profeta a Gerusalemme è lo spettacolo di bambini e fanciulle intenti a divertirsi (*Zac.* 8, 4). Gesù stesso nel Vangelo prende lo spunto dai giuochi e dai d. dei fanciulli palestinesi (*Mt.* 11, 16-17). E nulla ci vieta di immaginare, come hanno fatto spesso gli artisti, la fanciullezza stessa di Gesù inframmezzata da questi intercalari, propri soprattutto della prima età.

Basterebbe del resto guardare quanta parte il d. ha avuto nella pedagogia cristiana, di alcuni santi in specie, come di un s. Filippo Neri (1515-95) e di un s. Giovanni Bosco (1815-88), il più perfetto educatore moderno, che si dichiarava nemico della musoneria e volentieri si mescolava ai d. dei suoi ragazzi.

La Chiesa stessa nel determinare l'uso dei beni beneficiali, comprende nell'*honesta substentatio* dei chierici le spese occorrenti per moderati d. (cf. can. 1473 e commenti relativi). Solo vieta loro (e a maggior

ragione ai religiosi) certe forme di d., troppo aliene dallo spirito ecclesiastico.

Così in generale vieta loro di assistere a spettacoli, danze e feste non convenienti per sé al loro stato o quando la loro presenza potesse essere motivo di scandalo: ciò che vale soprattutto per i teatri pubblici (can. 140). Vieta loro di prendere parte a giochi d'azzardo, fatti con esposizione di denaro; alle cacce clamorose, come solevano tenersi un tempo, mentre raccomanda moderazione nel diporto della caccia spicciola (can. 138). Entrare nei caffè, nei bar, ecc. per puro d. è ugualmente loro interdetto. Per tutti gli altri d. vale il principio generale: « Clerici ab iis omnibus, quae statum suum dedecent, prorsus abstineant » (can. 138).

Ma ciò è evidente: qui lo stato clericale, liberamente scelto, impone un contegno più grave. Del resto certe forme di d. pericolose sotto l'aspetto sociale, lo Stato stesso le condanna: i giuochi d'azzardo, ad es. (Cod. pen. ital., artt. 718-23). Ma ciò non significa una condanna del d. per tutti e di tutti i d.

Se è lecito e sotto un certo aspetto necessario il d., sono ancora lecite, e nel convivere sociale necessarie, certe professioni che a null'altro servono, se non all'organizzazione del d. (ad es., la professione di regista, di direttore d'orchestra, d'impresario teatrale, ecc.).

Anche qui se la Chiesa ha trovato e trova da ridire, è l'abuso che condanna, non la professione stessa. Quando lo stesso diritto romano trovava certe professioni infamanti (esercizio dell'arte teatrale e dell'arte gladiatoria; D. 3, 2, 1), perché l'esercitarle implicava violare tante norme del vivere civile e, dovremmo dire noi, del diritto naturale, è logico che la Chiesa le ritenesse incompatibili con la professione della religione cristiana, e cercasse di distogliere i cristiani da simili spettacoli, misti necessariamente all'idolatria ed all'immoralità (cf. Atenagora, *Supplicatio pro christianis*, 34-36: PG 6, 967-72; Tertulliano, *De spectaculis*: PL 1, 627-62; s. Agostino, *Confessiones*, III, 1-4, ed. P. H. Wangnereck, Torino-Roma 1928, pp. 65-68).

Nel medioevo stesso la Chiesa invece non ha trovato nulla da ridire contro la professione del giullare, e con mutazioni radicali ha cercato di sostituire con rappresentazioni sue gli antichi spettacoli (v.). Anche nel d. classico del Carnevale (v.) la Chiesa null'altro condanna e ha condannato che l'abuso.

Di tutto infatti noi possiamo abusare, specialmente di quelle cose od oggetti che sono un mezzo nell'ordine voluto da Dio, ma che, per l'egoismo dei nostri sensi, tendono a diventare un fine (divertimenti e piaceri sensibili). È dovere per il cristiano di inquadrare anche il d. nella concezione alta che egli ha della vita: è necessario che il d. rientri nell'ordinamento della vita umana, individuale e sociale. La virtù che presiede a tale inquadramento è l'*eutrapelia* (εὐτραπελία), che rientra nella virtù più generale della modestia. La sua funzione moderatrice si esplica prima di tutto nel mantenere al d. lo scopo che ha, di mezzo, cioè, di intercalare nel succedersi dell'attività umana.

Non può nello scritto mutarsi la funzione di una virgola, in quella di una lettera o magari di una parola o di un assieme di parole: sarebbe la confusione babelica. Così nella vita non può il d. occupare il posto che compete al lavoro od alle occupazioni del proprio stato: altrimenti diventa immorale. E ciò appena l'uomo è in grado di una qualche attività (s. Agostino, *op. cit.*, 1, 10; *ibid.*, p. 21). La parola « d. », almeno nel senso parziale di riposo, non ha senso, se non quando lo si sia meritato mediante un lavoro.

Inoltre il d. che l'uomo ragionevole consente a se stesso deve sempre sottostare all'impero della riflessione, dell'autogoverno e contenersi nella durata e del luogo e tempo debito, nell'ambito del piacere lecito.

Dal punto di vista etico poi non si possono trascurare le ripercussioni che una determinata forma di d. avrà sulla vita dello spirito. Perché sia lecito dunque il d., è necessario: *a*) che il d. non si cerchi in azioni e parole turpi o nocive; *b*) che il d. non sommerga completamente la gravità dell'anima e l'armonia delle proprie occupazioni e delle opere buone (s. Ambrogio, *De officiis*, I, 20); *c*) che il d. sia « tempore et homine dignus » (Cicerone, *De officiis*, I, 29).

Questa la misura, seguendo la quale si può trarre dal d. ciò che vi è di sano, di morale e di educativo, ripudiando quanto vi è di malsano e di morboso.

Bibl.: *Sum. theol.*, 2a-2ae, q. 168, aa. 2-4; A. Ballerini-D. Palmieri, *Opus theologicum morale*, I, Prato 1889, tr. I, cap. 8, n. 175, pp. 93-96; III, ivi 1890, tr. VIII, nn. 570-71, p. 780; C. Jéglot, *La giovane e il piacere* (*I taccuini della giovane*, 4), Torino 1944; F. Tillmann, *Il maestro chiama*, 3a ed., Brescia 1945, pp. 296-305; A. Cavagna, *Annuario liliale*, Alba 1945, pp. 339-433; B. K. Merkelbach, *Summa theologiae moralis*, 5a ed., II, Parigi 1947, nn. 1060-62, pp. 981-83; A. Cherel, *Les divertissements*, in R. Aigrain, *Ecclesia*, Parigi 1947, pp. 1271-1279; A. Oddone, *I d. e la coscienza cristiana*, in *Civ. Catt.*, 1948,III, pp 463-74.

Pietro Palazzini

DIVINAZIONE. - È una forma di idolatria e consiste nell'onorare come Dio il demonio, non perché lo si crede Dio e neppure per odio contro Dio, ma per la cupidigia di conoscere, col suo aiuto, le cose occulte.

Occulte possono essere cose presenti, passate e future; eventi naturali o liberi; fatti esterni o stati d'animo e disposizioni interiori; e si possono raccogliere in tre categorie, secondo i tre mezzi mediante i quali se ne può venire a conoscenza. La prima comprende le cose occulte a tutte le creature e conosciute solo da Dio, in forza della sua onniscienza: queste cose l'uomo può conoscere soltanto per mezzo di una personale comunicazione divina: ad es., tutti gli eventi futuri ed incerti perché dipendenti da una libera volontà. La seconda comprende le cose occulte a tutti gli uomini e conosciute, oltre che da Dio, anche dal mondo spirituale angelico e diabolico: queste cose l'uomo può conoscere soltanto per mezzo di una particolare comunicazione o di Dio o di un angelo o di un demonio: ad es., gli avvenimenti che contemporaneamente si svolgono in luoghi lontani. La terza comprende le cose che di fatto sono occulte in un determinato tempo ad una particolare persona, ma che ella potrà conoscere quando disponga di mezzi che appartengono al mondo materiale, cosmico ed umano, e che sono a sua legittima disposizione: ad es., tutte le verità naturali ancora sconosciute, ma conoscibili mediante l'investigazione scientifica. L'indovino, volendo divinare le cose occulte mediante l'aiuto del demonio, può invocare tale aiuto o espressamente (d. espressa), oppure implicitamente (d. tacita). Espressamente: sia che invochi il maligno volta per volta, nei singoli casi, sia che voglia entrare con lui una volta per sempre in un patto, in forza del quale a determinati segni corrispondano sempre determinati significati. Né perciò è necessario che il demonio realmente risponda alle invocazioni o accetti il patto proposto dal divinatore; basta che questi ne chieda unilateralmente l'aiuto. Implicitamente: nel fatto stesso di voler conoscere cose occulte con l'uso di mezzi che si sanno per se stessi inadatti allo scopo: ad es., col pretendere seriamente di conoscere con certezza, per mezzo delle carte da giuoco, se una persona si sposerà o no. Questo modo di fare implica l'invocazione del demonio, perché colui che coscientemente si serve di un mezzo inadatto a conoscere cose occulte, evidentemente crede e s'aspetta l'intervento di un essere superiore. Quale? Certamente né Dio né gli angeli a lui obbedienti, poiché Dio riprova l'uso di tali mezzi. Resta dunque il demonio. Cosicché tal modo di agire tradisce davvero la intenzione implicita dell'intervento diabolico. Ché anzi contro simile intenzione, affermata con i fatti, è inefficace la protesta mentale o verbale di non credere o non volere in tutto questo l'intervento demoniaco.

Tutto questo è di facile comprensione per quanto riguarda la d. espressa. Non così per quella tacita. Esistono infatti svariate pratiche per investigare le cose occulte, nelle quali i mezzi adoperati possono entro

certi limiti apparire naturalmente idonei allo scopo, ma, oltre quei limiti, non più. Sull'incertezza di quei limiti tra il naturale e il preternaturale ancor oggi purtroppo speculano gli indovini a danno delle persone ingenue e degli amatori delle cose mirabolanti. Le forme in uso: l'oniromanzia la necromanzia la chiromanzia, la fisiognomia, la rabdomanzia, la radiestesia, la trasmissione del pensiero, alcuni fenomeni di spiritismo ecc. Nella misura che queste forme di investigazione poggiano su criteri scientifici o già accertati, ad es., la rabdomanzia, o da accertare in via di esperimento, ad es., la trasmissione del pensiero, anche l'apparenza di d. è esclusa. Al di là di quella misura, finché sussiste almeno il dubbio che la manifestazione delle cose occulte è da attribuirsi a fattori naturali, pur se ignoti e casuali, non si può parlare ancora di d. tacita; solo l'invocazione espressa del demonio potrebbe far rientrare questi casi nell'àmbito proibito della d. Essi quindi sono, sotto questo riguardo, del tutto leciti, e soltanto scopi loschi, ingiusti, più o meno deviati, potrebbero soggettivamente renderli peccaminosi. A costituire quindi la d. tacita si richiedono insieme due elementi essenziali: l'intenzione seria di voler conoscere le cose occulte con mezzi inidonei ed inoltre la conoscenza certa della loro inidoneità.

È evidente che la d. è ingiuria a Dio, spostando essa alla peggiore delle creature l'onore dovuto solo a Dio, per la sua onniscenza e provvidenza. Tale ingiuria nella d. espressa c'è sempre ed è grave. Non così in quella tacita. In questa, o la intenzione più scherzosa che seria, o la sfiducia nei responsi attesi, o anche la difficoltà di percepire la malizia morale che sottilmente si nasconde in essa, fanno sì che raramente la colpa sia grave. Oltre questa malizia specifica, che è contro la virtù della religione, la d. può implicare, per circostanze particolari, altre deviazioni morali contro altre virtù: ad es., può offendere la giustizia, se si esercita la d. a scopo lucrativo; è contro la carità esponendo il prossimo allo scandalo o al pericolo di gravi danni; può essere contro la virtù della fede, se suppone o conduce a negazione o vacillamenti circa le verità rivelate; e simili.

Pecca contro la religione anche chi consulta il divinatore almeno perché coopera al suo peccato: quindi a condizione che lo conosca e nella misura nella quale lo conosce. Può anche peccare contro la carità verso se stesso, se, non solo consulta l'indovino, ma positivamente dirige la sua vita secondo i responsi ricevuti; non peccherebbe però colui, che, per timori concepiti dopo le consultazioni divinatorie, si astenesse da determinate azioni pur se prima già deliberate, ma che non sono obbligatorie.

Bibl.: T. Ortolan, *Divination*, in DThC, IV, coll. 1441-1455; H. Leclercq, s. v. in DACL, IV, coll. 1198-1219; A. Piscetta-A. Gennaro, *Elementa theologiae moralis*, II, Torino 1929, nn. 512-31; E. Génicot-J. Salsmans, *Institutiones theologiae moralis*, I, Bruxelles 1946, nn. 264, 265, 266.

Leonardo Azzollini

Nelle religioni non cristiane. – È la conoscenza della volontà delle Potenze superiori tanto mediante segni simbolici, percettibili ai sensi, quanto con la diretta rivelazione all'anima per ispirazione ed emozione psichica di origine sopranormale. È la predizione di cose future e nascoste, che sfuggono all'indagine ordinaria.

In origine era un ramo della magia ordinaria, secondo la quale cause simili producono simili effetti e che era basata, a differenza della scienza, su somiglianze superficiali ed apparenti stabilite a piacere e fantasticamente. Così l'indovino pretende prevedere da supposte cause determinati effetti; oppure da effetti constatati arguire la causa restata ignota, come l'autore di un delitto o la causa di malattie ecc. Dalla magia la d. è passata tra le religioni, dove ha considerato certi fatti come segni o sintomi (*omina*) attraverso i quali la divinità fa conoscere il suo volere. In maniera speciale però gli dèi davano il loro responso (*oraculum*) in qualche tempio famoso, ove i fedeli venivano da ogni parte ad interrogarli, come in Grecia nel tempio di Apollo a Delfi, di Zeus a Dodona, di Asclepio ad Epidauro. Naturalmente non tutti erano in grado di interpretare il linguaggio della divinità, fossero *omina* od *oracula*; a questo, perciò, attendevano i sacerdoti tra i quali si trovavano alle volte delle classi specializzate, come gli àuguri e gli àuspici presso i Romani e tra i Babilonesi i veggenti, con a capo un archiveggente, che si tramandavano l'arte di padre in figlio sia oralmente che per scritto. Nell'epoca ellenistica la d. volle cercarsi un fondamento filosofico, e specialmente gli stoici più recenti, con Posidonio cercarono di giustificare questa superstizione, con il loro principio della simpatia corrente tra le varie parti dell'universo. Il trattato di Cicerone (*De divinatione*) dipende con ogni probabilità da Posidonio. Al contrario Giamblico, o forse un suo discepolo, autore del trattato neoplatonico *De mysteriis*, fonda la prassi della d. sulla luce che l'anima riceve nella sua unione con la divinità.

Molteplici sono i generi di d. Ma, lasciando da parte quella personale e diretta, consistente nell'ispirazione dei profeti veggenti, la più comune è la reale o indiretta, basata sopra segni acquisiti, *omina* ed *oracula*, di cui vuol essere l'esatta interpretazione.

La d. reale a sua volta si divide, secondo Cicerone (*De divin.*, I, 6; II, 11, 26), in naturale quando i segni sono casuali; artificiale, quando i segni sono approntati dalla volontà dell'osservatore. I mezzi principali di cui si serve la d. naturale si possono compendiare nei seguenti: i segni celesti (astromanzia) su cui si fonda l'astrologia (v.); i segni atmosferici, come forza e direzione delle nubi (aeromanzia), uragani (ceraunoscopia), fulmini e tuoni, che erano per i Greci segni di Zeus, tutti segni che i Babilonesi riferivano all'astrologia; azioni e movimenti di animali, specie degli uccelli (v. AUGURI; AUSPICIO); le nascite mostruose di uomini ed animali (teratomanzia), ritenute nefaste; segni speciali delle mani (chiromanzia) e delle altre parti del corpo (melomanzia, metopomanzia, onicomanzia, podomanzia, ecc.); stormire delle foglie come a Dodona; l'oneiromanzia o interpretazione dei sogni, che alle volte erano chiari (rivelazione diretta) o si procurava di averli mediante l'incubazione in qualche tempio.

In Roma la d. fulgurativa costituiva una parte notevole dell'« etrusca disciplina » e le norme relative, dirette a stabilire donde i fulmini provenissero ed ove fossero diretti, erano contenute nei libri fulgurali, attribuiti alla ninfa Begoe o Vegoe. D'altra parte nei libri augurali erano elencati gli uccelli augurali divisi in *oscines*, di cui dovevasi osservare il canto, e in *alites*, dei quali andava osservato il volo. Si faceva anche conto, specialmente in guerra in cui occorreva un responso rapido, dell'avidità con cui i polli prendevano il cibo. Della d. augurale si occuparono Ennio Veranio e Varrone (*Antiq. rerum divin.*, 3).

Tra i mezzi di cui si serviva la d. artificiale vanno notati: le sorti (cleromanzia), dalle quali derivava il sortilegio; mezzo facile e perciò antichissimo ed usatissimo, specie nell'Italia antica, ove a differenza della Grecia era poco conosciuta l'ispirazione personale. Più correntemente si otteneva il sortilegio mediante stecche o piastre su cui era scritta una frase. Perché poi l'operazione avesse più sicuro effetto si faceva in un tempio, ad es., quello di Preneste (*sortes Praenestinae*). Il fatto che *sors* divenne equivalente di fato e fortuna, indica tutta l'importanza assunta in Italia da questa specie di d. Inoltre: la lecanomanzia, consistente nel versare ed agitare in un bacino o coppa, liquidi diversi, come acqua, che è per eccellenza l'agente ed il veicolo della rivelazione, olio, vino, affinché dalle varietà dei loro movimenti ed aggruppamenti delle loro gocce si potessero trarre indicazioni per il futuro; i movimenti prodotti da un oggetto gettato in una fontana sacra (idromanzia), dove se l'oggetto affonda è buon segno; le forme, che possono

essere illimitate, assunte dal fuoco in un sacrificio (piromanzia); il modo di salire del fumo (capnomanzia); l'osservazione dei visceri, specialmente il fegato, di un animale sacrificato (*extispicio*); i diversi fenomeni che presentavano i cadaveri in putrefazione, specie di necromanzia, che il più delle volte consiste nell'evocazione delle anime dei defunti, perché rivelino ciò che è nascosto o futuro; il giudizio di Dio (ordalia), ossia la prova pericolosa cui si assoggettava la persona sospetta, giudizio considerato da alcuni come una forma di d. in quanto si ritiene diretto a conoscere non tanto l'obiettiva realtà dei fatti, quanto la volontà divina di salvare o no la persona da giudicare.

La d., fondandosi sopra una concezione meccanica della Rivelazione divina, si oppone alla concezione profetica di una rivelazione personale, per il qual motivo le religioni rivelate sono contrarie per principio alla pratica di essa.

In prassi il popolo restava molto attaccato a mezzi creduti capaci di indicare il futuro, qualunque ne fosse l'origine. Di qui le misure prese dall'autorità sia civile sia religiosa per reprimere la d. Specialmente gli imperatori romani avevano cercato di impedire i suoi abusi sociali e politici. Il giureconsulto Paolo (*Sententiae*, 5, 21, 1.3) informa come coloro che consultassero gli indovini sulla vita del sovrano o soltanto sulla felicità dello Stato, dovevano essere puniti di morte insieme con quelli che davano la risposta; e come gli schiavi che chiedessero consulto sulla sorte dei loro padroni dovessero essere condannati all'estremo supplizio.

BIBL.: A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, Parigi 1882; W. Halliday, *Greek divination*, Londra 1913; E. Stemplinger, *Antiker Okkultismus*, in *Neue Jahrb. f. Wissensch. u. Jugendbildung*, 5 (1929), p. 144 sgg. Alberto Galieti

« DIVINI ILLIUS MAGISTRI ». - Enciclica di Pio XI, del 31 dic. 1929 (AAS, 22 [1930], pp. 49-86), intorno all'educazione cristiana della gioventù. L'argomento di capitale importanza nel campo della pedagogia e, nello stesso tempo, della religione, viene magistralmente trattato in questa, che può chiamarsi la « magna charta » dell'educatore.

L'enciclica risponde a tre questioni : 1) *A chi spetta l'educazione? a)* Spetta prima di tutto alla Chiesa per diritto positivo divino, in quanto specificamente investita da Gesù Cristo della missione di insegnare e di rigenerare le anime alla vita soprannaturale; madre e maestra, essa ha educato i popoli, spesso da sola, raccogliendo i frutti migliori di moralità e di civilizzazione ; *b)* spetta pure alla famiglia per diritto naturale, derivato direttamente dal fatto della generazione; e questo diritto è inalienabile, anteriore ad ogni diritto dello Stato, e perciò inviolabile ; *c)* spetta anche allo Stato, per l'autorità che gli compete di provvedere al bene comune temporale della comunità. Perciò esso deve proteggere il diritto educativo della Chiesa e della famiglia, supplire al difetto dei genitori, rimuovere gli ostacoli pubblici ad una sana educazione; e ha il diritto di riserbarsi alcuni rami propri dell'istruzione, di completare anzi l'opera della famiglia e della Chiesa, dove queste non arrivano o non bastano, con scuole e istituzioni proprie. A salvaguardare questi diritti occorre, naturalmente, la coordinazione delle tre società. 2) *Chi è il soggetto dell'educazione?* È l'uomo « tutto quanto », corpo e spirito, decaduto per il peccato, redento dal Cristo. L'educazione non può quindi essere solo naturale, ma deve essere anche soprannaturale, non ignorando la Grazia e la legge divina. 3) *Qual'è l'ambiente della educazione? a)* La famiglia con la sua vigilanza e le sue premure; *b)* la Chiesa con i suoi Sacramenti e i suoi istituti; *c)* le opere di vigilanza e di preservazione, oggi più specialmente necessarie, che in altri tempi. 4) *Qual'è il fine della educazione?* La formazione dell'uomo, non solo, ma del cristiano; quindi l'educazione deve abbracciare tutto quanto l'ambito della vita umana, plasmare caratteri integri e compiuti, prendendo a modello gli incomparabili esempi di Gesù Cristo.

BIBL.: Cf. la bibl. alla voce EDUCAZIONE. Celestino Testore

« DIVINI REDEMPTORIS ». - Enciclica di Pio XI, del 19 marzo 1937 (AAS, 29 [1937], pp. 65-106), contro il comunismo ateo, i cui principi si manifestano nel bolscevismo.

Dopo aver richiamato l'atteggiamento costante della Chiesa di fronte al comunismo, quale risulta dalle varie antecedenti encicliche e sue e dei suoi predecessori, Pio XI svolge l'argomento sotto questi aspetti : 1) *Il « presunto nuovo vangelo »*, sotto il pretesto della redenzione delle masse, presenta invece una dottrina materialista sovvertitrice della giustizia, della persona e dignità umana, della famiglia, della società e della religione. 2) *L'arte del proselitismo* : il terreno preparato dal liberalismo amorale e laicista e dal silenzio della grande stampa ha facilmente ceduto ad una propaganda fatta con tutti i mezzi : aperti o subdoli; dichiarati o rivestiti dalle parvenze più innocue, alimentati da una stampa abbondante. 3) *La opposta dottrina della Chiesa* nel campo familiare, sociale e religioso, fondata sulla dignità e sulla fratellanza umana, e sulla figliolanza divina. 4) *I rimedi*. Il primo e principale è il rinnovamento spirituale dei singoli e delle nazioni alla luce del Vangelo, soprattutto alla luce del precetto dell'amore. A questo deve aggiungersi lo studio delle questioni sociali e la diffusione della dottrina cattolica intorno ad esse. 5) *I cooperatori* : primo e principale il clero, affiancato dagli appartenenti all'Azione cattolica e da quanti hanno ancora conservato il sano concetto della vera convivenza umana. 6) *La cooperazione dello Stato*, il quale deve attendere al benessere dei cittadini con una politica morale, un'amministrazione saggia e oculata, e il riconoscimento della piena libertà della Chiesa nella diffusione delle sue salutari dottrine.

BIBL.: G. Ledit, *La nuova credenza del comunismo*, in *Civ. Catt.*, 1937, II, pp. 19-32; anon., *L'encycl. D. R.*, vers. franc. con commento, Parigi 1937. Celestino Testore

« DIVINO AFFLANTE SPIRITU ». - Enciclica di Pio XII, del 30 sett. 1943 (AAS, 35 [1943], pp. 297-325) sul modo più opportuno di promuovere gli studi biblici; argomento sempre premurosamente seguito, promosso e difeso, contro errori ed esagerazioni, dalla Chiesa nel corso dei secoli, essendo la S. Scrittura una delle due fonti della Rivelazione e contenendo la Parola divina con il carisma della ispirazione e la conseguente inerranza.

Nella prima parte l'enciclica, prendendo le mosse dalla *Providentissimus Deus* di Leone XIII, del 18 nov. 1893 (*Acta Leonis XIII*, 13 [1893], pp. 326-64), dà un rapido sguardo agli effetti salutari che ne derivarono e che si manifestano nelle moltiplici ulteriori istituzioni e previdenze da parte dei pontefici; nelle varie iniziative sorte per diffondere sempre più in mezzo ai fedeli la lettura della Bibbia, specialmente dei Vangeli; nelle numerose pubblicazioni scritturistiche comparse dappertutto; nella istituzione di « corsi biblici », « di settimane bibliche », ecc.

Ma poiché molto resta ancora da fare e ulteriori progressi sono possibili per la soluzione di problemi o nuovi o non ancora pienamente risolti, l'enciclica, nella seconda parte, traccia un programma di lavoro scientifico convergente sullo studio sempre più profondo e preciso dei testi originali. Per questo si richiede : lo studio delle lingue antiche, spinto più a fondo; la critica testuale esercitata con logica accuratezza; l'interpretazione perfetta del senso, determinando bene quello letterale e la dottrina teologica, che vi è racchiusa; l'uso esatto degli scritti esegetici dei SS. Padri e degli scrittori ecclesiastici; la conoscenza ampia della letteratura profana, che può rendere più facile l'ermeneutica. Si aggiungono inoltre norme precauzionali per la questione dei generi letterari; e parole di viva esortazione alla lettura e alla spiegazione ben preparata e fondata della parola di Dio tra i

fedeli, e all'amore intimo e sentito da parte dei sacerdoti verso « quella fonte pura e perenne di vita spirituale », che è la S. Scrittura.

BIBL.: A. Bea, *L'encicl. « D. a. s. »*, in *Civ. Catt.*, 1943, IV, pp. 212-224. Celestino Testore

DIVINO AMORE, COMPAGNIA del : v. COMPAGNIA DEL DIVINO AMORE.

« DIVINUM ILLUD ». - Enciclica di Leone XIII, del 9 maggio 1897 (*Acta Leonis XIII*, 17 [1898], pp. 125-48) intorno allo Spirito Santo, all'opera sua santificatrice nella Chiesa e nelle anime e al conseguente dovere di ricordarlo, invocarlo e ascoltarlo nelle sue ispirazioni.

Premessi alcuni richiami sulla devozione alla S.ma Trinità, che non dovrebbe mancare nella vita di ogni cristiano, l'enciclica tratta ordinatamente della missione particolare dello Spirito Santo; missione che, svolta un giorno per la glorificazione di Gesù durante la sua vita terrena, continua e continuerà sino alla fine del mondo in vantaggio della Chiesa, da lui fondata. Esso, infatti, è garanzia del supremo magistero ecclesiastico, a cui assicura l'infallibilità; veglia all'accrescimento del « pusillus grex », che deve accogliere tutti i popoli; diffonde ampiamente i suoi carismi e i suoi doni di luce, di forza e di amore nelle anime, in cui abita mediante la Grazia, producendo quella splendida fioritura di anime eroiche e di santi, che formano il migliore ornamento della Chiesa.

BIBL.: A. Vermeersch, *Méditations pour la Pentecôte*, in *Méditations sur la Ste Vierge*, II, 14ª ed., Bruges 1930, pp. 8*-106*; R. Plus, *In unione con lo Spirito Santo*, Torino 1947. Celestino Testore

DIVISIONE. - FILOSOFIA. – È l'operazione logica per cui un tutto vien risolto nelle sue parti. Mentre la definizione mira alla chiarificazione del contenuto di un concetto, la d. tende alla determinazione dell'estensione del medesimo.

Essa è duplice : reale, se si riferisce a un tutto ontologico, ad es., la d. della natura umana nelle sue parti essenziali o nei suoi principi operativi; logica, se ha per oggetto il concetto o termine universale, ad es., la d. della sostanza in materiale e spirituale. La d. logica può fondarsi su una differenza essenziale o puramente accidentale ai membri della d. : nel primo caso la d. è essenziale-intrinseca (es., la d. dei corpi in viventi e non viventi); nel secondo caso la d. è detta accidentale o estrinseca (es., la d. dei corpi in leggeri e pesanti).

La d., momento analitico nell'acquisto del sapere, risponde ad un'esigenza intrinseca della struttura della mente umana, e ha un indubbio valore positivo nella scienza, quando sia condotta con ordine, esattezza, misura e rigorosa determinazione concettuale, tanto del fondamento come dei rispettivi membri della d.

BIBL.: Aristotele, *Anal. pr.*, I, 31, 46 a 31; *Anal. post.*, II, 13, 96 b 15; *Top.* VI, 6, 143 a 36; Cicerone, *Topica*, 5, 7, 8; G. Hegel, *Scienza della logica*, III, trad. it. di A. Moni, Bari 1925, pp. 305-12; Aristotele, *Principi di logica*, a cura di A. Carlini, Bari 1940, pp. 11-18; U. Viglino, *Logica*, Roma 1941, pp. 182-88. Ugo Viglino

DIRITTO. – In diritto si chiama d. la scomposizione di una cosa o di una massa patrimoniale in più parti (generalmente per assegnarle ai vari aventi diritto), oppure la ripartizione di una circoscrizione territoriale in più altre della medesima specie di quella (v. CIRCOSCRIZIONI ECCLESIASTICHE), o infine la costituzione di due o più enti da uno, che viene in tal modo ad estinguersi (nel diritto canonico l'esempio più cospicuo di quest'ultimo caso si ha nella d. del beneficio). *

DIVISIONISMO. - Nome di una particolare tecnica pittorica collegata con l'impressionismo e le teorie scientifiche dei colori. Il principio sul quale si basa è determinato dal fatto, scientificamente dimostrato, che disponendo a sottili filamenti alternati le tinte complementari destinate a formare un determinato colore queste, all'osservatore posto a determinata distanza, appaiono fuse formando quindi il colore desiderato e che altrimenti sarebbe risultato dal miscuglio delle tinte stesse. D'altro canto le tinte così disposte mantengono una maggiore capacità di rifrazione luminosa, donde la maggiore luminosità del colore.

In pratica, dato il lento, minuzioso procedimento tecnico richiesto e le difficoltà che ne derivano, non sempre s'ottiene l'effetto cui si aspira, come dimostrano ampiamente non solo le opere dei maggiori divisionisti italiani quali Victor Grubicy, Gaetano Previati, Giuseppe Pelizza da Volpedo, Giovanni Segantini, Plinio Nomellini ecc. ma anche quelle dei *pointillistes* francesi la cui tecnica si basa su analoghi principi. Emilio Lavagnino

DIVORZIO : v. INDISSOLUBILITÀ DEL MATRIMONIO.

DIVUS THOMAS. - Rivista di filosofia e teologia edita a Piacenza a cura dei professori del Collegio Alberoni, Lazzaristi. Fu fondata nel 1880 per opera specialmente del prof. Alb. Barberis, C. M., per assecondare l'impulso dato da Leone XIII agli studi tomistici con l'encicl. *Aeterni Patris*.

Fino al 1899 uscì in fascicoli mensili di 16 pagine in 4°. Nel 1900 ridusse in 8° il formato, ampliò il programma e divenne bimestrale. Nel 1924 riprese le sue pubblicazioni rimaste sospese nel 1906, iniziando una terza serie. Nei suoi più che cinquant'anni di vita il *D. T.* ha portato un buon contributo agli studi tomistici e a quelli sacri in genere, ottenendo la collaborazione di insigni studiosi italiani e stranieri. Redatto dapprima in latino, ammise in seguito anche le lingue moderne. Ogni fascicolo contiene articoli originali, note e discussioni su punti particolari, resoconti su questioni di attualità, recensioni di opere recenti, rassegna di riviste affini e notiziario. La pubblicazione è apprezzata e diffusa in Italia e all'estero. Giacomo Crosignani

DIVUS THOMAS. - Rivista trimestrale di filosofia e teologia tomistica, edita dai domenicani professori nell'Università di Friburgo (Svizzera).

Fondata nel 1887, dal sac. prof. Ernesto Commer, si pubblicava a Münster con il titolo *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie*; gli fu aggiunto come principale il titolo *D. T.* nel 1914, e da tale anno fino al 1922 se ne fece la pubblicazione a Vienna. I domenicani professori nell'Università di Friburgo cominciarono nel 1920 a far parte del collegio di redazione e nel 1923 ne divennero gli editori (3ª serie, pubblicata a Friburgo). Dal 1925 la rivista pubblica anche un'accurata bibliografia tomistica. Fra i redattori importa ricordare G. Häfele, A. Horváth, G. Manser; fra i collaboratori : M. Grabmann, G. Gredt, N. Del Prado, C. v. Schaelzer. Agostino Scherzer

DJAKARTA, VICARIATO APOSTOLICO di. - Con decreto in data 7 febbr. 1950 la S. Congregazione di Propaganda Fide al vicariato apostolico di Batavia ha cambiato il nome in quello di D. Il motivo del cambiamento del nome è dovuto al fatto che in seguito alla costituzione degli Stati Uniti Indonesiani, la capitale federale Batavia è chiamata D. Saverio Paventi

DJAKOVO : v. SIRMIO.

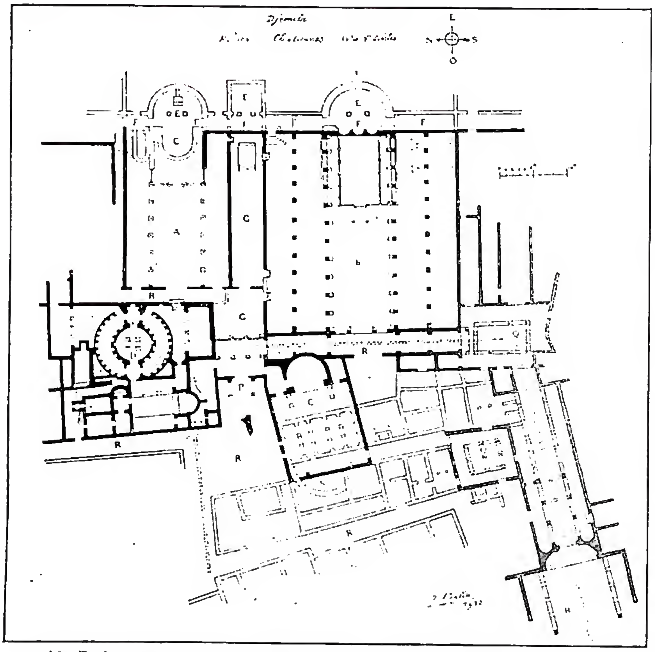
DJEMILA (arabo *Ǧemīlah*). - È l'antica Cuicul, città della Numidia presso il confine con la Mauritania. Nella località, già abitata da nuclei di popolazione indigena, Nerva dedusse una colonia di veterani, che fiorì rapidamente così da divenire, già alla metà del II sec., un centro urbano di una

certa importanza; gli scavi ne hanno rimesso in luce una notevole parte, sì che essa può considerarsi oggi uno dei maggiori campi archeologici dell'Africa romana.

Il cristianesimo vi dovette essere predicato nel corso del II sec. e farvi numerosi proseliti: alla metà del III sec. si trova già costituita una sede episcopale: un vescovo cuiculitano Pudentianus partecipa infatti al Concilio tenuto a Cartagine nel 256 sotto la presidenza di Cipriano; un altro vescovo Elpidophorus è presente al Concilio cartaginese del 348. Nell'intervallo la Chiesa cuiculitana doveva avere risentito l'effetto delle persecuzioni; in varie iscrizioni della città sono ricordati nove martiri: un Claudio, celebrato il 1° ott.; altri sette: Arensi, Aurelio, Donato, Emiliano, Sola, Teodosio e Vittoria il 5 marzo o maggio; infine un Pascenzio della cui festa non è nota la data: poiché nessuno di essi è ricordato nei martirologi non è da escludere che alcuni siano stati martiri donatisti. Anche Cuicul infatti fu travagliata dallo scisma: nel 411 il vescovo cattolico Cresconio, il cui nome è legato, come si vedrà, alla costruzione di vari edifici, dichiarava al Concilio di Cartagine che il suo avversario donatista era morto da poco. Un altro vescovo di Cuicul, Vittore, figura tra le vittime della persecuzione di Unnerico nel 484; l'ultimo di cui si ha ricordo è il Crescente che partecipa al Concilio di Costantinopoli del 553; quanto ancora vivesse la comunità cristiana della città, non è noto, ma è probabile che, come per lo più nel resto dell'Africa, essa venisse meno subito dopo le prime invasioni arabe della seconda metà del sec. VII.

Gli edifici cristiani sorsero, come di frequente, fuori del centro della città già occupato dai due fòri, quello più antico e quello aggiunto al tempo dei Severi, e dai loro annessi; di due chiese, che sorgevano l'una a nord-ovest e l'altra ad est, restano solo le tracce: della prima, nell'iscrizione dei sette martiri già ricordati, dell'altra in alcuni frammenti architettonici, pure segnati con nomi di martiri: vicino a quest'ultima si stendeva forse anche un cimitero.

A sud-est invece è stato rimesso in luce tutto un vasto e notevole insieme di edifici costituito da due basiliche, una cappella, un battistero (oltre, forse, alle tracce di un battistero più antico), e una grande casa, in cui probabilmente si deve riconoscere la residenza del vescovo; è uno di quei complessi di cui si trovano esempi analoghi sia in altre città dell'Africa (Teveste), sia fuori (Salona, Cimitile).



(da P. Monceaux, in Memorie della Pont. comm. d'archeologia, I [1923], tav. 7)

DJEMILA - Pianta degli scavi delle rovine di D. (edifici del sec. IV-V).

Gli edifici non sorsero tutti naturalmente nello stesso tempo. Il più antico è la Basilica che si può chiamare, per le sua dimensioni rispetto all'altra, minore: è a tre navate divise da colonne, lunga (con l'abside) m. 35 e larga 16, con la fronte rivolta ad occidente: l'ultima parte della navata centrale era recinta per il coro, leggermente sopraelevato sul piano del resto della chiesa; questo era decorato di musaici a motivi geometrici e figurati (animali), e iscrizioni con il ricordo di coloro che avevano contribuito alla decorazione; figurano fra essi un *sacerdotalis* e due tribuni. Una scala in fondo alla navata sinistra permetteva di accedere alla cripta ricavata sotto l'abside, più bassa di m. 3,50, e congiunta, mediante un corridoio, alla cripta della vicina basilica maggiore. La costruzione della chiesa può fissarsi al sec. IV.

La seconda basilica, adiacente alla prima verso sud, ma divisa da essa da una specie di stretta spianata scoperta, ha dimensioni molto più ampie: m. 39,50 × 28; ha lo stesso orientamento, ma è divisa in cinque navate da pilastri, cui nella navata centrale erano addossate colonne; sotto l'abside era la cripta, alla quale si accedeva, oltre che dal corridoio già detto, da una scala in fondo alla prima navata di sinistra. Anche il pavimento di questa chiesa era decorato di musaici; negli intercolumni figure di belve, scene di caccia, vasi, colombe sotto archi di fogliame, ecc.; nel resto animali entro riquadri o cerchi incorniciati da trecce e girali di acanto. Nel fondo della navata centrale era il coro, chiuso da balaustre: al di sotto di un musaico più recente era un piano più antico, sul quale, sempre in musaico, una lunga iscrizione metrica conteneva il ricordo del vescovo Cresconio: come egli dedicò la basilica, deponendovi le reliquie degli antichi vescovi (*iusti priores*) e martiri, che folle di pellegrini accorrevano a venerare, liete della fine dello scisma (donatista); l'ultima parte del testo è l'epitaffio dello stesso vescovo Cresconio. Singolare il fatto che l'iscrizione è la riproduzione, adattata con opportune varianti, di due iscrizioni metriche di Tipasa: a questa città, famosa per il santuario di S. Salsa, richiamano del resto altri elementi del complesso cuiculitano. Dall'epigrafe di Cresconio la basilica viene datata ai primi decenni del sec. V, quando la pace fu ridonata alla Chiesa africana.

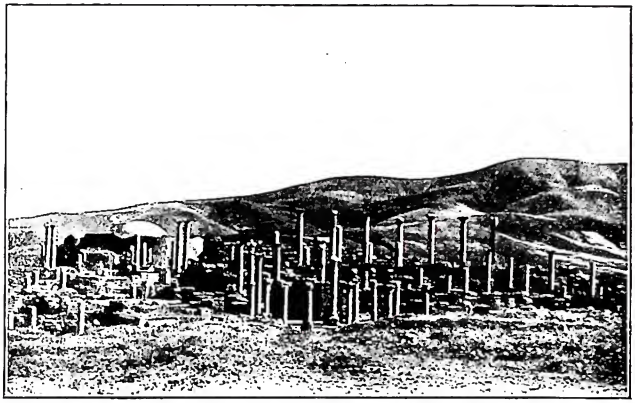
Separata mediante una strada dalla basilica maggiore, ma con diverso orientamento e rivolgendo verso la prima l'abside, sorge la cappella, un modesto edificio di m. 19 × 11,50, a tre navate, molto mal conservato: altre costruzioni sono apparse sotto di essa, fra cui un tratto di muro circolare, in cui si può forse riconoscere l'avanzo di un battistero più antico.

Invece in ottimo stato di conservazione è il battistero, che si alza di fronte alla basilica minore con lo stesso orientamento, seppure non proprio sul suo asse: tale sua posizione potrebbe far sospettare che la sua co-

struzione dovesse ricollegarsi e reputarsi coeva a quella della basilica minore anziché della maggiore, come si crede comunemente. Esso è congiunto ad un edificio termale, di piccole proporzioni, ma completo nelle sue parti, destinato ad uso dei catecumeni : l'unico altro esempio di tale unione di battistero con bagni, noto nell'Africa, è quello di Tipasa.

Il battistero vero e proprio è costituito da una rotonda fra due ali rettangolari porticate. La prima, costituita in mattoni rivestiti all'interno da intonaco con ornati in stucco, ha un diametro di m. 11,50 ca. e comprende un corridoio circolare con due vestiboli e un ambiente centrale contenente la vasca battesimale, di forma quadrangolare, coperta da un baldacchino : nelle pareti del corridoio erano ricavate alcune nicchie ; il pavimento era dovunque a musaico : sul bordo della vasca, pure a musaico, era una iscrizione allusiva al Battesimo.

A sud-ovest della basilica maggiore si distende quella che si suppone essere stata l'abitazione del vescovo, un ampio edificio a cui si accedeva da una larga strada porticata, e nel cui interno gli ambienti si raccoglievano intorno a due atri.



(*per cortesia del prof. E. Josi*)
DJEMILA - L'insieme degli edifici cristiani di D. col Battistero.

Tutto il complesso degli edifici era intramezzato e disimpegnato da strade e scale, che, mentre riscattavano i dislivelli del terreno fortemente ondulato, facilitavano l'accesso e il movimento della folla nelle diverse parti, prova di quella frequenza di fedeli, cui accenna l'epigrafe sopra ricordata.

Tra gli oggetti rinvenuti negli scavi sono due patene di bronzo con monogramma e una con l'acclamazione *Deogratias*, e un recipiente, pure di bronzo, forse un'acquasantiera.

BIBL.: P. Monceaux, *Cuicul chrétien*, in *Memorie Pont. Accad. Arch.*, 3ª serie, parte I (1923), pp. 1, 89-112, tavv. VII-VIII; E. Albertini, *L'archéologie chrétienne en Algérie*, in *Atti del III Congresso internaz. di arch. crist.*, Roma 1934, p. 411 sgg.; Y. Allais, *D.*, Parigi 1938, p. 57 sgg. Pietro Romanelli

DŁUGOSZ, JAN (*Iohannes Longinus*). - Storico, n. a Brzeźnica nel 1415, m. a Cracovia il 19 maggio 1480. Segretario del vescovo di Cracovia Zbygniew Oleśnicki e ordinato sacerdote nel 1440, compì missioni diplomatiche per il suo vescovo e per il re Casimiro IV, dal quale fu nominato arcivescovo di Leopoli, ma morì prima di prenderne il possesso canonico. Il D. è il più celebre storiografo polacco del medioevo.

In Italia ebbe relazioni con gli umanisti e portò in Polonia manoscritti di classici latini. Diligente raccoglitore di fonti, non è sempre critico nel servirsene ed il suo patriottismo prevale talora a scapito della imparzialità. Tra le opere del D. sono principali : *Annales seu cronicae inclyti Regni Poloniae, libri XII*, scritti negli aa. 1455-80 (Lipsia 1711-12); *Liber beneficiorum dioecesis Cracoviensis* (3 voll., scritti fra il 1470 e l'80).

BIBL.: Opere : *Ioannis Dlugosii senioris canonici Cracoviensis opera*, ed. A. Przezdzieck, 14 voll., Cracovia 1863-1887 : non comprende tutte le opere del D. Studi : J. Caro, *Iohannes Longinus*, Jena 1863; H. Zeissberg, *Die polnische Geschichtschreibung des Mittelalters*, Lipsia 1873, pp. 197-344; Al. Semkowicz, *Krytyczny rozbiór dziejów polskich Jana Dlugosza do r. 1384*, Cracovia 1887; M. Bobrzynski-St. Smolka, *Jan D., jego zycie i stanowisko w piśmiennictwie*, ivi 1893; E. Perfeckij, *L'histoire polonaise de J. D. et les Annales russes*, Praga 1932. Giuseppe Olšr

D. M. S. - Questa sigla si legge *d(is) M(anibus) s(acrum)* ed è scritta raramente per disteso; per lo più si omette il terzo elemento *s(acrum)*. Il senso è sempre lo stesso, che la sepoltura e il cippo o monumento sono consacrati agli dèi Mani e messi sotto la loro protezione contro eventuali violazioni. La formola greca corrispondente alla latina è θ(εοῖς) κ(αταχθονίοις) ovvero χ(θονίοις).

Si premette per regola all'iscrizione, in alto, come titolo. Venne in uso già durante il sec. I d. C., ma fu veramente frequente e come di prammatica nei secc. II e III, naturalmente nelle sepolture dei pagani.

Tuttavia questa formola compare anche sopra un numero notevole d'epitaffi certamente cristiani (e in alcuni giudaici) particolarmente in Roma, e nel resto dell'Italia a Chiusi, e nell'Africa sotto la forma più piena *D. M. S.* Grandi sforzi si fecero dagli eruditi del passato per spiegare in modo cristiano quelle sigle (ad es., *D(eo) M(agno)*, *d(igno et) m(erito)*, θ(εῷ) κ(τιστῇ), ma invano. Bisogna dire che tali sigle con l'uso erano diventate prive del loro specifico significato pagano, servendo solo ormai a indicare che si trattava d'una iscrizione funebre; per molti doveva persino essere ignota la loro vera lettura, ad es., per quell'africano che la traduce *donis memoriae spiritantiu(m)* (CIL, VIII, n. 20780).

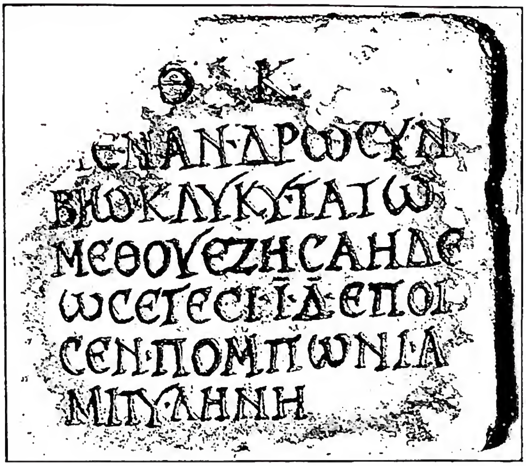
In molte lapidi, accanto e in mezzo al *D. M.* furono incisi segni o parole specificamente cristiani. Si è detto che i cristiani, comprando la lapide già preparata con quella titolatura, vollero in certo modo annullare con quelle giunte il senso pagano del *D. M.*

Ciò non può essere vero in generale, perché quelle lapidi o sono fattura di cristiani o mostrano ad evidenza una medesima scrittura d'una stessa mano.

Bisogna dunque concludere che anche in questo caso l'accostamento di cose sì eterogenee mostra che non si capiva più la giusta portata di *D. M.* Lo stesso dimostrano certe forme strane come D.I.B.M., D.O.M. e l'affiancamento al monogramma di Cristo, cose tutte che inducono al sospetto che chi scriveva leggesse quelle sigle in modo assai diverso dal vero.

Si può pensare che procedano per certe filiazioni dal *D. M.* le simili titolature degli epitaffi cristiani più tardi B. M. (molto comune) e B. M. S. (in Calabria).

BIBL.: A. M. Lupi, *Epitaphium Severae martyris illustratum*, Palermo 1734, pp. 104-108; F. Becker, *Die heidnische Weiheformel D. M.*, Gera 1881; B. Santoro, *Il concetto dei « Dii Manes » nell'antichità romana*, in *Riv. di filos. ed istr. classica*, 17 (1889), pp. 1-62; G. Greeven, *Die Siglen DM auf altchristlichen Grabschriften*, Reydt 1897; E. Diehl, *Inscript. lat. Christ. veteres*, II, Berlino 1927, pp. 288-312 e III, ivi 1931, pp. 425-27 (collezione di testi). Antonio Ferrua



(*fot. Enc. Catt.*)
D.M.S. - Iscrizione funeraria posta a ricordo del marito Menandro da Pomponia Mitilene (sec. III) con il Θ (εοῖς) Κ (αταχθονίοις) - Roma, Basilica di S. Agnese.

DOBMAYER, MARIAN. - Teologo benedettino, n. a Schwandorf (Baviera) il 24 ott. 1753 e m. a Amberg (Baviera) il 21 dic. 1805 (secondo altri nel 1803). Già gesuita, dopo la soppressione della Compagnia nel 1773 entrò nell'Ordine benedettino nel monastero di Weissenohe (Bamberga), dove emise i voti nel 1775. Sacerdote nel 1778, fu professore a Neuburg, Amberg e Ingolstadt.

Il suo *Systema theologiae catholicae* (8 voll., Sulzbach 1807-19) edito da T. P. Senestrey e redatto in compendio da E. Salomon (*P. M. D. institutiones theologicae in compendium redactae*, 2 voll., ivi 1823, 1833), fu giudicato uno dei migliori lavori teologici del secolo scorso. Ma il giudizio venne di molto attenuato per la teoria erronea che il papa mutui l'irrefragabilità dei suoi supremi responsi non dalla sua autorità, ma dal consenso dei vescovi. Oltre alle opere ricordate, di lui si hanno: *Conspectus theologiae dogmaticae* (Amberg 1789); *Regula fidei ac theologiae catholicae* (Sulzbach 1821).

BIBL.: Anon., *M. D.*, in *Theolog. Quartalschrift*, 1 (1819), pp. 416-40; 2 (1820), pp. 38-55, 309-23; 7 (1825), pp. 116-33; Sommervogel, III, col. 107; Hurter, V, coll. 649-51; B. Heurtebize, s. v. in DThC, IV, col. 1479; A. Reatz, *D. M. D. und sein theol. System*, in *Theol. Quartalschr.*, 98 (1916), pp. 76-112; id., s. v. in LThK, III, col. 353. Vito Zollini

DOBRIZHOFFER, MARTIN. - Gesuita, missionario, n. a Graz il 7 sett. 1717, m. a Vienna il 17 luglio 1791. Inviato nel 1748 al Paraguay, vi passò diciotto anni fra gli indigeni Abiponi del Gran Chaco e le tribù settentrionali dei Guarani. Dopo l'espulsione dei Gesuiti (1767), tornò in Austria e dal 1773 fu predicatore di corte a Vienna, dove l'imperatrice Maria Teresa l'invitava spesso a narrare le sue avventure missionarie.

Sull'argomento lasciò un'opera molto gustata: *Historia de Abiponibus, equestri, bellicosaque Paraguaiana natione* (3 voll., Vienna 1783-84), subito per la loro obietività e importanza tradotta in tedesco da A. Kreil (ivi 1783-84); poi in inglese da S. Coleridge (Londra 1822). L'opera, oggi ancora assai stimata, lo colloca tra i pionieri della etnologia.

BIBL.: Sommervogel, III, col. 108; A. Huonder, *Deutsche Jesuitenmissionäre des 17. und 18. Jahrh.*, Friburgo in Br. 1891, p. 142; Streit, III, pp. 309-12, 515. Celestino Testore

DOCETI. - L'appellativo d. (dal verbo greco: δοκεῖν = sembrare) indica una setta la quale risale fino ai tempi apostolici. Secondo tale setta, Gesù Cristo « sembrava » uomo, « parve » nascere, vivere, patire e morire. Era una vera illusione: la narrazione evangelica è una narrazione fantastica, e di conseguenza l'Eucaristia non contiene il corpo di Gesù. I principali esponenti del docetismo furono:

1) *Simon Mago*, il quale voleva far credere che Gesù aveva sofferto fittiziamente e che lui, invece, aveva sopportato le sofferenze attribuite al Maestro. Quest'impostore si montò pian piano la testa fino al punto da spacciarsi come la grande Virtù di Dio (*Act.* 8, 10) e poi come Dio stesso. Verso la fine del sec. I, si attribuì contemporaneamente il compito di ciascuna delle tre Persone Divine. Simone è il vero fondatore dello gnosticismo, di cui il docetismo non fu che un aspetto. Ci sono pervenuti soltanto alcuni frammenti della sua opera intitolata Ἀπόφασις (« Rivelazione »).

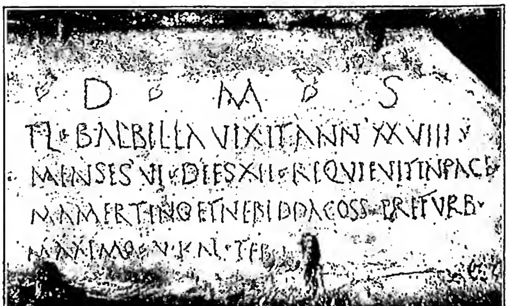
2) *I discepoli di Simone*: *Cerinto, Menandro e Saturnilo.* Secondo s. Ireneo, che attinge tali indicazioni da s. Policarpo, Cerinto insegnava il mondo essere stato creato non da Dio, ma da una forza inferiore a Lui e a sua insaputa. Gesù non nacque dalla Vergine per opera dello Spirito Santo, ma da Maria e Giuseppe né più né meno come gli altri uomini. Nell'ora del Battesimo, l'investì una « Virtù » procedente da Dio. Tale Virtù, chiamata Cristo, gli diede il potere taumaturgico e l'accompagnò fino al momento della Passione. Allora, però, l'abbandonò, ed egli poté così soffrire e morire, mentre la suddetta Virtù continuò ad essere spirituale ed impassibile.

3) *Basilide*, n. ad Alessandria, vissuto sotto Adriano ed Antonino, sostenitore della dottrina della metempsicosi, ridusse la Redenzione ad un giuoco di prestigio. Il figlio, incorporeo e proteiforme, non poteva soffrire: si fece sostituire da Simone di Cirene, il quale realmente portò la Croce e fu crocifisso, mentre Gesù, sotto le apparenze di Simone, assisté in maniera invisibile ed irridendo a tali patimenti, poi risalì presso il Padre.

4) Lo gnostico *Cerdone*, della Siria, venuto a Roma sotto papa Igino (137) sostenne che, essendo la materia opera del demiurgo e non di Dio, Cristo non poteva averla avuta, e non ebbe, quindi, nascita corporale.

5) Cerdone viene ritenuto come il maestro di *Marcione*, n. a Sinope sul Ponto nell'85, il quale fece buoni affari nel commercio e si trasferì poi a Roma durante il pontificato di Igino (137). Marcione ha gli stessi principi di Cerdone e quindi non ammette che Gesù sia disceso nel seno di Maria. Egli non nacque, ma, calato dall'alto, apparve d'un tratto, già adulto, a Cafarnao. Marcione si spacciava come discepolo di s. Paolo. Scomunicato nel 144, organizzò delle comunità piene di fanatismo in Europa, Asia ed Africa.

6) *Valentino*, venuto anch'egli a Roma durante il pontificato di papa Igino, vi trascorse 30 anni, dal 136 al 165. Ebbe come discepoli Tolomeo ed Eraclione. Insegna che il primo Essere, come il seme del fico, è piccolissimo, ma di una inesauribile potenza. Da lui



(*fot. Pont. comm. arch. sacra*)
D.M.S. - Iscrizione funeraria di Fl. Balbilla col D.M.S. (363). Roma, Cimitero dei SS. Marco e Marcelliano.

procedono 3 Eoni: Albero, Foglia, Frutto, i quali, moltiplicati per 10 che è il numero perfetto, formano 30. Ognuno poi di questi 30 Eoni, dando la parte migliore di se stesso, contribuì a formare il Cristo, immagine di Dio. Il quale non nacque da Maria Vergine, anche se uscì da lei, perché il suo corpo, piovuto dal Cielo, attraversò soltanto il corpo della Vergine, senza nulla prendere. Il Cristo compì i fatti esposti nel Vangelo, ma nel momento del Battesimo prese l'apparenza d'un altro corpo. Allorché il grande arconte o capo degli angeli malvagi lo condannò alla croce, lasciò affiggere al patibolo il suo primo corpo *ilico*, ma con l'altro suo corpo *pneumatico*, ricevuto durante il Battesimo, vinse il grande arconte e mandò all'aria i suoi perfidi piani.

7) L'autore sconosciuto del *Vangelo di Pietro*, libro apocrifo, contro il quale Serapione, vescovo di Antiochia (190-203), mette in guardia i fedeli di Rossos (Cilicia).

8) I *bardesaniti* attribuivano al Cristo un corpo astrale ed una nascita fittizia. La loro setta, che durò fino al sec. v, a torto si appellava all'autorità di Bardesane, n. in Edessa nel 154 e m. nel 222.

9) I *manichei*, con la loro teoria dualistica del Bene, che è Spirito, e del Male, che è Materia, furono costretti a negare il corpo a Cristo. Per salvare però la realtà della Passione, sdoppiarono Gesù, distinguendo un Gesù passibile ed un Gesù impassibile.

10) I *pauliciani d'Armenia* negavano la realtà della nascita del Cristo. Si immaginavano che quell'« altro », di cui i discepoli di Giovanni chiesero a Gesù se bisognava attenderlo (*Lc.* 7, 20), fosse un angelo che sarebbe venuto effettivamente e avrebbe subito la passione. Per questo adoravano non la Croce, ma il Vangelo.

11) I *bogomili slavi* credevano che Gesù entrò in Maria mediante l'orecchio e prese in lei una « somiglianza » di corpo.

12) In Occidente il Concilio di Orléans nel 1022 anatematizzò 13 eretici catari i quali negavano essere il Cristo vissuto e morto realmente.

13) Siccome un tale errore è adatto alle bizzarrie dell'immaginazione e trae buon partito dall'illimitata credulità delle persone semplici, il docetismo non ha esaurito la gamma delle sue fantasie e nei circoli teosofici o spiritistici del nostro tempo gareggia con le più arruffate stranezze della gnosi antica.

Bibl.: Su Simon Mago: L. Cerfaux, *La gnose simonienne*, in *Recherches des sciences religieuses*, 15 (1925), pp. 489-511; 16 (1926), pp. 5-20, 266-85, 480-503. Alcuni contestano l'identità tra l'eretico Simone e Simon Mago. E. de Faye, *Gnostiques et Gnosticisme*, 2ª ed., Parigi 1925, p. 433; A. Bludau, *Die ersten Gegner der Johannesschriften*, Friburgo in Br. 1925, passim. Su Valentino: M. M. Saguard, *La Gnose valentinienne et le témoignage de st Irénée*, Parigi 1947. Su Marcione: A. d'Alès, *Marcion et la réforme chrétienne*, in *Recherches des sciences religieuses*, 12 (1922), pp. 137-68. Sul preteso docetismo di Clemente Alessandrino e di Origene, come anche sul docetismo in genere, si veda G. Bareille, s. v. in DThC, IV, coll. 1484-1501.
David Lathoud

DOCILITÀ. - Etimologicamente (da *docere*) significa la buona disposizione ad abbracciare la retta opinione di un altro. Così la descrive pure s. Tommaso, il quale l'annovera tra le parti della prudenza e soggiunge: « la prudenza ha per oggetto tutte le operazioni anche particolari dell'uomo: ed essendo queste d'una varietà pressoché illimitata, non può l'uomo ponderare sufficentemente in un tempo limitato il pro e il contro di ogni singola azione; per cui è necessario che egli si lasci istruire da altri, di lui più sapienti. In ciò consiste appunto la d. » (*Sum. Theol.*, 2ª-2ªᵉ, q. 49, a. 3).

Comunemente però il termine docile ha un significato più ristretto e più specifico ed indica colui che si piega facilmente ai consigli, alla volontà degli altri. Anche nell'ascetica spesso si confonde questo termine con mansuetudine, pazienza, obbedienza. D. però è parola più vaga, meno esatta di queste ultime. Potrebbe infatti significare la stessa attitudine alla arrendevolezza anche nel male, il che si esclude quando si parla invece di quelle virtù cristiane. Una parola equivalente sarebbe piuttosto pieghevolezza. I trattati di ascetica ne parlano a proposito dell'obbedienza, non della prudenza, come fa il Dottore Angelico.

Per l'acquisto della virtù cristiana della d. i maestri di spirito dànno molte e svariate regole, di cui le principali potrebbero considerarsi lo sforzo costante e quotidiano di rinunciare alla propria volontà per sottometterla a quella di Dio, il non fidarsi del proprio giudizio nelle cose più importanti della propria anima, l'abitudine di considerare le cose e gli avvenimenti umani da un punto di vista soprannaturale, la guida di un uomo prudente, e sapiente. Anche in questo campo la d. nell'adempimento dei doveri minimi disporrà la volontà all'esatta osservanza di quelli più pesanti. Pure sotto l'aspetto naturale la d. è una dote della massima importanza. Essa rende meno pesante l'obbedienza, più serena la convivenza con altre persone, più sopportabile il peso del proprio dovere, più bella la vita, meno tesi i rapporti fra le varie classi sociali, più rari i disordini e gli sconvolgimenti della società civile

Bibl.: H. D. Noble, *Prudence*, in DThC, XIII, col. 1053; D. M. Prümmer, *Manuale theologiae moralis*, I, 6ª-7ª ed., Friburgo 1931, n. 631, p. 458; B. H. Merkelbach, *Summa theologiae moralis*, II, 5ª ed., ivi 1947, n. 24, p. 26. Giuseppe Sette

DOCKING, Tommaso. - Teologo francescano, m. dopo il 1269. Di cognome Good, si denominò dal nativo villaggio nel Norfolk. Tra il 1260 ed il 1265 insegnò teologia nell'Università di Oxford, settimo maestro del suo Ordine.

Era in primo luogo esegeta; di lui si conservano, in parecchi manoscritti nelle biblioteche inglesi, commenti sul *Deuteronomio*, *Isaia*, *Lettere di s. Paolo* (tranne *ai Romani*), *Quaestiones* su *s. Luca* e *Giobbe*. Fa frequenti applicazioni morali e mostra una buona conoscenza delle scienze naturali.

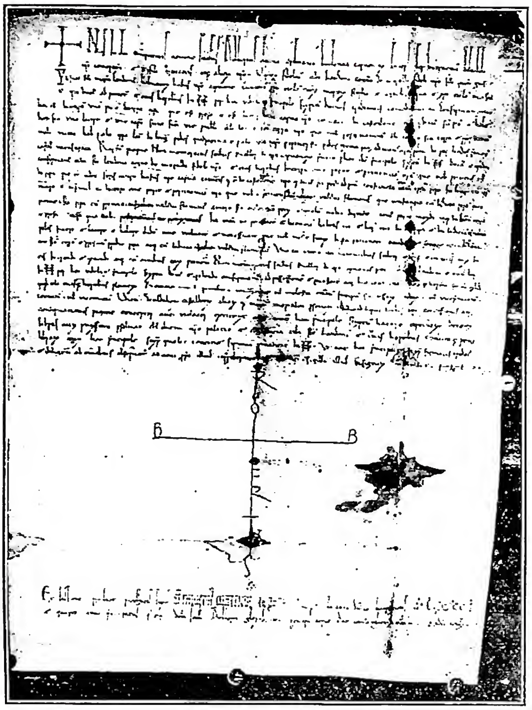
Bibl.: J. Leland, *Commentarii de scriptoribus Britannicis*, Oxford 1709, p. 314 sg.; A. G. Little, *The Franciscan School at Oxford in the thirteenth Century*, in *Archiv. Francisc. historic.*, 19 (1926), pp. 846-50; id., *Thomas D. and his relation to Roger Bacon*, in *Essays in history. presented to R. Lane Poole*, Oxford 1927, pp. 301-31. Arduino Kleinhans

DOCTA IGNORANTIA. - Espressione derivante dalla lettera 130 di s. Agostino a Proba a proposito del « quid oremus sicut oportet nescimus »; (*Rom.* 8, 26) il quale aggiunge: « est ergo in nobis quaedam ut ita dicam *d. i.* sed docta spiritu Dei qui adiuvat infirmitatem nostram » (15, 28: PL 33, col. 505). La formola deve la sua celebrità soprattutto all'opera di Nicolò da Cusa dal titolo *De d. i.* (1440).

Riprendendo le idee dello pseudo Dionigi e dei teologi del medioevo sulla teologia negativa, e affermando l'impotenza della ragione di fronte alla conoscenza della verità intellettuale, Nicolò si sforza di stabilire i diritti di una conoscenza superiore, intuitiva, svincolata dalle leggi della logica aristotelica, e particolarmente dal principio di non contraddizione, la sola che ci permetta di raggiungere Dio; tutte le creature che gli devono l'esistenza tendono a ravvicinarsi a Lui, in particolare l'uomo, microcosmo che riassume in sé tutta la creazione; ciò è possibile solo attraverso Gesù Cristo e la Chiesa. Nicolò voleva in tal modo liberare la scienza del suo tempo dal giogo dell'aristotelismo nominalista; ma fu violentemente attaccato, e non a torto, perché il suo modo di esprimersi sembrava, a prima vista, ispirato a dottrine panteiste. Ma il fondo del suo pensiero è ben ortodosso, per quanto non riconosca alla ragione nella conoscenza la parte che le spetta.

Bibl.: M. de Gandillac, *La philosophie de N. de Cues*, Parigi 1941; P. Rotta, *Nicolò Cusano*, Milano 1942; M. de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, III, Parigi 1947, pp. 212-13, con abbondante bibliografia. Ferdinando Cavallera

DOCTRINA PATRUM DE INCARNATIONE VERBI. - Il più grande e più importante florilegio dogmatico (specialmente cristologico) della



(*per cortesia dell'Istituto di Paleografia dell'Università di Roma*)
Documento - Diploma di Roberto II, principe di Capua, in favore di Landone di Guisa (giugno 1131) - Firenze, archivio di Stato, fondo Strozzi Uguccioni, *ad annum*.

chiesa antica, con molte citazioni da opere perdute dei Padri.

Scritto non prima del 685. L'autore è un Anastasio; ma si ignora se si tratti di Anastasio il Sinaita o di Anastasio l'Apocrisiario.

Bibl.: Venne pubblicato da F. Diekamp (*D. P. de I. V.*, Münster 1907). Cf. I. Stiglmayr, *Der Verfasser der D. P. de I. V.*, in *Byzantinische Zeitschrift*, 18 (1909), p. 14-40.
Erik Peterson

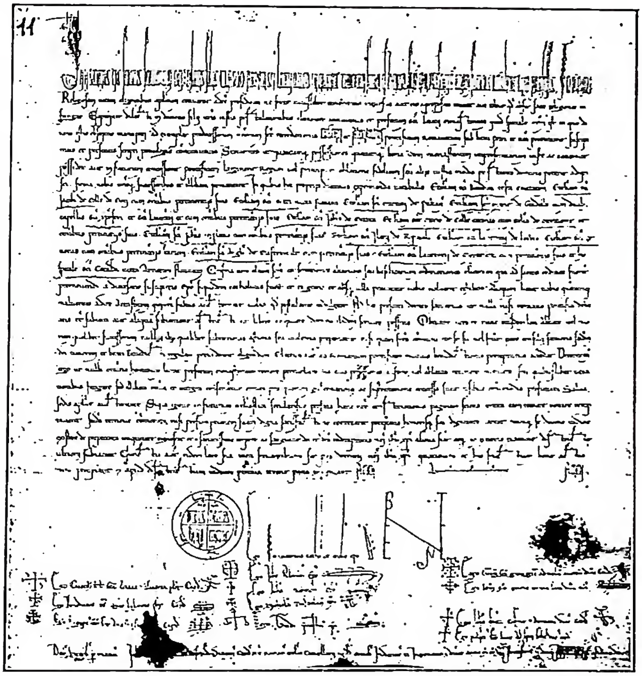
DOCUMENTATION CATHOLIQUE, LA. - Rivista bimensile francese edita da *La bonne presse*. Fondata nel 1919 dal p. Boulesteix che riuniva in uno solo i quattro periodici: *Les questions actuelles*, *Chronique de France*, *L'action catholique* e la *Revue d'organisation et de défense religieuse*, divenne ben presto un organo di documentazione d'importanza internazionale. Per la sicurezza delle informazioni e l'abbondante materiale bibliografico, può essere considerata uno strumento necessario per qualsiasi studio e qualsiasi ricerca sulla vita cattolica contemporanea.
Giuseppe Graglia

DOCUMENTO. - Dal significato etimologico di « insegnamento » (da *doceo*, « ciò da cui uno apprende, ottiene la prova »), la parola d. è passata ad indicare qualsiasi testimonianza (scritta, verbale, monumentale) di un fatto, e particolarmente, per parafrasare la definizione del Sickel, « l'attestazione scritta di un fatto di natura e di contenuto giuridico, stilata secondo determinati principi per cui riscuota fede e abbia valore di prova » : in questo senso esso viene chiamato anche « strumento » e fu designato nel medioevo con i termini generici di *charta*, *litterae*, *scriptura*, ecc. La sua origine va ricercata nell'antico d. romano, sia nella forma testimoniale, sia in quella del chirografo e dell'epistola. Il d. in sé, prescindendo ossia dal valore storico o giuridico che esso possa avere, forma oggetto di una scienza particolare detta « diplomatica » (v.).

I. Classificazione. – Poiché non tutti i d. rispondono ad un medesimo fine, né provengono da uno stesso autore, né si presentano sotto un unico aspetto, la diplomatica ha dovuto procedere innanzi tutto a una classificazione del d., che varia a seconda del punto di vista da cui l'atto viene esaminato. Una prima distinzione riguarda il momento del fatto giuridico attestato : si hanno così d. di prova (*notitiae*) e d. dispositivi (*chartae*), a seconda che l'azione giuridica documentata sia già compiuta e valida anteriormente alla stesura del d., oppure che sia esso stesso a darle compimento e validità. Una seconda distinzione si basa sulla natura dell'atto, che può essere politica, giuridica oppure amministrativa : il d. differisce in tal senso sia nel dettato che nei caratteri diplomatici, e si distinguono precetti, privilegi, diplomi, placiti, lettere, mandati, e i vari tipi di *chartae* e di *memoratoria* (*venditionis*, *offersionis*, *conventionis*, *locationis*, *pignoris*, ecc.). Infine la distinzione più importante, che costituisce il primo fondamento della diplomatica speciale, si basa sull'autorità da cui l'atto promana e divide i d. in due grandi categorie : pubblici e privati. I d. pubblici, e cioè emanati in forma pubblica da pubbliche autorità, a loro volta si suddividono in ecclesiastici (pontifici, vescovili, ecc.), sovrani (imperiali, regi, principeschi, ecc.), comunali e giudiziari. I d. pontifici, le cui caratteristiche diplomatiche peculiari cominciano a distinguersi sulla fine del sec. viii, epoca a cui risalgono i più antichi originali a noi pervenuti, si dividono in bolle (v.), brevi (v.) e motu propri (v.). Quelli vescovili si adeguano spesso alle caratteristiche del d. pontificio, soprattutto nelle sedi più importanti (Ravenna, Costanza, Reims, ecc.), oppure imitano le forme del d. principesco : a volte però si presentano privi di qualsiasi formalità cancelleresca. I d. sovrani sono rappresentati essenzialmente da privilegi, lettere e mandati; quelli comunali da *reformationes* (verbali delle sedute del Consiglio del Comune), *statuta*, *brevia ambaxiatorum* (schema di preliminari di patti), *banni* (avvisi pubblici), *mandata*, *licterae rectorum*; quelli giudiziari dagli atti processuali e in genere da tutti i d. connessi con il procedimento giudiziario (libelli, mandati, lettere di citazione, deposizioni testimoniali, placiti). Il d. privato è invece quello che riguarda materia di diritto privato, ed è steso generalmente dal notaio, talora però (come nel caso del chirografo [v.]), anche da uno o più contraenti : comprende una grandissima varietà di atti, fra cui soprattutto importanti i contratti, di vario tipo.

II. Genesi. – Alla formazione del d. concorrono persone diverse, che agiscono in due momenti cronologicamente o logicamente diversi, quello dell'*actio*, che riguarda cioè il fatto giuridico attestato, e quello della *conscriptio*, ossia della documentazione. Le persone assolutamente necessarie alla creazione del d. sono l'*autore*, e cioè chi compie l'azione documentata; il *destinatario*, ossia la persona a cui è destinato il d.; il *rogatario*, ovvero chi compila l'atto su richiesta dell'autore o del destinatario. All'*actio* concorrono : la domanda all'autore da parte del destinatario (*petitio*); la raccomandazione della domanda stessa fatta da persona influente (*intercessio*);

il concorso di determinati personaggi di cui era richiesto l'intervento (*intervenientes*), il consenso (*consentientes*), o anche semplicemente la testimonianza (*testes*). Alla *conscriptio* invece: l'ordine dato dal sovrano alla cancelleria (*iussio*) o il mandato del privato al notaio (*rogatio*) di stendere l'atto; la compilazione della minuta (*imbreviatura*); la stesura definitiva (*mundum*); la verifica per i d. di cancelleria (*recognitio*), e finalmente l'autenticazione (*completio*).



(*per cortesia del prof. G. Battelli*)

DOCUMENTO - Bolla d'Innocenzo III in favore del monastero di S. Leucio, diocesi di Todi (13 ott. 1207) - Vaticano, archivio Instr. Tudertina 6.

III. PARTIZIONE. – Il d., qualunque sia il suo tipo, si divide in determinate parti individuate da formole particolari, che possono figurarvi al completo o meno, a seconda dell'epoca, della natura, dell'autorità da cui promana l'atto. Anche il loro ordine può, entro certi limiti, variare, ma si indica qui la successione tipica che permetterà di distinguere le varie parti anche se disposte altrimenti. La suddivisione fondamentale di un d. è quella che distingue protocollo, testo e escatocollo (detto anche impropriamente protocollo finale).

1. Il *protocollo* è l'insieme delle formole iniziali e comprende: invocazione, intitolazione, iscrizione e salutazione. L'*invocatio* è un pio appello alla divinità e trae origine dall'usanza cristiana d'invocare l'aiuto divino prima di qualsiasi azione di una certa importanza: essa può essere verbale, se espressa letteralmente con determinate formole (*in nomine Domini, in nomine sanctae et individuae Trinitatis*, ecc.), o monogrammatica (v. CHRISMON) e può anche ricorrere in entrambe le forme; manca completamente nei privilegi pontifici da Leone IX (1049-54) in poi. L'*intitulatio* consiste nella menzione del nome dell'autore accompagnata dai suoi titoli e dalle sue qualità; l'*inscriptio* invece nel nome, titoli e qualità del destinatario; la *salutatio* in un'espressione di saluto nei d. pontifici (*salutem in Domino*; *salutem et apostolicam benedictionem*), e di grazia nelle lettere regie ed imperiali (*gratiam suam et omne bonum*, ecc.): manca negli altri d. sovrani come pure nei privati. Nei privilegi si trova al suo posto la formola di perpetuità (*in perpetuum*; *ad aeternam rei memoriam*).

2. Il *testo* costituisce la parte centrale del d., quella che dà ragione del contenuto dell'atto e varia quindi in dipendenza di esso sia nell'estensione che nel dettato. Si distingue in arenga, pubblicazione, narrazione, disposizione, sanzione, corroborazione. L'*arenga* (o *exordium*, o *proemium*, o *prologus*) è un'introduzione di carattere retorico in cui si espongono principi generali o verità dogmatiche in qualche relazione con la natura dell'atto documentato: non è essenziale e dopo il sec. XII tende via via a scomparire, almeno nei d. meno solenni. La *publicatio* (o *promulgatio* o *notificatio*) è la formola che introduce la parte espositiva del d. facendola nota (*notum sit omnibus*; *pateat omnibus*, ecc.). La *narratio* (o *expositio*) consiste nel richiamo alle circostanze che hanno dato origine all'atto; la *dispositio* nella descrizione dell'atto stesso, nei suoi dettagli di tempo, di luogo e di persona, e nelle sue conseguenze: costituisce la parte essenziale del d. dal punto di vista della critica storica, mentre per la critica diplomatica essa non ha grande interesse. La *sanctio* comprende un insieme di espressioni con cui si consacra il carattere legale del d. e si stabiliscono alcune obbligazioni per garantire l'osservanza dell'atto giuridico. La *corroboratio* indica le formalità seguite per la convalida del d.

3. L'*escatocollo* comprende datazione, apprecazione e sottoscrizione: le prime due, però, si possono trovare anche nel protocollo. La *datatio* consta della *data topica* e di quella *cronica*, precedute normalmente dalla formola « actum » o « datum », che secondo l'interpretazione più comune si riferiscono rispettivamente al momento dell'atto giuridico e a quello della *traditio* del d. (circa il modo di esprimere la data cronica v. ANNO; CALENDARIO; ERA). L'*apprecatio* è un'espressione augurale che segue la *datatio* (*feliciter*; *in Dei nomine feliciter*; *amen*): si riallaccia ad un uso classico, e dopo il sec. XI tende man mano a scomparire. Non rientra in essa il « benevalete » dei d. pontifici che, nonostante l'affinità di significato, ha origine e caratteristiche diplomatiche diverse. Le *subscriptiones* sono di tre specie: dell'autore, dei consenzienti e testimoni, di cancelleria o notarili. Trascurando gli altri d., si fa notare qui che in quelli pontifici il papa usava in un primo tempo apporre di suo pugno sulle lettere una formola di saluto; nei privilegi la sottoscrizione personale è autografa solo all'epoca di Pasquale II (1099-1118) e dei suoi immediati successori: poi l'intervento personale del pontefice si manifesta nella formola del « bene valete » (v.) e quindi nella « rota »

(v.). Le sottoscrizioni di consenzienti sono rare nei d. pontifici dato che l'autorità emanante ha tale potere che non ha bisogno di convalidazione di testimoni; tuttavia nei privilegi, assai raramente fino a Pasquale II e con una certa regolarità solo da Innocenzo II (1130-43), appaiono le sottoscrizioni dei cardinali, quasi mai però autografe. Infine la partecipazione degli ufficiali di cancelleria risulta nei privilegi dalla sottoscrizione autografa dell'estensore del d., dal disegno della « rota » e del « benevalete », dalla menzione del datario; nei brevi dalla sottoscrizione del segretario.

Le caratteristiche elencate si riscontrano al completo soltanto negli originali : la diplomatica, tuttavia, non trascura lo studio delle copie (autentiche o meno), e neppure dei falsi. Essa tiene conto inoltre, come del resto la critica storica, delle minute, dei cartulari e dei registri (v.).

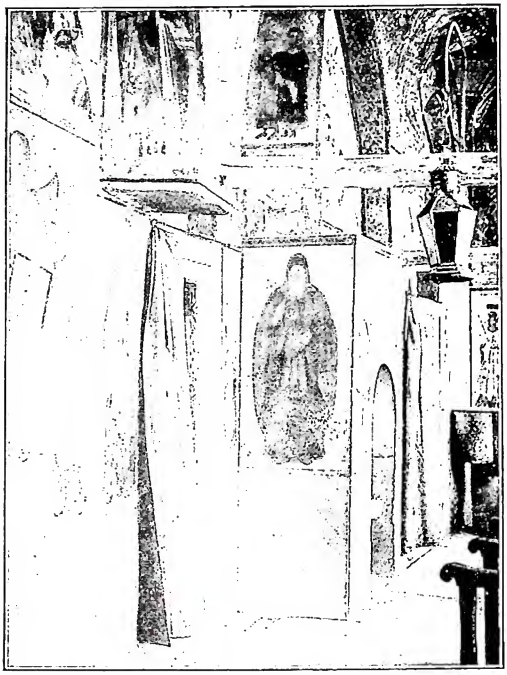
IV. Illustrazione. – Il d. non presenta di norma illustrazioni, e solo in alcuni atti, stilati con particolare solennità, i fregi concellereschi attorno alle iniziali o ai vari « signa » acquistano carattere di ornamentazione. Tuttavia non mancano esempi di d. miniati con vere e proprie illustrazioni : ma si tratta di d. privati, per i quali l'autore ha voluto raggiungere anche un effetto estetico.

Bibl.: Oltre quella indicata nella voce diplomatica, si veda Th. Sickel, *Beiträge zur Diplomatik* (*Sitzungsber. der phil.-histor. Klasse der kais. Akad. der Wissenschaften*, 36, 39, 47, 49, 85, 93, 101), Vienna 1861-82; id., *Acta regum et imperatorum Karolinorum digesta et enarrata*, 2 voll., ivi 1867; W. Erben-O. Redlich, *Urkundenlehre* (*Handbuch d. mittelalterl. und neueren Geschichte*, 1 e 3), Monaco 1907-11; H. Bresslau, *Handbuch der Urkundenlehre für Deutschland und Italien*, 2 voll., 2ª ed., Lipsia 1912-31; R. Thommen, L. Schmitz-Kallenberg, *Urkundenlehre* (*Grundriss der Geschichtswissenschaft*, a cura di A. Meister, 1, II), 2ª ed., ivi 1913. Alessandro Pratesi

V. Il d. nel diritto canonico. – Il d. può venire utilizzato in giudizio quale mezzo di prova. Occorre, peraltro, affinché il d. assolva la funzione di mezzo di prova, che esso contenga la sottoscrizione dell'autore, in quanto solo con tale sottoscrizione esso assume la natura di strumento di certificazione. Ed il valore probatorio del d., la sua efficenza, cioè, quale mezzo di prova, è strettamente dipendente dall'attendibilità del suo autore.

Con riferimento al processo, dei d. possono farsi varie distinzioni. Vi sono invero gli istrumenti *posti in essere dalle parti* in causa e quelli *provenienti dai terzi*; i quali ultimi valgono come prova solo in quanto siano la prova di un atto giuridico o di un fatto del terzo influente ai fini del decidere. Inoltre gli strumenti sono *originali* o *riprodotti*, secondo che procedano direttamente dal loro autore o siano trascritti dal relativo originale; *veri* o *falsi*, secondo che contengano il vero o il falso; *autentici* o *apocrifi*, secondo che effettivamente provengano o meno dall'autore cui sono attribuiti; *viziati* o *integri*, secondo che essi siano o meno alterati per interpolazione, abrasione o correzione; *validi* o *invalidi*, secondo che essi siano formati o meno con l'osservanza delle norme di legge relative alle condizioni prescritte affinché abbiano il loro pieno valore giuridico; *pubblici* o *privati*, secondo che siano ricevuti da un pubblico ufficiale, o invece provengano da una persona privata (o anche da un pubblico ufficiale, fuori dell'esercizio delle sue funzioni). E quest'ultima è la distinzione più importante nel diritto processuale. Per il valore probativo dei d. è normativa, di regola, la *lex fori*, cioè la legge vigente nel luogo in cui si svolge il processo; invece la forma del d. è regolata dalla legge del luogo in cui il d. è stato scritto.

I d. pubblici di maggiore rilievo nel diritto canonico sono elencati nel can. 1813 § 1 del CIC (atti del Pontefice, della Curia Romana e degli Ordinari, strumenti dei notari ecclesiastici, atti giudiziali, iscrizioni o attestazioni di Battesimo, Cresima, Ordine, professione religiosa, Matrimonio e morte).



(fot. Alinari)

Dodecaneso - Interno della chiesa del monastero di Patmo.

Dal punto di vista della valutazione istruttoria del d. occorre tenere bene fermi i seguenti principi : 1) che i d. pubblici si presumono genuini fino a prova contraria (can. 1814); 2) che i d. stessi fanno piena prova di quello che è in essi il contenuto diretto e principale (can. 1816), mentre gli elementi estranei a tale contenuto hanno invece valore semplicemente indiziario; 3) che entrambe queste presunzioni, basate sul fatto che, formandosi i d. pubblici con l'opera di un pubblico ufficiale, è da ritenersi che essi corrispondano al vero per quanto vi si attesta essere avvenuto alla presenza del pubblico ufficiale, possono essere superate con impugnazione giudiziale del d. (querela di falso).

I d. privati hanno, viceversa, valore probatorio pari a quello proprio della confessione stragiudiziale (v. confessione) soltanto se essi sono stati riconosciuti dalla parte contro la quale essi sono usati in giudizio o dal giudice (can. 1817), se il giudice ne ha accertato l'autenticità (can. 1817). Inoltre i d. privati – a differenza di quelli pubblici – non hanno efficacia nei riguardi dei terzi estranei al giudizio.

Sia dei d. pubblici che dei privati possono proporsi in giudizio dall'interessato – incidentalmente, in qualsiasi stadio e grado della causa – o in processo apposito, la ricognizione e la impugnazione (can. 1816).

La querela di falso è propriamente il mezzo concesso dalla legge per ottenere la declaratoria di falsità di un d. sia pubblico che privato (v. falso; querela).

Infine, quanto alla produzione in giudizio dei d., si considerino i seguenti principi, in vigore nel processo

ecclesiastico (cann. 1819-24): *a*) essa può avvenire spontaneamente o coattivamente, nel quale secondo caso essa è per lo più oggetto di una speciale azione, detta *actio ad exhibendum*; *b*) il tempo utile per la produzione dei d. è il periodo istruttorio che va dalla *litis contestatio* alla *conclusio in causa*; *c*) particolarmente per l'*actio ad exhibendum* l'unica condizione posta dalla legge, nell'evidente e giusto intento di non consentire che una parte si giovi in giudizio di argomenti e prove che siano di esclusiva pertinenza della controparte, per la proponibilità dell'*actio* medesima, è che trattisi di d. comuni o comunque concernenti un comune negozio giuridico (istrumenti relativi a successione, divisioni, ecc.); *d*) in omaggio al principio *nemo cogitur edere contra se* nessuno è, però, tenuto ad esibire d., ancorché comuni, ove dalla loro esibizione derivi pericolo di danno grave. - Vedi tav. CIV.

BIBL.: F. Roberti, *De processibus*, II, Roma 1926, p. 94 sgg.; Wernz-Vidal, VI, p. 448 sgg.; M. Lega, *Commentarium in iudicia ecclesiastica*, II, ivi 1939, p. 779 sgg.; F. Della Rocca, *Istituzioni di diritto processuale canonico*, Torino 1946, p. 248 sgg.

Fernando Della Rocca

DODANIM. - Popolo greco, ricordato dalla lista etnologica di *Gen.* 10, 4 (Masoreti, *Pĕšittā*, 'Onkĕlôs, Volgata) come quarto figlio di Iavan (Ioni) della stirpe di Iapheth (*Gen.* 10, 2), abitante in Dodona, fra l'Illiria e la Macedonia.

(*fot. Museo di Roma*)

DODICI TAVOLE - Ricostruzione delle d. t. - Museo di Roma.

Con minor probabilità si è voluto vedervi i *Dardanim*, dai Dardanidi sull'Ellesponto (= Dardanelli), della stirpe di Gomer (*Gen.* 2, 5). Il testo samaritano e la versione dei Settanta leggono *Rodanim*, avendo di mira gli abitanti dell'isola di Rodi, più che i Rethenu, abitanti della Siria settentrionale.

BIBL.: A. Legendre, s. v. in DB, II, coll. 1456-59.

Donato Baldi

DODECANESO. - Gruppo di 14 isole (alcuni ne escludevano 2, cioè Rodi e Castelrosso, cosicché si avevano 12 isole secondo il rigore del termine) nel Mare Egeo, cioè Rodi (v.), Calchi, Calino, Caso, Castelrosso, Coo, Lero, Lisso, Nisiro, Patmo (v.), Piscopi, Scarpanto, Simi, Stampalia. Queste passarono all'Italia nel 1912 (Castelrosso nel 1921) ora appartengono alla Grecia; i loro abitanti sono in grandissima parte greco-ortodossi, sotto 4 metropoliti appartenenti al patriarcato di Costantinopoli. Per Rodi e Patmo v. le rispettive voci. La Chiesa cattolica ha ristabilito l'antica sede residenziale di Rodi nel 1928; già dal 1897 essa aveva eretto la prefettura apostolica di Rodi (v. anche GRECIA). - Vedi tav. CV.

BIBL.: GM, pp. 355-56.

Giorgio Hofmann

DODICI FRATELLI, santi, martiri. - Una *Passio* molto favolosa, composta verso la fine del sec. VIII, parla di d. f. figli di Bonifazio e Tecla, nativi di Adrumeto in Africa, martirizzati nella persecuzione di Diocleziano dal giudice Valeriano in varie città della Lucania e delle Puglie. Si tratta in verità di vari gruppi di martiri africani autentici ricordati nel *Martirologio geronimiano* tra il 27 ag. ed il 1° sett., reliquie dei quali erano forse venerate nelle varie città ricordate dalla *Passio*. Nel 760 Arechis II, duca di Benevento, raccolse tutte quelle reliquie nella chiesa di S. Sofia fissandone la commemorazione al 1° sett.

BIBL.: BHL, 2297-2302; *Acta SS. Septembris*, I, Parigi 1868, pp. 129-55; Lanzoni, pp. 285-88; *Martyr. Hieronymianum*, pp. 470 sg., 480 sg.; *Martyr. Romanum*, p. 373 sg.

Agostino Amore

DODICI TAVOLE. - Collezione di norme legislative, redatta da magistrati straordinari (*decemviri legibus scribundis*) nominati per gli aa. 451 e 450 a. C., e trascritta su d. t. probabilmente al momento della pubblicazione, avvenuta nel 449 a. C. ad opera dei consoli. La critica moderna ha tentato di demolire la tradizione relativa a questa legislazione (così il Pais e il Lambert); ma oggi nessuno dubita della storicità dei due decemvirati e della legge da essi compilata.

Incerto è se e in quale misura abbiano influito su talune disposizioni (ad. es., limitazione del lusso dei funerali, distanza delle piantagioni dai confini, ecc.) legislazioni di città greche: ma anche intorno alla veridicità del racconto di un'ambasciata in Grecia o in Magna Grecia non si è oggi (Cornelius) così scettici come cinquant'anni fa (Pais, Lambert). Le d. t. però non sono tanto un complesso di disposizioni nuove, quanto la codificazione di norme consuetudinarie preesistenti. Il nucleo principale di esse, a quanto si può ricavare dagli scrittori romani, riguarda il processo civile e il diritto penale: ma vi si riscontrano, malamente frammischiate, anche disposizioni relative al diritto privato (familiare, successorio, della proprietà) e qualche norma di diritto pubblico. I Romani consideravano quelle leggi come la base di tutto il loro diritto pubblico e privato: e le fecero oggetto di studio sicuramente fino all'epoca degli Antonini (commento di Gaio).

Le ricostruzioni moderne (tutte dipendenti da quella dello Schoell, *Legis XII tabularum reliquiae* [Berlino 1866]), data la frammentarietà delle fonti, corrispondono solo approssimativamente al testo originario.

BIBL.: F. Täubler, *Untersuchungen zur Geschichte d. Dezemvirats u. d. Zwölf Tafeln*, Berlino 1921; F. Belech, *Röm. Geschichte*,

ivi 1926, p. 236 sgg.; F. Altheim, *Epochen der röm. Geschichte*, I, Francoforte sul Meno 1934, p. 128 sgg.; P. de Francisci, *Storia del diritto romano*, I, Milano 1939, pp. 258-60; F. Cornelius, *Untersuchungen z. früheren röm. Geschichte*, Monaco 1940, pp. 113 sgg., 118 sgg. Per il testo: S. Riccobono, *Fontes iuris romani anteiustiniani*, I, Firenze 1941, p. 23 sgg. Pietro de Francisci

DODOMA, PREFETTURA APOSTOLICA di. - Nel Tanganyika, comprende i distretti civili di D. e di Kondoa-Irangi, nella « Central Province of Tanganyika Territory », sotto mandato inglese, ed ha una superfice di 55.000 kmq., è popolata da ca. 500.000 ab., prevalentemente delle due tribù dei Wagogo e dei Kondoa-Irangi, allevatori di bestiame e coltivatori (specialmente miglio), dei quali 330.000 sono pagani, 25.000 cattolici, 22.500 musulmani e 15.000 protestanti. D. è città ridente, sede della provincia centrale del Tanganyika e scalo della linea aerea Londra-Capo; vi risiede un « vescovo » protestante, mentre il prefetto apostolico ha scelto la sua residenza nel centro più promettente di Kondoa-Irangi.

La prefettura fu eretta nel 1935 con territorio preso in parte da Bagamoyo (v.), da Kilimanjaro e da Iringa e affidata ai Passionisti. I nuovi missionari ereditarono parecchie stazioni, qualcuna risalente ancora ai Benedettini bavaresi d'anteguerra, abbastanza bene avviate, e ne apersero delle nuove, con relative scuole primarie e catechiste, parecchi dispensari (9). Nel loro apostolato i Passionisti (23 padri e 9 fratelli), sono coadiuvati da un sacerdote indigeno, da 17 suore, di cui 5 indigene, e da 363 catechisti indigeni.

La missione conta inoltre 3267 catecumeni ed ha un seminario minore con 57 piccoli aspiranti.

BIBL.: G. B. Tragella, *Italia missionaria*, Roma-Milano 1939, pp. 309-13; Arch. di Prop. Fide, *Prospectus status missionis*, pos. n. prot. 1069/49. Giovanni B. Tragella

DODÓNA (Δωδώνη), ORACOLO di. - In Epiro, nell'odierna valle di Olytsika. Certo il più antico oracolo di Grecia.

Dallo stormire delle foglie d'una quercia sacra (altrove si parla però di una φηγός: Esiodo, frg. 134, 212, ed altri) Zeus faceva conoscere la sua volontà (*Od.*, XIV, 327 sgg.; XIX, 296 sgg.). Non si può rilevare da queste notizie, le più antiche, se la quercia di D. fosse appartenuta già alla civiltà mediterranea o fosse un'introduzione degli indoeuropei.

Lo Zeus adorato a D. portava l'appellativo di Naios, come appare di frequente nelle iscrizioni e raramente nella letteratura. Νάϊος (anche νᾶος) è da connettersi con νάειν, scorrere; e questo suggerì che a D. fosse originariamente un oracolo idromantico (caratteristico è il fatto che la compagna di Zeus Naios, Dione, è citata da Esiodo, *Theogonia*, 353, tra le Oceanidi). Di questa opinione si resero interpreti per primi scrittori latini: Plinio (*Nat. hist.*, 4, 2) che, citando Teopompo, informava che nella valle erano moltissime fonti; Servio (*ad Aen.*, III, 466) che affermava addirittura come una fonte scaturisse dalle radici della quercia sacra, e che si traevano oracoli dal suo gorgogliare (cf. anche Pomponio Mela, II, 43). Quanto a Dione, anch'essa portante a D. l'attributo di Naia, era il contrapposto femminile di Zeus.

Gli ὑποφῆται del dio, ἀνιπτόποδες, χαμαιεῦναι (*Il.*, XIV, 233 sgg.), per i quali già tra gli antichi era controversa l'esatta denominazione (Ἑλλοί: Esiodo, frg. 134; Pindaro, frg. 59 e altri. Altrove, invece, Σελλοί) erano un γένος votato al culto di Zeus dodoneo. I loro attributi non sono di facile interpretazione: la ἀνιπτοποδία difatti, è registrata, a prescindere dal passo omerico, un'altra volta soltanto nel mondo ellenico (in Asia Minore: un'epigrafe partinente al culto di Zeus Λαράσιος) e nessun'altra notizia si ha circa il dormire sulla nuda terra. Con la segnalazione di queste usanze, che rappresentavano forse una prescrizione rituale, non voleva certo Omero designare un culto barbaro, come venne proposto, né è convincente l'ipotesi che gli ὑποφῆται traessero in quel modo l'ispirazione per « incubazione » dalla terra. Se pure così fosse, sarebbe sempre inspiegabile il nesso tra il dormire sulla nuda terra e il non lavarsi i piedi.

Il sistema d'interrogazione dell'oracolo (originariamente le domande si scrivevano su tavolette di piombo, e la risposta ivi sopra registrata si limitava spessissimo a un sì o a un no [cf. Cicerone, *De div.*, 1, 76]) e l'organizzazione subirono con l'andar del tempo dei mutamenti: da un lato vennero introdotte (ma l'epigrafia le ignora) delle sacerdotesse (Peleiadi, ed erano tre secondo Erodoto [II, 55 sgg.] che narra un mito etiologico per spiegarne l'innovazione; Platone, *Fedro*, 275, ed altri), dall'altro, a partire dal sec. IV a. C., le profezie venivano tratte dal risuonare di un χαλκεῖον. La fortuna di D. fu in età storica notevolmente ribassata da quella di Delfi.

BIBL.: C. Carapanos, *Dodone et ses ruines*, 2 voll., Parigi 1878; O. Kern, *D.*, in *Pauly-Wissowa*, V, 1, coll. 1257-65; Escher, *Dione*, *ibid.*, IX, coll. 878-80; Ziehen, *Selloi*, *ibid.*, suppl. V, coll. 963-67; Kruse, *Naios*, *ibid.*, XVI, 11, col. 1586; J. Friederich, *Dodoniaca. Beiträge zur Religions- und Kultgeschichte D.'s*, Friburgo 1934; M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, I, Monaco 1941, pp. 156, 195, 396 sgg., 606, 723, 750. Mario Camozzini

DOEG (ebr. *Dō'ēgh* « triste »). - Capo dei pastori di Saul, edomita (forse arameo, secondo i Settanta e la forma aramaizzante *Dōjēgh* in *I Sam.* 22, 18. 22 ebr.). Mentre David, fuggendo la persecuzione di Saul, passava per Nob, D., che ivi si trovava «sequestrato» nel tabernacolo, forse per compiervi il suo turno di servizio cui erano obbligati gli stranieri, vide il pontefice Achimelech consegnare al fuggitivo i pani della proposizione e la spada di Golia, dopo aver consultato per lui il Signore (*I Sam.* 21 7; 21, 8 ebr.). Per loschi motivi, sotto veste di fedeltà al re Saul, riferì a costui ciò che aveva visto. Assassinò poi di sua mano, rifiutandosi gli altri servi del re, il pontefice e 85 sacerdoti di Nob, di cui sterminò anche tutti gli abitanti (*I Sam.* 22, 9. 18-22). *Ps.* 51, 2 lo definisce « eroe di sciagura, linguaccia, fabbricatore d'inganni », e gli predice « lo sradicamento dalla terra dei viventi ». Gino Bressan

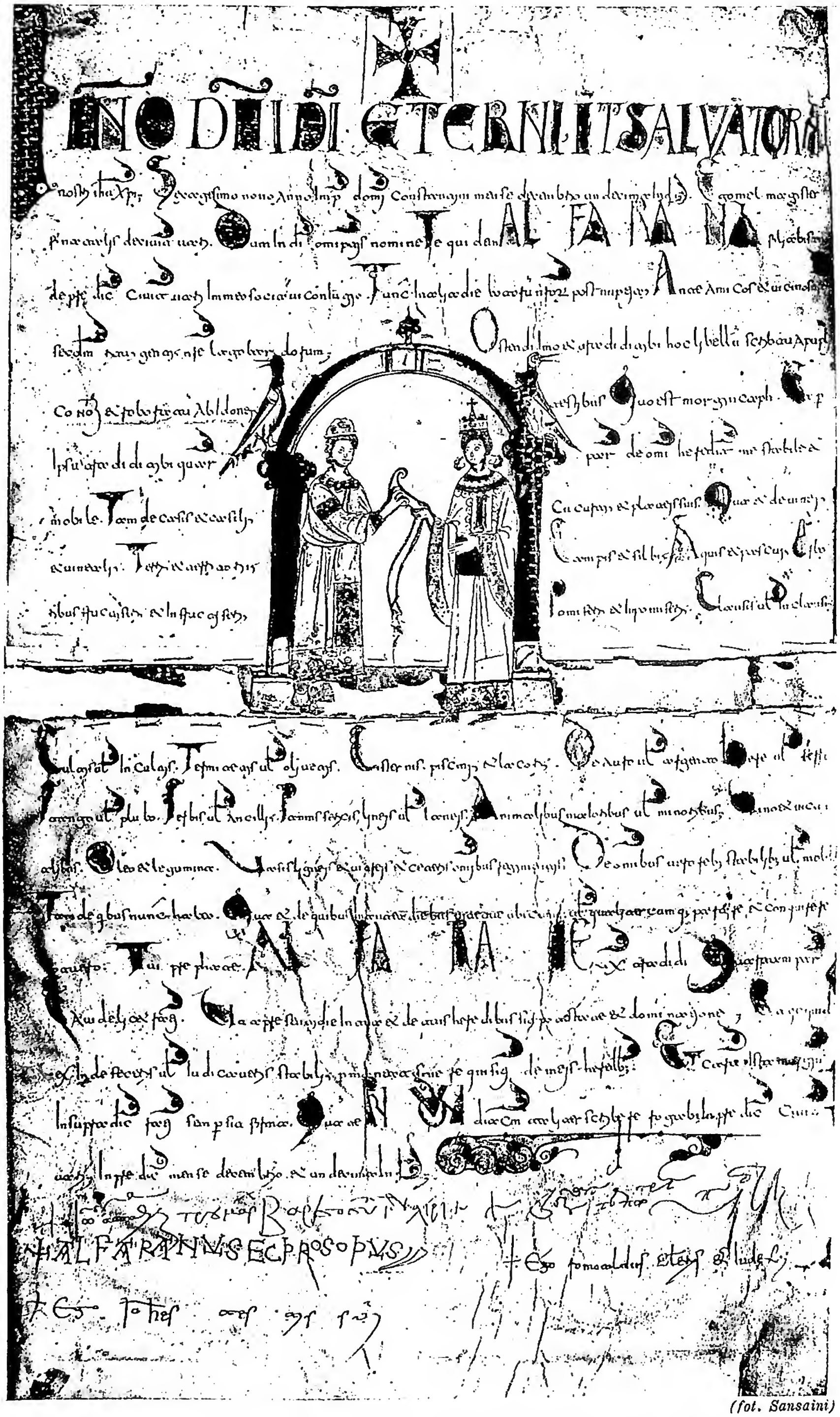
DOGMA. - Il significato teologico tecnico odierno è quello di una dottrina rivelata da Dio e proposta come tale dalla Chiesa con la garanzia dell'infallibilità.

SOMMARIO: I. Il concetto. - II. L'evoluzione del d.

I. IL CONCETTO. – 1. *Il termine* d. per esprimere precisamente questo concetto non prevalse in modo definitivo che a partire dal sec. XVIII. I significati antecedenti si basano sull'antico uso del greco classico.

Δόγμα, da δοκέω, ebbe il significato fondamentale di τὰ δεδογμένα: ciò che è sembrato sia vero sia buono o conveniente. Quindi, trattandosi di vedute teoriche: *a*) in genere: opinione; *b*) in specie: opinione o dottrina filosofica, sia teorica sia morale, specialmente se ritenuta salda e fondamentale in un determinato sistema (i *decreta* o *placita philosophorum*). Trattandosi di atteggiamento volitivo pratico preso in seguito ad una veduta teorica: *a*) in genere: determinazione, decisione, volere; *b*) in specie: decisione ufficiale autorevolmente promulgata, ordinanza, decreto, editto. Quest'ultimo significato, nel senso profano di decreto imperiale, si ritrova nei Settanta (*Esth.* 3, 9; *Dan.* 2, 13; 6, 8). Nel senso religioso di ordinanze divine contenute nella legge mosaica si trova nell'ellenismo giudaico (*III Mach.* 1, 3; Giuseppe Flavio, *Apologia*, 1, 42). Nel Nuovo Testamento il senso è di ordinanza, decreto sia imperiale (*Lc.* 2, 1; *Act.* 17, 7), sia degli Apostoli (*Act.* 16, 4), sia mosaico (*Eph.* 2, 15; *Col.* 2, 14). I precedenti significati s'incontrano tutti

DITTICO CON SCENE DELLA VITA DI GESÙ.
Arte francese della fine del sec. XIV - Vaticano, Museo Cristiano



(fot. Sansaini)

CONCESSIONE DI CONTRADDOTE (MORGENGAB) DI MELO FIGLIO DI NATALE A SUA MOGLIE ALFARANA FIGLIA DI BISANZIO (dic. 1027).
Le firme sono autografe - Bari, Archivio della Cattedrale.

(fot. Alinari)

(fot. Alinari)

In alto: VEDUTA PARZIALE DEL PORTO - Cálino.
In basso: CASE CARATTERISTICHE del sec. xv - Lindo (Rodi).

(fot. Alinari) (fot. Alinari)

A sinistra: AUTORITRATTO in atto di mostrare un altro autoritratto di profilo (1674) - Firenze, Galleria degli Uffizi. *A destra:* LA VERGINE CHE CONTEMPLA IL BAMBINO - Roma, Galleria Nazionale d'Arte antica.

nella tradizione ecclesiastica antica, la quale inoltre usò la parola per indicare la dottrina cristiana sia ortodossa (d. del Signore, retti, insegnati da Dio, pii, veri, ecclesiastici, divini), sia anche eretica (d. eretici, perversi, falsi). Sebbene alcuni Padri distinguessero tra d. e prassi, l'uso rimase vario per tutto il medioevo. Il senso tecnico odierno s'incontra già in M. Cano (m. nel 1560), ma lungo tutti i secc. XVI-XVII non è affatto esclusivo. Lo diventa invece in V. L. Gotti (m. nel 1742) e quindi si fa usuale, anche con la specificazione di *d. fidei* (cf. G. Kittel, in *Theologisches Wörterbuch zum neuen Testament*, II, pp. 233-35; A. Deneffe, *D., Wort und Begriff*, in *Scholastik*, 6 [1931], pp. 381-400).

2. *La cosa* espressa è invece già chiaramente visibile nel Nuovo Testamento sotto il concetto di tradizione.

Specialmente nelle epistole paoline vengono presentate con termine simile od espressione equivalente sia la Buona Novella nella sua generalità (*Rom.* 6, 17; *Gal.* 1, 9-12; *I Tim.* 6, 20; *II Tim.* 1, 13 sg.), sia in specie i precetti di vita cristiana (*Phil.* 4, 9; *I Thess.* 4, 1; *II Thess.* 2, 15; 3, 6), o anche singole dottrine come l'Eucaristia e la Resurrezione di Cristo (*I Cor.* 11, 23 sgg.). L'idea generale così espressa è che la religione cristiana è un complesso di fatti e di dottrine assolutamente oggettive, non inventate da coloro che le predicano, ma semplicemente date da Dio per mezzo di Gesù Cristo, e verso le quali i propagatori del Vangelo altro compito non hanno che ricevere, conservare intatto e trasmettere senza nulla mutarvi. La religione cristiana è quindi una παραθήκη, un deposito (*I Tim.* 6, 20; *II Tim.* 1, 13 sg.), espressione giuridica per indicare una cosa che il legittimo padrone affida in custodia ad un altro quale suo procuratore, con il compito di conservarla e restituirla intatta. È così che il fedele, pur ricevendo tutto dalla Chiesa per mezzo dei suoi capi, Apostoli e altri (*II Tim.* 2, 2) non aderisce a dottrine umane ma propriamente divine (*I Thess.* 2, 14). E, non essendo possibile che questa Chiesa insegni una dottrina diversa da quella che ha avuto ordine e carisma d'insegnare per mandato e indefettibile assistenza divina (*Mt.* 28, 18-20; *Mc.* 16, 15-16; *Io.* 14, 16 sgg.; 15, 26; 17, 18-20; *I Cor.* 1, 17; *II Cor.* 5, 20; *I Tim.* 3, 14 sgg.), ogni uomo deve a questa pienamente aderire (*Mc.* 16, 16; *Rom.* 1, 5; *II Cor.* 10, 4; *I Io.* 2, 24), né mai dare ascolto a dottrine contrarie (*Rom.* 6, 16; *Gal.* 1, 8; *II Io.* 1, 10) sotto pena di naufragio nella fede (*I Tim.* 1, 19). In queste semplici proposizioni: vi sono verità rivelate da Dio, di cui l'unica depositaria e interprete infallibile è la Chiesa e a cui bisogna prestar fede per essere salvati, sta tutto l'essenziale del concetto di d. I tempi successivi in questo campo non hanno fatto altro che meglio chiarire: *a*) quali sono in concreto gli organi autentici del magistero della Chiesa (v. CHIESA; CONCILIO; PAPA; TRADIZIONE); *b*) qual'è precisamente il rapporto tra la proposizione della Chiesa e la Rivelazione; *c*) qual'è la natura della fede che si deve alle verità rivelate proposte dalla Chiesa (v. FEDE).

La determinazione riflessa del concetto di d. è frutto della lotta contro il razionalismo e modernismo dei secc. XIX-XX che rigettarono direttamente ogni d. come tale, negandone l'origine divina, l'immutabilità sostanziale, il senso oggettivo. Una definizione equivalente di d. che può essere considerata come il risultato di tutto il lavorìo precedente, è data dal Concilio Vaticano: « di fede divina e cattolica deve esser creduto tutto ciò che è contenuto nella parola di Dio scritta o tramandata per tradizione ed è dalla Chiesa, sia con solenne sentenza sia con ordinario ed universale magistero, proposto da credersi come cosa divinamente rivelata » (Denz-U, 1792).

3. *L'analisi del concetto cattolico* di d. rivela i seguenti elementi: *a*) *È una dottrina*, un'asserzione intorno a una cosa, presupponente un giudizio e comunicata ad altri nell'insegnamento. Questo giudizio sopra la cosa espressa ed i concetti, che vi entrano, sono intesi come aventi valore oggettivo, capaci cioè di raggiungere e di esprimere l'essere delle cose, com'è in sé, indipendentemente da noi, in specie indipendentemente dalla nostra attività conoscitiva o affettiva; concetti e giudizi normati dall'essere distinto da essi e così norma oggettiva di pensiero per poi essere norma oggettiva di vita (Denz-U, 2026, 2079, 2145). Non v'è cosa che sotto qualche aspetto non possa essere oggetto di d., in quanto tutto o è il divino o ha qualche rapporto con esso; ma l'affermazione stessa su questa cosa, per costituire d., deve essere di quelle, in cui il giudizio infallibile della Chiesa è competente, che riguardi cioè la fede o i costumi, ossia quell'aspetto delle cose che può interessare, a giudizio della Chiesa, i rapporti religiosi tra l'uomo e Dio (Denz-U, 796, 1688, 1839); *b*) *È una dottrina rivelata da Dio.* S'intende della Rivelazione soprannaturale, locuzione divina, trascendente essenzialmente l'ordine naturale, in cui Dio manifesta una verità all'uomo; quindi azione pienamente libera di un Dio personale e trascendente, assolutamente distinta dalla semplice manifestazione che Dio fa di sé per mezzo delle leggi naturali intrinseche al creato, ossia dalla rivelazione naturale (Denz-U, 2020, 2075). Ma non è necessario, per costituire d., che si tratti della manifestazione di misteri propriamente detti, come la Trinità o l'Incarnazione, può trattarsi anche di verità per sé accessibili alle forze naturali della ragione come l'immortalità dell'anima, anzi di semplici fatti storici come la Nascita, Vita e Passione di Cristo. Per Rivelazione s'intende inoltre la Rivelazione pubblica, quella cioè destinata da Dio a tutti gli uomini e affidata quindi alla custodia e autorità della Chiesa, come pubblica società. Le rivelazioni private sono invece quelle fatte da Dio, non con l'intento d'impegnare la fede della società religiosa come tale, ma destinata solo a singoli individui, sia pur di fatto numerosi. Queste non costituiscono mai d., né la Chiesa interviene per proporle come tali, ma solo, tutt'al più, per dichiarare che esse non contengono nulla che sia contrario alla Rivelazione pubblica, e che è lecito, secondo i dettami dell'umana prudenza, aderirvi con spirituale profitto. La Rivelazione pubblica, secondo la dottrina cattolica, si chiuse per sempre con la morte dell'ultimo degli Apostoli (Denz-U, 2021). Nessun d. è stato dunque da Dio rivelato da quel momento. Questa Rivelazione pubblica è tutta contenuta nella Scrittura canonica o nella tradizione detta orale, perché non consegnata nelle scritture canoniche, ma tramandata oralmente dagli Apostoli (Denz-U, 1792). Ma può esservi contenuta in diversi modi i quali, perché nei particolari dànno luogo a opinioni divergenti tra teologi, verranno spiegati più sotto (v. II. 3); *c*) *Proposta come tale dalla Chiesa con la garanzia dell'infallibilità.* Questa proposizione della Chiesa è l'elemento formale del d.: prima di essa la verità rivelata è d. solo materialmente, in sé, non formalmente rispetto a noi. Nel d. la dottrina è proposta come rivelata; è necessario, poiché la fede, a cui il d. dà origine, è fede divina, in cui si crede la cosa formalmente per l'autorità di Dio rivelante (Denz-U, 1789). È la Chiesa che propone il d.; concretamente sono gli organi autentici ed infallibili del magistero ecclesiastico: l'episcopato cattolico unito al papa e il romano pontefice stesso. Due pertanto sono le specie di magistero ecclesiastico infallibile da cui possono essere proposti i d.: α) il magistero ordinario ed universale di tutti i vescovi uniti al papa (Denz-U, 1792) quando, sebbene dispersi per il mondo, insegnano con morale e consa-

pevole unanimità una dottrina come rivelata e quindi di fede universale (cf. J. M. A. Vacant, *Etudes théologiques sur les constitutions du Concile du Vatican*, II, Parigi 1895, p. 82 sgg.; id., *Le magistère ordinaire de l'Eglise et ses organes*, ivi 1887). Che questo sia un modo legittimo di proporre i d. deriva necessariamente dalla natura gerarchico-monarchica della Chiesa e dalla sua infallibilità. Diversamente questa infallibilità sarebbe irrisoria, poiché l'altra specie di magistero ecclesiastico infallibile, quello straordinario, è per natura sua occasionale. A coloro che vorrebbero vedere nelle definizioni solenni del magistero straordinario il punto d'arrivo, a cui deve necessariamente tendere ogni sviluppo dogmatico, si può concedere che per i punti in qualche modo incerti tra gli stessi cattolici è praticamente difficile arrivare, per la sola via del magistero ordinario, a decidere apoditticamente se tale o tale dottrina sia o no sufficentemente proposta dalla Chiesa come d. In caso simile sollecitare una decisione del magistero straordinario può essere giustificato, tra gli altri motivi, da quello di eliminare in modo chiaro ed anche psicologicamente efficacissimo questa incertezza. β) Il magistero straordinario e solenne, cosiddetto perché occasionale e rivestente per se stesso una certa solennità. Si suddivide a sua volta in concilio ecumenico e in definizione solenne del romano pontefice parlante *ex cathedra* (Denz-U, 1839). Perché vi sia d., questo magistero ecclesiastico deve proporre la dottrina con la garanzia dell'infallibilità, impegnando in questa approvazione la sua suprema autorità dottrinale. Qualsiasi altra garanzia inferiore a questa non basta per costituire formalmente un d., ma rende la dottrina, dal punto di vista della certezza soprannaturale assoluta, solo più o meno probabile (Denz-U, 483, 792).

Una dottrina rivelata, sufficentemente proposta come tale dalla Chiesa, con magistero sia ordinario sia straordinario e con la garanzia dell'infallibilità, è un d. definito, cioè dichiarato e irreformabile. Taluni, meno propriamente, per d. definito intendono definito dal magistero straordinario. Le regole generali per interpretare i documenti del magistero e sapere se esso ha definito o no un d., sono materia dei trattati generali sulla Chiesa (cf. I. De Guibert, *De Christi Ecclesia*, 2ª ed., Roma 1928, p. 300 sgg.).

Alla proposizione sufficente d'un d. fatta dalla Chiesa corrisponde, da parte dell'uomo, l'obbligo della fede. Questa fede è divina perché il motivo formale dell'assenso è l'autorità stessa di Dio rivelante. È divina e cattolica, perché l'obbligo si estende universalmente a tutti. Ma questo stesso obbligo della fede da altro non deriva che dalla profonda natura delle cose, perché l'adesione alla verità sufficentemente manifestata, sia pure indirettamente come credibile e non come intrinsecamente a noi evidente, pur rimanendo libera, è l'inderogabile imperativo dell'intelligenza, che con la stessa prima Verità non s'identifica, ma anzi nell'adesione a questa ha il suo fine e la sua beatitudine. Ed altro infatti non è il fine per cui Dio ci ha manifestato questa verità ed ha munito la Chiesa del carisma della proposizione infallibile se non perché, aderendo ad esse nella fede, noi aderiamo sin da questa terra alla prima Verità beatificante ed abbiamo così in noi il germe che nell'altra vita si svilupperà nella visione beata (Denz-U, 1786).

4. *Alcune conseguenze* di questo concetto vanno notate: *a*) Il d. è essenzialmente immutabile nel senso che la Chiesa non proponendo che dottrine rivelate e dopo la morte degli Apostoli non essendoci stata nuova Rivelazione pubblica: α) i d. definiti non sono stati dalla Chiesa inventati, ma solo conosciuti, dagli elementi tramandati dagli Apostoli, senza che fosse a ciò necessaria una nuova Rivelazione; β) il senso che la Chiesa infallibile dà in un determinato momento a un d. non può essere stato diverso in passato né potrà esserlo in avvenire. Tutto questo deriva dal concetto che la Chiesa è solo un mezzo trasmettitore, non trasformatore, della verità rivelata: (Denz-U, 1800, cf. anche 2022, 2080, 2094). La mutabilità che è ammessa nel d. viene così descritta dallo stesso concilio con le parole di Vincenzo Lerinese: « Cresca quindi... e molto e potentemente aumenti, l'intelligenza, la scienza, la sapienza, tanto dei singoli che di tutti, tanto dell'individuo quanto di tutta la Chiesa, secondo il progredire dei secoli e dell'età; ma, beninteso, nello stesso genere, nello stesso d., nello stesso senso, nella stessa dottrina » (Denz-U, 1800). Si tratta dunque del progresso di una nostra maggiore conoscenza dello stesso d. oggettivo. Maggiori determinazioni di questo aspetto non sono fornite dal magistero e sono oggetto d'ulteriore investigazione teologica (v. sotto: II).

b) D. e teologia non s'identificano, la teologia essendo in tutta la sua estensione un ulteriore studio umano scientifico dei d. e delle altre cose proposte dalla Chiesa, sebbene non come d. I risultati di questo ulteriore studio, in quanto sono ulteriori determinazioni fatte con garanzia formalmente umana, come tali non sono, è evidente, formalmente d. Così molte ragioni portate per provare anche un d., o almeno per difenderlo dalle accuse; così molte deduzioni, fatte anche da d. mediante il ravvicinamento ad essi di verità d'ordine naturale più o meno certe. Il d. non s'identifica neppure con la teologia oggi cosiddetta dogmatica (v. TEOLOGIA). Con maggior ragione ancora non s'identificano d. e sistemi teologici, d. cioè e quelle costruzioni teologiche che di qualche parte del dato rivelato, com'è proposto dalla Chiesa, tentano una ulteriore spiegazione organica desunta da alcuni principi chiave, spesso filosofici, ma che non può essere teologicamente dimostrata unica accettabile, né è per lo più l'unica accettata nella storia della teologia, ad es., tomismo e scotismo in molti atteggiamenti teologici, tomismo e molinismo nella questione della Grazia.

c) D. e sistemi filosofici. Qui si esamina solo la questione se e in qual senso il d. cattolico come tale sia collegato ad un determinato sistema filosofico. Esso implica certamente una qualche filosofia: perché il d. cattolico usa espressamente concetti elaborati d'ordine filosofico come natura, persona, sostanza, consustanziale, transustanziazione, materia, forma, causa istrumentale, ecc.: formola dogmatica è appunto la formolazione d'un d. in termini tecnici, spesso filosofici; perché la Chiesa presenta come d. un certo numero di verità d'ordine anche filosofico, proponendo a questi quesiti una sua soluzione specifica ed escludendo la soluzione ad essa contraddittoria – ad es., sulla possibilità di conoscere la verità oggettiva, almeno per le cose di fede (Denz-U, 2026, 2078 sgg., 2145); su quella di conoscere con certezza l'esistenza di Dio, risalendo dalle cose create (Denz-U, 1785); sugli attributi di Dio (Denz-U, 1782); sull'origine delle cose per creazione e l'origine del male morale da una deficenza del libero arbitrio creato (Denz-U, 428); sull'esistenza, l'origine, la natura, le facoltà dell'anima umana; il fine della creazione; la moralità o meno di certi atti ecc. (cf. R. Garrigou-Lagrange, *Le sens*

commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques, 3ª ed., Parigi 1922, p. 374 sgg.).

È questo un indebito collegamento con un determinato sistema di filosofia, ed in specie la canonizzazione del sistema aristotelico? Il contatto tra d. e filosofia in genere è inevitabile e legittimo, perché, anche parlando ipoteticamente, se esiste una vera Rivelazione, non potrà essere contraria alle verità d'ordine naturale, ma dovrà anzi supporle. La teoria delle due verità non regge (Denz-U, 738; 1634 sg.; 1797; 2109; 2146). Quel che può interessare il filosofo giustamente geloso della legittima autonomia della sua scienza, è unicamente: α) che il credente, nel respingere dottrine filosofiche contrarie al d., e nel provare positivamente quelle a lui conformi, non faccia uso, di fronte all'incredulo, che del metodo filosofico: ciò che non impedisce di prendere il d. come norma estrinseca negativa; β) sia capace di dimostrare così che le asserzioni filosofiche contrarie al d. sono o positivamente false o non necessarie; γ) sia capace di dimostrare ugualmente la possibilità d'una Rivelazione soprannaturale in genere e la ragionevole credibilità della natura divina della Chiesa cattolica. In quanto poi al collegamento col sistema aristotelico-scolastico in specie: le verità filosofiche implicate dal d. sono per lo più concetti e principi di senso comune e d'esperienza universale (ad es., oggettività della verità, possibilità di raggiungerla, paternità, filiazione, ecc.), oppure sono sì concetti maggiormente elaborati (natura, persona ecc.), ma nel prolungamento immediato del senso comune (cf. R. Garrigou-Lagrange, *op. cit.*, p. 299 sgg.). Ed è per questo che la Chiesa ne fa uso; non dietro l'autorità d'una scuola filosofica, sebbene siano stati forse scientificamente elaborati in questa scuola e la Chiesa le usi con le espressioni tecniche della scuola perché le stima adatte. Questi concetti inoltre non impongono propriamente un sistema filosofico, ma se mai alcuni principi che, secondo il senso comune, dovrebbero essere alla base di ogni sistema. Che se poi sono effettivamente alla base del sistema aristotelico-scolastico, purché vi siano provati e difesi con il puro metodo filosofico, non si vede in che cosa questa concordanza di fatto tra il d. e questo sistema sia riprovevole. Non si dimentichi finalmente la distinzione tra d. teologia e sistemi teologici (per il collegamento di questi con la filosofia aristotelico-scolastica v. TEOLOGIA).

d) Il valore del d. per la vita e la pietà sta essenzialmente nel fatto che dà una risposta infallibile sul senso della Rivelazione e quindi sui suoi riflessi pratici, illuminando l'intelletto e dirigendo la volontà di fronte agli sviamenti dell'errore o ai dubbi dell'intelligenza. Il d. non ha quindi lo scopo di sostituire il contatto diretto nella fede vivificante tra il credente e le fonti della Rivelazione, in specie i Vangeli, e ancor meno tra il credente e Dio, ma ha lo scopo di rendere possibile questo contatto, dirigendolo secondo verità. Voler conservare la missione santificatrice della Chiesa nel mondo senza il d., predicando un cristianesimo adogmatico, in cui si conserverebbe solo la morale, è voler conservare l'albero tagliandone le radici. Il d. nella Chiesa cattolica rimane effettivamente il fondamento della morale, della mistica, dell'azione, secondo la costante tradizione apostolica (*Gal.* 2, 19 sgg.; *Rom.* 14, 15; *I Io.* 4, 9 sgg. [cf. A. Gardeil, *Le donné révélé et la théologie*, 2ª ed., Parigi 1910, p. 319 sgg.; E. Krebs, *Dogma und Leben*, I, 3ª ed., Paderborn 1930; II, 2ª ed. ivi 1925; A. Rademacher, *Religion und Leben*, Friburgo in Br. [1926]).

5. *Nota sui concetti non cattolici di d.* – Con il concetto cattolico convengono sostanzialmente le Chiese scismatiche foziane (cf. A. Palmieri, *Theologia dogmatica orthodoxa*, I, Firenze 1911, pp. 1-30). Il protestantesimo ortodosso respinge invece l'infallibile proposizione della Chiesa, sostituendovi il libero esame individuale della Rivelazione, ristretta alla sola Bibbia. Questa posizione, che suppone che tutto quello che il cristiano deve necessariamente credere è chiaramente ed inequivocabilmente contenuto nella Bibbia, contraddice i documenti neotestamentari e la storia del cristianesimo, e riduce il d., da norma oggettiva di valore assoluto, a norma soggettiva relativa ad ogni individuo. Frutto di questa posizione è il concetto razionalista il cui fondamento filosofico è l'agnosticismo kantiano: il pensiero imprigionato in se stesso non può conoscere le cose fuori di sé. La logica conseguenza è l'immanentismo assoluto e così l'assoluta autonomia del pensiero che tutto crea. Quindi impossibile conoscere Dio ed esprimerne validamente gli attributi, impossibile la Rivelazione soprannaturale; il fatto e la dottrina cristiana vanno spiegati secondo le leggi con cui il pensiero immanente produce in sé le idee religiose come espressione del proprio stato mutevole: è l'evoluzionismo trasformistico dogmatico. Schleiermacher, su questa base, spiega la religione e la Rivelazione come il sentimento d'esperienza individuale, d'intima dipendenza e contatto con Dio. I d. sono tentativi inadeguati e mutabili per esprimere lo stato momentaneo di questa esperienza in uno o più individui d'una determinata epoca. Harnack, sulla stessa via, ma con in più la critica dei Vangeli e della storia ecclesiastica, afferma che il cristianesimo primitivo consistette tutto nell'intima esperienza ch'ebbe l'uomo Gesù delle sue intime relazioni con Dio come Padre. La predicazione di questa esperienza, il Vangelo, creò un movimento religioso che, entrando in contatto con il mondo greco cercò di esprimersi nelle forme abituali alla cultura greca, cioè nella filosofia intellettualistica. Di qui nacquero i d. che trasformarono in metafisica irreformabile, in ortodossia, in società gerarchico-monarchica e cultica, quel che al suo inizio era solo esperienza d'amore. I d. sono quindi: «un prodotto dello spirito greco sul terreno del Vangelo... ossia uno strumento mentale con cui nell'antichità si cercò di rendere intelligibile il Vangelo» (*Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 4ª ed., I, p. 18). Il tentativo del resto sarebbe stato legittimo se non si fosse preteso assoluto, soffocando così l'elemento vitale primevo: l'esperienza d'amore. I modernisti partono dai presupposti di Schleiermacher con determinazioni fideistico-simbolistiche: agnosticismo (Denz-U, 2072); la religione affare unicamente d'esperienza vitale come coscienza religiosa o senso religioso (Denz-U, 2074) identificato con la Rivelazione (Denz-U, 2075). Questo cerca un'espressione di sé prima in formole e simboli volgari, poi in forme più riflesse e elaborate, d'aspetto più rigido, perché provenienti da una specie di media tra tendenze diverse nella società. Questa media così formolata, se sancita dall'autorità, costituisce il d., quale formolazione simbolica approssimativa del senso religioso di valore non assoluto ma a lui relativo (Denz-U, 2078, 2079). E. Le Roy, sotto l'influsso del pragmatismo di W. James e di Bergson (la verità d'un concetto è la sua utilità pratica nel dirigere la vita), precisa che il d. è unicamente norma dell'agire, non del pensiero. «Dio è persona» significa che dobbiamo comportarci verso quest'essere come se fosse persona, senza che interessi se veramente lo sia (Denz-U, 2026). Il d., come il senso religioso, sottostà ad una continua trasformazione sostanziale, che avviene praticamente come il risultato convergente ed equilibrato di due forze opposte nella società: la tradizione, sotto l'egida dell'autorità, forza conservatrice, e il progresso, forza evolutrice, propria degli individui dalle esperienze più intense (Denz-U, 2080). La nozione modernista di d. si compendia quindi in queste parole di Loisy: «I d. che la Chiesa presenta come rivelati, non sono verità piovute dal cielo, ma sono un'interpretazione dei fatti religiosi che il pensiero umano s'è procurata con laborioso sforzo» (Denz-U, 2022).

Che tutto questo non abbia niente a che fare non solo con il concetto cattolico di d., ma con lo stesso cristianesimo in quel che ha di più specifico, non occorre sottolinearlo. L'apologista cattolico noterà invece: *a*) come tutte queste teorie siano l'inevitabile frutto della posizione protestante iniziale; *b*) come tutte queste costruzioni poggino sul postulato di una filosofia agnostica immanentista sempre attivamente influente, anche nei lavori che si atteggiano a pura critica e a pura storia, tipo Harnack, Loisy, Turmel, Buonaiuti; *c*) quanto sia stata assurda la pretesa modernista di patrocinare i predetti concetti, pur volendo rimanere nel seno della Chiesa cattolica per «riformarla dal di dentro», e quanto sia

stato inalienabile il diritto e il dovere della Chiesa di tutelare i suoi figli sinceri da un sistema, « congerie di tutte le eresie », conducente « in modo molteplice all'ateismo e all'abolizione di ogni religione » (Denz-U, 2105-2109). *d*) Nella difesa contro le predette posizioni l'apologista cattolico preme simultaneamente in due direzioni : α) nel campo filosofico: per dimostrare l'inconsistenza dei presupposti filosofici avversari e fondare razionalmente la possibilità della conoscenza oggettiva, e quindi di una Rivelazione soprannaturale, nonché la credibilità della divinità della Chiesa cattolica. È il compito dell'apologetica generale (cf. R. Garrigou-Lagrange, *De Revelatione*, 3ª ed., 2 voll., Roma 1931, il quale tiene conto, in modo speciale, del punto di vista agnostico); β) nel campo critico e storico, per dimostrare l'arbitrarietà, dal punto di vista puramente critico e storico, dei procedimenti e delle conclusioni avversarie, in specie delle loro induzioni generali, nell'esegesi biblica e nella storia dei d. In questo vasto campo dell'apologetica particolare, che tocca lo stato storico successivo dei d., dal loro apparire fino ad oggi, la scienza cattolica, per quel che riguarda l'esegesi, è già in pochi anni notevolmente progredita. È il significato profondo dei lavori del p. Lagrange e della sua polemica contro Loisy e l'esegesi liberale.

II. L'EVOLUZIONE DEL D. – La parola evoluzione fu dai razionalisti applicata al d., al momento che le teorie darwiniane erano maggiormente in voga, per indicare i presupposti suoi cambiamenti trasformisti; è usata oggidì anche dai cattolici nel senso legittimo di sviluppo o progresso in genere. Non si tratta qui del progresso del d. prima della morte dell'ultimo degli Apostoli. In questo periodo il d. è cresciuto in modo oggettivo e sostanziale per mezzo di nuove rivelazioni. Si tratta solo del periodo susseguente.

1. *La questione* dunque si pone così : *a*) è dottrina cattolica che il d. è sostanzialmente ed oggettivamente immutabile (v. sopra I, 4 *a*). *b*) La storia però dimostra che la Chiesa non è venuta a un tratto alla definizione del complesso dei d. che oggi propone, ma, per alcuni di essi, soltanto dopo lungo tempo e varie peripezie.

Le grandi epoche dello sviluppo dei d. sono note : anche lasciando da parte l'epoca fino al sec. IV per la difficoltà tecnica che vi può essere di distinguere, nei d. allora proposti dalla Chiesa, quello che è semplice dato primitivo apostolico da quello che implica ulteriore sviluppo dogmatico, questo è palese a partire da Costantino. L'epoca dal sec. IV all'VIII è quella delle grandi definizioni sulla Trinità, la cristologia, l'antropologia (peccato originale, Grazia e opere, predestinazione), la mariologia, la Chiesa e i Sacramenti come mezzi oggettivi di salute essenzialmente indipendenti dalla santità personale dei ministri, il culto delle immagini. Il medioevo precisa e definisce i d. sull'Eucaristia, la processione dello Spirito Santo dal Padre e dal Figlio, i novissimi, il primato del Papa. Dopo il sec. XVI sono ulteriormente precisati e definiti i d. sulla canonicità delle Scritture, la giustificazione, i Sacramenti in genere e in specie, il culto dei santi, le indulgenze, l'Immacolata Concezione, la fede e le sue relazioni con la ragione, il concetto di Rivelazione, di d. e l'infallibilità pontificia. Questi d. sono espressi con formole dogmatiche, spesso molto elaborate.

c) Ciononostante, tutto questo non può implicare un cambiamento sostanziale della Rivelazione stessa perché la Chiesa ha il carisma per interpretarla infallibilmente, non per trasformarla. Bisogna quindi dire che la Chiesa stessa, con l'assistenza infallibile dello Spirito Santo, vede nella Scrittura e nella tradizione il senso inteso da Dio e unicamente vero, il quale, per un normale procedimento logico, permette di passare dalla Rivelazione alla definizione del d. evoluto senza indurre cambiamenti sostanziali.

2. *Cenni storici sulla questione.* Gli antichi badarono quasi esclusivamente all'aspetto immutabile del d. L'aspetto di progresso è talvolta affermato (Origene, Gregorio Nazianzeno, Agostino). Vincenzo Lerinense pose esplicitamente nel suo *Commonitorium* (ed. Jülicher, Lipsia 1895, pp. 23, 28) la questione quale progresso dei d. sia legittimo, ammettendo solo quello di una nostra più chiara conoscenza con più precisa espressione e maggiore pratica venerazione della sempre stessa oggettiva verità (cf. J. Madoz, *El concepto de tradición en s. Vicente de Lerins*, Roma 1933). Nel medioevo la cosa fu toccata in realtà solo a proposito della questione di quali siano le verità cattoliche, ossia di fede universale. Si computarono tra queste non solo quelle che sono rivelate in proprie parole e di cui si ha il sunto nel Simbolo apostolico con i suoi articoli e quel che ad essi si riduce, ma anche quelle che da esse si deducono con retta e necessaria consequenza (cf. R. M. Schultes, *Introductio in historiam dogmatum*, Parigi 1922, pp. 58-87; J. M. Parent, *La notion de dogme au XIIIe siècle*, in *Etudes d'histoire littéraire et doctrinale du XIIIe siècle*, 1 [1932], pp. 141-64). I postridentini determinarono maggiormente quest'idea : *a*) distinguendo tra progresso in quanto alla sostanza e in quanto alla spiegazione; *b*) distinguendo diversi modi di Rivelazione e di fede : esplicita-implicita, immediata-mediata, formale-virtuale. Vi fu in questo punto tra gli autori una diversità di terminologia che continua tutt'oggi; *c*) ponendo esplicitamente la questione della definibilità delle conclusioni teologiche (cf. Schultes, *op. cit.*, pp. 58-87; F. Marin-Sola, *L'évolution homogène du dogme cath.*, 2ª ed., II, Parigi 1924, p. 217 sgg.). Al sec. XIX la questione dell'evoluzione del d. divenne acuta anzitutto per influsso delle teorie filosofiche idealiste a sfondo hegheliano. A. Günther, lasciandosene influenzare, ammise che tutti i d. devono essere oggetto di dimostrazione razionale; ma questa spiegazione del senso dei d. dipendendo dalla filosofia e la filosofia antica essendo molto imperfetta, il senso che la Chiesa ha per il passato attribuito ai d. non può essere assoluto, ma solo relativamente perfetto. Con il progredire della filosofia questo senso può anche mutare sostanzialmente. È contro quest'errore che il Concilio Vaticano espose la dottrina cattolica (v. sopra I, 4 *a*). Poco dopo, a portare la questione alla ribalta furono i lavori storici e le teorie di evoluzione trasformista alla moda darwiniana che i protestanti liberali, e quindi i modernisti, applicarono ai d., in seguito al loro concetto di d. in genere (v. sopra I, 5). Nel campo cattolico la questione è allora all'ordine del giorno tra i teologi della scuola di Tubinga in Germania per opera specialmente di J. A. Möhler, il quale insiste sull'idea di unità organica vitale e sulla vita cristiana totale (cf. J. Ranft, *Der Ursprung des katholichen Traditionsprinzips*, Würzburg 1931, p. 46 sgg.; A. Minon, *L'attitude de J. A. Möhler dans la question du développement du dogme*, in *Ephemerides theologicae Lovanienses*, 11 [1939], pp. 228-82). Grande influsso ebbe l'opera di J. H. Newman : *Essay on the developpement of the christian doctrine* (Londra 1845), nel corso della cui redazione l'autore si convertì dall'anglicanesimo al cattolicesimo. Egli sviluppa il concetto di unità ed evoluzione organica per assimilazione vitale per dedurne poi in particolare i criteri distintivi dello sviluppo dogmatico legittimo da quello illegittimo (cf. J. Guitton, *La notion de développement et l'application à la religion chez J. H. Newman*, Parigi 1933; J. J. Byrne, *Newman's anglican notion of doctrinal development*, in *Ephemerides theologicae Lovanienses*, 14 [1937], pp. 230-86). La soluzione eretica modernista della questione, inevitabile conseguenza del loro concetto di d. con i suoi presupposti filosofici (v. sopra I, 5), dette occasione al magistero ecclesiastico di ribadire i punti fermi del concetto cattolico (decreto *Lamentabili*, Denz-U, 2201 sgg.; encicl. *Pascendi*, Denz-U, 2071 sgg.; giuramento antimodernista, Denz-U, 2145), e stimolò grandemente i teologi ad un esame accurato della questione, come dimostrano i numerosi lavori dal tramonto del sec. XIX in poi (v. la bibliografia principale fino al 1922 in Schultes, *op. cit.*, pp. 149-52).

3. *La soluzione tradizionale* della questione posta come sopra è: la Chiesa, dal suo modo infallibile di capire la Scrittura e la Tradizione, passa alla proposizione dei d. evoluti senza indurre cambiamento essenziale nella Rivelazione, perché non fa altro che esporre in termini chiari quello che nella Rivelazione così intesa è contenuto implicitamente. Fin qui nessuna difficoltà, perché questo modo di dire non fa altro che esprimere in termini equivalenti quello che significano in proposito le decisioni del magistero condannante le teorie eretiche di Günther e dei modernisti.

Il dissenso tra i teologi (aggravato da una diversità di terminologia che per questo motivo, mentre bisogna badare alla cosa più che ai termini, non è opportuno qui riferire, si può vedere in Schultes, *op. cit.*, p. 144 e in F. Marin-Sola, *op. cit.*, II, p. 326) comincia quando si tratta di determinare maggiormente il significato della parola « implicitamente »; *a*) tutti ammettono che nel caso dei d. non si può trattare di una esplicitazione di un implicito tale che tra il soggetto e il predicato vi sia solo connessione fisica (ad es., tra natura umana e persona) scindibile almeno per miracolo. Simile esplicitazione in teologia indurrebbe un cambiamento sostanziale. Dunque in teologia dal fatto rivelato che Cristo ha una natura umana non si può, senza cambiamenti essenziali della Rivelazione, dedurre che ha anche una personalità umana, deducendo ciò dall'assioma che chiunque ha una natura umana ha anche una personalità umana; *b*) molti teologi ritengono che la Chiesa, dalla Rivelazione come essa l'intende, esplicita i d. evoluti solo per via di deduzione impropria, non illativa ma dichiarativa, di modo che il d. evoluto è sempre contenuto nella Rivelazione come l'intende la Chiesa, sia come una definizione nella cosa definita (è uomo, dunque è animale razionale), sia come una parte essenziale nel tutto (uomo dunque anima), sia come il particolare nell'universale incondizionato (tutti gli uomini, dunque Pietro), sia come il correlativo nel correlato (è padre, dunque ha un figlio). Questo modo di dedurre una cosa da un implicito è certamente legittimo e non induce cambiamento essenziale nella Rivelazione; *c*) altri teologi ammettono invece come esplicitazione legittima anche quella che si fa con ragionamento proprio, illativo, da un concetto ad un altro formalmente distinto, se tra di essi vi è connessione metafisicamente necessaria e tale che l'uomo può vederla con certezza senza una nuova rivelazione. Così se si tratta della proprietà d'una cosa contenuta nella sua essenza, o d'un effetto metafisico contenuto nella causa metafisica (ad es., l'anima è spirituale, dunque è immortale), o d'un effetto fisico contenuto nella sua causa fisica allo stato connaturale (è una natura umana allo stato connaturale, dunque ha una personalità umana). In questi casi, dicono, rivelata la causa è rivelato anche l'effetto ad ognuno che dell'uno e dell'altro è capace di avere il retto concetto. È rivelato nella sua causa, virtualmente, in quanto si può da essa dedurlo, quindi analogicamente, ma realmente. Il progresso tra il principio e la conclusione è reale, ma non oggettivo in sé (come se la conclusione dicesse qualcosa che non era detto nel principio), ma soggettivo, relativamente alla nostra conoscenza. La conclusione è omogenea con il principio; *d*) questa differenza di posizione ha la sua importanza nella questione se la Chiesa può definire come rivelate, e quindi come d. e di fede divina e cattolica, le conclusioni teologiche propriamente dette, cioè quelle che importano una deduzione propria, illativa, da una premessa rivelata e l'altra di ragione (ad es., ogni uomo è risibile: principio di ragione; ora Cristo è uomo: principio rivelato; dunque Cristo è risibile: conclusione teologica propria). Tutti ammettono: α) che prima della definizione della Chiesa queste conclusioni non possono essere credute di fede divina e cattolica; l'opinione contraria di Vega e di Vasquez è ritenuta singolare. Una premessa essendo di ragione e non rivelata, prima della definizione della Chiesa la conclusione non può essere conosciuta infallibilmente come rivelata; β) che la Chiesa può definire queste conclusioni con infallibile autorità, a causa della loro necessaria connessione con il d., il quale diversamente non potrebbe essere efficacemente proposto o tutelato. Ma i fautori della prima sentenza non ammettono che la Chiesa le possa definire di fede divina, come d. propri, ma solo di fede ecclesiastica (v. FEDE), perché tali conclusioni essendo a noi solo « virtualmente » rivelate, in quanto possiamo dedurle dal principio rivelato, non sono per essi veramente rivelate, né veramente per la nostra conoscenza contenute nella Rivelazione. I fautori della seconda sentenza ammettono invece che la Chiesa può definire come rivelate, quindi come d. propri e di fede divina, quelle conclusioni teologiche propriamente dette che di fatto si deducono con metafisica certezza dalla Rivelazione come le proprietà dall'essenza o l'effetto dalla causa metafisica o fisica allo stato connaturale. Ritengono infatti che quello che è a noi rivelato nel predetto modo è veramente rivelato, sebbene nella sua causa ossia virtualmente e quindi analogicamente. Basta che la Chiesa dia la sua garanzia d'infallibilità alla conclusione e questa dovrà essere creduta di fede divina (v. l'esposizione esauriente dell'uno e l'altro punto di vista nelle opere citate di Schultes e di Marin-Sola).

4. *I fattori dell'evoluzione* dallo stato implicito all'esplicito sono: lo Spirito Santo, come causa dirigente che garantisce l'infallibile omogeneità del d. evoluto con quello allo stato implicito; la mente umana come causa istrumentale propria. Le cause occasionali sono: la lotta contro le eresie; la tendenza innata di approfondire sempre più le verità credute, esaminandone tutti gli aspetti e le conseguenze; lo sviluppo della pietà cristiana, dell'organizzazione sociale della Chiesa e della disciplina; l'approfondimento o l'estensione di conoscenze umane connesse, filosofiche o altre. La necessità dell'evoluzione dogmatica è conseguenza del carattere vitale della Chiesa, la quale deve applicare efficacemente i d. agli uomini di tutti i tempi e nelle circostanze di cultura e di preoccupazione più diverse.

5. *La storia dei d.*, nonostante le insinuazioni razionaliste, è possibile anche nel concetto cattolico per l'aspetto legittimamente mutabile che i d. comportano. Suo compito essenziale e primario è fare vedere al credente da quali principi, in quali forme e in quali circostanze occasionali di tempo e d'ambiente un d. si è esplicitato. Il suo compito secondario è apologetico: cioè, quando la cosa è possibile, dimostrare positivamente, con il solo metodo storico-critico, che la tradizione antica contiene almeno i principi da cui furono poi omogeneamente esplicitati i d.; quando invece la cosa non è possibile, per l'intrinseca limitatezza del metodo storico-critico, ribattere almeno gli attacchi avversari, facendo vedere che le loro conclusioni di fronte alla pura critica e alla pura storia sono o positivamente false o almeno non necessarie. La regola metodologica suprema della storia dei d. è: *a*) applicare integralmente tutte le regole metodologiche proprie della critica e della storia pura; *b*) controllarne i risultati mediante il superiore e definitivo criterio dogmatico, il quale serve di controllo estrinseco negativo, perché, in caso di contrasto, avverte lo storico dello sbaglio commesso e lo invita a riesaminare il processo d'investigazione con più precisa applicazione delle regole della critica e della storia pura. La ragionevolezza anzi la necessità, di questa posizione di fronte alla ragione è manifesta, supposta la dimostrazione fatta dall'apologetica della razionabilità della Fede. Quindi il giuramento antimodernista respinge gli errori modernisti in questo campo (Denz-U, 1799 e 2146). L'utilità e la necessità della storia dei d. deriva dai suoi compiti. In specie il teologo dogmatico oggi non può farne a meno, perché non si può pienamente capire una cosa senza saperne l'aspetto genetico. È necessaria in specie per vivificare l'argomento di tradizione e per acuire il senso teologico nel distinguere tra d., spiegazioni teologiche, sistemi teologici, opinioni

teologiche e valutare ogni cosa a giusta misura dal punto di vista della Rivelazione.

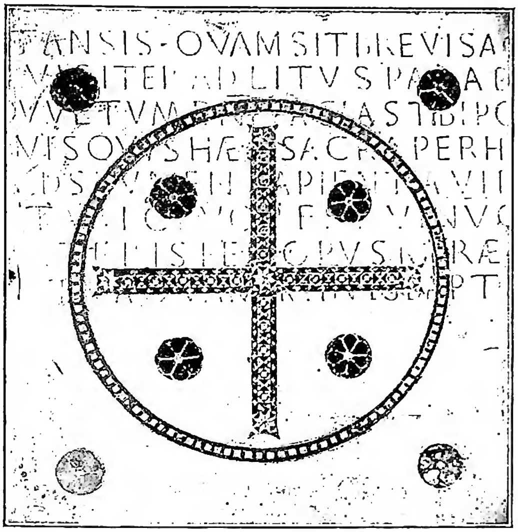
6. *La storiografia dei d.* fu iniziata in quel che essa ha d'essenziale dai fondatori della teologia positiva nei secc. XVI-XVII, tra i quali, nel campo cattolico, Dionigi Petavio, *Theologicorum dogmatum tomi quatuor* (Parigi 1644-50); L. Thommassin, *Dogmata theologica* (ivi 1680). Il razionalismo protestante del sec. XVIII ne fece una disciplina a sé. Sotto l'influsso delle idee hegeliane a questa disciplina fu assegnato il compito di rilevare le leggi generali storico-filosofiche seguite nello sviluppo supposto trasformistico di tutto il complesso dogmatico. All'opera incompleta di S. G. Lange (1796) fece seguito quella di W. Munscher, *Handbuch der christlichen Dogmengeschichte* (4 voll., fino a Gregorio Magno, Marburgo 1797-1809). F. Chr. Baur, *Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte* (Tubinga 1847) e la sua scuola, posero, a base delle ricerche sul nucleo primitivo, sulle forze propulsatrici, sulle direttrici e sui risultati dello sviluppo, lo schema hegeliano della tesi, antitesi, sintesi. Contro questo apriorismo reagì A. Ritschl (m. nel 1889) sostituendogli l'influsso della filosofia greca. Questa tendenza fu massimamente sviluppata da A. Harnack (*Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 2 voll., Tubinga 1886-90, e innumerevoli monografie. V. sopra I, 5). Nell'orbita di Harnack, sebbene con sfumature spesso notevoli, si muovono numerose *Dogmengeschichten* tedesche scritte a partire dagli inizi di questo secolo; notevoli tra queste : F. Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte* (Halle 1906); R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (4 voll., Lipsia 1895-1913). Altri, sempre nel campo razionalista, per spiegare l'origine e l'epoca antica della storia dei d., più che alla filosofia greca sono ricorsi alla religiosità orientale ellenistica di cui furono frutto i culti misterici e la gnosi. Qui il nucleo primevo dello sviluppo del d. cristiano sarebbe l'idea di liberazione dell'elemento spirituale dell'uomo incluso nella materia essenzialmente cattiva (dualismo), per opera di un dio salvatore sceso in terra e la cui personale virtù noi ci assimiliamo principalmente nel culto. Questo sarebbe già chiaro in s. Paolo (W. Bousset, *Kyrios Christos*, Gottinga 1913) o addirittura in Gesù stesso, o in Giovanni Battista (Reitzenstein e altri). Nel campo modernista A. Loisy si è limitato all'esegesi. [illegible]ò l'origine dei d. cristiani dall'autosuggestione di [illegible] credutosi il messia della tradizione ebraica di tipo apocalittico. Persuaso del suo prossimo trionfale ritorno, a cui sarebbe tosto seguita la fine del mondo e l'inizio del Regno di Dio, non pensò ad altro che a prepararvi i suoi seguaci. S'iniziò così un movimento religioso; ma l'aspettata fine non venendo, i credenti si organizzarono in Chiesa, dando così origine alla creazione dei d. cristiani, frutto della coscienza religiosa della comunità. J. Turmel ha fatto l'applicazione più logica ed estremista dei postulati della scuola modernista alla storia dei d. propriamente detta, prima con una serie di monografie su varie questioni, pubblicate in gran parte sotto il velo di vari pseudonimi per meglio « riformare la Chiesa », poi, quando l'impostura fu smascherata, a viso scoperto in una *Histoire des dogmes* (6 voll., Parigi 1931-36). Nel campo cattolico le prime storie complessive si ebbero in Germania. H. Klee scrisse una *Dogmengeschichte* (2 voll., Magonza 1837-38; trad. it., Milano 1858). Seguì J. Schwane, *Dogmengeschichte* (4 voll., Münster 1862-90). Lasciando opere di minore importanza, la migliore nel campo cattolico, per il periodo esaminato, rimane J. Tixeront, *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne* (3 voll., Parigi 1905 sgg.). Ma, in questo campo, il lavoro cattolico non ancora sintetizzato, perché la sintesi suppone una paziente indagine di particolari non ancora sufficentemente compiuta, si è piuttosto dedicato con ragione allo studio monografico di una serie di questioni particolari nelle quali vengono, uno ad uno, rigorosamente riesaminati i problemi e vagliati i risultati della critica moderna. Via lunga sì, ma unica possibile e che un giorno darà certamente anche i desiderati frutti della sintesi (queste monografie sono segnalate ad ogni d. in particolare).

BIBL.: Tra i trattati dogmatici sulla fede: C. Mazzella, *De virtutibus infusis*, 6ª ed., Roma 1909, pp. 178-276; L. Billot, *De virtutibus infusis*, 4ª ed., ivi 1928, pp. 214-27 e 243-372. Tra i trattati sulla Chiesa: H. Dieckmann, *De Ecclesia*, II, Friburgo in Br. 1925, pp. 127-72; L. Billot, *De Ecclesia Christi*, 5ª ed., I, Roma 1927, pp. 429-43. Tra le monografie speciali: A. Gardeil, *Le donné révélé et la théologie*, 2ª ed., Parigi 1910; R. M. Schultes, *Introductio in historiam dogmatum*, ivi 1922; F. Marin-Sola, *L'évolution homogène du dogme catholique*, 2ª ed., 2 voll., ivi 1924; L. de Grandmaison, *Le dogme chrétien, sa nature, ses formules, son développement*, ivi 1928; A. Rademacher, *Die innere Einheit des Glaubens*, Bonn 1937. Una bibliografia quasi completa si troverà consultando: E. Dublanchy, s. v. in DThC, IV, coll. 1574-1650; H. Pinard, s. v. in DFC, I, coll. 1121-84; E. Krebs - J. P. Jungmann, s. v. in LThK, III, coll. 358-70; F. Diekamp, *Theologiae dogmaticae manuale*, I, Roma 1934, pp. 16, 23-24.

Cipriano Vagaggini

DOGMATICHE, ISCRIZIONI. - Il materiale epigrafico può molto giovare alla conoscenza della vita e del pensiero degli antichi cristiani, specie per ciò che riguarda le credenze religiose e i dogmi propriamente detti. L'epigrafia è per questo rispetto molto più eloquente ed esplicita delle altre scienze archeologiche, ad es., dell'iconografia. Ma sarebbe in errore chi, andando dietro all'idea dei vecchi archeologi, credesse di poter ricostruire una vera dogmatica archeologica. Coloro che dettarono le iscrizioni paleocristiane non avevano affatto l'intenzione di racchiudere in esse una somma della dottrina cristiana e neanche ne ebbero l'occasione, perciò sarebbe tempo perso andare a ricercare da essi quello che non ci vollero dare. Tuttavia non si può negare che l'insieme dell'epigrafia cristiana segna tutto un mondo nuovo di sentimenti e d'idee di fronte al vecchio mondo pagano, ed anche per i protestanti del sec. XVI, specialmente per gli aspetti più crudi di quel movimento, come il calviniano e l'anabattista, il contatto con il mondo delle catacombe dovette produrre il sentimento confuso di una vita religiosa troppo diversa da quella che si pretendeva instaurare proprio richiamandosi alle origini.

L'unità di Dio era credenza pacifica per i cristiani, ed è quindi raro vederla affermata sulle lapidi come *Cassus Vitalio... qui in unu Deu crededit, in pace* (Diehl, n. 1596). Solo in Siria ed Egitto è frequente l'acclamazione εἷς θεός, spesso con l'aggiunta ὁ βοηθῶν, talora con altre come μόνος, ὁ ζῶν e simili (E. Peterson, ΕΙΣ ΘΕΟΣ, *Epigraphische Untersuchungen*, Gottinga 1926). Il contesto indica chiaramente il suo senso monoteistico, sebbene essa sia l'adattamento di simile formola adoperata dai pagani specialmente in onore di Serapide, con senso enoteistico. Non rare sono pure le professioni di fede nella S.ma Trinità, sia nelle singole persone, come in tutte e tre insieme, ad es., l'iscrizione del tempietto del Clitunno che mette in rilievo la loro attività specifica, *sanctus deus angelorum qui fecit resurrectionem, sanctus deus profetarum qui fecit redemptionem, sanctus deus apostolorum qui fecit remissionem* (Diehl, n. 1606) e quella bella di Emmaus ἐν ὀνόματι Πατρὸς καὶ Υἱοῦ καὶ ἁγίου Πνεύματος, καλὴ ἡ πόλις χριστιανῶν (*Revue biblique*, 10 [1913], p. 100). Di Gesù si celebra infinite volte sia la divinità come la messianità e le altre maggiori attribuzioni, come nel famoso monogramma Ι(ησοῦς Χ(ριστὸς) Θ(εοῦ) Υ(ιὸς) Σ(ωτήρ) e nella bella iscrizione asportata recentemente dalla catacomba romana di Priscilla Ἑρμιόνην γλυκι[τάτην]... ἐν Θεῷ Ἰη(σοῦ) Χρ(ιστῷ) βασιλε[ῖ] (*Riv. di arch. crist.*, 21 [1945], p. 168). Nell'iscrizione che papa Damaso dedicò in onore dei martiri Felice e Filippo pure in Priscilla ricorre una buona parte del credo cristologico in versi *qui natum passumque deum repetisse paternas| sedes atque iterum venturum ex aethere credit,| iudicet ut vivos rediens pariterque sepultos,| martyribus sanctis pateat quod regia caeli| respicit interior* (A. Ferrua, *Epigrammata Damasiana*, Roma 1942, n. 39); in un'iscrizione della Pannonia (CIL, III, 13382) si è riconosciuto di recente il più antico esempio di Gesù proclamato φῶς e ζωή. I dogmi che più di frequente si affermano nelle iscrizioni sono



(*da Nuovo Bullettino Arch. cristiana, 17 [1921], p. 106*)
DOGMATICHE, ISCRIZIONI - Iscrizione con riferimento alla S.ma Eucaristia « Verus in altari cruor est vinumque videtur » (sec. V-VI) - Roma, basilica di S. Lorenzo fuori le mura.

quelli che riguardano i novissimi. Anzitutto la speranza nella Resurrezione dei corpi espressa, ad es., in vari epitaffi di Vienna (in Francia) con la clausola *resurrecturus in Christo, cum sanctis, cum dies domini advenerit* (Diehl, nn. 3468 A-4375), in quello bellissimo del diacono Severo: *corpus pace quietum/ hic est sepultum donec resurgat ab ipso,/ qui animam rapuit Spiritu Sancto suo/ quamque iterum dominus spiritali gloria reddet* (Diehl, n. 3458); e il papa Damaso nel proprio epitaffio non fa che enumerare alcune meraviglie operate dal Signore per concludere *post cineres Damasum faciet quia surgere credo* (A. Ferrua, *op. cit.*, n. 12). Mentre che le anime dei giusti attendono di ricongiungersi con i corpi nella Resurrezione finale, sono già ammesse in Paradiso o trattenute in una specie di limbo? Negli scrittori ecclesiastici si avverte una grave incertezza in proposito; ma l'epigrafia dimostra che la massa dei fedeli era per la rimunerazione immediata. Essi parlano sempre dei loro morti come se fossero già beati o dovesssero divenirlo presto *in Deo, ad Deum, in Christo, apud Deum,* come Giunio Basso prefetto di Roma nel 359 che *neofitus iit ad Deum,* e ad un *Gentianus fidelis* si dice *roges pro nobis quia scimus te in Christo* (Diehl, n. 90 e 2350). Dei semplici fedeli si parla come dei martiri ai quali tutti concedevano l'immediata visione beatifica, onde si dicono vivere con i santi, essere nella *regia caeli,* godere *praemia lucis,* essere arrivati al cielo, ai regni celesti, o, come dice Damaso di suo padre, *non timui mortem caelos quod liber adiret* (A. Ferrua, *op. cit.*, n. 11), e di questo soggiorno si danno talora tali descrizioni che non possono valere solo del limbo. In occasione dei morti si esprime ripetutamente la credenza nella comunione dei santi e nell'efficacia delle preghiere d'intercessione. Si domandano preghiere ai defunti presso Dio e si prega Dio e i santi martiri per essi e per sé; p. es.: *Vincentia in Christo; petas pro Phoebe et pro virginio eius* (Diehl, n. 2336); *domina Bassilla commendamus tibi Crescentinus et Micina filia nostra* (Diehl, n. 2379) ed una defunta del cimitero di Priscilla lasciò scritto: *vos precor, o fratres, orare huc quando venitis/ et precibus totis Patrem Natumque rogatis,/ sit vestrae mentis Agapes carae meminisse, /ut Deus omnipotens Agapen in saecula servet* (Diehl, n. 2392). Esempi di preghiere ai santi martiri, di fiducia nella loro intercessione, nella vicinanza alle loro reliquie, ne ha raccolti moltissimi il p. Delehaye (*Les origines du culte des martyrs,* 2ª ed., Bruxelles 1933, pp. 100-40; cf. pure Diehl, nn. 2323-82 e 2126-87).

Dagli stessi testi e altri simili rimane pure illustrato il culto assai vivo dimostrato dai fedeli verso i santi martiri e le loro reliquie, ed anche verso gli angeli. In particolare l'epigrafia ci commenta anche l'uso delle medaglie, delle crocette, dei reliquiari portati sulla persona. Per il culto degli angeli sono grandemente indicative una lunga iscrizione del teatro di Mileto con preghiere ai sette arcangeli e la clausola ἀρχάγγελοι φυλάσσετε ἡ πόλις Μιλησίων καὶ πάντες οἱ κατ[οικοῦντες], e le molte iscrizioni funebri dell'isola di Tera, ognuna dedicata ad un angelo (A. Ferrua, *Gli angeli di Tera,* in *Orient. Christ. periodica,* 13 [1943], pp. 149-67).

Testi innumerevoli ci illustrano la costituzione della Chiesa. L'epitaffio di Abercio (v.) ce ne attesta l'unità nella sua diffusione con la stessa fede e la stessa Eucaristia, e l'incomparabile preminenza della Sede Romana; la divina fecondità dell'*Ecclesia mater* così è espressa dall'iscrizione del Battistero Lateranense: *virgineo faetu genetrix Ecclesia natos, quos spirante Deo concipit amne parit* (Diehl, nn. 1513 e 1582); essa è fondata su s. Pietro cui *dominus legem dat,* come già a Mosè sul Sinai e il sommo potere delle chiavi, così illustrato in un'epigrafe dal vescovo Spes di Spoleto: *solve iubente Deo terrarum Petre catenas/ qui facis ut pateant caelestia regna beatis* (G. B. De Rossi, *Inscr. Christ.*, II, Roma 1888, p. 80, n. 12), e in altra della basilica di S. Paolo fuori le mura: *ianitor hic caeli est, fidei petra, culmen honoris* (Diehl, n. 1761). La venuta e morte di s. Pietro a Roma è ancora stata confermata ultimamente dai graffiti venuti alla luce sotto la basilica di S. Sebastiano e dalle scoperte vaticane. La gerarchia ecclesiastica appare nell'epigrafia in tutti i suoi gradi fin dall'età più antica, anche in quelli inferiori degli Ordini minori e in alcuni uffici femminili, come delle diaconesse (Diehl, nn. 951-1326; C. Kaufmann, *Handbuch der altchristlichen Epigraphik,* Friburgo in Br. 1917, pp. 233-94); lo stesso si dica delle istituzioni monastiche maschili e femminili, e del grado superiore delle *virgines consecratae.*

Ma forse i dogmi più spesso professati nelle iscrizioni, dopo i novissimi, sono i Sacramenti, in particolare quello del Battesimo. Dell'Eucaristia si hanno eloquenti testimonianze sia sull'epitaffio di Abercio, già citato, come in quello di Pettorio di Autun (M. Guarducci, *L'iscrizione di Pettorio,* in *Rend. Pont. Acc. di arch.*, 23 [1947-48]) e ancor più in un'epigrafe ora affissa nel soffitto della cripta di S. Lorenzo: *verus in altari cruor est vinu(m)que videtur* (in *Nuovo Bull. di arch. christ.*, 17 [1921], p. 106). Il Battesimo è spessissimo menzionato con le formole *accipere, consequi, percipere Dei gratiam* e altre svariatissime più proprie della cerimonia. Da esse si apprende l'uso di battezzare i bambini in tenera età e quello di farsi battezzare adulti sul letto di morte, coesistenti in tutta l'antichità. Così Giunio Basso *in ipsa praefectura urbi neofitus iit ad Deum,* e il fanciulletto *Maurus annorum quinque... bimus trimus consecutus est* ☧ (Diehl, nn. 9 e 1527). Il Battesimo era specialmente considerato un'illuminazione, onde quelli che in latino erano per lo più detti *neophyti,* in greco si dicevano νεοφώτιστοι. Parecchie iscrizioni poste nei battisteri descrivono mirabilmente la teologia e gli effetti del Battesimo. Quella già citata del Battistero Lateranense (Diehl, n. 1513) è certo la più eloquente, e così si esprime sul peccato originale: *insons esse volens isto mundare lavacro/seu patrio premeris crimine seu proprio.* La Cresima è spesso menzionata con il Battesimo con cui si riceveva, ed è appellata *signum Christi,* σφραγίς, *consignari,* σφραγισθῆναι. Una Picentia Legitima si gloria di essere stata *consignata a Liberio papa*; di Giulio Catervio *ex praefecto praetorio* e sua moglie Severina si dice *quos Dei sacerdos Probianus lavit et unxit* (Diehl, nn. 965

e 98) e Marea, il vicario di papa Vigilio si dice assertore dell'initerabilità del Sacramento, *tuque sacerdotes docuisti crismate sancto| tangere bis nullum iudice posse Deo* (Diehl, n. 989). Della Penitenza ed Estrema Unzione si hanno solo rare e tarde menzioni; dell'Ordine si è detto parlando della gerarchia; il Matrimonio come sacramento ha poche ma interessanti testimonianze epigrafiche, come quella per i suddetti coniugi Catervio e Severina: « *quos paribus meritis iunxit matrimonio dulci| omnipotens dominus, tumulum custodit in aevum*.

Un certo interesse dogmatico hanno pure le iscrizioni in cui si fa professione di eresia. Di esse sono comparse un certo numero in Africa (donatisti e montanisti), Roma (gnostici e montanisti), Asia Minore (novazianisti), Siria (monofisiti).

(*fot. Pont. comm. arch. sacra*)

DOGMATICHE, ISCRIZIONI - Iscrizione in cui Demetrio e Leonzia raccomandano a Cristo la loro figlia (sec. IV). - Roma, Cimitero di Domitilla.

BIBL.: A. Fr. Zaccaria, *De veterum Christianarum inscriptionum in rebus theologicis usu dissertatio*, in *Thesaurus theologicarum dissertationum*, I, *Prodromus ad theologiam dogmatico-scholasticam*, Venezia 1762, pp. 325-96; I. B. Gener, *Theologia dogmatico-scholastica perpetuis prolusionibus polemicis historico-criticis nec non sacrae antiquitatis monumentis illustrata*, 6 voll., Roma 1767-77, passim; F. Piper, *Einleitung in die monumentale Theologie*, Gotha 1867, pp. 817-908, e *Über den kirchengeschichtlichen Gewinn aus Inschriften, vornehmlich des christlichen Altertums*, in *Jahrbuch für deutsche Theologie*, 21 (1876), pp. 37-103; A. L. Delattre, *Le culte de la Vierge en Afrique*, Parigi 1907, passim; S. Scaglia, *Notiones archaeologiae Christianae disciplinis theologicis coordinatae*, II, parte 1ª: *Epigraphia*, Roma 1909, passim; id., *I « novissimi » nei monumenti primitivi della Chiesa*, ivi 1910; O. Marucchi, *Le catacombe e il protestantesimo*, ivi 1911; L. Jalabert, *Epigraphie*, in DFC, I, coll. 1404-57; C. M. Kaufmann, *Handbuch der altchristlichen Epigraphik*, Friburgo in Br. 1917, pp. 160-294; F. Grossi Gondi, *Trattato di epigrafia cristiana latina e greca del mondo romano occidentale*, Roma 1920, passim; W. M. Calder, *The Epigraphy of the Anatolian Heresies*, in *Anatolian Studies presented to Sir W. M. Ramsay*, Manchester 1923, pp. 59-91; E. Diehl, *Inscriptiones latinae Christianae veteres*, III, Berlino 1923-31, passim; A. Ferrua, *Di una comunità montanista sull'Aurelia alla fine del IV sec.*, in *Civ. Catt.*, 1936, II, pp. 216-27; G. Wilpert, *La fede della Chiesa nascente secondo i monumenti dell'arte funeraria antica*, Roma 1938, passim; C. Cecchelli, *Monumenti cristiano-eretici di Roma*, Roma 1944, passim; A. Ferrua, *Questioni di epigrafia eretica romana*, in *Riv. di arch. cristiana*, 21 (1945), pp. 165-221; id., *Gli angeli di Tera*, in *Orientalia Christiana periodica*, 13 (1947), pp. 149-67. Antonio Ferrua

DOGMATICI FATTI: v. FATTI DOGMATICI.

DOGMATISMO. - Da δόγμα, opinione, sentenza, d. nel significato primitivo è ogni indirizzo o sistema che difende, almeno in generale e dentro certi limiti, la possibilità e il fatto della certezza. Così intesa, la parola ha un senso buono e già anticamente era opposta a scetticismo (cf. Diogene Laerzio, IX, 74; Sesto Emp., *Pyrrh. Hypot.*, I, 3). Il senso primitivo è alterato in Kant che conserva bensì l'antitesi d.-scetticismo, ma intende il d. in senso peggiorativo, come « il procedimento che segue la ragion pura senza una critica preliminare del suo potere » (*Critica della ragion pura*, trad. it. di G. Gentile, Bari 1940, p. 31).

A questo procedimento dogmatico, causa, secondo Kant, dello scetticismo metafisico, egli oppone, come unica via alla vera scienza, il criticismo (*ibid.*, p. 53). Dall'uso kantiano deriva il significato oggi corrente; procedimento dogmatico è infatti per lo più sinonimo di procedimento acritico, e d. è ogni sistema o metodo che si fonda su affermazioni gratuite. Anche sistemi essenzialmente negativi, e perfino lo scetticismo in alcune sue forme parziali, possono così ridursi al d., quando si muovano su presupposti non dimostrati. Sempre in rapporto a quest'accezione generale, d. è detto talora il metodo aprioristico che procede a costruzioni sistematiche da principi teoretici razionali, senza tenere nel dovuto conto l'esperienza. In Hegel, poiché tesi e antitesi sono ambedue false se prese separatamente, vere invece nell'unità superiore della sintesi, d. è « ammettere che di due affermazioni opposte l'una debba esser vera, l'altra falsa » (*Encicl.*, § 34). Il Mercier nella sua *Critériologie* (1899) chiamò d. esagerato ogni metodo (Balmes, Tongiorgi) che nel problema della conoscenza incomincia con la previa affermazione di una o più verità fondamentali.

Riallacciato alla critica kantiana è anche il d. morale del Laberthonnière (*Le dogmatisme moral*, Parigi 1898), che fonda sulle esigenze dello spirito e dell'azione umana l'affermazione e la conoscenza della realtà (v. SCETTICISMO).

BIBL.: M. B. Schwalm, *Le dogmatisme du coeur et celui de l'esprit*, in *Revue thomiste*, 6 (1898), pp. 578-619; D. Mercier, *Critériologie générale*, 8ª ed., Lovanio-Parigi 1923, pp. 92-123; A. Lalande, *Vocab. de la philos.*, 5ª ed., Parigi 1947, pp. 235-36. Ugo Viglino

DOHRN, ANTON. - Zoologo, n. a Stettino il 19 dic. 1840, m. a Monaco di Baviera il 26 sett. 1909. Frequentò le Università di Bonn, Jena, Berlino e Breslavia, dove si laureò in scienze naturali. Contrasse amicizia con Gegenbaur e Haeckel, che lo incoraggiarono nella ricerca scientifica.

Si allontanò da questi scienziati in seguito alla lettura delle opere di Darwin. Eseguì importanti studi di embriologia dei pesci, sullo sviluppo dei crostacei e altri animali marini. Fondò nel 1870 la Stazione zoologica di Napoli, che fu ed è tuttora un grande centro di ricerca biologica. Fondamentali sono i suoi studi sulla metameria del capo. Suoi scritti principali: *Untersuchungen über Bau und Entwicklung der Arthropoden* (1870); *Der Ursprung der Wirbelthiere* (1875); *Studien zur Urgeschichte der Wirbelthiere* (1882).

BIBL.: G. Cotronei, *Vita, opere ed ammaestramenti di un grande pioniere della scienza: A. D.*, in *La ricerca scientifica*, 6 (1941), p. 768. Enrico Urbani

DOL, DIOCESI di: v. RENNES, ARCIDIOCESI di.

DOLCE, LUDOVICO. - N. a Venezia il 1508 e ivi m. il 1569, fu scrittore versatile e di vari interessi anche se non profondo; scrisse commedie, tra cui sono degne di nota il *Ragazzo* e la *Fabrizia* e tragedie; tradusse e commentò opere greche e latine, scrisse opere di carattere storico, linguistico, pedagogico. Di pedagogia si interessò soprattutto nelle opere: *Dialogo della istituzione delle donne* (Venezia 1545), *Quattro libri delle osservazioni* (ivi 1562), e *Dialogo del metodo di conservare la salute* (ivi 1562).

Senza tracciare un vero sistema il D., attingendo

largamente ai classici e ai Padri della Chiesa, vuole una educazione delle fanciulle che sia innanzi tutto cristiana; il che non impedisce però che esse si accostino anche ai classici (soprattutto Platone e Seneca), oltre che agli autori cristiani (Prospero, Prudenzio, Paolino), e agli autori volgari (Boccaccio, Bembo, Sannazzaro, Castiglione).

Nella sua concezione cristiana il D. riconosce soltanto in Cristo l'intercessore misericordioso e solo nella Bibbia l'unica fonte di salute dell'anima. Il rito, le cerimonie del culto vuole riportati alla fonte dello spirito. Ciò ha fatto giustamente pensare ad una visione evangelico-protestante del D. anche se, in realtà, nessun contatto egli ebbe con l'eresia luterana. Nel suo piano di educazione delle fanciulle il D. si ispira ad Aristotele e ne segue, in generale, le massime e i consigli : vuole innanzi tutto che la famiglia si fondi su una buona costituzione morale; che si usino tutte le cautele nel contrarre i matrimoni; che la madre allatti la sua prole o, se deve ricorrere ad una nutrice, che questa sia scelta con massima cura.

Inoltre, essendo la destinazione della donna diversa da quello dell'uomo, diversa deve essere la sua cultura : educata alla vita familiare la donna deve essere sobria e modesta, e preferire la compagnia delle donne a quella degli uomini. La sua istruzione deve essere per un verso intellettuale, religiosa e morale, per un altro pratica : filare, tessere, cucire, saper fare da cucina, essere, in altre parole, buona massaia.

Il ballo e il canto sono ornamenti della donna ma debbono essere usati con moderazione a tempo e luogo. Nel piano di educazione della fanciulla manca un adeguato insegnamento delle scienze e della matematica, difetto che, si può dire, era, salvo qualche eccezione, nella tradizione della scuola umanistica.

Bibl.: E. A. Cicogna, *Memoria intorno alla vita e agli scritti di M. L. D.*, Venezia 1863; R. W. Kretzschmar, *L. D., ein Beitrag zur Geschichte der ital. Pädagogik im 16. Jahrhundert*, Lipsia 1886; G. B. Gerini, *Gli scrittori pedagogici italiani del sec. XVI*, Torino 1897, pp. 218 sgg. e 480; A. Piazzi, s. v. in *Dizionario illustrato di pedagogia* di A. Martinazzoli e L. Credaro, Milano s. d., pp. 488-91; G. Vidari, *L'educazione in Italia. Dall'umanesimo al Risorgimento*, Roma 1930, pp. 79-80. Nino Sammartano

DOLCI, Carlo. - Pittore, n. a Firenze il 25 maggio 1616, m. ivi, il 17 genn. 1686. Scolaro di Jacopo Vignali e di Matteo Rosselli, la sua maniera mostra analogie di gusto chiaroscurale (ombre livide) e morfologico con le opere del Furini; tanto da venir considerato seguace di quest'ultimo.

Fu precoce nell'arte, e a sedici anni dipinse un suo capolavoro : il ritratto di Ainolfo de' Bardi (Firenze, conte Bardi) che rivela incisività di carattere, larghezza d'impostazione e sensibilità cromatica (rapporto tra il costume e la luminosità del fondo). Eseguì poi numerosi dipinti di soggetto religioso (specialmente mezze figure della Madonna, della *Mater Dolorosa*, di santi e sante) di pietà tutta esteriore, in uno stile fatto di superfici cristalline, di leziose sfumature. Soltanto nel 1672, il D. si recò ad Innsbruck, per ritrarvi Claudia Felicita, nipote di Cosimo II de' Medici; altrimenti visse sempre a Firenze. Tra le opere più notevoli si ricordano: la *Madonna col Figlio* (Firenze, palazzo Pitti); la *Erodiade* (Dresda, pinacoteca); la *S. Cecilia* (ivi); l'*Autoritratto* (Firenze, Uffizi). - Vedi tav. CVI.

Bibl.: F. Baldinucci, *Notizie dei professori del disegno*, V, Firenze 1847, p. 335; K. Busse, s. v. in Thieme-Becker, IX, pp. 385-88; L. Cust e A. Malloch, *Portraits by C. D.*, in *The Burl. Magazine*, 29 (1916), p. 272 sgg.; N. Tarchiani, s. v. in *Enc. Ital.*, XIII (1932), p. 98; A. Mc Comb, *The baroque Painters in Italy*, Cambridge 1934, p. 56. Luigi Grassi

DOLCINO, fra'. - Eretico nativo del novarese che si pose a capo della setta degli apostolici dopo che Gerardo Segalelli, che ne era stato nuovo fondatore, fu mandato al rogo a Parma nel 1300.

È infatti dell'ag. di quell'anno una sua lettera o proclama in cui asseriva che la Congregazione degli apostolici era interamente spirituale, con un metodo di vita proprio e senza vincolo di obbedienza esteriore, ma interiore solamente, stabilita da Dio negli ultimi tempi per la salute delle anime; suoi avversari e ministri del diavolo erano i chierici secolari con molti del popolo e dei potenti, e con loro tutti i religiosi, specialmente i Francescani ed i Domenicani; distingueva quattro età nel mondo e quattro successivi stati nella Chiesa da Cristo alla fine del mondo. Profetizzava poi gli avvenimenti che dovevano susseguirsi nei prossimi tre anni e particolarmente che Federico d'Aragona, re di Sicilia, doveva essere imperatore, creare nuovi re e mettere a morte Bonifacio VIII. Non essendosi avverate queste profezie, fra' D., nel dic. del 1303, pubblicò una nuova lettera, nella quale si proclamava capo della sua setta che comprendeva più di 4000 seguaci di ogni parte d'Italia, soggetti ed uniti insieme soltanto da un vincolo d'obbedienza interiore.

Diffuse le sue dottrine nelle valli trentine, dove si unì con lui quella Margherita che gli fu compagna fedele sino alla fine; passò quindi nella Valsesia, e profittando delle divisioni politico-religiose del paese si fortificò insieme con le sue genti fanatiche sul monte Revello, resistendo alle armi coalizzate dei vescovi di Vercelli e di Novara e persino del marchese di Monferrato. Clemente V bandì una crociata contro di lui nel 1305 e fece spedire tre bolle di condanna nell'ag. del 1306. Finalmente il 23 marzo 1307 fu catturato per fame con Margherita e sei dei suoi più fedeli e mandato al supplizio insieme con loro. La setta però, nella quale erano confluiti errori catari e valdesi, specialmente del ramo italiano con tendenze comuniste e aborrimento dal giuramento e da ogni autorità ecclesiastica e civile, non fu subito estinta del tutto e se ne trovano tracce qua e là ancora nella prima metà del sec. XV.

Bibl.: Fonti. Parla lungamente di fra' Bernardus Guidonis, *De modo, arte et ingenio inquirendi*; cf. la nuova ed. di questo trattato : *Manuel de l'inquisiteur*, ed. G. Mollat, Parigi 1926: I, p. 84 sgg.; II, p. 26 sgg. Gli avvenimenti sono narrati in *Historia fratris Dulcini heresiarche*, ecc.: RIS, IX, p. 5, con le aggiunte di A. Segarizzi; cf. anche fra' Salimbene, *Chronica*, in MGH, *Scriptores*, XXXII, passim, e Dante, *Inferno*, XXVIII, 55-60. – Studi : P. Balan, *Storia d'Italia*, IV, Modena 1895, p. 243; F. Tocco, *Gli apostolici e fra' D.*, in *Arch. stor. it.*, 19 (1896), p. 241; G. Volpe, *Movimenti religiosi*, ecc., Firenze 1922, pp. 121-24; L. Spätling, *De apostolicis, pseudoapostolicis, apostolinis*, Monaco 1947, passim. Pio Paschini

DOLET, Etienne. - N. ad Orléans il 3 ag. 1509, studiò a Parigi e a Padova. A Tolosa, dove si era recato per completare i suoi studi, è imprigionato per il suo comportamento non cattolico; liberato si trasferisce a Lione, dove pubblica nel 1535 la sua opera anticiceroniana ed antierasmiana : *Dialogus de imitatione Ciceroniana adversus Desiderium Erasmum Roterodamum pro Christophoro Longolio*.

Sua opera principale, di non trascurabile valore nella storia della filologia moderna, è : *Commentariorum linguae Latinae tomus primus* (Lione 1536), a cui seguì un *tomus secundus* (ivi 1538); nel 1538 ottiene la licenza di stampatore : dalla sua tipografia escono le opere più ardite del tempo (Rabelais, Marot, calvinisti vari); per questo deve fuggire in Piemonte; ritornato in Francia nel 1544 è processato e condannato al rogo : subisce la pena a Parigi il 3 ag. 1546. Violento e sensibile, incauto e guardingo è tra le figure più enigmatiche del Cinquecento francese : uccide in una rissa a colpi di pugnale il pittore Compaing (Lione, dic. del 1536), ma si sente campione e difensore della vera religione, opponendo al cristianesimo degli inquisitori il Cristo della giustizia della

(*per cortesia di p. I. Ortiz de Urbina*)
DÖLGER FRANZ JOSEPH - Ritratto.

carità e della pace; è ritenuto da alcuni suoi contemporanei un ateo (tra gli altri da Calvino), ma nel 1535 accusa violentemente di ateismo lo stesso Erasmo; favorisce la rivoluzione protestante, ma al tempo stesso definisce quale empia setta il luteranesimo. Volle sentirsi al di sopra della mischia, irridendo alla follia dei luterani ponenti in pericolo la propria vita per quella che egli definisce una intestatura ridicola, ma fu con ogni probabilità psichicamente un tarato.

BIBL.: R. Copley Christie, *E. D. le martyr de la Renaissance, sa vie et sa mort*, Parigi 1886; M. Chassaigne, *E. D.*, ivi 1930; L. Febvre, *Le problème de l'incroyance au XVIe siècle. La religion de Rabelais*, ivi 1947, passim; F. Simone, *La coscienza della Rinascita negli umanisti francesi*, Roma 1949, p. 131 sgg.

Massimo Petrocchi

DÖLGER, FRANZ JOSEPH. - Noto storico dei primi secoli cristiani, n. il 18 ott. 1879 a Sulzbach sul Meno, m. il 17 ott. 1940 a Schweinfurt. Dopo gli studi di teologia a Würzburg, fu ordinato sacerdote il 3 ag. 1902, si laureò nel 1904 in storia dei dogmi. La sua dissertazione *Das Sakrament der Firmung historisch-dogmatisch dargestellt*, fu premiata e pubblicata a Vienna nel 1906.

Ciò che più influì sul nuovo indirizzo di studi del D., fu la visione dei monumenti, testimoni del mondo antico in Roma, in Sicilia ed in Africa settentrionale. In base a queste ricerche egli si propose di dimostrare il parallelismo e l'influsso reciproco tra l'antichità e il cristianesimo nei primi secoli. Il risultato di questo cambiamento spirituale fu *Der Exorzismus im alten Taufritus* (Würzburg 1906; Paderborn 1909).

Nel 1906 fu nominato docente di storia dei dogmi nella Università di Würzburg. Poi proseguì i suoi studi a Roma come cappellano al Camposanto Teutonico dal 1908 al 1913. In questo periodo viaggiò in Dalmazia, nell'Africa settentrionale ed in Grecia. Sua prima pubblicazione del soggiorno romano fu il I vol. dell'«ΙΧΘΥC» nell'età paleocristiana, studi storici di religione ed epigrafici (Roma 1909; 2ª ed., Münster 1928). Quindi pubblicò *Sphragis*, denominazione paleocristiana battesimale nella sua relazione con la cultura cristiana dell'antichità (Paderborn 1911).

Nel 1912 ebbe a Münster la cattedra di storia generale delle religioni e della scienza delle religioni comparate. Nel 1913 curò l'edizione della miscellanea per il centenario costantiniano *Konstantin der Grosse und seine Zeit* (Friburgo 1913). Nel 1918 divenne ordinario per la storia generale delle religioni, storia ecclesiastica antica e archeologica cristiana, primo collaboratore delle *Liturgiegeschichtliche Forschungen* e pubblicò in questa serie il II vol., *Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze*, studio sul voto battesimale (*Lit. Forsch.*, 2 [Münster 1918]). Due anni dopo uscì nella stessa serie il *Sol salutis*, preghiera e canto nell'antichità cristiana (*Lit. Forsch.*, 4-5 [Münster 1920, 2ª ed., ivi 1925]). Nel 1922 seguirono il II vol. dell'«ΙΧΘΥC», il pesce sacro nelle religioni antiche e nel cristianesimo (ivi 1922), ed il III vol. dell'«ΙΧΘΥC», contenente le riproduzioni in tavole dei monumenti del II vol. (ivi 1922). Quattro anni dopo ebbe a Breslavia la cattedra per la storia ecclesiastica dell'antichità, l'archeologia cristiana e patrologia, e nel 1929 successe ad A. Ehrhard a Bonn nella stessa qualità. In questo periodo, furono stampate le tavole del IV vol. dell'«ΙΧΘΥC», i monumenti del pesce nella plastica, pittura e nell'arte minore cristiana (ivi 1927).

Per rendere noti i risultati dei suoi vastissimi studi egli fondò nel 1929 il periodico trimestrale *Antike und Christentum* che uscì fino al 1936. Nel 1932 aggiunse all'«ΙΧΘΥC» il V vol. in 5 fascicoli (Münster 1932; 1937; 1938; 1939; 1940) e nel 1935 sotto i suoi auspici venne preparata l'edizione del *Reallexikon für Antike und Christentum* (5 fascc., Lipsia 1941-43).

In occasione del suo 60° genetliaco uscì la miscellanea *Pisciculi Fr. Jos. D.* (Münster 1939), in cui furono elencate tutte le sue opere. Morì nell'ospedale di Schweinfurt e fu sepolto nella città natale.

L'opera del D. consiste in una infinità di ricerche speciali, compiute da maestro e in un modo mirabile per illustrare le relazioni fra l'antichità e il cristianesimo.

BIBL.: W. Kosch, *Das Kath. Deutschland*, I, Augusta 1933, pp. 473-74; *Der Grosse Herder*, s. v., III, col. 1139; Th. Klauser, *Fr. Jos. D.*, in *Hist. Jahrbuch*, 61 (1942), pp. 455-59.

Lodovico Voelkl

DOLICHENO, GIOVE : v. GIOVE.

DÖLLER, JOHANNES. - Esegeta e storico delle religioni, n. a Thuma (Austria inferiore) il 27 apr. 1868, m. a Raabs (ivi) il 31 ott. 1928. Sacerdote nel 1891, fu professore di S. Scrittura nel seminario di St. Pölten (1896), e nell'Università di Vienna (1905) e dal 1918 anche coeditore delle *Theologische Studien der österreichischen Leogesellschaft*. Il suo merito particolare è di aver studiato vari concetti e istituzioni del Vecchio Testamento nella luce delle religioni dell'Oriente antico (*in religionsgeschichtlicher Beleuchtung*).

Le produzioni maggiori della sua attività letteraria sono: *Compendium hermeneuticae biblicae* (Paderborn 1898; 3ª ed. 1914); *Rhythmus, Metrik und Strophik in der biblisch-hebräischen Poesie* (ivi 1899); in *Theologische Studien* pubblicò *Geographische und ethnographische Studien zum III. und IV. Buche der Könige* (Vienna 1904); *Das Gebet im Alten Testament in religionsgeschichtlicher Beleuchtung* (ivi 1914); in *Alttestamentliche Abhandlungen* studiò *Die Reinheits- und Speisegesetze des Alten Testaments in religionsgeschichtlicher Beleuchtung* (Münster 1917); in *Biblische Zeitfragen* trattò *Abraham und seine Zeit* (ivi 1909); *Die Messiaserwartung im Alten Testa-*

ment (ivi 1911); *Das Weib im Alten Testament* (ivi 1920); *Die Wahrsagerei im Alten Testament* (ivi 1923). Curò la 7ª ed. della *Historia sacra Veteris Testamenti* di H. Zschokke (Vienna-Lipsia 1920). Adalberto Metzinger

DOLLFUSS, Engelbert. - Statista austriaco, n. a Texing nella Bassa Austria il 4 ott. 1882, m. assassinato a Vienna il 25 luglio 1934. Compiuti i primi studi nel seminario di Ober-Hollabrunn, studiò in seguito teologia a Vienna ed a Innsbruck, diritto a Vienna ed economia politica a Berlino. Dopo la grande guerra, a cui prese parte come volontario, si dedicò alle organizzazioni sociali cattoliche, particolarmente a quelle sindacali dei contadini e della gente di montagna.

Fu segretario dell'Unione dei contadini della Bassa Austria, direttore di una Camera agricola provinciale, e nel 1928 fondò l'Istituto di assicurazioni agricole di Vienna, della Bassa Austria e del Burgenland; nel 1930 divenne membro del comitato direttivo delle ferrovie federali austriache. Profondo conoscitore delle scienze agrarie, ne curò lo sviluppo e la divulgazione, soprattutto dopo che nel 1931 fu chiamato alla direzione del Ministero dell'agricoltura, come esponente del Partito cristiano sociale. Il 20 maggio fu chiamato dalla fiducia del capo dello Stato, il presidente Miklas, alla carica di cancelliere, dopo il ritiro di Buresch. Nella politica estera si appoggiò all'Italia e all'Ungheria per resistere alle pressioni interne ed estere a favore dell'annessione dell'Austria alla Germania. Nella politica interna ebbe come suo programma la formazione di uno Stato cristiano-tedesco, corporativo, autoritario. Perciò si preoccupò dapprima di assimilare nello Stato le forze di destra organizzate militarmente (*Heimwehren*) e dominanti nei *Länder*, per bilanciare il predominio dei socialdemocratici a Vienna: predominio che terminò solo quando la socialdemocrazia fu messa fuori legge in seguito alla insurrezione del febbr. del 1934.

(*per cortesia del p. G. Löw*)

Dollfuss, Engelbert - Ricevimento del Legato pontificio, card. La Fontaine, a Vienna, in occasione dell'« Allgemeinen Deutschen Katholikentag » (8-12 sett. 1933), celebrato in ricordo del 250° anniversario della liberazione di Vienna dai Turchi (1683). In prima linea, da destra a sinistra: il cancelliere D., il nunzio Sibilia, il Cardinal legato, il presidente della Repubblica Miklas.

Convinto delle deficenze del regime parlamentare austriaco, per la molteplicità dei partiti, incapaci di assicurare un governo efficente, promosse una riforma costituzionale dello Stato. La nuova costituzione entrò in vigore, per decreto del governo, il 1° maggio 1934. In tale giorno venne pure ratificato il Concordato con la S. Sede, firmato nel maggio dell'anno precedente. Un anno dopo veniva ucciso da un gruppo d'insorti, di tendenza nazista, che volevano impadronirsi del governo.

Bibl.: J. Messner, *D.*, Innsbruck 1935; J. D. Gregory, *D. and his Time*, Londra 1935; A. Tauscher-M. Bendiscioli, *L'eredità politica di D.*, Brescia 1935; H. Mauer-B. Apuzzo, *Il cancelliere D.*, Milano 1935; B. Galletti, *Vita di D.*, Roma 1935; K. Schuschnigg, *Dreimal Österreich*, Vienna 1937, passim; A. Giannini, *Uomini politici del mio tempo*, Milano 1942, p. 31 sgg.; M. Baumont, *La faillite de la paix (1918-39)*, 2ª ed., Parigi 1946, v. indice (con bibl.). Celestino Melzi

DÖLLINGER, Ignaz von. - Storico e teologo, n. a Bamberga il 28 febbr. 1799, m. a Monaco di Baviera il 10 genn. 1890.

Dopo un tirocinio di studi disparati (storia, letteratura, filosofia, teologia, matematica, scienze naturali) decise di dedicarsi principalmente alla teologia, per cui scelse lo stato ecclesiastico. Insoddisfatto dei corsi teologici nell'Università di Würzburg e nel seminario di Bamberga, vi supplì con studi personali, non riuscendo però a compensare le deficenze della formazione propriamente dogmatica. Sacerdote nel 1822, dopo pochi mesi di cura d'anime si dedicò all'attività accademica: professore nel 1823 al liceo di Aschaffenburg, e nel 1826 all'Università di Monaco, dove esplicò la sua attività fino alla morte.

Per suo merito quell'Università diventava uno dei principali centri di irradiazione per il rinnovamento degli studi cattolici. A Monaco entrò presto a far parte del circolo di Görres e dei redattori dell'*Eos*. Condivise le loro idee politico-religiose, e combatté con loro la battaglia per la libertà della Chiesa dalle ingerenze dello Stato e per la penetrazione dell'ideale cristiano in ogni campo della vita.

Inviato nel 1848 al Parlamento di Francoforte, vi sostenne l'indipendenza della Chiesa dallo Stato (non la loro separazione), e il trattamento paritetico di tutte le confessioni da parte dello Stato. Con non minore tenacia perseguì il programma di una Chiesa cattolica tedesca unitaria, o nazionale, non autonoma nei riguardi della Sede Apostolica o privilegiata in confronto di altre nazioni, ma strettamente unita, nelle sue membra, intorno al sinodo nazionale dei vescovi e a un primate. Così la metà cattolica del popolo tedesco avrebbe potuto più facilmente farsi rispettare nei vari Stati e dalle varie confessioni, e avrebbe riportato l'intera nazione al compimento di una grande missione in servizio della verità e del cattolicesimo. Queste idee il D. le rappresentò al primo convegno delle organizzazioni cattoliche a Magonza (1848), alla Conferenza episcopale di Würzburg (1848), davanti ai cattolici austriaci (Linz 1849), davanti alle autorità politiche, in ogni campo dove poteva arrivare la sua larghissima sfera d'azione. Il D. fu in questi anni forse la personalità più eminente del cattolicesimo germanico. Però se si confronta la sua posizione, ad es., con quella della scuola canonistica (Phillips), caratteristica per la forte accentuazione del primato romano, o con l'ondata di entusiasmo generale della popolazione, che dall'arresto dell'arcivescovo di Colonia (1837) in poi vedeva nella S. Sede la prima garanzia e tutela della libertà ecclesiastica in Germania, si trova che il D. è completamente assente da queste correnti. In realtà la sua azione cominciò in questi anni a suscitare i primi sospetti nel campo cattolico. Il D. era sempre stato più uomo di studio e scienza che non di azione e di vita, facile quindi a irrigidirsi su posizioni teoretiche, spesso esitante e soggetto all'influsso altrui.

Il decennio 1850-60 segna una fase di esclusiva attività letteraria e scientifica. Ritornato alla cattedra nel 1849, il D. aggiungeva alle sue opere degli anni precedenti (fra cui un *Lehrbuch der Kirchengeschichte*

Ratisbona 1836-38; uno studio su Maometto, *Mohammeds Religion*, 1838; e la celebre *Die Reformation* [3 voll., ivi 1846-49], i suoi scritti più importanti nel campo della storia ecclesiastica: *Hippolytus und Kallistus* (ivi 1853), *Heidentum und Judentum* (ivi 1857), *Christentum und Kirche* (ivi 1860): quest'ultimo doveva costituire un contrappeso efficace da parte cattolica contro l'interpretazione razionalistica (Bauer-Strauss) del cristianesimo apostolico.

Un viaggio di studio del D. in Italia nel 1857 lo lasciò deluso per la diffidenza incontrata a Roma per la posizione costantemente negativa da lui tenuta nella questione del dogma dell'Immacolata Concezione.

Verso il 1860 ritornò all'attività politico-religiosa. La sua posizione verso Roma divenne pubblica in modo clamoroso dopo le sue conferenze del 1861 nell'*Odeon* di Monaco (elaborate poi nel libro: *Kirche und Kirchen, Papstthum und Kirchenstaat*, Monaco 1861) in cui il D. manifestava le sue impressioni sulla situazione dello Stato pontificio, e la previsione della sua imminente caduta. Nel mondo degli studi ecclesiastici intanto divampava la lotta fra il movimento neo-scolastico e la cosiddetta *teologia tedesca*, cultrice dell'aspetto evolutivo nei dogmi e nella storia della Chiesa, e avversa a qualsiasi limitazione per opera di decisioni dogmatiche autoritative.

La lotta fu da ambe le parti molto aspra e non sempre condotta con la debita carità. La tendenza neoscolastica godeva, in via di massima, l'appoggio di Roma, l'altra parte si appoggiò sempre più alle potenze politiche e con questa fu il D. Implicato in una questione così difficile e trascinato in una opposizione sempre più esasperata (che scoppiava apertamente nel Congresso degli studiosi cattolici tedeschi a Monaco nel 1863), il grande studioso s'allontanò gradatamente dal punto di vista ecclesiastico. Notevoli, su questa linea, la sua campagna contro l'erezione dei seminari vescovili, e la sua aspra opposizione al *Sillabo*. Nella tesi dell'infallibilità pontificia vedeva un rovesciamento della costituzione ecclesiastica e un pericolo per lo Stato. Perciò nell'imminenza del Concilio Vaticano dedicò all'opposizione tutto il suo sapere e tutta la sua influenza politica.

Escluso dalle consultazioni preparatorie del concilio, il D. intensificò la sua propaganda fra il clero e il popolo, con articoli, con le *Riflessioni* (*Erwägungen*, ecc.), dirette ai vescovi del Concilio nell'ott. 1869, e con una azione assidua presso i vari governi per fomentarne le diffidenze e le opposizioni. Giunse fino a prospettare l'infallibilità come includente il dominio del Papa su tutto l'ordine temporale, quindi distruttiva dell'autorità statale, e ad invocare l'intervento dello Stato contro le decisioni conciliari. Durante il Concilio il D., informato da persone presenti a Roma, redigeva da Monaco le *Briefe vom Konzil* e altri scritti di violenta opposizione, fino all'apr. 1870 quando fu invitato al silenzio. Proclamata l'infallibilità pontificia, il D. rifiutò di sottomettersi, rispettò la scomunica pur contestandone la legittimità, abbandonò la sua cattedra all'università, dove continuò però ad avere un rilevante influsso come presidente dell'Accademia delle scienze (celebri le *Akadem. Vorträge*, poi pubblicati in 3 voll., 1889-91). Nell'origine della setta dei « vecchi cattolici » non ebbe parte attiva, né entrò mai in essa. Sul suo influsso sulla politica del *Kulturkampf* per ora è impossibile pronunciarsi. Lavorò con entusiasmo per una riunione delle Chiese separate, sulla base di un'ampia tolleranza della varie confessioni, ma con esito misero ed effimero. Studioso indefesso fin nei più tardi anni della vecchiaia, portava ancora a compimento una pubblicazione di fonti sulla storia del Concilio di Trento (*Ungedruckte Berichte...*, 2 voll., 1876), una *Geschichte der Moralstreitigkeiten in der röm.-kath. Kirche seit dem 16. Jahrhundert* (2 voll., 1889), i 2 voll. della sua *Geschichte der gnostisch-manichäischen Sekten im früheren Mittelalter* (Monaco 1890), e vari altri scritti. Per la conoscenza dell'attività politico religiosa del D. nei vari periodi della vita è molto utile pure la pubblicazione dei suoi *Kleinere Schriften* curata da F. H. Reusch nel 1890. Fino alla morte, il D. rifiutò di sottomettersi al Concilio.

L'importanza del D. sta nell'aver aperto le vie per uno studio severamente oggettivo della storia ecclesiastica. Il suo influsso sullo sviluppo degli studi teologici positivi si può difficilmente sopravvalutare.

Bibl.: Una biografia completa e imparziale manca ancora. Ricca ma unilaterale quella di E. Michael, *I. von D., Eine Charakteristik*, 3ª ed., Innsbruck 1894; J. Friedrich, *I. von D.*, 3 voll., Monaco 1899-1901; H. Schrörs, *Briefe D.'s an eine junge Freundin*, ivi 1914, precedute da una breve ma ottima introduzione nel mondo del D.; J. Grisar, s. v. in *Staatslexikon der Görresgesellschaft*, 5ª ed., I, coll. 467-72; St. Lösch, s. v. in LThK, III, coll. 373-78, con vasta e ordinata bibliografia; R. Keussen, *D. und die altkatholische Kirche*, in *Internationale kirchliche Zeitschrift*, 26 (1936), pp. 168-92. Igino Rogger

DOLMEN: v. PREISTORIA, RELIGIONE nella.

DOLO. - La voce d. viene usata in diritto in due significati diversi: come vizio del volere negli atti giuridici, o come elemento soggettivo degli atti illeciti, soprattutto dei delitti (v.).

1. Nel primo significato il d. (detto più propriamente *dolus malus*, in contrapposto al *dolus bonus*) consiste in raggiri, manovre o artifizi, usati per ingannare taluno in modo da indurlo a compiere un atto giuridico che, se non fosse stato ingannato, egli non avrebbe compiuto (*dolus causam dans*), o avrebbe compiuto solo a condizioni più vantaggiose (*dolus incidens*).

Esso costituisce, insieme con l'errore e la violenza, uno dei tre fondamentali vizi del volere, che possono produrre la nullità o l'annullabilità di un atto giuridico. In realtà si può anche considerare come una sottospecie dell'errore, qualificata dalla circostanza che l'errore è cagionato dall'inganno altrui; e difatti i principi e le norme relative al d. vengono in considerazione soprattutto nei casi in cui l'errore da esso derivante non è tale da invalidare di per sé solo (cioè indipendentemente dal fatto di esser frutto del d. altrui) l'atto giuridico.

L'atto compiuto per d. altrui generalmente non è nullo, bensì soltanto annullabile (v. NULLITÀ): cioè chi è stato ingannato o i suoi eredi (e, per taluni atti, qualunque interessato) possono, entro un certo termine (in diritto italiano, un quinquennio; il diritto canonico rinvia al diritto civile) dalla scoperta del d., chiedere all'autorità giudiziaria che l'atto venga annullato. Ciò però vale solo se si tratta di d. *causam dans*, tale cioè che, se non vi fosse stato il d., l'atto non sarebbe stato compiuto; se invece si tratta di d. *incidens*, l'atto è valido, fermo restando l'obbligo dell'autore del d. di risarcire i danni (CIC, cann. 103 § 2 e 1684-85; Codice civile italiano artt. 624, 1439-46). Nei casi in cui l'autore di un atto potrebbe chiederne l'annullamento per d. (ossia ha, come si dice, l'azione di d.), può anche eccepire il d. (ha cioè l'eccezione di d.) qualora venga citato in giudizio perché esegua gli obblighi derivantigli dall'atto (così espressamente il can. 1686).

È poi da notare che la legge civile generalmente, negli atti giuridici bilaterali (v. ATTO GIURIDICO), non dà alcuna rilevanza al d. se non quando esso è usato da uno dei due contraenti a danno dell'altro, ovvero se, pur essendo usato da un terzo estraneo, esso era noto al contraente che se ne avvantaggia (cf. art. 1439 del Codice civile italiano).

Ai principi sopra esposti talvolta la legge deroga relativamente ad alcune specie di atti giuridici. La deroga può aversi in due modi diversi: o nel senso di considerare nulli, e non soltanto annullabili, gli atti viziati da d. (ma ciò non avviene quasi mai), ovvero nel senso di considerarli del tutto validi (cioè neppure annullabili). Un esempio importantissimo di questa seconda deroga, si ha nel diritto canonico e in quasi tutte le legislazioni

civili per quanto riguarda il matrimonio: in esso infatti il d., anche se è usato da uno dei contraenti a danno dell'altro, non influisce sulla validità dell'atto; solo l'errore derivante dal d. può esser causa di nullità (per le leggi civili, anche di annullabilità) del matrimonio, ma purché sia tale che, indipendentemente dal d., avrebbe di per sé prodotto tale invalidità (v. ERRORE).

2. In materia di atti illeciti, si parla di d., in contrapposto a colpa (v.), quando l'autore di un atto illecito ha agito con l'intenzione di produrre il danno o il pericolo in cui consiste l'illecito.

Fuori del campo del diritto penale gli atti illeciti sono presi in considerazione soprattutto agli effetti dell'obbligo, che da essi deriva, di risarcire il danno. E poiché tale obbligo sussiste, tanto se l'atto illecito è commesso con d., quanto se commesso soltanto con colpa in senso stretto, la distinzione tra d. e colpa non ha grande importanza: si può dire che essa ha rilevanza solo a questo effetto, che, quando due persone stipulano fra loro un patto che esoneri una di esse dall'obbligo di risarcire i danni che essa cagioni all'altra, tale patto, se stipulato prima che l'atto illecito sia compiuto, è nullo in quanto concerna i danni cagionati per d., ossia è nullo il cosiddetto *pactum de dolo non praestando* (e nel diritto moderno, sulla base, del resto, del diritto romano, al d. è equiparata la colpa grave).

La distinzione fra d. e colpa ha invece grandissima importanza in diritto penale poiché molti fatti costituiscono delitto solo se commessi con d. (v. DELITTO). Per la parte morale v. FRODE.

BIBL.: Per il d. come vizio della volontà: A. Trabucchi, *Il d., nella teoria dei vizi del volere*, Padova 1937. Per il d. negli atti illeciti: F. Roberti, *De delictis et poenis*, I, Roma 1930, pp. 88-91; V. Manzini, *Trattato di diritto penale italiano*, I, Torino 1933, pp. 606-35; Wernz-Vidal, VII, pp. 57-59 e 74-75; H. e L. Mazeaud, *Traité théorique et pratique de la responsabilité civile délictuelle et contractuelle*, 3ª ed., 3 voll., Parigi 1938-39, passim; G. Frausen, *Le dol dans la conclusion des actes juridiques*, Gembloux 1946. Pio Ciprotti

DOLORE: v. ATTRIZIONE; CONTRIZIONE; MALE, problema del; SOFFERENZA.

«DOMARE CORDIS IMPETUS, ELISABETH». - Inno del Matutino per la festa di s. Elisabetta di Portogallo, composto probabilmente da Urbano VIII e da lui introdotto nel Breviario.

Il metro trimetro giambico acatalettico si stacca dai soliti metri degli inni ecclesiastici, e la sua forma risente molto della ispirazione classica allora in voga. Il poeta esalta la saggezza della santa regina, che ha preferito vincere i moti del cuore per unirsi a Dio, cui servire è veramente regnare.

BIBL.: G. Belli, *Gli inni del Breviario*, Roma 1856, p. 276; V. Terreno, *Gli inni dell'ufficio divino*, Mondovì 1932, p. 236; A. Mirra, *Gli inni del Breviario romano*, Napoli 1947, p. 224. Silverio Mattei

DOMENICA. - Da (*dies*) *Dominica*, «giorno del Signore». Si discute sul tempo, sul luogo e sul modo con il quale questo giorno si affiancò al sabato giudaico per poi sostituirlo nell'obbligare il riposo settimanale. Si accredita, tuttavia, sempre più l'opinione che la festa sia nata in Gerusalemme, prima della dispersione degli Apostoli, come settimanale riunione liturgica ed eucaristica, che doveva ricordare la Resurrezione di Gesù Cristo, avvenuta nella *prima sabbati*. Razionalisti e modernisti ne hanno fatta invece una derivazione dai culti solari e di Mitra; ma contro di essi stanno i fatti. È vero che si ha conoscenza di una settimana planetaria, sorta in Babilonia, passata poi in Egitto, propagatasi presso i Greci e, all'inizio dell'Impero, presso i Romani; essa aveva una certa analogia con l'ebraica la quale, però, faceva del sabato il giorno conclusivo, mentre in quella pagana iniziava la settimana. Ed infatti la d. fu detta *prima sabbati, una sabbati, dies octava* per significare che era stata aggiunta al sabato giudaico, come invito a continuarvi le pratiche culturali iniziate nel giorno precedente. Ma fuori del mondo ebraico, si affermò l'uso pagano. Giustino (*I Apol.*, 67) dice che i cristiani si radunavano la d. «perché questo primo giorno è quello nel quale Dio creò il mondo e perché il nostro Signore Gesù Cristo lo stesso giorno risuscitò da morte». Si avverta, tuttavia, che le testimonianze più chiare ed antiche della d. si hanno per i territori della Palestina, Siria, Grecia dove il culto solare meno attecchì.

Il Callewaert trae argomenti diretti per l'origine, in ambiente ebraico, della d. da due passi neotestamentari degli anni 54-56: «Quanto poi alle collette che si fanno per i Santi, conforme alla regola data da me alle Chiese della Galazia, così fate anche voi. Ogni primo giorno della settimana (οιατὰ μίανσαββάτου), ognuno di voi metta da parte ed accumuli quello che gli parrà» (*I Cor.* 16, 1-2). «Ci fermammo (a Troade) sette giorni. Ed il primo giorno della settimana, essendoci radunati per spezzare il pane, Paolo, che partiva il giorno dopo, parlava ad essi ed allungò il discorso fino a mezzanotte. E vi erano molte lampade nel cenacolo dove eravamo adunati» (*Act.* 20, 7-8). S. Paolo, adunque avrebbe approfittato della consueta adunanza settimanale, ricca di un certo apparato a causa dei misteri che vi si celebravano.

Il vocabolo d. trova le sue prime testimonianze fuori del mondo ebraico. S. Giovanni nell'*Apoc.* (1, 10) la chiama *dominica dies*; la *Didaché* (cap. XIV), scritta in Siria agli inizi del sec. II, dice *Dominica Domini*; s. Ignazio d'Antiochia semplicemente *dominica* (*ad Magnesios*, IX); s. Giustino, invece, *dies solis*, alla moda pagana, della settimana planetaria che riferiva tale giorno al sole, come il lunedì alla luna.

La commemorazione settimanale della Resurrezione di Cristo diede motivo a molti riti. Quello di passare la notte fra il sabato e la d. nella preghiera, nella «frazione del pane» e, in alcuni luoghi, nell'aspettativa del ritorno glorioso del Maestro. Sono pure spiegati: il carattere di letizia goduto sempre in questo giorno con esclusione del digiuno e di altra penitenza; la cerimonia dell'aspersione con l'acqua benedetta prima della Messa solenne, figura del Battesimo amministrato nella forma più solenne all'alba di Pasqua; la dedicazione completa della d. a Dio con divieto di celebrare in essa feste di santi, a meno che non siano di prima o seconda classe (da Pio X in poi).

Stabilì la celebrazione regolare della Messa, che i fedeli sentirono come pari dovere a quello praticato ancora il sabato nella sinagoga e lo sostituirà poi, mentre per i gentili divenne subito il rito della nuova fede. La *Didaché* ne attesta la prassi; s. Giustino ne sottolinea il carattere obbligatorio; Tertulliano (*De idol.*, 14) l'importanza. Il Concilio di Elvira nell'anno 300 (Mansi, II, 1 sg.) rimprovera i pigri nell'adempimento, che appare come preciso obbligo nel Concilio di Agde del 506 (Mansi, VIII, 326 sg.). La Messa doveva essere ascoltata ordinariamente nella propria chiesa parrocchiale; ma dal sec. XIII le innovazioni degli Ordini mendicanti toglieranno sempre più forza a tale antica ordinanza, nonostante venga convalidata ancora per qualche secolo da decreti sinodali. Leone X con bolla ***Intelleximus*** del 1517, ratificava in parte il nuovo uso permettendo d'ascoltare la Messa nelle chiese dei detti Ordini; il Concilio di Trento (sess. XXII) s'accontentò d'una semplice esortazione; il CIC (can. 1249) stabilisce che il precetto è soddisfatto in qualsiasi rito cattolico, all'aperto, nelle chiese, negli oratòri pubblici e semipubblici, nelle edicole cimiteriali; sono esclusi gli oratòri privati, a meno che siano favoriti da privilegio.

I primi cristiani praticavano il riposo al sabato, ma

il distacco graduale e progressivo dai costumi giudaici e la penetrazione della dottrina cristiana nell'organismo sociale, trasportarono la legge del riposo alla d.; Tertulliano già lo attesta (*Ad nation.*, 1, 13; *Apol.*, 16), ma forse non conviene forzare il valore delle parole: infatti sembra che non si lavorasse solo per quel tanto che permettesse di assistere alla liturgia. In sostanza anche la legge di Costantino del 321 (*Codex Theodosianus*, ed. Mommsen, 1, 87), dice la stessa cosa; soltanto nel Concilio di Orléans del 538 (Mansi, IX, 16 sg.) sono direttamente condannati i lavori manuali.

Che il riposo fosse in certo qual modo osservato anche nell'aldilà con sospensione delle pene dell'inferno e del purgatorio, è affermato da documenti leggendari. Negli ultimi decenni l'evoluzione continua delle forme di vita e l'avanzare di nuove esigenze hanno causato in congressi liturgici e in lettere pastorali la trattazione del tema: santificazione della d. L'encicl. *Mediator Dei* di Pio XII riaffermò le forme tradizionali: « La d. e i giorni festivi devono essere consacrati al culto divino con il quale si adora Dio e l'anima si nutre del cibo celeste: e sebbene la Chiesa prescriva soltanto che i fedeli si devono astenere dal lavoro servile e devono assistere al Sacrificio Eucaristico, e non dia nessun precetto per il culto vespertino, però... è necessario, senza dubbio, che tutti si rechino nei nostri templi, per essere istruiti nella verità della fede cattolica, per cantare le lodi di Dio, per essere arricchiti dal sacerdote con la benedizione eucaristica » (AAS, 39 [1947], pp. 575-76).

Bibl.: Sino al 1920 ricchissima in H. Dumain, *Dimanche* in DACL, IV, 1, coll. 858-994; G. Morin, *Le canon du Concile d'Agde sur l'assistence à la Messe*, in *Ephemer. liturg.*, 48 (1935), p. 360 sgg.; C. Callewaert, *La synaxe eucharistique à Jérusalem, berceau du dimanche*, in *Sacris erudiri*, Steenbrugge 1940, pp. 263-304; M. Righetti, *Storia liturgica*, II, Milano 1946, pp. 16-24; R. Hoornaert, *Le dimanche chrétien*, in *Quest. lit. par.*, 16 (1947), pp. 90-97; J. Hild, *La mystique du dimanche* e L. Leloir, *Le Sabbat judaïque, préfiguration du dimanche*, ambedue in *La Maison Dieu*, 9 (1947), pp. 7-51. Enrico Cattaneo

DOMENICA, santa, martire. - È commemorata nel *Martirologio Romano* il 6 luglio. Si tratta forse della martire greca Ciriaca (Κυριακή) morta a Nicomedia nella persecuzione di Diocleziano, e ricordata dai martirologi greci, latinizzata in D. Secondo la *Passio*, D., catturata insieme ai genitori, fu condotta a Nicomedia dove, dopo aver fatto cadere gli idoli di un tempio e superato alcuni tormenti, fu decapitata. Reliquie di D. furono forse trasportate a Tropea in Calabria, dove, in seguito, fu creduta una martire locale.

Bibl.: *Acta SS. Iulii*, II, Parigi 1867, pp. 268-79; D. Taccone Gallucci, *S. D.*, Reggio Calabria 1900; *Martyr. Romanum*, p. 273. Agostino Amore

DOMENICA da Paradiso, venerabile. - Mistica domenicana, n. l' 8 sett. 1473 a Paradiso (donde il soprannome) nella periferia di Firenze, m. a Firenze il 5 ag. 1553. Fin dai primi anni godette di rari carismi: estasi, miracoli, profezie, scrutazione dei cuori, visioni. Ebbe pure il dono delle stimmate. Fu anche molto attiva. Il suo nome è particolarmente legato al monastero fiorentino di S. Croce (detto « della Crocetta »), da lei fondato (1511) e dotato. Vi entrò con le discepole nell'apr. 1513 e nella chiesetta del medesimo fu sepolta. Anche oggi fa sentire la sua potente intercessione.

Bibl.: I. Del Nente, *Vita e costumi ed intelligenze spirituali della ven. m. sr. D. da P...*, Venezia 1675; 2ª ed. Firenze 1743; B.-M. Borghigiani, *Intera narrazione della vita, costumi e intelligenze spirituali della ven. sposa di Gesù, suor D. da P...*, Firenze 1719, 1802; *Année dominicaine*, nuova ed., I, Lione (1898), pp. 313-45. Abele Redigonda

DOMENICA E GIORNI FESTIVI: v. precetto festivo.

DOMENICALE, SCUOLA. - Secondo la definizione di G. Everette, « la S. d. è la scuola della Chiesa di Cristo, radunata la domenica, ed in cui la parola di Dio viene insegnata a tutti, grandi e piccoli ».

I. Origine e sviluppo. – Sorta dall'iniziativa di Robert Raikes (1735-1811), che nel 1780 a Gloucester cominciò a radunare, ogni domenica, i ragazzi della strada per insegnar loro a leggere e a scrivere usando come testo la Bibbia, la S. d. si sviluppò rapidamente in tutta l'Inghilterra. Cinque anni dopo si costituì la prima società delle S. d., di cui fu presidente lo stesso Raikes e che nel 1811 contava 100.000 organizzati. Negli Stati Uniti l'istituzione fu accolta come un eccellente mezzo per integrare l'insegnamento aconfessionale delle scuole governative e fu estesa anche ai giovani e agli adulti. Le S. d. furono in seguito sostenute da appositi organismi nazionali e internazionali. In occasione del 1º Congresso mondiale delle S. d. tenuto a Londra nel 1889 si fondò l'« Associazione mondiale delle S. d. » (W. S. S. A.: *World Sunday School Association*) con l'intento di unificare le singole attività, studiare proposte di miglioramenti, prevenire ostacoli, fissare la sede dei congressi quadriennali, ecc. Nel 1907 il 5º Congresso si riunì a Roma. Nel 1932 risultarono 361.145 scuole con 36.000.829 alunni (in Italia 350 scuole con 10.000 alunni).

II. Funzionamento. – Gli iscritti (dai 5 ai 20 anni e più) sono ripartiti in 8 sezioni: infantile, preparatoria, primaria, iuniore, intermedia, seniore, di giovani, di adulti. Prima o dopo il culto domenicale, si spiega un capitolo della Bibbia, di cui si esige la recitazione a memoria di alcuni versetti previamente assegnati, si aggiunge qualche studio complementare di esegesi o di catechismo e, dopo canti e preghiere, si conclude con la benedizione apostolica (*sic*) o con il Gloria. I programmi sono uniformati in prevalenza al sistema delle lezioni graduate: ogni sezione ha lezioni differenti da quelle della sezione precedente, ma le lezioni di ciascuna sezione vertono sopra la stessa materia. Officiali delle S. d. sono: il pastore, che vigila sul progresso degli alunni; il soprintendente, che cura l'amministrazione e la scelta dei testi e del personale insegnante e subalterno; il maestro, che impartisce l'insegnamento ed è scelto tra i migliori docenti delle scuole pubbliche o preparato in appositi istituti.

Le S. d., perniciose tra i paesi cattolici, dove diffondono tra gli alunni di famiglie cattoliche pregiudizi contro la Chiesa di Roma, nei paesi protestanti e nelle missioni contribuiscono alla propagazione di alcune verità del cristianesimo, miste, purtroppo, agli errori delle varie sètte.

Bibl.: H. F. Cope, *The evolution of the Sunday School*, Boston 1911; G. Everette, *La Scuola della Chiesa: uno studio sulla s. d.*, Roma 1913; M. Shailer - G. Birney Smith, *A Dictionary of Religion and Ethics*, Londra 1921; *World's Sunday School Association, Yearbook 1930*, Nuova York 1930; *11ª Convençao Mundial das Escolas dominicales*, Rio de Janeiro 1932; C. Crivelli, *I protestanti in Italia*, II, Isola del Liri 1938, pp. 299-313. Camillo Crivelli

DOMENICANE. - Congregazioni femminili, che si ispirano alla regola domenicana.

I. D. della b. Imelda (Suore Imeldine). – Congregazione fondata a Venezia nel 1922 dal domenicano p. Giocondo Lorgna, e approvata dalla S. Sede nel 1943. Attualmente conta 278 religiose con 29 case, di cui una in terra di missione (Brasile).

Fine speciale della Congregazione è la diffusione dello spirito eucaristico con l'adorazione perpetua del S.mo Sacramento e l'assistenza intellettuale, morale e religiosa specialmente della gioventù.

BIBL.: *Analecta S. Ord. FF. Praedicatorum*, 19 (1929-30), p. 187; *D. B. Imelda (1922-47)*, Venezia 1948.

II. D. DELLA CONGREGAZIONE DELLA NUOVA ZELANDA. – Furono fondate presso Dunedin nel 1871 da un gruppo di religiose provenienti dal monastero irlandese di Sion Hill, Blackrock (Dublino), con a capo la madre M. Gabriella Gill, e costituite in Congregazione nel 1933. All'inizio del 1949 le religiose erano 152, in 17 case, dedite alle opere di carità e particolarmente all'educazione in ca. 20 scuole con oltre 1500 alunni.

BIBL.: *Analecta S. Ord. FF. Praed.*, 61 (1923-24) pp. 333-334; *Catalogus generalis Ord. Praed.*, Roma 1949, p. 934.
Abele Redigonda

III. D. DELLA CONGREGAZIONE INGLESE DI S. CATERINA DA SIENA. – Congregazione formata nel 1929 con la riunione delle 5 Congregazioni domenicane indipendenti, di cui la più antica era quella di S. Caterina da Siena, fondata dalla madre Margherita M. Hallahan nel 1845. Nel 1949 aveva 15 case nell'Inghilterra e nella Scozia, con 329 suore dedicate alle opere parrocchiali, all'educazione delle giovani e alla cura delle inferme e delle orfane.

BIBL.: *Anal. S. Ord. FF. Praed.*, 16 (1923-24), p. 258; 18 (1927-28), p. 642; *Catalogus prov. Angliae*, Hinckley 1949, p. 41.
A. Tindal-Atkinson

IV. D. DELLA PICCOLA CASA DELLA DIVINA PROVVIDENZA. – Sorsero a Genova nel 1863 per opera di Teresa Solari (suor Caterina Domenica dello Spirito Santo), e con l'aiuto e assistenza del p. Vera domenicano. Nel 1939 la Congregazione ebbe il decreto di lode, e ai primi di giugno del 1948 aveva 7 case con 4 orfanotrofi.

Le suore, in numero di 60, svolgono opera puramente caritativa a pro delle fanciulle orfane, povere e abbandonate. Si prodigano pure in asili, laboratori e scuole elementari.

BIBL.: R. Bianchi, *La provincia di s. Pietro Martire e i suoi conventi*, Torino 1916, p. 57; D. Ardito, *Pagine di fede e di storia*, ivi 1922.

V. D. DELL'IMMACOLATA CONCEZIONE. – Istituto fondato nel 1866 dalla madre Edvige Portalet. Ha la casa generalizia a Pompignan e alcune filiali nella Francia, ma è maggiormente diffuso nel Perù e nell'Equatore, dove si sono costituite due vere province. Consta attualmente (1949) di ca. 325 suore in 24 case, dedite alle scuole, orfanotrofi e asili; si occupano anche di opere sociali per operai e ciechi.

BIBL.: *Analecta S. Ord. FF. Praed.*, 5 (1901-1902), pp. 411 b-413 a; 16 (1923-24), p. 441; 18 (1927-28), p. 693; *Gallia Dominicana*, Lione 1949, p. 35; *Catalogus generalis Ord. Praed.*, Roma 1949, p. 926.
Abele Redigonda

VI. D. DEL ROSARIO PERPETUO. – Sorsero a Calais nel 1880 ad opera del p. Domenico Saintourens per la recita continua del Rosario davanti al S.mo Sacramento. Sono dedite alla vita contemplativa con clausura stretta. I pochi monasteri si federarono nel 1931; nel 1939 furono approvate dalla S. Sede. Attualmente hanno 14 case con 300 suore.

BIBL.: D. Saintourens, *La vie contemplative des Soeurs dominicaines du Rosaire perpétuel*, Camden 1913; *Our Lady's Guard of Honor*, s. l. 1935.
Giulio Mandelli

VII. D. DEL S. CUORE DI GESÙ. – Religiose fondate dalla madre Domenica Lavandier nel 1876 ad Hardinghen (Pas-de-Calais). Le suore, ca. 110, hanno ritrovi per studentesse, pensionati, case di lavoro e cliniche per ammalati.

BIBL: *Analecta S. Ord. FF. Praed.*, 16 (1923-24), pp. 441-442, 18 (1927-28), pp. 645, 690; *Gallia Dominicana*, Lione 1949, p. 26; *Catalogus generalis Ord. Praed.*, Roma 1949, p. 927.

VIII. D. DEL S.MO NOME DI GESÙ. – Religiose fondate da Elmina Paz de Gallo (suor M. Domenica del S.mo Sacramento) nel 1888 a Tucuman, con la cooperazione del domenicano p. Angelo Boisdron. Contano undici case e poco più d'un centinaio di suore dedite alla educazione e istruzione della gioventù specialmente femminile in scuole, collegi e orfanotrofi. Prestano la loro opera anche in ospedali.

BIBL.: *Analecta S. Ord. FF. Praed.*, 16 (1923-24), pp. 330-331; *Catalogus generalis Ord. Praed.*, Roma 1949, p. 938.

IX. D. DEL S.MO ROSARIO DI DETROIT. – È una delle più fiorenti congregazioni del Terz'ordine femminile domenicano, con 1448 suore in 134 case. Si estende nell'America settentrionale e centrale, con casa generalizia in Adrian, diocesi di Detroit. Fu fondata intorno al 1877, ed esplica grande attività nelle scuole, in collegi, accademie, centri catechistici, ecc. Le suore si prestano pure negli ospedali e nei ricoveri di vecchi.

BIBL.: *Analecta S. Ord. FF. Praed.*, 19 (1929-30), p. 249; *The official Catholic Directory, 1948*, Nuova York 1948, p. 925 a; *Catalogus generalis Ord. Praed.*, Roma 1949, p. 939.

X. D. DEL S.MO ROSARIO DI MONDOVÌ. – Istituto religioso fondato a Mondovì nel 1844 da mons. Tommaso Ghilardi, per la educazione e istruzione della gioventù in asili, scuole (anche secondarie e superiori), collegi, orfanotrofi, laboratori, ecc. Le suore curano inoltre gli ammalati in cliniche, ospedali e a domicilio, e prestano la loro opera nei ricoveri di vecchi. Le religiose sono oggi ca. 300 con 34 case di cui 2 all'estero.

BIBL.: *Analecta S. Ord. FF. Praedicatorum*, 37-38 (1929-30), p. 186; A. Rulla, *Una gloria dell'episcopato italiano: mons. G. T. Ghilardi*, Alba 1942, pp. 120-35.

XI. D. DEL S.MO ROSARIO E S. TOMMASO D'AQUINO. – Furono fondate nel 1829 a Bar-le-Duc (filiali nella Francia, nel Belgio, nella Svezia e una a Pechino). Sono ca. 220 suore, che attendono all'educazione e istruzione delle ragazze sotto tutte le forme: pensionati, ritiri, case per studentesse, orfanotrofi e colonie per vacanze.

BIBL.: *Analecta S. Ord. FF. Praed.*, 18 (1927-28), p. 692; *Gallia Dominicana*, Lione 1949, pp. 34-35; *Catalogus generalis Ord. Praed.*, Roma 1949, p. 946.

XII. D. DI NOTRE-DAME DE GRÂCE. – Congregazione nata dall'Opera del Rifugio S. Anna, per la preservazione e riabilitazione della donna. Ha filiali in Francia e all'estero. Conta oggi 126 religiose in 5 case (1949).

BIBL.: A. Mortier, *Bonne Mère, ou la rév. mère Chupin...*, Lilla-Parigi 1926; anon., *Les Dominicaines de la Congrégation de Notre-Dame de G.*, Chalon-sur-Saône 1932.

XIII. D. DI NOSTRA SIGNORA DEL ROSARIO. – Congregazione australiana con casa generalizia ad Adelaide, ove ebbe inizio nel 1868 ad opera di M.-T. Moore, e di un gruppetto di religiose provenienti dal monastero della Madonna di Cabra nell'Irlanda, perciò è detta anche Congregazione di Cabra. Le suore sono 106 e dirigono una diecina di scuole.

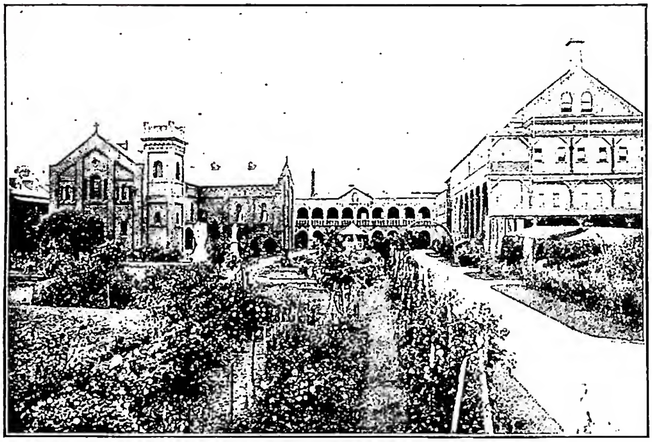
BIBL.: *Analecta S. Ord. FF. Praed.*, 16 (1923-24), p. 333; *Catalogus prov. Hiberniae*, Dublino 1949, pp. 62-63; *Catalogus generalis Ord. FF. Praed.*, Roma 1949, p. 934.

XIV. D. DI S. SISTO VECCHIO. – Congregazione religiosa fondata nel 1893 da suor Antonia Lalìa, a S. Sisto Vecchio, che fu prima sede dei Domenicani in Roma. Nel 1948 aveva 39 case sparse nelle regioni d'Italia e una in America, con 350 suore. Varie sono le opere di apostolato cui esse si dedicano: educazione e formazione religiosa della gioventù femminile, assistenza agli infermi negli ospedali,

e buona stampa mediante scuola tipografica ed opere annesse.

Bibl.: *Analecta S. Ord. FF. Praedicatorum*, 37-38 (1929-30), p. 187; *In memoriam* (*La rev.ma M. suor M. Antonia Lalìa*), Roma 1939.

XV. D. di S. Caterina da Siena. – Il vero scopo di questo Istituto vien dato dal suo appellativo di « guardamalati », perché attendono quasi esclusivamente alla cura degli infermi, specialmente operai e poveri, a domicilio. Fondatrice è stata M. Celeste a Perpignano nel 1858. Conta oggi (1949) ca. 170 religiose in 17 case.



(da Golden Iubillee, 1867-1917, of the Dominican Nuns of N. S. W., Sydney s. a., p. 23)
Domenicane - Convento di S. Maria delle D. di West-Maitland.

Bibl.: *Analecta S. Ord. FF. Praed.*, 16 (1923-24), p. 440; 18 (1927-28), p. 690; *Gallia Dominicana*, Lione 1949, pp. 18-19; *Catalogus generalis Ord. FF. Praed.*, Roma 1949, p. 925.

XVI. D. di S. Caterina de' Ricci. – Fondate nel 1880 da suor Caterina de' Ricci del S. Cuore (Lucia E. Smith). Sono oggi ca. 120 suore dedite all'opera dei ritiri spirituali, all'insegnamento e alla cura dei malati a domicilio. Hanno case nell'America del nord e centrale.

Bibl.: *The American Congregation of St. Catherine de' Ricci, devoted to the work of spiritual retraits*, s. l. 1897; A. Mortier, *Histoire des maîtres généraux...*, VII, Parigi 1914, pp. 520-521; *Catalogus generalis Ord. Praed.*, Roma 1949, p. 939.

XVII. D. di S. Maria. – Congregazione esistente negli Stati Uniti ove ha 40 case con 118 religiose dedite all'istruzione. Fu istituita a Nuova Orléans, Luisiana, nel 1860.

Bibl.: *Analecta S. Ord. FF. Praed.*, 19 (1929-30), p. 250; *The official Catholic Directory, 1948*, Nuova York 1948, pp. 924 b-925 a.

XVIII. D. di West-Maitland (oggi di Strathfield). – Furono fondate nel 1867 presso W.-M. dalla madre M. Agnese Bourke. Diffuse in Australia, le quasi 200 religiose si dedicano all'istruzione e all'educazione delle ragazze.

Bibl.: *Analecta S. Ord. FF. Praed.*, 16 (1923-24), pp. 332-333; *Golden Jubilee 1867-1917 : St. Mary's Dominican Convent Maitland N. S. W.*, Sydney [1918].

XIX. D. insegnanti e infermiere di S. Caterina da Siena. – Congregazione religiosa fondata nel 1879, anno in cui le case italiane si staccarono da quelle francesi, fondate da suor Gerina Fabre e canonicamente eretta dall'arcivescovo d'Albi nel 1852, con governo indipendente e una superiora generale propria. Fu approvata dalla S. Sede nel 1930, ed ha attualmente 55 case (2 in missione) con 1200 suore dedite alle opere di carità, asili, scuole, laboratori, orfanotrofi, pronti soccorsi, dispensari e assistenza ai malati.

Bibl.: *Analecta S. Ord. FF. Praed.*, 37-38 (1929-30), pp. 186-87.

XX. D. irlandesi. – Congregazione composta di una trentina di monasteri, sparsi nell'Irlanda e nel Sud Africa, di cui i più antichi e noti sono i due dublinesi di Cabra (1717) e di Sion Hill, Blackrock (1836), con 721 religiose dedite all'insegnamento e alla preparazione delle maestre.

Bibl.: *Analecta S. Ord. FF. Praed.*, 16 (1923-24), pp. 488-489; *Veritas-Centenary Record 1836-1936 : St. Catherine's Convent Sion Hill, Blackrock*, s. n. t.; *Catalogus generalis Ord. Praed.*, Roma 1949, p. 934.

Abele Redigonda

DOMENICANI : v. frati predicatori.

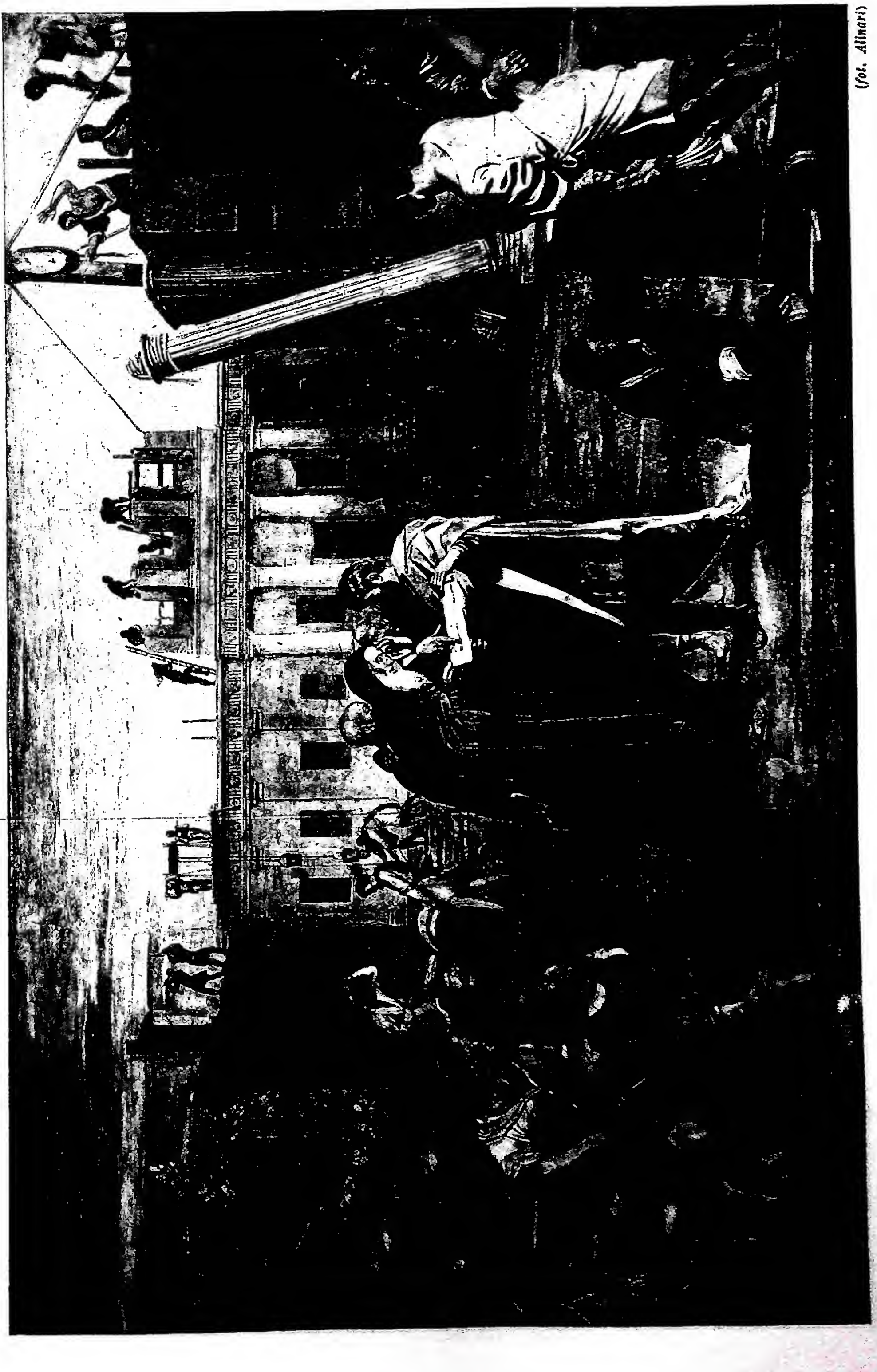
DOMENICHINO (Domenico Zampieri, detto il). - Pittore, n. a Bologna il 21 ott. 1581, m. a Napoli il 6 apr. 1641. In patria fu scolaro di Dionigi Calvaert e poi dei Carracci. Annibale Carracci lo condusse con sé a Roma per lavorare nel palazzo Farnese. Al 1608 data la sua prima opera a fresco, il *Martirio di s. Andrea*, nella cappella presso S. Gregorio al Celio. Nel 1610 terminava la decorazione della cappella di S. Nilo nella chiesa dell'abbazia di Grottaferrata; nel 1614 dipingeva la *Comunione di s. Girolamo*, ora nella pinacoteca Vaticana; tra il 1616 e il 1617 eseguiva le *Storie di s. Cecilia* in S. Luigi de' Francesi; del 1617 è l'*Assunta* nel soffitto da lui disegnato per S. Maria in Trastevere. Dal 1624 al 1628 lavorava agli affreschi in S. Andrea della Valle; nel 1630 compiva i pennacchi della cupola di S. Carlo ai Catinari, e veniva incaricato della decorazione della cappella del tesoro nel duomo di Napoli.

Nel D., seguace dei Carracci, si concreta la tendenza classicista del Seicento. Il suo disegno chiaro, nitido e freddo, come si vede nel *Martirio di s. Andrea* che appare derivato dallo studio delle Stanze e degli arazzi di Raffaello (*Sacrificio a Listra, Morte di Anania*), non gli impedisce in quel caso di essere manchevole nella composizione slegata e disorganica. Annibale Carracci tuttavia lodava le pitture di s. Gregorio al Celio per l'efficacia della rappresentazione. Altre volte il classicismo del D. dà luogo a un fare secco, quasi arcaico, come nell'*Incontro di s. Nilo con l'imperatore Ottone*, dove tutto è troppo lezioso e ricercato, e a una composizione quasi schematica del quadro, come nella *Costruzione del chiostro di Grottaferrata*, o troppo compassata, come nella *Trasfigurazione dell'ossesso* (Grottaferrata, abbazia).

L'opera più famosa del D., ammirata anche in piena reazione neoclassica, è la *Comunione di s. Girolamo*, allora annoverata tra i più celebri quadri di Roma e messa accanto alla *Trasfigurazione* di Raffaello. L'artista si ispirò per essa a un dipinto similissimo di Agostino Carracci e scelse un momento drammatico e commovente della vita del Santo raggiungendo effetti sommamente patetici.

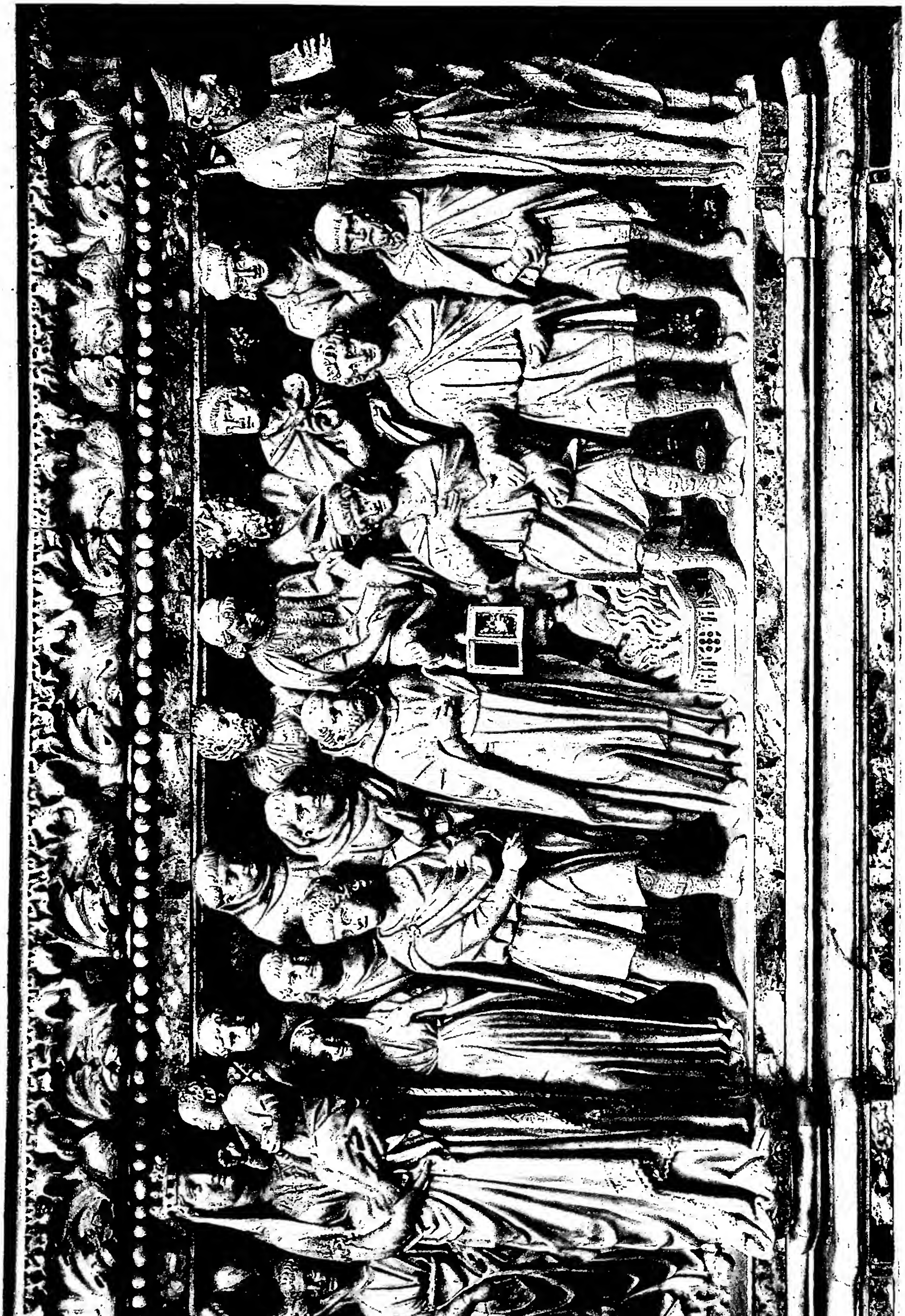
Tra le migliori pitture decorative del D. sono gli affreschi in S. Andrea della Valle; gli *Evangelisti* nei pennacchi della cupola derivano insieme dal Correggio, da Raffaello e da Michelangelo.

Nel duomo di Napoli, rifatta dal Lanfranco la pittura della cupola della cappella del tesoro, restano, del D., gli affreschi dei pennacchi : la *Vergine che intercede*



(fot. Alinari)

S. NILO DIRIGE LA COSTRUZIONE DELL'ABBAZIA DI GROTTAFERRATA. Affresco del Domenichino - Grottaferrata, Abbazia.



(fot. Alinari)

I LIBRI DI S. DOMENICO E DEGLI ALBIGESI ALLA PROVA DEL FUOCO. Opera di Nicola Pisano e collaboratori (1267). Particolare dell'arca di S. Domenico - Bologna, Chiesa di S. Domenico.

per Napoli; *Cristo accoglie in cielo s. Gennaro*; *Cristo ordina a s. Gennaro di proteggere Napoli*; i *ss. Gennaro, Agrippino e Agnello intercedono per Napoli*, e altre storie nelle lunette.

Tra le opere sacre del D. merita inoltre particolare menzione la *Liberazione di s. Pietro* nella sagrestia di S. Pietro in Vincoli a Roma; tra le opere profane vanno particolarmente ricordate la *Caccia di Diana* e la *Sibilla Cumana* (Roma, galleria Borghese). - Vedi tav. CVII.

BIBL.: L. Serra, *Domenico Zampieri detto il D.*, Roma 1909; H. Voss, *Die Malerei des Barock in Rom*, Berlino 1925, pp. 504-513 e s. v. in Thieme-Becker, IX, pp. 399-403, con bibl.

Vincenzo Golzio

DOMENICO, santo. - Fondatore dell'Ordine dei Frati Predicatori e delle Suore domenicane, n. a Caleruega (Spagna) ca. il 1170.

I. GIOVENTÙ E STUDI. – Discendente dell'antica stirpe dei Guzman, nacque da Felice e Giovanna d'Aza, che, morta a Caleruega, fu sepolta a Peñafiel e di lei fu confermato il culto come beata da Leone XII il 1° ott. 1824. Di due fratelli maggiori, Antonio, il primo, fu sacerdote e fondò un ospizio per poveri, e l'altro, Mannes, nel 1215 entrò nell'Ordine domenicano e di lui fu confermato il culto come beato da Gregorio XVI il 2 giugno 1834.

(*fot. Alinari*)

DOMENICHINO - Affresco con la figurazione della *Castità*. Roma, Palazzo Farnese, Galleria dei Carracci.

Ebbe nome D., da s. Domenico abate di Silos, alla cui tomba si era recata in devoto pellegrinaggio sua madre incinta. Si parla di presagi celesti che precedettero la nascita: la madre sognò di portare in seno un cagnolino con una fiaccola accesa in bocca che infiammava tutto il mondo; e il b. Giordano di Sassonia parla di una stella che sarebbe apparsa sulla fronte del bimbo al momento del Battesimo. A 7 anni fu affidato alle cure dello zio materno, arciprete di Gumiel d'Izan; poi a Palenza attese alla filosofia e alla teologia. In un tempo di carestia, per soccorrere gli affamati vendette i libri e tutto il suo corredo dando così l'esempio agli altri teologi e maestri.

II. IL CANONICO REGOLARE. – Ordinato sacerdote, D. si aggregò ai canonici della sua diocesi di Osma da poco riformati in Canonici regolari dal vescovo Martino Bazan e divenne tra essi uno dei più ferventi. Nonostante la sua giovinezza fu eletto sottopriore del Capitolo.

Come canonico regolare D., oltre ad osservare la vita comune, si consacrò alla cura delle anime. Diego de Azevedo, priore del Capitolo, eletto vescovo d'Osma nel 1201, volle come compagno di viaggio il sottopriore D.: così, ad es., nel 1204, quando il vescovo si recò nella Marca con la missione, affidatagli dal re Alfonso, di cercare una sposa per il figlio Ferdinando e probabilmente, secondo lo Scheeben, quando lo stesso vescovo andò a Roma per ottenere dal Papa l'approvazione del suo intento di recarsi nelle missioni lasciando il vescovato. Quando (1206) giunsero a Tolosa, si accorsero che il loro albergatore, come la maggior parte del popolo di quelle regioni, era eretico; D. discutendo con lui riuscì a convincerlo dell'errore e riportarlo alla fede.

III. PREDICATORE TRA GLI ERETICI. – A Roma Innocenzo III non accettò le dimissioni dal vescovato di Diego, e gli impose di ritornare in diocesi. A Montpellier, incontrarono l'abate di Cîteaux, Arnaldo, con i monaci Pietro di Castelnau e Rodolfo di Fontfroide, legati pontifici incaricati di combattere l'eresia nel mezzogiorno della Francia, ma scoraggiati per gli insuccessi. Diego non approvò il metodo seguito dai legati e, per rendere più efficace la predicazione della vera fede, propose loro di lasciare ogni apparato esteriore e sfoggio prelatizio, per imitare in tutto l'atteggiamento apostolico. Al consiglio aggiunse l'esempio. Rimandò ad Osma tutto il suo seguito, trattenendo con sé D.; e insieme con Pietro di Castelnau e Rodolfo, nell'estate del 1206, come semplici e poveri predicatori tennero dispute a Servian, Béziers, Carcassonne e Montréal. Abbandonato ben presto da Pietro di Castelnau, Diego con D. e Rodolfo continuò a predicare progettando anche una fondazione a Prouille. Incontratisi con 12 abati cistercensi che accompagnavano l'abate Arnaldo, Diego e D. li istruirono sul modo di condursi nella missione. Ma l'imminente guerra degli albigesi impedì l'opera di conversione pacifica. Diego frattanto volle ritornare in diocesi per regolare alcuni suoi affari e procurare il denaro occorrente per la nuova casa di Prouille e, sulla fine del 1207, lasciò la Francia sperando di ritornarvi con l'approvazione definitiva del Papa per organizzarvi un gruppo di valenti predicatori contro l'eresia, ma morì il 30 dic. 1207. Rodolfo l'aveva preceduto nella tomba e Pietro di Castelnau fu ucciso il 14 genn. 1208. Queste scomparse non abbatterono D. che moltiplicò il suo zelo proprio durante la crociata contro gli eretici (1209-13).

Egli diede ogni appoggio alla stazione missionaria di Prouille e la consolidò con introiti fissi che in parte ottenne dal suo benefattore conte Simone di Montfort, capo dell'esercito. A Prouille si era stabilita una congregazione di donne « convertite », che D. prese a dirigere. Le suore aggiunsero agli obblighi della vita regolare l'istruzione di giovanette nella fede: Prouille aveva così l'aspetto d'un monastero « doppio ». D. non si stancò di cercare per esso rendite e protettori. In un periodo di anni difficili e senza notevoli successi esteriori D. ebbe anche la « cura » nelle diocesi di Tolosa, Carcassonne e Béziers, anzi fra il 1213-14 fu vicario generale di Carcassonne. Declinò due volte l'offertagli dignità vescovile.

IV. PREDICATORE DIOCESANO. – Dopo il 14 sett. 1213 e la presa di Tolosa, egli fece di questa città il primo centro dell'opera della predicazione da lui sostenuta e promossa con tanto zelo (1214-15), favorito dal vescovo Folco. Dall'apr. del 1215 cominciò a formare nello spirito apostolico i compagni che gli si associarono, e costituì il primo convento dei Predicatori. Il vescovo Folco nominò D. e i suoi compagni predicatori diocesani e fece assegnare

(fot. Alinari)
DOMENICO, santo - Il Santo in un dipinto del sec. XIV nella Chiesa di S. D. Maggiore - Napoli.

loro la sesta parte di tutte le decime della sua diocesi per provvederli « di libri e di sostentamento ».

Indetto il IV Concilio Lateranense (1215), il vescovo Folco portò seco a Roma D. Radunati i suoi compagni (1216), scelse con essi la Regola di s. Agostino e in conseguenza i frati Predicatori fecero parte della famiglia dei Canonici regolari. A D. e ai suoi compagni fu affidata la chiesa di S. Romano, libera da obblighi e diritti parrocchiali. Nel mese di ag. del 1216 veniva accettata un'umile abitazione presso quella chiesa ed eretto formalmente il convento, restando immutate le relazioni dei Predicatori verso la diocesi.

V. FONDATORE DEI FRATI PREDICATORI. – Eletto Onorio III, D. si recò subito presso di lui per perorare la causa del suo Ordine ed il Papa il 22 dic. 1216 con la bolla *Religiosam vitam eligentibus* approvò l'Ordine canonicale stabilito presso S. Romano di Tolosa senza accennare tuttavia al suo scopo apostolico, il quale invece venne espresso nella bolla *Gratiarum omnium* del 21 genn. 1217 indirizzata « praedicatoribus in partibus tolosanis ».

Congedandosi dal card. Ugolino, diventato suo speciale protettore, D. lasciò Roma nel febbr. del 1217 per ritornare a Tolosa dove i confratelli gli riferirono sull'instabilità della situazione politica del Mezzogiorno. D. nell'incertezza delle cose pubbliche di Tolosa s'accinse a diffondere l'Ordine in varie parti della cristianità. Perciò il 15 ag. 1217 D. dispose dei suoi frati : ne inviò 4 nella Spagna, 7 a Parigi, per la cura delle anime e prendervi contatto con l'ambiente universitario, 2 ne lasciò a Tolosa e 2 destinò a Prouille. Con un compagno ritornò a Roma per sistemare presso la Curia diversi punti delle costituzioni dell'Ordine. Anzitutto cercò di ottenere per la sua opera già diffusa in Europa la conferma generale che ottenne l'11 febbr. 1218, in una bolla in cui per la prima volta appare il nome di frati dell'Ordine dei Predicatori.

Nel febbr. del 1218 inviò a Bologna i primi suoi frati ed il 30 del mese seguente procurò per il monastero di Prouille un « privilegio » identico a quello concesso precedentemente al convento di Tolosa.

Fra i molti successi D. conobbe pure le amarezze : 2 frati inviati nella Spagna ritornarono da lui scoraggiati ed anche quelli di Parigi e di Bologna si trovarono in grandi difficoltà. Munitosi di lettere commendatizie, il 26 apr. 1218 D., passando per Bologna, si recò nella Spagna. Nel luglio del 1219 passò a Parigi dove ammise nell'Ordine Enrico seniore di Colonia; quindi, con fra' Guglielmo di Monserrato, ritornò alla Curia papale, allora a Viterbo. Durante il viaggio si ammalò. A Viterbo, a Roma e poi nuovamente a Viterbo, dal febbr. all'apr. del 1220 sbrigò parecchi affari riguardanti Parigi e la revisione delle costituzioni. Probabilmente in quell'anno conobbe presso la Curia Romana Francesco d'Assisi e Raimondo di Peñafort. Onorio III gli affidò la riforma di certe monache a Roma, e ai primi di dic. del 1219 furono date dallo stesso Papa a D. la chiesa e il fabbricato di S. Sisto per accoglierví le monache da riformare; quivi abitarono provvisoriamente i primi discepoli del Santo, finché ebbero la chiesa di S. Sabina.

A Bologna, nello stesso anno 1220, tenne il Capitolo generale da lui indetto, in cui ripristinò il concetto di povertà, quale l'aveva intesa nella fondazione di Tolosa del 1215, e abrogò il titolo di abate per i superiori. L'abito fu ridotto ad una forma più semplice. Nuove fondazioni furono proposte. Nel periodo che intercorse da questo Capitolo a quello dell'anno seguente 1221 D. percorse, con fra' Ventura da Verona, la Lombardia, attendendo sempre al ministero della parola divina.

Nel 1221 era a Roma per terminarvi la riforma delle monache di S. Sisto; per la Pentecoste (30 maggio) partecipava a Bologna al II Capitolo generale.

Qui si ammalò e, aggravatosi, fu portato nella cella d'un confratello non avendone egli una propria. Rifiutò il letto, preferendo un paglericcio. Perché respirasse aria più pura, ai primi di ag. fu portato da S. Niccolò al santuario di S. Maria del Monte, dove, fatti venire intorno a sé i suoi frati, li esortò un'ultima volta e volle dare loro il suo testamento spirituale. Amministratigli gli ultimi Sacramenti, i

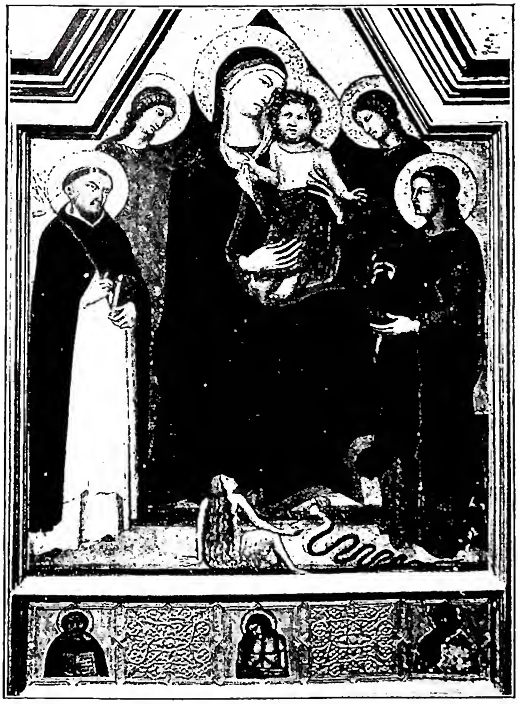
DOMENICO, santo - *S. D. dà l'abito dell'Ordine a s. Pietro martire.* Particolare dell'affresco di Andrea di Buonaiuto (1365). Firenze, Cappellone degli Spagnoli.

frati portarono D. nuovamente in città dove il venerdì 6 ag. 1221 passò serenamente, promettendo ai suoi frati che sarebbe stato loro più utile dopo la morte che in vita.

Il card. legato Ugolino compì l'ufficio della sepoltura alla presenza di molti prelati convenuti presso di lui. La sua salma fu tumulata dietro l'altare maggiore dove restò per alcuni anni quasi dimenticata. Nel 1233 se ne fece la solenne traslazione, ed ebbero luogo diversi miracoli. Dopo il processo apostolico sulle virtù e i miracoli, Gregorio IX, il 3 luglio 1234, a Rieti, canonizzò il padre dei Predicatori, documentando questo atto nella bolla *Fons sapientiae*. Il 5 giugno 1267 il corpo del Santo fondatore fu tumulato nell'artistica arca, oggi ancora conservata in S. Domenico.

S. D. si distinse non solo per una rara lucidità di spirito, ma altresì per una grande capacità organizzativa che in brevi anni lo condusse a dar vita ad un istituto e ad un movimento che ebbero grandissimo peso nelle vicende interne ed esterne della Chiesa. I testimoni del processo di canonizzazione ed i biografi cominciando dal B. Giordano affermano il suo fervore nel predicare in chiese, in comunità e durante il viaggio, nel mandare predicatori tra fedeli ed infedeli. Lo zelo per le anime è la nota dominante la persona e l'opera di s. D. Dante ne tesse un sublime elogio (*Par.*, XII, 31-111).

BIBL.: Fonti: *Annales Ordinis Praedicatorum*, Roma 1756 sgg.; *Bullarium Ord. Praed.*, I, ivi 1729; I. Guiraud, *Cartulaire de N.-D. de Prouille*, I-II, Parigi 1907; *Monumenta S. P. N. Dominici* (*Monum. Ord. Pred. historica*, 15-16), Roma 1933-35; I. Taurisano, *Fontes vitae s. D.*, Roma 1922. Studi: A. Mortier, *Histoire des Maîtres Généraux de l'Ordre des Fr. Prêcheurs*, I, Parigi 1903, pp. 1-135 e 249 sgg.; II, ivi 1905, pp. 46-61; B. Altaner, *Der hl. D.*, Breslavia 1922; Cl. Barbieri, *S. D.*, Milano 1922; B. Jarrett, *Life of st. D.*, Londra 1924;



(*per cortesia dei PP. Domenicani*)

DOMENICO, santo - *La Vergine e Santi* di Lippo Vanni. A sinistra s. D., in basso Eva (ca. 1360) - Roma, monastero dei SS. D. e Sisto.

(*fot. Alinari*)

DOMENICO, santo - *S. D. in orazione*. Dipinto del sec. XVIII. Roma, convento di S. Sabina.

H. Scheeben, *Der hl. D.*, Friburgo in Br. 1927; P. Mandonnet-M. H. Vicaire, *S. D.*, 2 voll., Parigi 1937; P. Getino, *S. Domingo de Guzmán*, Madrid 1939; M. Gillet, *St D.*, Parigi 1942; V. D. Carro, *S. Domingo*, Salamanca 1946; A. D'Amato-G. G. Palmieri, ecc., *Le reliquie di s. D.*, Bologna 1946; A. Walz, *Compendium hist. O. P.*, 2ª ed., Roma 1948, pp. 1-28, 204 sgg., 420, 598 sgg.

Angelo Walz

VI. ICONOGRAFIA. – L'immagine del Santo, raffigurato spesso con la barba e nell'abito dei Frati Predicatori, è caratterizzata da una stella in fronte, dal libro talvolta aperto e dal giglio. Spesso è accompagnato da un cane che reca una face accesa in bocca. Il cane e la stella sono da collegare alle prodigiose visioni della madre e della nutrice.

Le più antiche rappresentazioni del Santo risalgono al sec. XIII; esempi ne possiamo indicare nella sua tomba, nella chiesa bolognese a lui dedicata, opera di fra' Guglielmo e Nicola Pisano (1265-67), nei musaici della basilica di S. Marco a Venezia, e infine in una tavola che è a Napoli in S. Domenico Maggiore. Andrea da Firenze lo raffigurò negli affreschi del Cappellone degli Spagnoli in S. Maria Novella a Firenze ed il Beato Angelico in quelli della sala capitolare del convento di S. Marco. Frequentissima è la sua immagine anche nella scultura del Rinascimento ed una veristica rappresentazione in terracotta policroma ne ha dato Niccolò dell'Arca nella chiesa di S. Domenico a Bologna. Rappresentato spesso unitamente ai santi maggiori dell'Ordine domenicano appare anche ai piedi del trono della Vergine nelle immagini della Madonna del Rosario, tra le quali famosissima quella del Sassoferrato in S. Sabina a Roma, o nell'atto di assistere al matrimonio mistico di s. Caterina. - Vedi tavv. CVIII-CIX.

BIBL.: K. Künstle, *Ikonogr. d. Heiligen*, II, Friburgo in Br. 1926, p. 184; L. Fanfani, *De Rosario Beatae Mariae Virginis. Historia, legislatio, exercitia*, Torino 1930. Emilio Lavagnino

DOMENICO di BARTOLO - Pittore senese n. ad Asciano di Siena. Nel 1428 risultava già iscritto nel ruolo dei pittori senesi, e nel 1432 sembra che ritraesse l'imperatore Sigismondo al suo passaggio da

Siena (il ritratto, che fu poi acquistato dall'Opera del Duomo, è andato perduto).

La sua prima opera sicura è una *Madonna con cinque angeli musicanti*, che si conserva nella pinacoteca di Siena (n. 164), datata 1433, e nella quale l'artista amò firmarsi, dopo una bella invocazione in versi alla Vergine; « Dominicus Domini matrem te pinxit et orat ». Del 1434 è un graffito nel pavimento della cattedrale di Siena, rappresentante l'imperatore Sigismondo in trono con i suoi ministri. Mentre attendeva ad affrescare con le *Storie dei quattro patroni di Siena* la sacrestia del Duomo (1435-40) – di tali composizioni, andate distrutte, è stato ricuperato un frammento recentissimamente – dipinse un polittico datato 1438 per il monastero di S. Giuliano di Perugia (ora nella galleria di Perugia), una *Madonna* datata 1437, ora nella collezione Johnson a Filadelfia, e una scatola con scene d'amore già nella collezione Figdor di Vienna. Gli affreschi illustranti la storia e le attività benefiche dello « Ospedale » di S. Maria della Scala, eseguiti dal 1440 al 1444 nel « Pellegrinaio » dell'ospedale, insieme con la *Madonna del Manto*, ora nella sacrestia dello stesso ospedale, testimoniano l'ultima attività del pittore, morto prima del 1447. D. di B. ebbe formazione più fiorentina che senese, come dimostrano la *Madonna* del 1433 e un'anconetta nella collezione Duveen a Nuova York che concordemente gli è attribuita e che è certamente anteriore al 1433. In queste due tavole (e in particolare modo nella *Madonna* del 1433, che è il capolavoro di D.) si manifesta una interpretazione lineare dei modi di Masaccio di così piena e schietta originalità da porre D. sullo stesso piano di un Lippi e di altri maestri del Rinascimento. Ma successivamente l'arte di D. andò perdendo la freschezza dei suoi impulsi iniziali, e subendo una sorta di reinvoluzione goticheggiante, si abbassò ad un tono più modestamente provinciale e illustrativo. Gli affreschi del Pellegrinaio, affollati e disorganici nella composizione, ma ricchi di notazioni acutamente realistiche, anche per la rarità dei soggetti che illustrano, posseggono nondimeno l'attrattiva di una gustosa e attenta documentazione di alcuni caratteristici aspetti della vita del tempo. - Vedi tav. CX.

BIBL.: R. Wagner, *D. di B.*, Gottinga 1898; C. Brandi, in *Jahrbuch d. Preuss. Kunstsammlungen*, 55 (1934), pp. 154-80; J. Pope-Hennessy, *Sienese Quattrocento Painting*, Londra 1948; C. Brandi, *Quattrocentisti senesi*, Milano 1949. Enzo Carli

DOMENICO di FIANDRA. - Filosofo e scrittore domenicano, n. a Merris (o Merville), diocesi di Tirouane (Francia del nord) nel 1425 ca., m. a Firenze il 16 luglio del 1479. Studiò a Parigi, dove poi insegnò filosofia con notevole rinomanza. Il 7 sett. 1461 entrò nell'Ordine domenicano a Bologna, allora centro della Congregazione riformata di Lombardia. Fu professore per vari anni a Bologna (1462-1470) e a Firenze (1471-72). Per volere di Lorenzo de' Medici insegnò fisica nella nuova Accademia di Pisa (1472-73); infine dal 1478 fu reggente nello Studio domenicano di Firenze dove morì di peste.

Lasciò molti libri di logica, di filosofia naturale, di metafisica e di filosofia morale. Di lui si conserva : *Quaestiones quodlibetales* (Venezia 1500); *Quaestiones super commentaria s. Thomae in libros posteriorum analiticorum Aristotelis* (ivi 1507, 1526, 1548, 1587, 1600); *Expositio super fallaciis s. Thomae de Aquino* (edito insieme al precedente) ; *Tractatus de suppositionibus* (Oxford, Bodleian Library, ms. A. 370); *Expositio super libros de anima* (Venezia s. d., ripubblicato varie volte); *Summa divinae philosophiae* (ivi 1409; Colonia 1621; Bologna 1622).

BIBL.: A. Fabroni, *Historia Academiae Pisanae*, I, Pisa 1791, p. 286 sgg.; G. Meersseman, *Dominicus von Vlaanderen*, in *Tomistisch Tijdsch. v. Kath. Kulturleven*, 1 (1930), pp. 385-400, 590-92; id., *D. de F., sein Leben, seine Schriften, seine Bedeutung*, in *Archivum Fr. Praed.*, 10 (1940), pp. 169-221; L. Mahieu, *D. de F. et sa métaphysique*, Parigi 1942. Alfonso D'Amato

DOMENICO, GERMANO, di SLÉSIA. - Arabista francescano, n. nel 1588 a Schurgast (Slesia), m. il 28 sett. 1670 nell'Escorial.

Entrò nel 1624 nell'Ordine dei frati Minori. Studiò la lingua araba nel collegio di S. Pietro in Montorio a Roma, sotto il p. Tommaso Obicini da Novara; poi si perfezionò soggiornando in Palestina. Dal 1636 fu lettore di arabo nel suddetto collegio e collaborò all'edizione della Bibbia araba, pubblicata nel 1671 dalla Congregazione di Propaganda. Nel 1640 ritornò in Palestina e nel 1645 fu nominato prefetto della missione di Samarcand nella Tartaria. Nel 1652 fu di nuovo a Roma, donde si recò in Spagna e dimorò nel convento di S. Lorenzo dell'Escorial, presso i Gerolamini; ivi, per ordine del re Filippo IV, tradusse e confutò il Corano e insegnò l'arabo ad alcuni monaci. Scrisse una grammatica araba, intitolata *Fabrica ovvero Dittionario della lingua volgare arabica et italiana* (Roma 1636); *Antitheses fidei* (ivi 1638); *Fabrica linguae Arabicae* (ivi 1639), grande dizionario arabo-latino-italiano. Altre sue opere inedite si conservano manoscritte nella biblioteca dell'Escorial; le più importanti sono : *Annotationes de Deo uno et trino*; *Veni mecum ad Christianos orientales*; *Logica Solana ex lingua Arabica in Latinam translata*; *Interpretatio Alcorani.*

Quest'ultima opera è la più importante di D. ed è la miglior riuscita versione e confutazione del Corano fino allora compiuta. La grammatica ed il dizionario sono di minore pregio; l'ultimo tuttavia fu in uso, in mancanza di altro, in Italia e specialmente in Terra Santa fino alla metà del sec. XIX.

BIBL.: Marcel Devic, *Une traduction inédite du Coran*, in *Journal asiatique*, 8ª serie, 1 (Parigi 1883), pp. 343-406; Wadding, *Scriptores*, p. 72; J. Zarco, *La Biblioteca y los bibliotecarios de S. Lorenzo, el Real de el Escorial*, in *Ciudad de Dios*, 143 (1925), p. 176 sgg.; B. Zimolong, *Dominicus Germanus de Silesia*, Breslavia 1928; A. Kleinhans, *Historia studii linguae Arabicae et collegii Missionum ordinis fratrum Minorum in conventu ad S. Petrum in Monte Aureo Romae erecti*, Quaracchi 1930, pp. 75-87. Arduino Kleinhans

DOMENICO LORICATO, santo. - Camaldolese della Congregazione di Fonte Avellana, n. ca. il 995 nel Piceno, sul confine umbro, m. a Frontale il 14 ott. 1060. Fatto ordinare sacerdote, simoniacamente, dai suoi genitori, trascorse alcuni anni tra il clero secolare; ma ca. il 1025, conosciuta l'irregolarità della sua ordinazione, rinunziò all'esercizio dell'Ordine sacro e si fece monaco eremita, a Luceoli (oggi Ponte-Riccioli), indi, ca. il 1043, passò a Fonte Avellana, sotto il magistero di s. Pier Damiani.

D. rivivendo lo spirito delle antiche penitenze pubbliche, le volle praticare con sì incredibile asprezza, da rendere la sua vita un miracolo.

Fu per qualche tempo priore dell'eremo di S. Maria in Sitria, poi (1059) in quello di Mons Suavicinus (S. Vicino, Frontale), continuandovi le sue terribili macerazioni fino alla morte. Il suo corpo si venera nella chiesa parrocchiale di S. Anna in Frontale (diocesi di S. Severino Marche), ove si conserva anche il suo cilicio o *lorica*, donde il nome di « Loricato ». Festa il 14 ag.

BIBL.: Fonti : Biografo di D. è lo stesso s. Pier Damiani, che ne scrisse al papa Alessandro II (*Epist.*, lib. I, ep. 19, capp. 5-13 : PL 144, 237). La lettera, che parla anche di s. Rodolfo, vescovo di Gubbio (capp. 1-4), è dal Migne riferita tra le *Sanctorum historiae* di s. Pier Damiani : *Vita s. Rodulphi et s. Dominici Loricati* : PL 144, 1007-24; BHL, n. 2239; O. Turchi, *La vita di s. D. conf., detto Loricato, eremita benedettino di S. Croce di Fonte Avellana*, Roma 1749; *Acta SS. Octobris*, VI, Tongerloo 1794, pp. 611-28; U. Chevalier, *Répertoire...: Bio-bibliographie*, I, Parigi 1903, col. 1211; *Martyr. Romanum*, p. 454. Igino Cecchetti

DOMENICO della MADRE DI DIO, venerabile. - Teologo, missionario e mistico passionista, n. a Viterbo dalla famiglia Barberi il 22 giugno 1792, m. a Reading (Inghilterra) il 27 ag. 1849. Dopo la sua « seconda conversione » fu favorito di alti doni mistici.

Fece i suoi studi in Roma, ai SS. Giovanni e Paolo, insegnò filosofia e teologia (1821-31), fu superiore e pre-

dicatore, specie tra gli ecclesiastici, direttore di spirito, scrittore fecondo e solido. Le sue esperienze e dottrine spirituali ci sono tramandate più largamente nella sua *Autobiografia* (1822, in *Summarium additionale*, pp. 50), nel *Commento alla cantica* (ms., 1823 e 1837, pp. 121), nella *Divina paraninfa* (edd. postume 1853 e 1860), nei *Dialoghi sull'orazione mentale* (ms., 1836, pp. 100), nel *Gemito della colomba* (ms., 1837, pp. 100). Compose anche un manuale di filosofia (ms., 1828-30, pp. 1557) e uno di teologia morale (ms., ca. 1839, pp. 1872), una *Marialogia* (ms., 1825 e 1835 ca., in trad. francese: *Excellence de Marie*, 2 voll., Tournai 1842, 1856, 1899), un caratteristico opuscolo sulla questione *De auxiliis* (ms., 1835, pp. 24) e moltissime lettere, discorsi, conferenze, con opuscoli apologetici, didattici, oratorii, agiografici, combattendo particolarmente razionalismo, lamennesismo, giansenismo, anglicanesimo e protestantesimo. Nella sua spiritualità, oltre le grandi devozioni al Crocifisso e alla Vergine Addolorata, spicca uno zelo infiammato e operoso per la Chiesa, ispirantesi all'Apostolo delle genti. Essendosi sentito prodigiosamente chiamato a tale apostolato, la sua vita e la sua attività fu tutta tesa alla conversione dei dissidenti del nord-ovest d'Europa.

Nel 1840 fondò il primo ritiro di passionisti fuori d'Italia, a Ere nel Belgio. Nel 1841 passò in Inghilterra e vi stabilì la Congregazione, fondando o avviando alla fondazione quattro ritiri, prima della sua morte. In contatto intimo, fin dal 1830, col Phillipps e con lo Spencer, e un po' anche col Wiseman, nel 1841 iniziò un'interessante corrispondenza col Dalgairns e con altri trattariani, solo in parte conservataci. Ebbe gran parte nella conversione del Newman, che ricevette nella Chiesa cattolica tra l'8 e il 9 ott. 1845. Il Newman era stato colpito dalla straordinaria vocazione, dall'eroico apostolato e dalla santità del D., che stimò poi anche un buono ed abile e profondo teologo. Il D. ebbe pure influsso principalissimo nella rinascita della vita cattolica in Inghilterra, di cui può dirsi il secondo Agostino.

L'eroicità delle sue virtù fu dichiarata nel 1937.

BIBL.: Federico dell'Addolorata, *Apostolo mistico scrittore. Il ven. D. della M. di Dio*, S. Zenone degli Ezzelini (Treviso), 1948 (con bibl. a p. 4 e nelle note). Federico dell'Addolorata

DOMENICO da PESCIA. - Al secolo Domenico Buonvicini, domenicano, noto per la sua fede nella missione soprannaturale del Savonarola e per la generosa fedeltà a lui fino alla morte (23 maggio 1498).

Non sappiamo nulla circa la nascita e prima educazione del Buonvicini. Professò a Bologna; e nel 1493 venne incorporato al convento di S. Marco di Firenze. Fu priore a S. Domenico di Fiesole. A Firenze aiutò il Savonarola nell'educazione dei fanciulli e talvolta lo sostituì anche sul pulpito. Per il maestro aveva con entusiasmo, non privo d'imprudenza, accettata la prova del fuoco, che poi fallì (7 apr. 1498). Salì serenamente il patibolo insieme con il Savonarola e fra Silvestro Maruffi, dopo aver raccomandato ai religiosi di Fiesole le opere del padre e maestro.

BIBL.: Del Buonvicini si parla in tutte le biografie del Savonarola. Un cenno riassuntivo in G. Schnitzer, *Girolamo Savonarola*, trad. it., II, Milano 1931, pp. 119-22. Angelo Walz

DOMENICO DI PRUSSIA (di TREVIRI). - Scrittore certosino, n. in Prussia ca. l'anno 1382, m. a Treviri il 21 dic. 1460. Entrato nella certosa di Treviri nel 1410, vi passò tutta la vita, eccettuato un intervallo di pochi anni per la fondazione della certosa di Rettel (diocesi di Metz) nel 1415. Ebbe fama di mistico per la descrizione autobiografica delle visioni e rivelazioni nel *Liber experientiarum*, inedito. Praticò una particolare devozione per la fanciullezza di Nostro Signore e propagò il S. Rosario, già esistente nella Chiesa, aggiungendo a ciascuna *Ave* una breve sentenza ricordante il mistero da meditare, ad es.: « ...fructus ventris tui Iesus, *qui natus est pro nobis* ». Visse i suoi ultimi 17 anni tra continue sofferenze fisiche.

BIBL.: P. Dorlandus, *Chronicon Cartus.*, Colonia 1608, p. 384 sgg.; L. Le Vasseur, *Ephemerides Ord. Cartus.*, IV, Montreux 1880 sgg., p. 546 sgg.; A. Mortier, *Histoire des Maîtres Généraux O. P.*, I, Parigi 1903, pp. 15-16; VII, ivi 1918, p. 189; L. Gougaud, in *La vie et les arts liturgiques*, ott. 1922 e luglio 1924. Sebastiano Maccabè

DOMENICO da SAN GEMIGNANO. - Canonista. Non si conosce l'anno della sua nascita; quello della morte, avvenuta a Bologna, è anteriore al 1436.

Fu alunno di Antonio de Butrio e forse anche di Pietro da Ancarano. Quale vicario generale di Modena assisté al Concilio di Pisa del 1409; fu poi per lungo tempo professore a Bologna ed infine uditore della Camera Apostolica. Scrisse notevoli commenti al *Decreto*, alla *Collezione* di Gregorio IX e al *Sesto*.

BIBL.: J. F. Schulte, *Geschichte der Quellen und Literatur d. canon. Rechtes*, II, Stoccarda 1877, p. 295; B. Kurtscheid - F. Wilches, *Historia iuris canonici*, Roma 1943, p. 266; A. van Hove, *Prolegomena*, 2ª ed., Malines-Roma 1945, pp. 497, 501, 502, 504, 506. Rodolfo Danieli

DOMENICO di SANTA TERESA. - Al secolo D. Alonso y Pérez, teologo carmelitano scalzo, n. nel 1604 in La Alberca (Castiglia), m. a Madrid nel 1660 (non nel 1654 come altri erroneamente scrissero).

Insegnò per 24 anni teologia nel collegio di Salamanca, facendosi apprezzare molto anche nei circoli dell'Università. È conosciuto sotto il nome di « doctor consummatus » a motivo della sua straordinaria erudizione teologica e filosofica. In quel periodo pubblicò il tomo IV e V del celebre *Cursus theologicus Salmanticensis* (Salamanca 1647), coi trattati: *De fine ultimo, de beatitudine, de voluntario, de bonitate et malitia actuum humanorum, de peccatis*. Fu poi eletto (1658) definitore generale e trasferito a Madrid, ove si rese noto per la sua grande virtù e per l'inesauribile carità verso i poveri e gli afflitti.

BIBL.: C. de Villiers, *Bibl. Carm.* I, 2ª ed., Roma 1927, pp. 419-20; Silverio di S. Teresa, *Hist. del Carmen Desc. en España*, IX, Burgos 1940, pp. 47-51; Hurter, III, col. 919.
Ambrogio di Santa Teresa

DOMENICO della S.ma TRINITÀ. - Al secolo Antoine Tardy, teologo carmelitano scalzo francese, n. il 4 ag. 1616 a Nevers, m. a Roma il 7 apr. 1687. Dal 1634 carmelitano a Parigi, fu poi definitore generale (1656-59) e preposito generale (1659-65), qualificatore della S. Congregazione dell'Indice, altamente stimato per la sua dottrina e virtù.

La sua insigne opera *Bibliotheca theologica*, (7 voll. Roma 1665, 1676), rappresenta una vera enciclopedia di teologia scolastica, positiva, apologetica e mistica.

BIBL.: Eusebius ab omnib. Sanctis, *Enchiridion. chronolog. Carmelit. discalc. congregat. italicae*, Roma 1737, p. 363-65; Louis de Ste Thérèse, *Annales des carmes déchaussés en France*, II, Laval 1891, p. 753; Hurter, IV, col. 423; Cosme de Villiers, *Bibl. Carm.*, I, Roma 1927, p. 420; P. Servais, *Dominique de la Ste-Trinité*, in DThC, IV, II, col. 1667.
Ambrogio di Santa Teresa

DOMENICO di SILOS, santo. - N. a Cañas, provincia di Logroño (Spagna), verso il 1000. Fattosi benedettino, restaurò il priorato del paese nativo, e illustrò il monastero di S. Millán della Cuculla (Cogulla) e quello di S. Sebastiano di Silos, presso Burgos, dove morì nel 1073. Dal 1041 fino alla morte governò questo monastero rendendolo un centro importante di vita religiosa.

Fra i beneficati dal Santo si annovera la b. Aza, futura madre del fondatore dell'Ordine dei Predicatori, la quale volle poi che suo figlio ne portasse il nome.

Il monastero di S. Sebastiano e il paese che vi sorse accanto presero ben presto il nome di S. Domenico di Silos. La traslazione del suo corpo avvenne nel 1076; comparve la prima volta nel *Martirologio romano* soltanto nel 1748.

BIBL.: L. Tosti, *Vita di s. D., abate dell'ordine di s. Benedetto*, Napoli 1855; *Anal. Bollandiana*, 12 (1893), p. 325; *Martyr. Romanum*, p. 595. Giuseppe Pou y Marti

DOMENICO di SORA, santo. - Benedettino, n. a Foligno nella seconda metà del sec. XI, m. a Sora il 22 genn. 1031. Monaco a S. Silvestro in Foligno, per desiderio di solitudine e di maggior distacco dai parenti si ritirò in Sabina e cominciò ad alternare la vita eremitica a quella cenobitica.

Nella solitudine di un monte presso Scandriglia (986), spinto dai numerosi discepoli accorsi, fondò il monastero di S. Salvatore. Per sfuggire alla popolarità dovette emigrare da un luogo all'altro, ma sempre fu raggiunto da nuovi seguaci, o anche da signori locali che lo pregavano di ristabilire l'osservanza monastica nelle loro terre. Sorsero in tal modo, insieme e a fianco dei romitori, vari monasteri nei luoghi in cui il Santo si fermò: oltre che in Sabina, in Abruzzo (S. Pietro in Lago, S. Pietro di Avellana), nel Lazio (S. Bartolomeo di Trisulti, e, nelle vicinanze, un monastero di monache; S. Angelo in territorio di Segni). Infine, la fondazione più legata al suo nome fu quella di Sora, dovuta alla munificenza del conte Pietro Rainerio, che D. aveva convertito. Di questo monastero D. fu abate per tutto il resto della sua vita, mentre aveva affidato gli altri da lui fondati al governo dei suoi più provati discepoli. Sembra però che egli non abbandonasse del tutto le sue fondazioni. Benché non si proponesse direttamente la riforma dell'Ordine monastico, come altri santi del tempo, D. svolse in questo campo, con le sue fondazioni e con l'esempio della sua vita, opera veramente feconda, e a lui, non meno che ai promotori della riforma cluniacense, si deve il rinnovamento monastico nelle province ricordate.

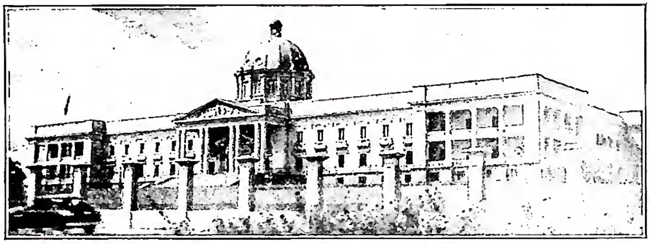
D. estese il suo zelo anche al di fuori dei chiostri, predicando al popolo e combattendo, qualche volta con eccezionale severità, i vizi del tempo; inculcò soprattutto la santità del matrimonio. La sua virtù taumaturgica e il dono profetico furono altri motivi della sua popolarità. Ancora oggi è molto venerato tra le popolazioni del Lazio meridionale, della Campania e dell'Abruzzo. Il suo corpo riposa nella chiesa del monastero da lui fondato a Sora; reliquie insigni se ne conservano anche a Foligno. La sua festa si celebra il 22 genn. e, a Sora, anche in estate, quando vi accorrono numerosi pellegrini dalle contrade vicine.

BIBL.: *Acta SS. Ianuarii*, III, Parigi 1863, pp. 55-59; J. Mabillon, *Acta SS. Ord. S. Ben.*, VI, Venezia 1738, pp. 315-19; L. Tosti, *Della vita di s. D. abate*, Sora 1877; *Analecta Bollandiana*, 1 (Bruxelles 1882), pp. 279-98; G. Celidonio, *Le diocesi di Valva e Sulmona*, II, Casalbordino 1910, pp. 98-102; A. Zimmermann, *Kalendarium Benedictinum*, I, Metten 1933, pp. 114-17; IV, ivi 1938, p. 13; F. Schmitz, *Histoire de l'Ordre de St Benoît*, III, Maredsous 1948, p. 178. Ambrogio Mancone

DOMENICO, VENEZIANO. Pittore veneto, come si ricava dal suo nome, attivo a Firenze, dove m. nel 1461. Si hanno di lui scarsissime notizie; può ritenersi che ricevesse i primi insegnamenti a Venezia. Nel 1438 (prima data certa di lui) scriveva da Perugia a Piero de' Medici una lettera, nella quale ardiva mettersi accanto a due dei più celebrati pittori fiorentini del tempo, Filippo Lippi e fra' Angelico; l'anno seguente dipingeva con Piero della Francesca, che fu suo allievo, affreschi in S. Maria Nuova, oggi non più esistenti. Subì l'influenza di Masaccio, Paolo Uccello e Pisanello.

Pochissime sono le sue opere: la più importante è la *Madonna e quattro Santi* della galleria degli Uffizi a Firenze, nella quale i colori leggeri e festosi, verde chiaro, azzurrino e rosa tenero, brillano nell'atmosfera luminosa e trasparente e preannunciano l'arte di Piero della Francesca.

La predella di questo quadro venne smembrata e i suoi frammenti sono stati identificati nella collezione Contini a Firenze, nel Fitzwilliam Museum di Cambridge, nel Kaiser-Friedrich-Museum di Berlino e nella collezione Duveen di Nuova York. Altre opere di D. sono: un affresco frammentario rappresentante la *Madonna in trono con due santi*, già a Firenze nella via dei Cerretani e ora nella National Gallery di Londra; i *SS. Giovanni Battista e Francesco*, dipinti a fresco in S. Croce, che si attribuiscono però anche ad Andrea del Castagno. Nella mostra d'arte italiana tenuta a Londra nel 1930 gli si attribuì, sembra con ragione, una *Madonna con il Bambino*. Ancora gli si assegnano da alcuni una *Natività* nel Kaiser-Friedrich-Museum di Berlino e una *Madonna* nella collezione Berenson a Settignano.



(per cortesia di mons. A. P. Frutaz)
DOMINICANA, REPUBBLICA - Palazzo del Governo - Trujillo.

D. V., anche accanto ai maggiori pittori fiorentini del '400, si afferma come una forte individualità, distinta per doti singolarissime di colorito e di trasparenza atmosferica.

BIBL.: M. Salmi, *Paolo Uccello, Andrea del Castagno, D. V.*, Firenze 1935, pp. 77-99, 127-34. Vincenzo Golzio

DOMESTICI: v. SERVIZIO, persone di.

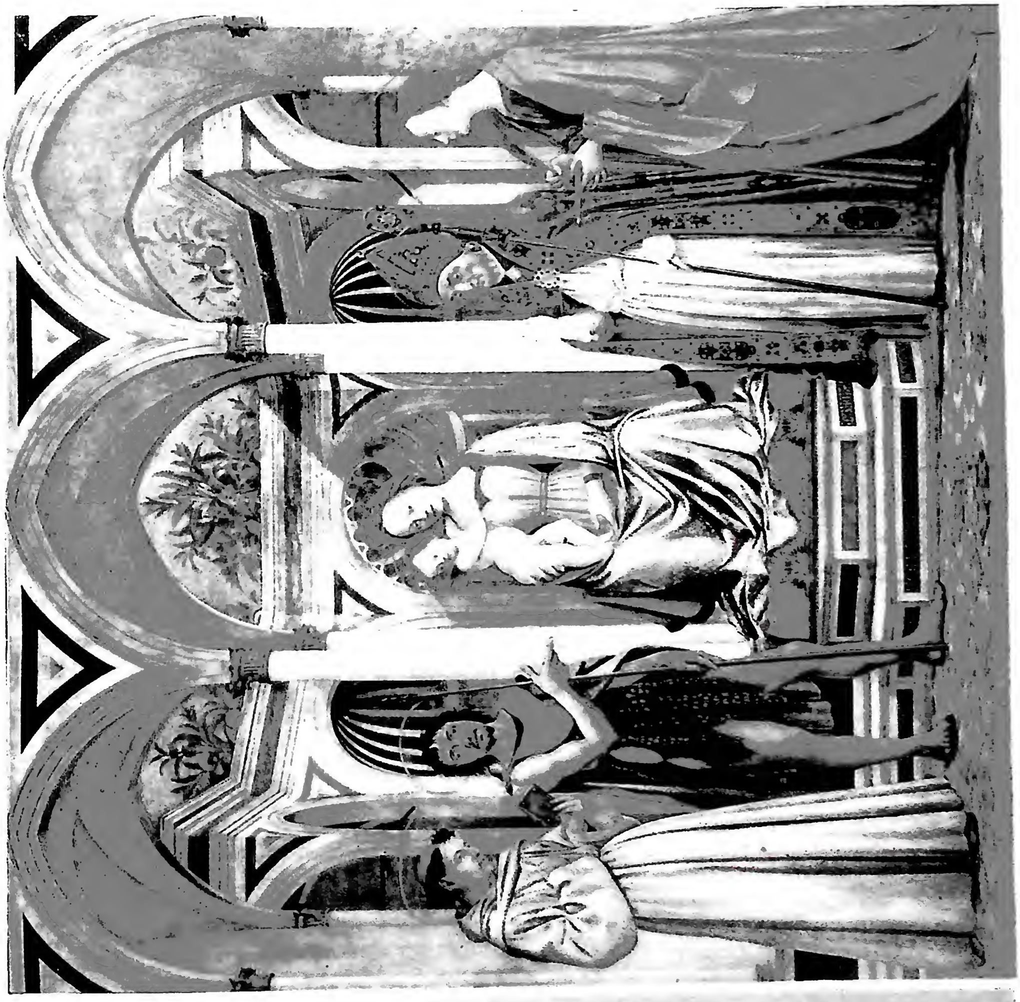
DOMICILIO e QUASI-DOMICILIO. - I. D. - Il d. è il luogo dove un fedele ha la sua stabile dimora, acquisita secondo le norme del CIC e produttiva di vincolo giuridico con annessi effetti legali.

Secondo il can. 92 § 1 il d. nasce dalla dimora in un determinato luogo con l'intenzione di rimanervi per sempre, *si nihil inde avocet*; oppure dalla dimora effettiva per un decennio completo.

Si può quindi dire che il d. risulti dal concorso di due elementi, la dimora e la stabilità. Ma quando la dimora si è protratta effettivamente per un decennio, la stabilità si presuppone, qualunque sia l'intenzione del residente; mentre, se non vi è questa decennale dimora la stabilità dipende dall'*animus ibi manendi perpetuo*. Quest'intenzione o volontà, però, non è necessario sia tale da escludere in perpetuo la prospettiva di un eventuale trasloco, purché nel momento presente non si abbia la previsione di un sicuro cambiamento di residenza.

Se la dimora avviene stabilmente in una parrocchia o quasi-parrocchia si ha il d. parrocchiale; se, invece avviene in una diocesi, prefettura o vicariato apostolico, ma non costantemente nella stessa parrocchia o quasi-parrocchia, si ha il d. diocesano (can. 92 § 3).

La specificazione trae la sua origine dall'elemento materiale del d., ma è necessaria specialmente l'inserzione della figura del d. diocesano, la quale appare più che giustificata dalla condizione di parecchi fedeli, operai in gran parte, che per questione di lavoro e di comodità non hanno sede fissa nell'ambito di una parrocchia, perché troppo ristretta alle loro esigenze. Altrettanto per il fedele che abita in una prefettura o vicariato apostolico non ancora diviso in quasi-parrocchie.



(fot. Enc. Catt.)

MADONNA E SANTI - Firenze, Uffizi.

(Ripr. Pizzi)

Il d. parrocchiale e quello diocesano non sono due d. concorrenti e che possono coesistere contemporaneamente, ma si escludono l'uno l'altro.

Il d. come sopra costituito da chi sia maggiore di età e non infermo di mente, si chiama d. volontario. Si dice invece d. legale o necessario quello che la legge stessa assegna a determinate categorie di persone soggette all'altrui potestà.

Hanno d. legale (can. 93 § 1): 1) la moglie non legittimamente separata, la quale ha lo stesso d. del marito; se invece è legittimamente separata, può acquisire un proprio d.; 2) il minorenne, che ha il d. di colui che esercita su di lui la potestà; 3) l'infermo di mente, che assume il d. del curatore o tutore.

II. Q.-D. – Ad imitazione del d. il CIC delinea, pure, l'istituto del q.-d.: istituto prettamente canonico, lentamente elaborato dalla dottrina. Il can. 92 § 2 lo fa risultare anch'esso dai medesimi elementi fondamentali. La differenza sta nel tempo inteso o realmente passato della dimora: dimora unita all'intenzione di fermarsi oltre metà dell'anno, oppure dimora effettiva per la maggior parte dell'anno (cioè per più di 182 o 183 giorni).

III. Principi comuni. – Il q.-d. può concorrere con il d.: si può avere coesistenza del d. volontario col il q.-d. volontario o necessario, o coesistenza del d. necessario con il q.-d. volontario. Parimenti non ripugna la coesistenza del d. necessario con il q.-d. necessario, per quanto alcuni autori neghino recisamente l'esistenza di quest'ultimo; possono anche coesistere due q.-d. volontari. È, inoltre, pacifica nel diritto canonico la possibilità di avere contemporaneamente più d., come nel caso di chi abiti durante l'anno quattro differenti luoghi, rispettivamente per quattro periodi di tre mesi ciascuno con l'*animus ibi perpetuo manendi*.

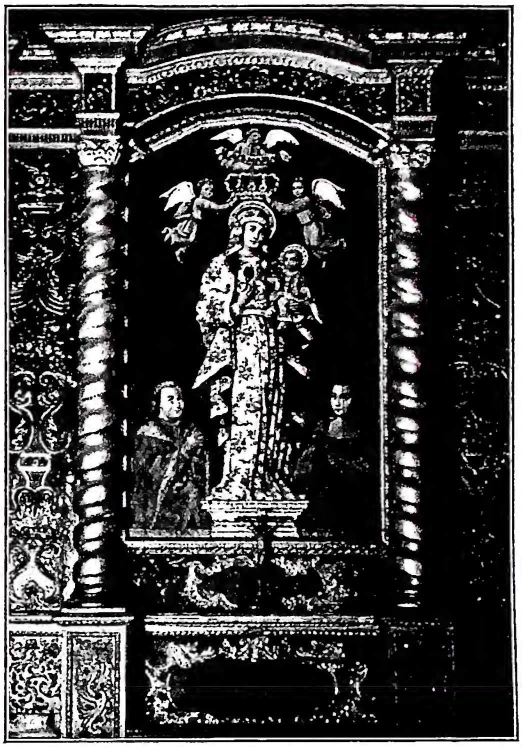
Sia il d. che il q.-d. hanno la loro rilevanza giuridica nel costituire un vincolo tra colui che risiede e la circoscrizione territoriale ecclesiastica alla quale appartiene il luogo, e tra colui che risiede e il superiore ecclesiastico che sta a capo della circoscrizione. Così si dice Ordinario proprio o parroco proprio di taluno, rispettivamente quello della diocesi o della parrocchia in cui egli ha o il d. o il q.-d. (can. 94; perciò, la stessa persona può avere più Ordinari o più parroci propri). Ogni fedele si dice *incola* nel luogo dove ha il d.; *advena* dove ha il q.-d.; *peregrinus* se si trova fuori del suo d. e del suo q.-d.; *vagus* se non ha in alcun luogo né il d. né il q.-d. (cf. can. 91).

Si perdono il d. e il q.-d. volontari quando contemporaneamente si verifichino il *discessus a loco* e *l'animus non revertendi*, oppure quando si acquisti il d. necessario (can. 95).

La perdita, invece, del d. e del q.-d. legale avviene per mezzo del cambiamento della condizione giuridica, dalla quale dipendevano nella loro origine.

Bibl.: Ph. Maroto, *Institutiones iuris canonici*, I, Roma 1921, p. 475 sgg.; J. M. Costello, *Domicile and quasi-domicile*, Washington 1930; A. Wermeersch-I. Creusen, *Epitome iuris canonici*, I, 6ª ed., Malines 1937, p. 179 sgg.; I. Chelodi-P. Ciprotti, *Ius canonicum de personis*, 3ª ed., Vicenza-Trento 1942, pp. 154-159; Wernz-Vidal, III, pp. 10-19; F. Cappello, *Summa iuris canonici*, I, 4ª ed., Roma 1945, p. 155 sgg. Enrico Zanetta

DOMINGO y SOL, Manuel. - Sacerdote, n. a Tortosa (Spagna), il 1° apr. 1839, m. ivi il 25 genn. 1909. Ordinato sacerdote il 2 giugno 1860 e conseguiti a Valenza i gradi accademici, si diede ad un intenso apostolato. Animato da zelo ardente per il giovane clero, ne curò la formazione, istituendo a tale scopo nel 1885 la Congregazione degli operai diocesani. Nel 1892 fondò a Roma il collegio spagnolo per i chierici spagnoli che vengono a compiervi gli studi ecclesiastici. Diffuse fra i suoi alunni la devozione riparatrice al S. Cuore di Gesù.



(per cortesia di mons. A. P. Frutaz)
Dominicana, Repubblica - Madonna portata da Cristoforo Colombo - Trujillo, Basilica di S. Maria Minore.

È stata introdotta presso la S. Congregazione dei Riti la causa della sua beatificazione.

Bibl.: A. Torres, *Vida de dom E. D. y. S.*, Tortosa 1932; G. Martil, *Un apóstol de las vocaciones sacerdotales*, Madrid 1941.
Silverio Mattei

DOMINICANA, REPUBBLICA. - Occupa la parte orientale (ca. i 2/3) dell'Hispaniola di Colombo, detta oggi comunemente isola di Haiti. Ampia 50 mila kmq., conta (valutazione del 1947) 2, 2 milioni di ab. (44 a kmq.).

Il paese non manca di risorse (metalli, fosfati, petrolio), tuttora però assai poco sfruttate; produce soprattutto zucchero, cacao, caffè, tabacco, legni pregiati, ecc. Indipendente dal 27 febbr. 1844, venne occupata dagli U.S.A. fra il 1916 ed il 1934; forma una repubblica unitaria (divisa in 18 province e 1 distretto federale), rappresentativa, con parlamento bicamerale e suffragio generale diretto. La capitale Ciudad Trujillo (fondata da Bartolomeo Colombo nel 1496 con il nome di S. Domingo) è la sola città che superi i 100 mila ab.

Bibl.: O. Schönrich, *Santo Domingo: the country with a future*, Nuova York 1919; R. Ciferri, *Studio geobotanico dell'isola Hispaniola*, Pavia 1936; W. Gerling, *Wirtschaftsentwicklung und Landschaftswandel auf den westindischen Inseln Jamaika, Haiti und Puerto Rico*, Friburgo in Br. 1938; J. Gunther, *Hispaniola*, in *Foreign Affairs*, 19 (1941), pp. 764-77. Giuseppe Caraci

Evangelizzazione della R. D. – La storia del cristianesimo in S. Domingo si inizia con l'arrivo di Cristoforo Colombo il 6 dic. 1492. Nella seconda spedizione del 1493, egli era accompagnato da Bernardo Boyl dei Minimi, da tre francescani e due

gerosolimitani, che iniziarono l'opera di evangelizzazione tra gli indiani dell'isola, battezzandone sino alla fine del sec. XV ca. 3000.

A S. Domingo fu celebrata il 6 genn. 1494 la prima Messa in terra americana e vi furono in seguito stabiliti i primi conventi, le prime scuole cattoliche e la prima sede vescovile per l'America, creata diocesi nel 1511 e elevata ad arcidiocesi nel 1546. Ivi lottarono in difesa degli indiani fra' Bartolomeo de Las Casas e fra' Antonio de Montesinos, ambedue domenicani; ed ivi sorse pure la prima Università d'America eretta dal papa Paolo III con la bolla *In Apostolatus culmine* del 28 ott. 1538 (cf. *Acto Académico para rendir tributo a la memoria de S. S. el papa Paulo III*, pubblicato dalla Università di S. Domingo, Ciudad Trujillo 1949) e affidata all'Ordine dei Predicatori. Ottenuta l'indipendenza nel 1844, soprattutto per il concorso di quei giovani patrioti, chiamati « Trinitari », perché votati alla S.ma Trinità, il loro capo Juan Pablo Duarte, mise sulla bandiera dominicana il simbolo della Croce e pose nello stemma della Repubblica il libro degli Evangeli. La R. D. nacque quindi intimamente associata alla Chiesa tanto che il sac. Fernando Arturo de Meriño occupò nel 1880 la presidenza della Repubblica e dopo di lui ebbe la stessa carica l'arcivescovo di S. Domingo, Adolfo Alessandro Nouel. Nell'art. 93 della Costituzione sono così regolati i rapporti tra Stato e Chiesa: « Le relazioni dello Stato e della Chiesa continueranno ad essere quelle medesime che sono attualmente, mentre la religione cattolica apostolica romana è la religione che viene professata dalla maggioranza dei Dominicani ». La rappresentanza presso la S. Sede è stata elevata al rango di ambasciata nel 1945 e parallelamente è stata elevata a nunziatura la rappresentanza pontificia presso la Repubblica Dominicana.

Bibl.: Streit, II, pp. 5, 96; L. Hanke, *The first social experiments in America*, Cambridge 1935.

Giovanni Rommerskirchen

DOMINICI, Domenico, vescovo. - N. a Venezia nel 1416, insegnava filosofia a Padova già nel 1437; chiamato a Roma da Eugenio IV fu poi nominato vescovo di Torcello da Nicola V il 20 febbr. 1448. Buon umanista, tenne il discorso ai cardinali per i Conclavi del 1458 e del 1464. Su invito di Pio II stese un progetto di riforma della Curia; Paolo II lo trasferì al vescovado di Brescia il 14 nov. 1464 e lo incaricò del discorso per la pace del 1468. M. a Brescia il 17 febbr. 1478.

Opere: un trattato inedito: *De potestate papae concilii et cardinalium*; *De dignitate episcopi* (Roma 1757); *Tractatus de reformatione Curiae Romanae* (Brescia 1495) ed altre rimaste manoscritte.

Bibl.: Hurter, II, 1006; Pastor, II, passim; H. Jedin, *Storia del Concilio di Trento*, I, Brescia 1949, pp. 108-109. Pio Paschini

DOMINICI, Giovanni, beato. - Cardinale domenicano, n. a Firenze nel 1357 e m. a Buda il 10 giugno 1419.

È denominato dal padre, Domenico Banchini (o Bacchini), morto prima ch'egli nascesse. Accolto nell'Ordine nel 1374 (a S. Maria Novella) e non senza molte difficoltà, a causa della poca istruzione e della balbuzie, fece ben presto grandi passi nel sapere, e in seguito guarì anche del difetto di lingua, divenendo per 25 anni un oratore di grido sui principali pulpiti d'Italia.

Tuttavia le migliori energie del D. furono date alla riforma del suo Ordine e all'estinzione dello scisma occidentale, che straziava allora la Chiesa.

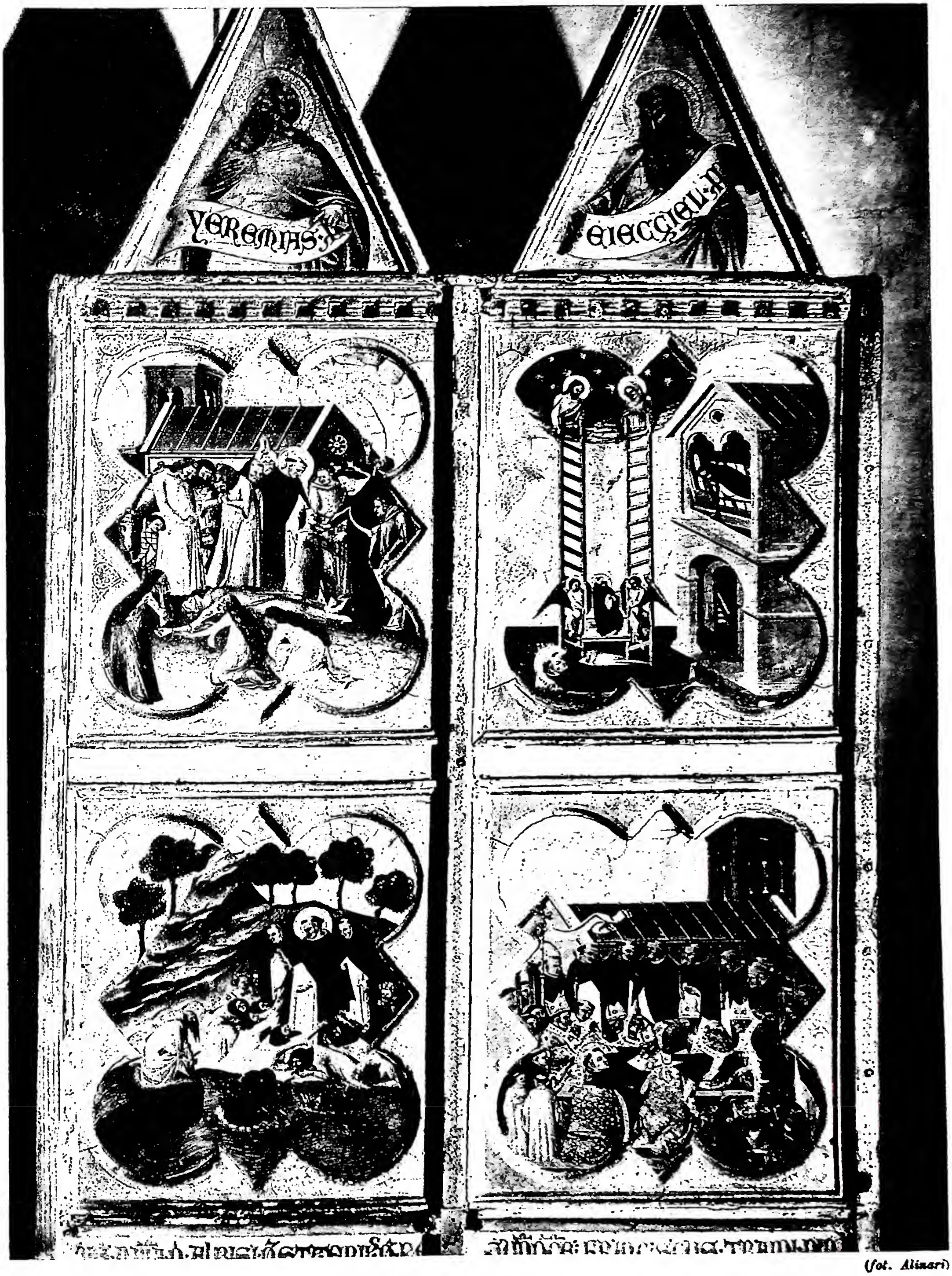
A Venezia (1387) pose il germe della riforma. Fu dapprima vicario generale del convento di S. Domenico (19 maggio 1390); indi di tutti i conventi riformati (20 nov. 1393). Passato a Firenze all'inizio del 1400, tra la Cattedrale e il pulpito continuò la delicata missione di riformatore, fondando allo scopo il convento di S. Domenico di Fiesole (1406). Con la morte di Innocenzo VII (6 nov. 1406), il D. entrò spontaneamente nel campo politico, per cooperare alla cessazione dello scisma. Fu per tal fine mandato dalla Repubblica fiorentina a Roma, onde si evitasse l'elezione d'un nuovo pontefice. La missione fallì; ma il D. ebbe modo di farsi stimare ancor più dal nuovo eletto, Gregorio XII, dal quale venne creato arcivescovo di Ragusa (26 marzo 1408) e poi cardinale di S. Sisto nel maggio successivo. L'accettazione di tali promozioni costò non poche critiche al domenicano; egli però se ne servì in bene. Difatti, benché riconoscesse per vero il Pontefice Romano e ne eseguisse le delicate commissioni, riuscì al fine a strappargli l'abdicazione. Presentatala al Concilio di Costanza (4 luglio 1415), manifestò l'intenzione di rinunciare alla porpora. Non gli fu acconsentito; anzi il nuovo pontefice, Martino V, affidò all'abile diplomatico domenicano il difficile peso di una legazione in Ungheria e Boemia contro gli Ussiti (10 luglio 1418). Ivi non poté concludere la sua missione, anche a causa della morte che lo colse quasi subito a Buda. Il suo culto fu confermato da Gregorio XVI nel 1832. Festa il 10 giugno.

Si hanno del D. molti scritti, parte inediti: lettere, commenti alla S. Scrittura e trattati. Tra questi merita un ricordo speciale quello latino *Lucula noctis*, scritto verso il 1405, ove si risolve con un po' di severità il problema dell'uso dei classici (edd. R. Coulon, Parigi 1908; Moore, Notre-Dame 1940). Ottimi, anche come testi di lingua, sono i due trattati italiani: *Regola del governo di cura familiare* (Firenze 1860) e *Amore di carità*, composto questo probabilmente tra il 1392-94 (Bologna 1889).

Bibl.: Quétif- Echard, I, pp. 768-70; A. Biscioni, *Lettere di santi e beati fiorentini*, Firenze 1736; H. V. Sauerland, *Card. J. D. und sein Verhalten zu den kirchlichen Unionsbestrebungen*, in *Briegersche Zeitschrift*, 9 (1884), p. 242 sgg.; A. Rösler, *Card. J. Dominici, O. P.*, Friburgo in Br. 1893; H. Dehove, s. v. in DThC, IV, II, coll. 1661-67; I. Maione, *Il b. D.*, in *Studi e saggi di letteratura*, Bologna 1923, pp. 1-25; L. Santamaria, *Il concetto di cultura e di educazione nel b. G. D.*, in *Memorie domenicane*, nuova serie, 5 (1930), p. 14 sgg. Angelo Walz

Il pensiero pedagogico del D. - Il D. cercò di opporsi al dilagare dell'Umanesimo. Come può vedersi nelle sue opere *Regola del Governo di cura familiare* e *Lucula noctis*, si scaglia contro le affermazioni dell'Umanesimo perché lo studio dei classici comprometteva la salvezza dell'anima. Mentre tutto l'Umanesimo lavora, sotto certi aspetti, al fine di conciliare mondo cristiano e mondo pagano, il D. si oppone decisamente a quest'ultimo come negatore della fede cristiana perché prima e fuori della Verità rivelata. La filosofia, al pari di ogni altra scienza naturale, « non è propriamente scienza ma opinione ». Tutta la dottrina antica è - compresa quella di Platone e di Aristotele - piena di errori dannosi alla purezza della fede. Da questo pensiero è facile arguire come il D. si scagli contro tutta la cultura umanistica che si era fatta suscitatrice dell'antico sapere grecoromano. Ma, poiché un uomo non sfugge mai del tutto a quelle che sono le idee e le tendenze del suo tempo, così è facile avvertire nello stesso D., pur nella sua decisa volontà di opposizione al già fiorente Umanesimo, un senso nuovo e moderno di considerare l'educazione, soprattutto quando riconosce i diritti del corpo, o quando afferma la libera natura dell'uomo. Il corpo non è più considerato come nemico dell'anima, è anzi il suo « scudo o vero palvese », che, a difesa dell'anima, riceve tutti i colpi. La carne non è nemica dello spirito, ma aiuta lo spirito a trionfare. La vittoria della carne è nell'essere e farsi serva dello spirito.

Bibl.: A. Galletti, *Una raccolta di prediche inedite di G. D.*, in *Miscellanea di studi critici in onore di G. Mazzoni*, Firenze 1907, pp. 253-78; id., *L'eloquenza*, Milano s. d., pp. 188-96; G. Vidari, *L'educazione in Italia. Dall'Umanesimo al Risorgimento*, Roma 1930, pp. 33-35; V. Rossi, *Il Quattrocento*, Milano s. d., pp. 44 sg., 88 sg., 195. Nino Sammartano

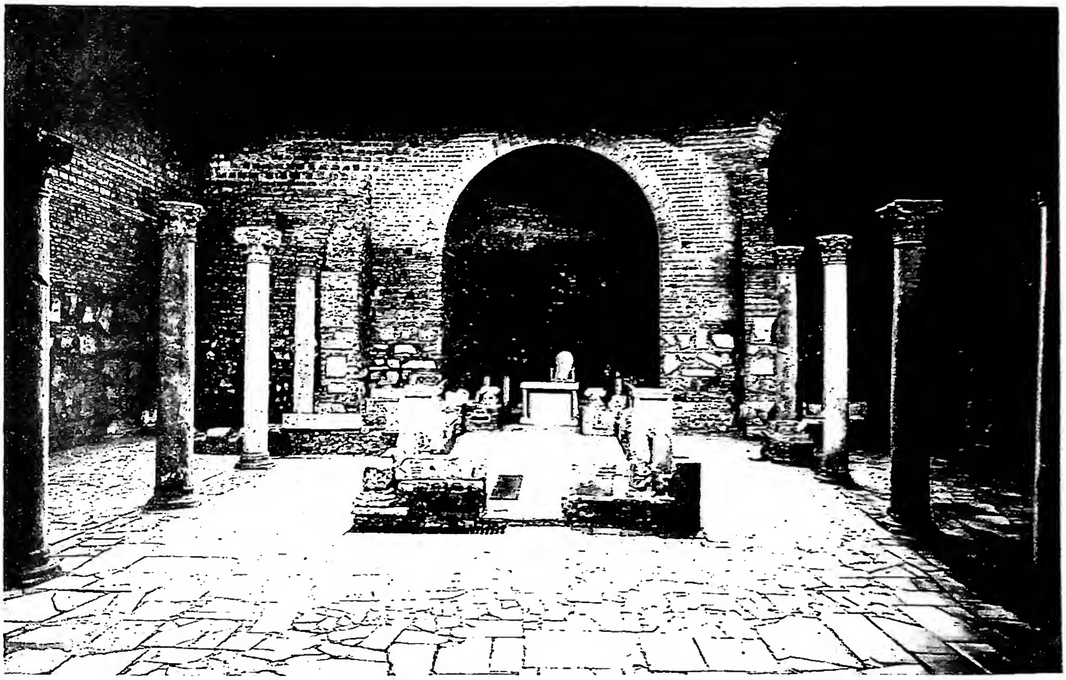


(fot. Alinari)

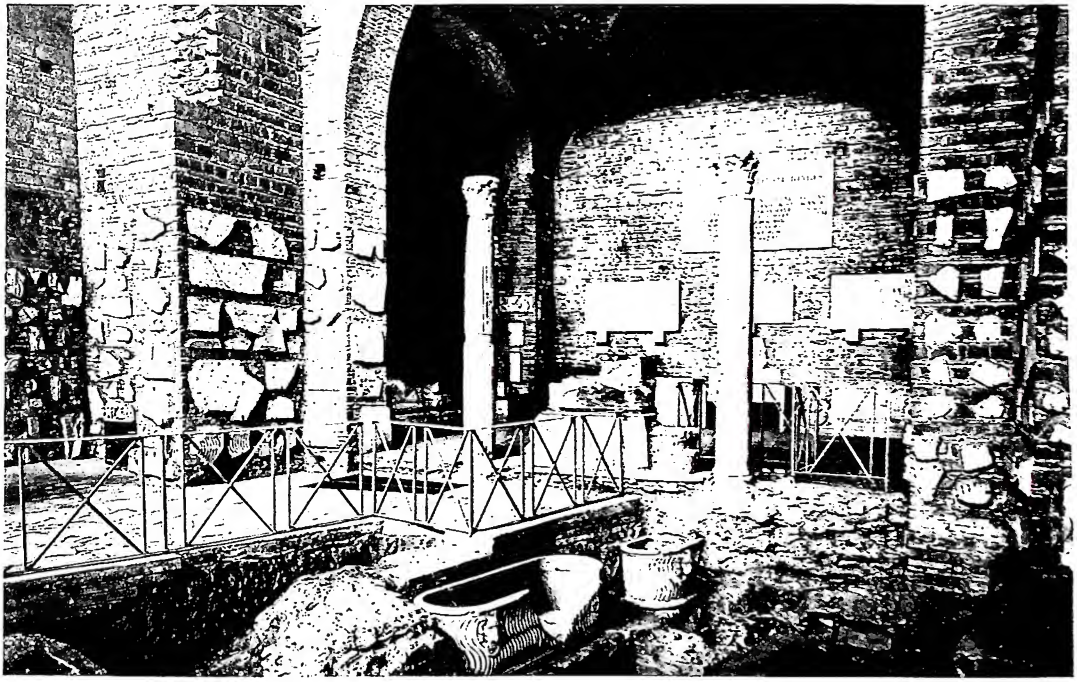
MIRACOLI, MORTE E FUNERALE DI S. DOMENICO. Particolare del polittico di F. Traini (1344) - Pisa, chiesa di S. Caterina.

(fot. Anderson)

ALLATTAMENTO E NOZZE DEGLI ESPOSTI. Affresco nell' Ospedale di Siena.



(per cortesia di Mons. A. P. Frutaz)

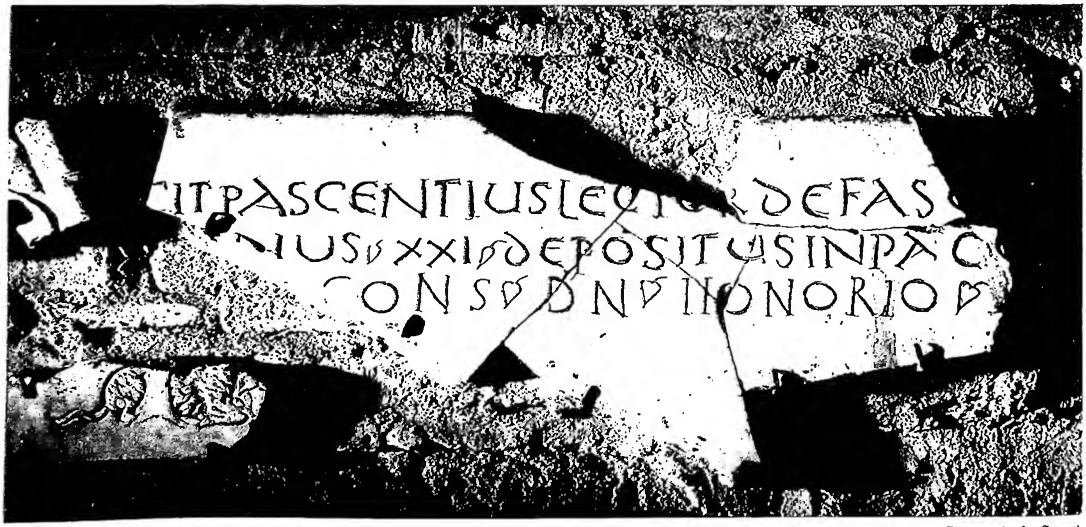


(per cortesia di Mons. A. P. Frutaz)

In alto: INTERNO RESTAURATO DELLA BASILICA DEI SS. NEREO E ACHILLEO, eretta sulle tombe dei martiri tra il 390 e il 395 e rifatta nel sec. VI - Roma, Cimitero di Domitilla. *In basso:* NARTECE DELLA BASILICA DEI SS. NEREO E ACHILLEO. I sarcofagi appartengono a un ipogeo anteriore alla costruzione della basilica - Roma, Cimitero di Domitilla.

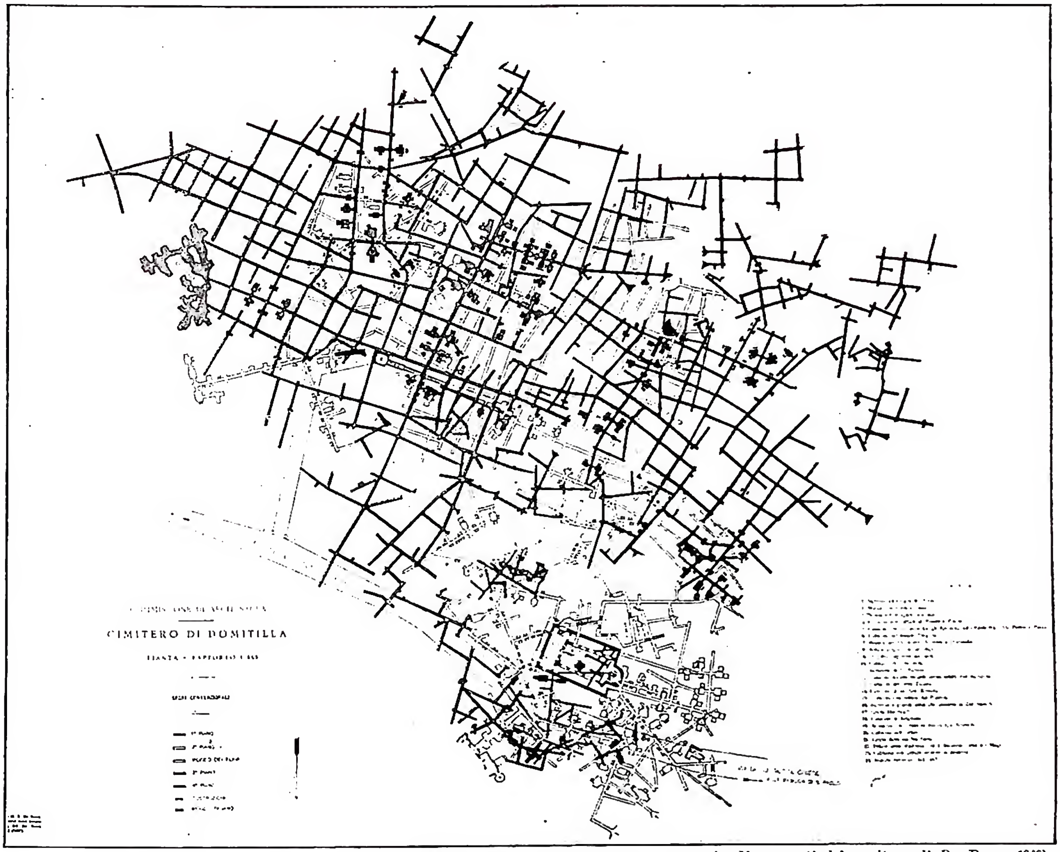
(fot. Pont. Comm. Arch. Sacra)

(fot. Pont. Comm. Arch. Sacra)



(fot. Pont. Comm. Arch. Sacra)

In alto: TITOLO DI AMPLIATO (sec. III). - *Al centro:* EPITAFFIO DI VITTORINO "Anima Innocentissima Inter Sanctis et Iustis" (sec. IV). *In basso:* ISCRIZIONE DI PASCENZIO, lettore del titolo "de Fasciola" (fine sec. IV) - Roma, cimitero di Domitilla.



(*da O. Marucchi, Roma sotterranea, nuova serie. Monumenti del cimitero di D., Roma 1909*)

DOMITILLA, CIMITERO di - Pianta.

DOMINICUM. - I luoghi più antichi dove i cristiani tenevano le loro adunanze e celebravano i divini misteri furono le *domus* private, che erano denominate in vario modo : οἶκος, *domus Ecclesiae*, *domus Dei*, *domus orationis*.

D. (κυριακόν = « che appartiene al Signore ») forse sottintende la parola *conventiculum* o altra simile. Come la parola ἐκκλησία, significa adunanza e, in seguito, il luogo della riunione. Il concetto che esprime è quello stesso della *domus Dei*. Tale significato viene a cessare alla fine del sec. IV, quando il nome è usato per indicare tutto ciò che è proprietà dell'Imperatore od è a lui pertinente. S. Cipriano, nel trattato *De opere et eleemosyna* (*Opera*, I, Vienna 1868, p. 384), scrive : « In dominico sine sacrificio venis ». L'*Itinerarium Hierosolymitanum* (CSEL, XXXIX, p. 23) scritto verso il 333, a proposito della basilica costantiniana del S. Sepolcro reca : « Ibi modo iussu Constantini imperatoris basilica facta est, id est *d.*, mirae pulchritudinis » (per spiegare la parola basilica, si ricorre al sinonimo più conosciuto). Ancora nel *Chronicon* di s. Girolamo (PL 27, 678 e 682) si legge : « in Antiochia d., quod vocatur aureum, aedificari coeptum ».

Unico esempio nel campo della epigrafia, è da ricordare, nei riguardi del vocabolo, un'iscrizione romana incisa sul collare di uno schiavo, attribuita dal De Rossi alla prima metà del sec. IV.

BIBL.: C. M. Kaufmann, *Manuale di archeologia cristiana*, Roma 1908, p. 127; H. Leclercq, s. v. in DACL, IV, coll. 1385-1386; F. Grossi Gondi, *I monumenti cristiani iconografici e architettonici*, Roma 1923, p. 398-411· E. Diehl, *Inscriptiones Latinae Christianae veteres*, I, Berlino 1925, n. 1250.

Luigi Maria Catteruccia

DOMINIS, MARCANTONIO de : v. DE DOMINIS, MARCANTONIO.

DOMITILLA, CIMITERO di. - È situato sull'antica via Ardeatina che aveva il suo percorso più ad occidente dell'attuale. L'odierno ingresso è sulla via delle Sette Chiese.

Il nome del cimitero è desunto non da indicazioni primitive, ma da un tardo documento detto « Indice dei cimiteri » : « Coemeterium Domitillae Nerei et Achillei ad S. Petronillam via Ardeatina ».

Infatti nel codice Cambrense del *Martirologio geronimiano* si legge « in cimiterio eorum » e nella biografia di Giovanni I (523-26) si dice che il Papa « refecit cymiterium beatorum martyrum Nerei et Achillei ».

La *Passio* narra che questi due martiri vennero sepolti nel « praedium Domitillae », donde il nome di cimitero nell'Indice citato. Due iscrizioni pagane rinvenute nella zona soprastante ricordano donazioni di sepolcri « ex indulgentia Flaviae Domitillae » o « eius beneficio » (CIL, VI, 16426, 8942).

Si conoscono due Flavie Domitille, l'una figlia di una sorella di Tito e Domiziano, moglie del console Flavio Clemente (Dione Cassio, *Hist. Rom.*, 67,

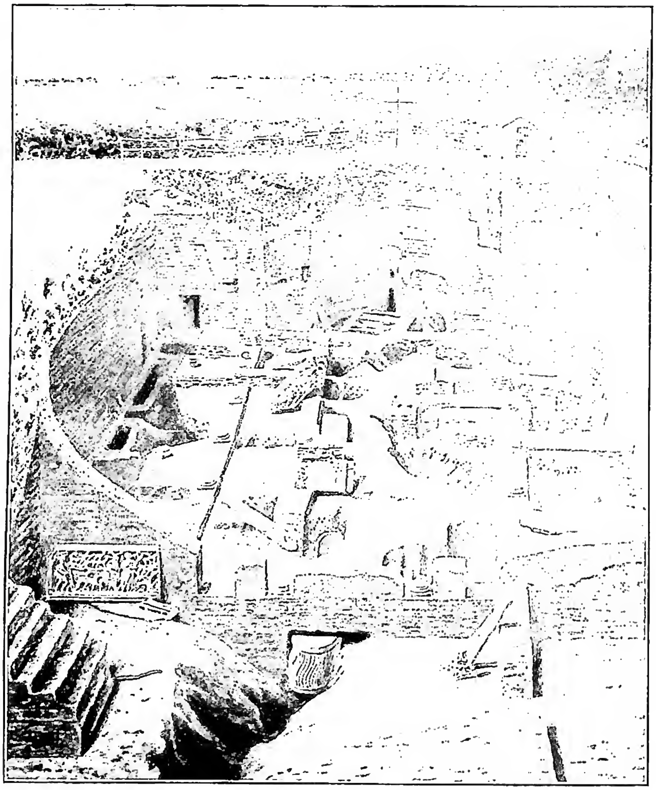
14; CIL, VI, 948), l'altra, secondo Eusebio (*Hist. eccl.*, III, 18, 4), figlia d'una sorella del console Flavio Clemente, inviata in esilio nell'isola di Ponza, dove poi la vedova Paola, alla fine del sec. IV, vide ancora il luogo dove D. « longum martyrium duxerat » (S. Girolamo, *Ep. 108 ad Eustoch.*).

Nell'area sopraterra del cimitero, nell'inverno del 1926, venne ritrovato, adiacente all'antica via Ardeatina, un sepolcreto pagano costituito da colombari e da « formae » anche cristiane, come pure erano state rinvenute nel 1822 (O. Marucchi, *Di un gruppo di antiche iscrizioni cristiane spettanti al cimitero di D. e recentemente acquistate dalla Commissione di archeologia sacra*, in *Nuovo bull. di arch. crist.*, 7 [1901], pp. 233-56). Oltre l'area sopraterra, il cimitero si sviluppa per oltre 12 km. di gallerie su due piani principali, costituiti da antichi nuclei autonomi in seguito collegati insieme.

Uno dei nuclei primitivi che G. B. De Rossi (*Del cristianesimo nella famiglia dei Flavi Augusti, e delle nuove scoperte nel cimitero di D.*, in *Bullettino di arch. crist.*, 1ª serie, 2 [1865], pp. 17-24, 33-46, 89, 98) poi il Wilpert (*Pitture*, p. 121) e il Marucchi (*Roma sotterranea, nuova serie. Monumenti del cimitero di D.*, I, Roma 1909, p. 92), hanno ritenuto come l'ipogeo dei Flavi e databile al sec. I, è composto di un ingresso adiacente alla via Ardeatina, con ambienti laterali per riunioni, e in origine di un'unica galleria scavata nel vivo della collina, contenente nicchie per sarcofagi con decorazione a fresco: putti vendemmianti nella vòlta, putti alati con festoni, paesaggi e scene cristiane, come Daniele tra i leoni, pescatore all'amo, Noé. Ma non si hanno elementi per attribuire l'ipogeo ai Flavi né la datazione è anteriore alla metà del sec. II (A. Schneider, *Der Eingang zum Hypogaeum Flaviorum*, in *Mitteilungen des deutsch. archäolog. Instit., Römische Abteilung*, 43 [1928], pp. 1-12).

Un'altra regione antica è quella detta dal De Rossi dei Flavi Aurelii; la sua scala d'accesso fu distrutta dalle fondazioni del muro perimetrale sinistro della basilica. La superfice di questa regione era limitata e i proprietari furono costretti a successivi abbassamenti, come in Callisto (v.); lo Styger vi ha distinto sei periodi successivi; all'ultimo di essi appartiene il cubicolo con i sepolcri ancora intatti di una « C. Iulia Agrippina Simplici dulcis in aeternum », di un « P. Aelius Rufinus », di un « M. Aurelius Ianuarius » e di un « Annius Felix », non posteriori alla metà del sec. III.

Una terza regione con scala propria e ipogeo a nicchie per sarcofagi non è posteriore alla 2ª metà del sec. III. In esso vennero deposti nelle « formae » scavate in un cubicolo i martiri ricordati nel sec. IV; l'ipogeo venne alterato dalla costruzione di una piccola basilica, orientata all'opposto dell'attuale e successivamente occupato dal grande edificio a tre navate con doppio ordine di colonne (R. Krautheimer - W. Frankl, *Recent discoveries in Churches in Rome*, in *American Journal of Archaeol.*, 43 [1939], pp. 397-98). Lo sterro della basilica fu iniziato dal De Rossi nel 1873 nell'area acquistata da mons. F. S. De Merode per facilitare gli scavi alla Pontificia Commissione di Archeologia sacra. Il De Rossi identificò due frammenti del « carme damasiano » in onore dei martiri Nereo e Achilleo, una delle colonne del ciborio con la scena del martirio del martire Achilleo e una serie di iscrizioni riferentesi al clero del titolo di Fasciola, situato presso le Terme Antoniane dal quale dipendeva il cimitero.



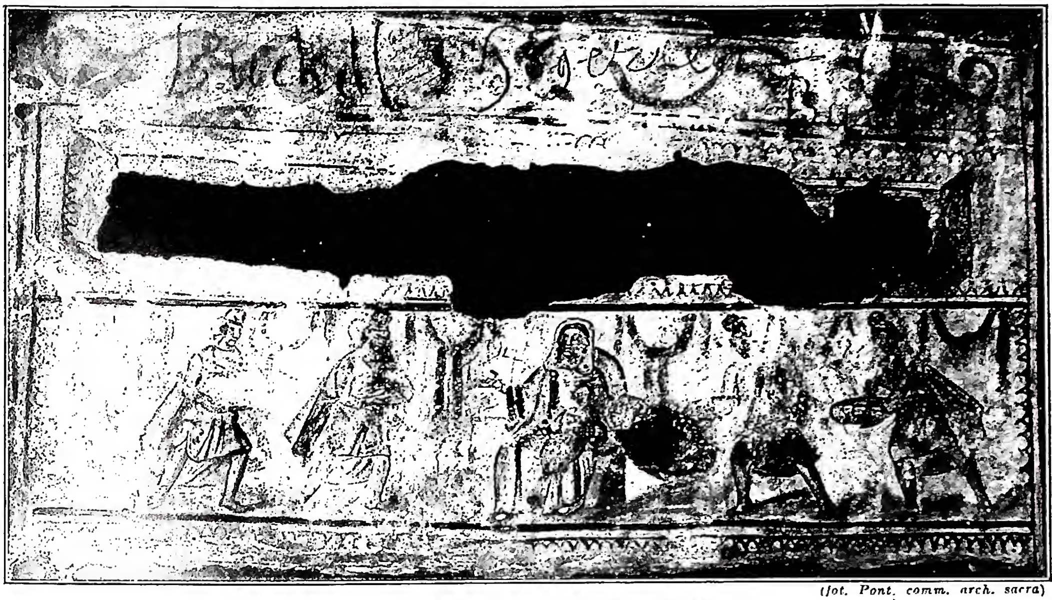
(*per cortesia del prof. E. Josi*)

DOMITILLA, CIMITERO di - Basilica dei SS. Nereo, Achilleo e Petronilla al momento della scoperta nel 1885. Acquerello di Gregorio Mariani.

In un cubicolo adiacente alla basilica è rappresentata la defunta « Veneranda introdotta nel Paradiso dalla martire Petronilla (*Petronella mart[yr]*, G. B. De Rossi, *Scoperta della basilica di S. Petronilla col sepolcro dei martiri Nereo e Achilleo nel cimitero di D.*, in *Bull. di archeologia cristiana*, 2ª serie, 5 [1874], pp. 5-35; id., *Scoperta dell'immagine a fresco di s. Petronilla nel cimitero di D.*, *ibid.*, pp. 122-25; id., *Sepolcro di s. Petronilla nella basilica in via Ardeatina e sua traslazione al Vaticano*, *ibid.*, 3ª serie, 3 [1878], pp. 125-46; e *ibid.*, 4 [1879], pp. 5-20; id., *Esame critico ed archeologico dell'epigrafe scritta sul sarcofago di S. Petronilla*, *ibid.*, pp. 139-60).

Una quarta regione è detta dello scalone di Tor Marancia; fu sterrata fin dal 1854. La scala in origine immetteva ad un primo piano, poi fu ingrandita e approfondita fino a gran profondità. Ivi la cripta dipinta con il Buon Pastore fu attribuita dal De Rossi e dal Wilpert al sec. I mentre essa non è anteriore alla seconda metà del III.

Questa regione fu in parte visitata da P. Ugonio e da A. Bosio fin dal 1593 (*Roma sotterranea*, Roma 1632, p. 195); il Bosio vi ritornò più volte e la ritenne il cimitero di S. Zefirino Segreto; una volta temette di esservisi smarrito. Fu nota anche al Boldetti il quale distaccò le pitture di un cubicolo descritto e riprodotto dal Bosio nella sua *Roma sotterranea* e le dette al benedettino p. Scammacca che le portò nel suo monastero di S. Niccolò in Catania dove si conservano alterate da un infelice restauro (H. Achelis, *Römische Katakombenbilder in Catania*, Lipsia-Berlino 1932). Al primo piano appartengono: una quinta regione detta di Ampliato dal



(fot. Pont. comm. arch. sacra)

DOMITILLA, CIMITERO di - *Adorazione dei Magi*. L'artista ne ha raffigurato quattro (sec. IV).

cubicolo con l'iscrizione *Ampliati* scoperta dal De Rossi nel 1881 (*Il cubicolo di Ampliato nel cimitero di D.*, in *Bull. d'arch. crist.*, 3ª serie, 6 [1881], pp. 55-74, 123). Esso però non può datarsi al I o alla prima metà del sec. II (Wilpert, *Pitture*, p. 95, tavv. 30-31, 1); presenta due successive decorazioni e non è anteriore alla metà del sec. III. Una sesta regione del 1° piano è quella detta dei Sei Santi, scoperta nel 1898-99; con cubicoli poligonali e pitture del sec. IV; una settima regione nota fin del tempo del Bosio pure del sec. IV è quella nella quale si trova una serie di arcosoli e cubicoli dipinti, uno dei quali con doppia abside, con le rappresentazioni del Buon Pastore e di Gesù Cristo tra i dodici Apostoli e una serie di pitture identificate dal Wilpert come riferentesi all'annona, cioè allo sbarco del grano (*Ein unbekanntes Gemälde aus der Katakombe der hl. Domitilla und die cömeterialen Fresken mit Darstellungen aus dem realen Leben*, in *Römische Quartalschrift*, 1 [1887], pp. 20-40). Presso questa regione si trova dipinta tra due loculi l'immagine della Epifania con 4 magi (sec. IV). Una ottava regione con propria scala discendente al secondo piano è quella detta del 1897 con una serie di gallerie assai regolari. Vi si trova il cubicolo di un presbitero Eulalio.

Il Boldetti devastò anche una nona regione situata tra la basilica e l'ipogeo detto dei Flavi. Ivi cercò di staccare gli affreschi decoranti il cubicolo del fossore Diogene che invece rovinò. - Vedi tavv. CXI-CXII.

BIBL.: A. Bosio, *Roma sotterranea*, Roma 1632, pp. 195-273; Wilpert, *Pitture*, pp. 495-500; id., *Sarcofagi*, I-II (v. indice); O. Marucchi, *Roma sotterranea cristiana, nuova serie. Monumenti del cimitero di D. sulla via Ardeatina*, I, Roma 1909; II, ivi 1914; id., *Le catacombe romane*, ivi 1933, p. 133 sgg.; P. Styger, *L'origine del cimitero di D. sull'Ardeatina*, in *Atti della Pont. Accad. rom. di archeol.*, 5ª serie, rendiconti, 5 (1928), pp. 89-144; id., *Die Römischen Katakomben*, Berlino 1933, pp. 63-97; G. P. Kirsch, *Le catacombe romane*, Roma 1933, p. 203 sgg. Le iscrizioni del cimitero saranno tra poco pubblicate da A. Silvagni - A. Ferrua, in *Inscriptiones Christianae urbis Romae*, nuova serie, III. Enrico Josi

DOMIZIANO, TITO FLAVIO (*Imperator Caesar Domitianus Augustus*), IMPERATORE ROMANO. - N. a Roma il 24 ott. 51 d. C., m. il 18 sett. 96. Successe al fratello Tito, il 13 sett. 81. Tetro ed irascibile di indole, giunse all'Impero esasperato dalla lunga attesa. Si mostrò tuttavia da principio liberale e moderato, unendo la fermezza del padre e la dolcezza del fratello. Restaurò e costruì molti templi ed edifici pubblici, diede sontuosi spettacoli, curò la giustizia ed i buoni costumi del popolo, sterminando i delatori. Combatté con successo in Britannia ed in Germania, contro i Catti e i Daci, estendendo e consolidando i confini dell'Impero. Ben presto però manifestò il suo spirito dittatoriale, rendendosi inviso al senato che ordì continue congiure, le quali non ebbero altro esito che rendere D. sempre più sospettoso e tirannico, aumentando proscrizioni, vessazioni e condanne.

Le forti spese da lui fatte avevano vuotato le casse del fisco. D. pensò allora di rimediarvi esigendo con maggior durezza la tassa giudaica del didramma ed estendendola anche a tutti coloro che professavano o sembravano vivere secondo i costumi giudaici. Tra questi furono compresi i cristiani, non ancora ben distinti dagli ebrei nell'opinione delle autorità romane. Il rifiuto opposto dai cristiani per ragioni religiose e sociali ben comprensibili, insieme con i sospetti e le calunnie di interessati, sembra sia stato la causa di una persecuzione contro di essi, che è attestata con certezza da scrittori antichi degni di fede. Tra le vittime furono lo stesso cugino di D., Flavio Clemente, che era stato console nel 95, con la moglie Flavia Domitilla e molti altri accusati di empietà e professione di giudaismo, Acilio Glabrione, accusato di cospirazione e di seguire nuove superstizioni. Altra vittima fu l'apostolo s. Giovanni, il quale, secondo la testimonianza di Tertulliano (*De praescr. haeret.*, 36), sarebbe stato immerso a Roma in una caldaia di olio bollente, ed uscitone illeso, fu relegato nell'isola di Patmos dove scrisse l'*Apocalisse*. In questa stessa opera poi non mancano accenni alla persecuzione ed ai martiri dell'Asia Minore tra cui è nominato espressamente Antipa (v. *Apoc.* 2, 8-13; 6, 9 sgg.; 7, 13 sgg.; 12, 11 sgg.). La persecuzione però, suscitata per ragioni politiche, per quanto dura, fu ben presto revocata, specialmente dopo che D. poté constatare che alcuni parenti di Gesù, accusati come cospiratori, non erano che poveri e pacifici contadini. Una congiura di palazzo alla quale non fu estranea la stessa moglie di D., ebbe finalmente ragione del tiranno che fu ucciso nel sett. del 96.

BIBL.: Eusebio, *Hist. eccl.*, III, 20; Svetonio, *Domitianus*; S. Gsell, *Etude sur le règne de Domitien*, Parigi 1894; A. Manaresi, *L'Impero Romano e il cristianesimo nei primi tre secoli*, I, Roma

(*fot. Alinari*)
DOMIZIANO, TITO FLAVIO - Ritratto contemporaneo.
Roma, Museo Capitolino.

1910, pp. 48-57; P. Allard, *Storia critica delle persecuzioni*, trad. it., I, Firenze 1913, pp. 88-128; A. Cordara, *La persecuzione in casa Flavia e la congiura contro D.*, in *Didascaleion*, 5 (1916), pp. 113-94; Fliche-Martin-Frutaz, I, pp. 299-302.
Agostino Amore

DOMIZIO, santo, martire. - All'inizio del sec. VI un D. martire è ricordato in un'omelia del vescovo Severo di Antiochia, ma senza altri particolari, mentre alla fine dello stesso secolo Giovanni Malala parla di un D. anacoreta e martire fatto uccidere da Giuliano l'Apostata e venerato nelle vicinanze di Ciro in Siria. La sua *Passio* molto leggendaria fu evidentemente composta sulla falsariga della vita di un altro D. medico persiano, venerato a Quros in Armenia e con il quale il nostro è stato anche confuso. Secondo le testimonianze di Malala e della *Passio*, D. sarebbe morto il 6 marzo del 363 e trasferito a Ciro il 5 luglio 365; ma nessuna delle due date si riscontra nei martirologi orientali. Festa il 5 luglio.

BIBL.: *Acta SS. Iulii*, II, Parigi 1867, p. 225 sg.; J. Van den Gheyn, *Acta Graeca S. Dometii martyris*, in *Anal. Boll.*, 19 (1900), pp. 285-320; P. Peeters, *St Dométios le martyr et st Dométios le médecin*, *ibid.*, 57 (1939) pp. 72-104; *Martyr. Romanum*, pp. 271, 328.
Agostino Amore

DOMUS AETERNA. - La mancanza di sepoltura, la violazione o la distruzione della tomba erano ritenute dagli antichi le peggiori ingiurie che potessero capitare al defunto. Perciò quasi tutti i viventi si preoccupavano di costruire sepolcri capaci di sfidare il tempo e lo proclamavano apertamente, quasi a tener lontani gli eventi avversi e le offese degli uomini. In tal senso vanno considerate le formole frequenti nella epigrafia funeraria: *d. ae.*, *domus aeternalis, sedes aeterna, tumulus aeternae domus.*

L'espressione *d. ae.* non è estranea all'epigrafia cristiana e risale nel concetto a due passi del Vecchio Testamento (*Eccle.*, 12, 5 : « Ibit homo in domum aeternitatis suae»; *Ps.* 48, 12 : « Sepulchra eorum domus illorum in aeternum »). L'epigrafia greca offre assai frequentemente la formula αἰώνιος οἶκος negli epitaffi tanto pagani che cristiani. Molto numerose sono in Africa le iscrizioni cristiane di tal genere, e s. Agostino riprova la formola per il suo senso troppo materialistico. L'espressione pagana si colora però nel «credo» cristiano di un significato più elevato : la tomba è custodia del corpo fino al giorno della resurrezione.

BIBL.: S. Agostino, *Enarrationes in psalmos* (*In ps. XLVIII*: PL 36, 554); H. Leclercq, s. v. in DACL, IV, II, coll. 1443-50; E. Diehl, *Inscriptiones Latinae Christianae veteres*, I, Berlino 1925, nn. 317-18.
Luigi Maria Catteruccia

DOMUS CULTA. - L'impoverimento dei redditi della Chiesa romana, dovuto al malanimo degli imperatori d'Oriente, alla concessione in enfiteusi delle terre e ad altre cause, costrinse i papi a supplirvi con uno sfruttamento più razionale dei patrimoni rimasti loro nelle vicinanze di Roma.

A cominciare da papa Zaccaria (m. nel 752) organizzarono a cultura diretta, eliminando i grandi fittuari, dei grandi possedimenti, raggruppandoli ciascuno intorno ad un centro abitato, provvedendoli di chiesa, mulino, depositi e di quant'altro si richiedeva per la vita spirituale, economica e sociale, mettendoli in vicendevole relazione per lo scambio dei prodotti necessari. I coltivatori che li facevano fruttare entrarono in tal modo nel ceto degli impiegati pontifici accanto agli ecclesiastici e formarono delle milizie rurali che al bisogno erano in grado di prendere le armi a difesa del Papa. Le *d. c.*, che sotto Zaccaria erano 5, crebbero poi, specie sotto Adriano I (m. nel 795), di numero ed assicurarono alla proprietà ecclesiastica maggiore stabilità e più cospicuo rendimento per far fronte alle difficoltà interne del potere temporale. Erano situate nella Campania romana e nella Tuscia meridionale.

BIBL.: L. Duchesne, *Les premiers temps de l'Etat pontifical*, Parigi 1904; G. Tomassetti, *La campagna romana antica*, I, Roma 1910, pp. 110-12; II-IV, ivi 1926, passim; O. Bertolini, *Roma di fronte a Bisanzio e ai Longobardi*, Bologna 1941, p. 509 sgg.
Pio Paschini

DONADONI, CARLO ANTONIO. - Teologo e oratore dei Minori conventuali, n. a Venezia il 15 ag. 1672, m. a Sebenico (Dalmazia) il 7 genn. 1756. Accolto nel collegio di S. Bonaventura in Roma (8 maggio 1693), vi compì i corsi superiori di teologia, ottenendone i gradi accademici. Insegnò filosofia e teologia nello Studio di Padova, dove fu reggente, e in altri Studi dell'Ordine. Nel 1721 fu eletto ministro provinciale della sua provincia di S. Antonio, e il 12 apr. 1723 vescovo di Sebenico in Dalmazia. Governò con somma diligenza, edificando il suo gregge con la parola e con le opere.

Notevoli fra le sue opere i *Panegirici sacri* (Venezia 1707), la *Morale di Aristotile a Nicomano* (ivi 1709), *La Crusca in esame* (ivi 1740). Scrisse anche contro l'opera del Muratori : *Della regolata devozione dei cristiani*, impugnando la proposta di ridurre le feste religiose.

BIBL.: D. Sparacio, *D. C. A.*, in *Miscell. Franc.*, 28 (1928), pp. 149-50; id., *Frammenti bibliografici di scrittori e autori min. conv.*, Assisi 1931, p. 77; G. Abate, *Series epp. O. F. M. conv.*, in *Miscell. Franc.*, 31 (1931), p. 167; Sbaralea, III, p. 207.
Giovanni Odoardi

DONATELLO (DONATO di NICCOLÒ de' BARDI). - Scultore, n. a Firenze nel 1386, ivi m. nel 1466. Accanto al Brunelleschi, architetto, e a Masaccio, pittore, è il creatore della nuova umanità artistica del primo Rinascimento. Garzone nella bottega del Ghiberti dal 1403 al 1407, poi compagno di lavoro di Nanni di Banco, D. si forma in un ambiente profondamente gotico, benché ferace di ingegni e già percorso da fremiti di rinnovamento. Le sue prime prove (*Profeta* destro della porta della «mandorla» nel duomo di Firenze e suo « pendant » a Parigi [1406-1408], *Davide* in marmo al Bargello [1409], *S. Marco* di Orsammichele [1411], *S. Giovanni Evangelista* nel Duomo [1413-15], ecc.) mostrano evidenti i segni dello sforzo geniale per liberare dai tradizionali stilemi gotici la visione di un'umanità eroica

(Ripr. Pizzi) (fot. Enc. Catt.)

RITRATTO DI NICCOLÒ DA UZZANO - Firenze, museo nazionale del Bargello.

e febbrilmente vitale: qualche riferimento all'antico non ha significato di umanistica nostalgia, ma di ritorno alle fonti della più fresca immediatezza espressiva. Chiude questa fase di formazione il *S. Giorgio* di Orsammichele (al Bargello), ove il gotico serpeggiare della linea si è tradotto nella parola novissima di quell'avventante spirale del manto che, imprimendo alla figura un'intensa energia di scatto, ne blocca il movimento ancorandola ad una chiara cubatura spaziale. Ma è un equilibrio momentaneo, quasi raggiunto a fil di rasoio, ché subito dopo, nelle statue del campanile (dal 1415 al 1430 ed oltre) ed in altre opere coeve, D. raggiunge effetti di grande drammaticità, scavando e corrodendo le superfici, in una visione di intensa profondità umana.

Frattanto nelle statuette e nel rilievo eseguiti per il fonte battesimale di Siena (1423-29), nell'*Assunta* del monumento Brancacci a Napoli (1427), nelle statue bronzee del *Davide* e dell'*Amore-Atys* al Bargello, nel pulpito di Prato (1428-38), e nella cantoria del duomo fiorentino (1433-39), la luce si fa protagonista dello stile ora scandendo con i suoi bagliori la prospettiva, ora modellando la plastica del nudo, e sempre trasfigurando gli elementi naturalistici o classicistici (è documentato un viaggio di D. a Roma nel 1433) in un'espressione di grande profondità spirituale, sempre diversamente accentata, ora sul malinconico e pensoso, ora sul drammatico, ora sull'esaltazione di una sfrenata vitalità (lievemente offuscata talvolta dalla collaborazione di Michelozzo). Le porte bronzee e i tondi in terracotta della sagrestia vecchia di S. Lorenzo sono tra i raggiungimenti più alti di questo « espressionismo » donatelliano che dissolve in una concorde vibrazione di linee e di luce ogni corporeità e nell'iperbole di un meraviglioso illusionismo prospettico ogni definizione spaziale. Dal 1443 D. è a Padova, dove nelle statue e specialmente nei bassorilievi dell'altare del Santo raggiunge, attraverso un luminismo fluidissimo e tutto d'impeto, accenti di intensa tragicità. Anche il monumento equestre al Gattamelata (1447-53),

(fot. Alinari)
DONATELLO - *S. Giovanni Evangelista* - Firenze, Chiesa di S. Maria del Fiore.

(fot. Alinari)
DONATELLO - Monumento al Gattamelata - Padova.

pure nell'apparente serenità e nell'ispirazione al *Marco Aurelio* romano, si regge stilisticamente su di un equilibrio labilissimo; è una compagine di ritmi incalzanti, di superfici frementi nella luce, erose e scavate, tenute insieme da una linea tutta in tensione.

Nelle opere eseguite da D. dopo il ritorno a Firenze nel 1453 – la *Maddalena* del Battistero, il gruppo *Giuditta e Oloferne* in Palazzo Vecchio, il *S. Giovanni Battista* del duomo di Siena, i due pulpiti lignei, eseguiti con larga collaborazione di scolari, in S. Lorenzo – è ancora, e più raccolto e rivolto in profondo, il drammatico luminismo affermatosi nelle opere padovane. Sicché, come è stato detto, la società fiorentina, che ormai maturava gli ideali serenamente umanistici di quella che sarà l'età di Lorenzo il Magnifico, doveva leggere in queste opere estreme del grande maestro un ammonimento severo, quasi un « memento mori ».

Il percorso artistico di D. è dei più complessi e dei più difficili a definirsi in una formola: e solo si potrà dire, concludendo, che il fervore eccezionale del suo genio in ansia di continuo superamento finì per distruggere le proprie conquiste ponendosi a un tempo come fondatore ed eversore, almeno in potenza, di una stessa grande civiltà: quella del Rinascimento quattrocentesco. - Vedi tavv. CXIII-CXIV.

BIBL.: H. Kauffmann, *D.*, Berlino 1935; J. Lányi, *Problemi di critica donatelliana*, in *La critica d'arte*, 4 (1939), pp. 9-23; R. Buscaroli, *D.*, Firenze 1942; E. Cecchi, *D.*, Roma 1943; L. Planiscig, *D.*, Firenze 1947; G. Galassi, *La scultura fiorentina del Quattrocento*, Milano 1949, pp. 67-112; W. R. Valentiner, *D. or Nanni di Banco*, in *La critica d'arte*, 8 (1949), pp. 25-31.

Roberto Salvini

DONATI, Lodovico. - N. a Venezia, probabilmente nella parrocchia di S. Martino. Fu frate minore. Fatto maestro in teologia da Urbano V, dopo aver insegnato a Pisa, fu tra i fondatori della facoltà teologica di Bologna. Inquisitore a Venezia e nella Marca Trevigiana negli aa. 1366-73, nel 1379 fu eletto ministro generale dell'Ordine a Strigonia. Urbano VI lo creò cardinale di S. Marco il 31 dic. 1381 e lo inviò insieme con due altri cardinali legato a

Carlo di Durazzo nel maggio 1382. Insieme con altri cinque colleghi fu preso prigione dal Papa sotto accusa di cospirazione a Nocera il 12 genn. 1385 e morì in prigionia a Genova nel dic. del 1386.

BIBL.: G. Ghedina, *Fr. L. D. primo card. veneziano*, Verona 1882; Eubel, I, p. 24; Sbaralea, II, p. 187; F. Benoffi, *Degli studi nell'Ordine dei Minori*, in *Miscell. franc.*, 31 (1931), p. 154; B. Pergamo, *I Francescani alla facoltà teologica di Bologna*, in *Arch. franc. hist.*, 27 (1934), pp. 10-11. Candido Romeri

DONATILLA, santa, martire: v. MASSIMA, DONATILLA e SECONDINA, sante, martiri.

DONATISMO. - Scisma africano che prende il nome dal vescovo Donato (v.). Tale scisma, che per 350 anni, dalla fine della persecuzione dioclezianea alla conquista musulmana, ma con particolare intensità fra il 313 e l'invasione vandalica, afflisse la Chiesa d'Africa, fu originato da dissensi circa la condotta tenuta dal clero durante la persecuzione; e le indagini recenti tendono a ridare la dovuta importanza all'elemento religioso e ai motivi dottrinali, pur senza disconoscere le cause d'ordine economico-sociale e anche etnico-politico, che scrittori moderni, dal Thümmel e dal Martroye (v. bibl.) in poi (e ancora F. Oertel, in *Cambridge Ancient History*, XII, Cambridge 1939, p. 280) hanno posto in luce. Nel corso di questa crisi, infatti, la Chiesa africana fu tratta ad abbandonare certe posizioni e vedute sue particolari, per accettare la dottrina e la prassi di Roma; e punti d'importanza tutt'altro che lieve (quali, ad es., l'efficacia per sé, *ex opere operato*, dei Sacramenti, la stessa concezione della Chiesa, la distinzione tra eresia e scisma, i rapporti tra la Chiesa e l'autorità temporale e la posizione giuridica dei non ortodossi nello Stato cristiano [v. CARATTERE SACRAMENTALE; CHIESA; ERESIA; SACRAMENTO; SCISMA]), anche se non si presentarono per la prima volta né soltanto allora, vennero discussi, approfonditi e chiariti da teologi quali s. Ottato o il grande Agostino, nella disputa con i dissidenti, ch'ebbero pure controversisti di qualche valore: uno dei quali, Ticonio, avviato ad ammissioni e riflessioni che non rimasero senza influenza sullo stesso s. Agostino.

Durante la persecuzione, tra la colpevole debolezza di alcuni e lo zelo quasi fanatico di altri, il vescovo di Cartagine e primate dell'Africa, Mensurio, aveva, con altri, dato esempio di abile, forse troppo abile, avvedutezza, consegnando, invece delle Scritture, libri eretici. Cessata la persecuzione ad opera di Massenzio, Mensurio, che condannava gli eccessi di zelo, fu a sua volta criticato dai rigoristi e specialmente dai vescovi numidi, alla testa dei quali era Secondo di Tigisi. Intanto, essendosi rifiutato di consegnare alle autorità il diacono Felice, che aveva offeso Massenzio, Mensurio venne chiamato a Roma, e prima di partire affidò ad alcuni fedeli ori e argenti. Nel viaggio di ritorno, morì (311). A Cartagine si decise di non attendere i vescovi numidi per la consacrazione del nuovo eletto. Ma, contro le aspettative dei due aspiranti Botro e Celestio, riuscì Ceciliano, il quale fu consacrato da Felice d'Abtungi. Allora i due delusi, una vedova prepotente e ambiziosa, Lucilla, già irritata con Ceciliano, e i consegnatari dei tesori, si unirono: chiamarono i Numidi che in 70, sotto Secondo di Tigisi, considerarono nulla la consacrazione di Ceciliano (pur dichiaratosi disposto ad accettarne una valida, qualora risultasse certa la nullità della prima) in quanto compiuta da Felice, un *traditor*; e accusarono di *traditio* (« *consegna* di libri e oggetti sacri ai persecutori ») anche Mensurio e lo stesso Ceciliano, suo diacono. Quindi elessero il candidato gradito a Lucilla, Maggiorino (312).

Pertanto, dopo la sua vittoria su Massenzio, Costantino, desideroso d'ingraziarsi anche in Africa i cristiani, si trovò di fronte allo scisma. È incerta la data di una sua lettera (in Eusebio, *Hist. eccl.*, X, 6, 1-5) con cui rivolgendosi a Ceciliano lo incarica di distribuire i sussidi concessi alle Chiese dell'Africa e lo assicura dell'appoggio delle autorità riguardo ai dissidenti. Dal canto loro questi si rivolsero al proconsole Anulino (313), pregando per suo mezzo l'imperatore di dirimere la controversia, nominando giudici della Gallia, paese che non aveva conosciuta la persecuzione. Costantino designò i vescovi Materno di Colonia, Reticio di Autun e Marino di Arles, perché, in unione con il papa Milziade, ascoltassero le due parti; il Papa convocò altri 15 vescovi italiani e il Concilio, riunito il 2 ott. 313 nella casa di Fausta al Laterano, decise in favore di Ceciliano. Donato (sulla questione della persona, v. DONATO), ora capo ardito e intraprendente del partito scismatico, obiettò che il giudizio era stato frettoloso: non s'era investigata la condotta di Felice d'Abtungi. Si ebbero pertanto in breve volger di tempo (la successione precisa degli avvenimenti è incerta, per lo stato delle fonti) l'inchiesta intorno a Felice, assolto da ogni accusa calunniosa, e il Sinodo di Arles del 1° ag. 314, il quale confermò la sentenza favorevole a Ceciliano e stabilì, tra l'altro, che: i *traditores*, dimostrati tali da atti pubblici, dovevano essere deposti; ma le ordinazioni fatte da loro, a soggetti irreprensibili, erano valide; né si doveva iterare il Battesimo somministrato nel nome della Trinità, anche se da eretici. Nemmeno allora i donatisti cedettero; onde Costantino, trattenuti in Italia Ceciliano (a Brescia) e Donato, pensò di far eleggere, considerando deposti i due contendenti, un nuovo vescovo di Cartagine. Vi mandò pertanto due vescovi, Eulalio ed Eunomio, i quali riconobbero invece valide le sentenze conciliari. Donato ritornò in Africa; e così Ceciliano. Ma i donatisti si rivolsero ancora all'Imperatore, perché giudicasse in persona: il che Costantino fece, scrivendo al vicario d'Africa Eumalio, il 10 nov. 316.

Quattro anni dopo, il dissidio tra il diacono Nundinario di Cirta (Costantina) e il suo vescovo donatista, Silvano, portò a una nuova inchiesta, dalla quale risultò che lo stesso Silvano, da suddiacono, era stato *traditor* con il suo vescovo Paolo. Tra i documenti fatti circolare da Nundinario era altresì il verbale d'una riunione di vescovi, tenuta a Cirta il 13 marzo 305, sotto la presidenza di Secondo di Tigisi: da cui apparivano tutti *traditores*. Lo scandalo colpiva così gli accusatori di Ceciliano, e tutto il partito, il quale da allora cercò di revocare in dubbio l'autenticità di quel testo, del resto, nella forma in cui ci è giunto, alquanto sospetto anche a giudizio dei moderni (Tillemont, Buonaiuti ed altri), che i cattolici, nella lunga polemica, rinfacciarono continuamente ai donatisti.

Così i motivi di dissenso e l'astio crescevano. Ormai non poteva giovare né la repressione, né la tolleranza che Costantino concesse nel 321, alla vigilia dell'urto con Licinio, per ragioni politiche evidenti. Poiché si rimproverava loro di non essere in comunione con la Chiesa di Roma, i donatisti trovarono, con ogni probabilità tra la numerosa colonia africana, un gruppo di seguaci: i cosiddetti *montenses*, ch'ebbero un vescovo, Vittore. In Africa, intensificarono la propaganda, si costruirono nuove chiese, aumentarono il numero dei loro seguaci, approfittando senza dubbio del malcontento dovuto a cause sociali, economiche e politiche. Infatti, i donatisti (benché per alcuni anni non si prendessero contro di loro misure gravi tranne forse quelle, a noi ignote, le quali attirarono al prefetto Gregorio gli insulti di Donato) si erano fatti ormai avversari tenacissimi di ogni intervento del potere politico in materia religiosa e, pertanto, ostili alle stesse autorità civili. Le domande, da essi rivolte polemicamente ai cattolici: « che cosa hanno che vedere i cristiani con i re? e i vescovi con la corte? » riecheggiavano quella rivolta da Donato ai due commissari, Paolo e Macario, inviati nel 347 dall'imperatore Costante, as-

sai sollecito dell'unità religiosa nei suoi territori, per giungere alla pacificazione. Ma, tra atti di violenza, fallì anche questo tentativo.

Costante potrebbe esservi stato indotto anche dal fatto che, mentre il vescovo cattolico di Cartagine, Grato, sedeva con gli ortodossi del Concilio di Serdica, i vescovi ariani del conciliabolo di Filippopoli, nello sforzo di cercare aderenti in Occidente, si erano rivolti anche a Donato, il quale probabilmente non rimase del tutto insensibile all'invito. Comunque, la missione di Paolo e Macario provocò incidenti assai gravi. Il vescovo donatista di Bagai, anch'egli di nome Donato, si rivolse ai circoncellioni; scoppiarono tumulti, la truppa agli ordini del *comes* Silvestro si abbandonò ad eccessi, e la repressione fece altre vittime, tra cui lo stesso Donato, con l'altro vescovo donatista Marculo e altri, venerati dagli scismatici come martiri; Donato fu mandato in esilio. Nel 349 il vescovo Grato convocò a Cartagine un Concilio, in cui ringraziò Dio per aver posto fine allo scisma. Il Concilio fece sua la condanna del doppio Battesimo, e dichiarò illecito il venerare come martiri i caduti, non per la fede, bensì per vera mania suicida o per resistere all'autorità. Ma i donatisti si sentivano confermati nella loro idea, che la vera Chiesa fosse quella avversata dal potere politico, la « Chiesa dei martiri ». È l'idea ripetuta nelle « passioni » dei loro « martiri » : la *Passio Donati*, la *Passio Marculi*, la *Passio Maximiani et Isaac* (opera di Macrobio); che ispirava uno scritto, perduto, di Vitellio africano (cf. Gennadio, *De vir. illustr.*, 4) dal titolo significativo *De eo quod odio sint mundo Dei servi*, e un sermone (opera, secondo A. Pincherle, non di s. Ottato di Milevi, bensì di un donatista, forse Ottato, vescovo scismatico di Thamugadi) che si ritrova ancora in Gaudenzio (cf. Agostino, *C. Gaud.*, I, 5, 6; 20, 22; 26, 29 segg.).

Sotto Costanzo, le cose non mutarono, e l'episcopato africano seguitò a godere della protezione imperiale, mentre Restituto di Cartagine presiedette il Concilio di Rimini e firmò quella professione di fede, per cui veniva poi deplorato dal Concilio romano del 378. Ma con Giuliano, che permise il ritorno alle proprie sedi di tutti i vescovi esiliati, anche i donatisti chiesero e ottennero di ritornare alle loro : tra essi Parmeniano, il successore di Donato a Cartagine e autore di uno scritto in 5 ll., confutato poi da s. Ottato di Milevi. Cominciò così la controversia letteraria. A s. Ottato, Parmeniano non replicò. Ma dovette reagire, prima con una confutazione (verso il 373), poi facendolo condannare da un Concilio, contro uno dei suoi, Ticonio, che su vari punti dava implicitamente ragione ai cattolici.

Ma quello di Ticonio non fu l'unico dissenso nell'interno del d. Nonostante le condanne di Valentiniano (373) e di Graziano (377), lo scisma continuava a diffondersi; ma si venivano anche formando dei gruppi di dissidenti, come quello dei *rogatistae* o *rogatenses*, da Rogato vescovo di Cartenna, nella Cesariana, verso il 370, che rimproverava ai colleghi gli eccessi e le violenze, e quelli minori degli *urbanenses* in Numidia, e dei *claudianenses* o *claudianistae* nella stessa Cartagine, ricondotti all'unità dal successore di Parmeniano, Primiano, contro il quale tuttavia scoppiò il nuovo scisma dei massimianisti, del diacono Massimiano. Questi, scomunicato da Primiano, riuscì a farlo condannare da un concilio di 43 vescovi a Cartagine e poi deporre da uno di quasi 100, a Cebarsussi nella Bizacene; ma fu condannato a sua volta da un concilio di 310 vescovi a Bagai nel 394, rinnovando quasi la storia delle origini dello stesso d.

Intanto, dopo un periodo quasi di inazione, la lotta contro lo scisma era stata ripresa con energia dai cattolici, sotto la guida di Aurelio di Cartagine, nel Concilio d'Ippona del 393. In esso pronunciò un sermone, *De fide et Symbolo*, s. Agostino, che da questo momento in poi non doveva più abbandonare la lotta. Alla propaganda dei donatisti, che ripetevano in canti e inni popolari le loro accuse, egli contrappose un componimento dello stesso genere, il *Psalmus abecedarius contra partem Donati*; e insieme, convinto che il miglior metodo da seguire fosse quello della persuasione, con scambi di lettere, con discussioni pubbliche, con trattati polemici (contro la lettera in cui Parmeniano confutava Ticonio, contro altre lettere del vescovo donatista di Cirta o Costantina, Petiliano, ecc.) e nei Concili cartaginesi degli aa. 397, 401 e 403 tentò in ogni modo di persuadere i dissidenti a ritornare all'unità cattolica. Ma, in quegli anni, con scarso frutto; e invece si moltiplicavano le violenze, da cui fu colpito a Calama lo stesso vescovo Possidio, l'amico e biografo di Agostino. Sicché il ricorso all'autorità civile si dimostrava indispensabile. Il Concilio del 404 chiese ad Onorio che fossero applicate ai donatisti le leggi che colpivano gli eretici. I legati del Concilio, Teasio ed Evodio, giunti a Ravenna, trovarono colà altri vescovi africani andati a chiedere giustizia e protezione; onde il 12 febbr. 405 l'Imperatore emanò un vero e proprio editto d'unione : i donatisti, per il semplice fatto di ribattezzare, venivano considerati eretici come i manichei, e dovevano restituire le chiese tolte ai cattolici. Il Concilio cartaginese del 405 ringraziò l'Imperatore. Nello stesso anno, rispondendo al grammatico Cresconio che aveva preso le difese di Petiliano, s. Agostino, considerando il d. quale vera eresia, affermava il dovere, per i re cristiani, di servire Dio « se nel loro regno proibiscono il male, per quanto riguarda non solo la società umana, ma anche la religione divina » (*C. Cresc.*, II, 1, 9; III, 51, 56).

I donatisti supplicarono l'Imperatore perché ritirasse l'editto. Morto Stilicone, fecero correre la voce che la persecuzione fosse opera di lui e che il decreto fosse abrogato e ripresero animo. Da parte sua il Concilio cartaginese del 408 inviò legati alla corte. S. Agostino pure scrisse al nuovo potente ministro Olimpio, e Onorio ribadì le leggi precedenti, minacciando anche la pena di morte, contro la quale s. Agostino protestò. Ma al principio del 410 l'Imperatore concesse di nuovo la tolleranza, ritirata però nell'ag., dopo un intervento del nuovo Concilio cartaginese. Tuttavia la difficile situazione politica sconsigliava anche a Onorio la violenza, e si poté così realizzare il progetto, da tempo accarezzato da Agostino, d'una riunione plenaria degli episcopati delle due parti, nella quale si potesse discutere con i dissidenti e, con la persuasione, ricondurli all'unità : almeno quelli in buona fede.

Così ebbe luogo quella « Conferenza » (*Collatio*) cartaginese del giugno 411, alla quale intervennero 279 vescovi donatisti, 286 cattolici, e parlarono 7 oratori per parte. Quando, dopo lunghe discussioni sui punti di procedura o preliminari, si venne a trattare del merito, Agostino, che sollevò al momento opportuno la questione dei massimianisti, ebbe la soddisfazione di sentirsi ripetere da Primiano le tesi cattoliche. Il 26 giugno, il *comes* Marcellino pronunziò la sua sentenza, favorevole ai cattolici. Onorio la confermò il 30 genn. del 412, punendo i donatisti con multe, confisca dei beni, esilio. S. Agostino con rinnovata lena cercava di convincerli, pubblicando documenti, gli atti della conferenza, nuovi appelli; ai quali si unì quello di un concilio dei vescovi numidi. Dopo la decapitazione di Marcellino, i donatisti si rianimarono alquanto, ma ben presto si avvidero che nei loro riguardi nulla era mutato. Sottoposti a pene sempre più gravi (nel 414 furono colpiti con l'infamia perpetua, che li privava dei diritti civili; nel 428 Valentiniano III e Teodosio II proibirono ogni loro riunione sotto pena di morte), mentre anche la dottrina agostiniana circa la condotta da tenere verso

di loro veniva formolandosi sempre più nettamente, con l'applicazione del *compelle intrare* (*Lc.* 14, 23), parecchi ritornavano alla Chiesa cattolica, altri si rifugiavano nella clandestinità; ma non mancarono esempi né di fanatismo né di violenza.

Così, il prete Donato di Mutugenna, arrestato, si gettò in un pozzo e, salvato, voleva morire ad ogni costo. Un prete cattolico, Restituto, fu ucciso; ad un altro, Innocenzo, venne cavato un occhio e mozzato un dito; il vescovo Rogato, donatista poi convertito, ebbe strappata la lingua. Emerito, uno degli oratori donatisti nella Conferenza del 411, fu incontrato a Cesarea da Agostino, che lo condusse alla chiesa e lo invitò a una discussione, durante la quale il donatista si mantenne pertinacemente silenzioso; e Gaudenzio, il vescovo di Thamugadi, fuggito dalla sue sede, ma ritornatovi poi, voleva bruciare la chiesa; a lui Agostino diresse l'ultimo dei suoi grandi trattati contro i donatisti, nel 420.

Caduta l'Africa settentrionale in potere dei Vandali, questi, ariani, perseguitarono allo stesso modo cattolici e donatisti. Giustiniano, riconquistata l'Africa, si preoccupò di eliminare l'arianesimo, ma non dimenticò i donatisti, passati tuttavia in seconda linea, e ancor più durante la controversia dei Tre Capitoli. Ma essi sono menzionati ancora più d'una volta nell'epistolario di s. Gregorio Magno, che si rivolse anche all'imperatore Maurizio. Sopravvissero dunque fino alla conquista musulmana.

Probabilmente la ragione di questa persistenza dello scisma va cercata non solo nelle regioni di carattere religioso e politico-sociale accennate, bensì anche nel fatto ch'esso, a quanto pare, aveva il maggior numero di aderenti, o, per lo meno, i più convinti e tenaci, nelle campagne. L'elevato numero delle sedi episcopali donatiste è conforme alle tradizioni della Chiesa africana e in proporzione con quello dei vescovati cattolici; ma, se furono molti i luoghi ove stavano l'uno accanto all'altro due vescovi (e il donatista, come s'è detto, era riuscito a costruirsi una chiesa), nella Conferenza del 411 vi sono vescovi cattolici in residenze che non hanno il donatista, e viceversa; e là dove avevano pochi seguaci, gli scismatici organizzarono invece parrocchie, così rurali come urbane.

Né quanto alla gerarchia né quanto agli edifici di culto è dato riscontrare differenze tra donatisti e cattolici; chiese donatiste sono difficilmente identificabili (è certamente tale quella scoperta a Béman, *Ala miliaria*, presso l'area cemeteriale con il sepolcro della « martire » Roffa, sorella di Onorato vescovo di *Aquae Sirenses* e di altri due vescovi e tre sacerdoti, nonché il complesso di edifici, tra cui la dimora del vescovo Optato, scoperto di recente a Timgad, l'antica Thamugadi, nel cosiddetto « castello occidentale »). Anche nell'epigrafia, il carattere donatista, più evidente là dove vi sono accenni alla pretesa di costituire la chiesa dei « santi » e dei « martiri », non appare sempre chiaro né da potersi desumere senz'altro da formole, assai frequenti, quali *Deo laudes* e *bonis bene*.

Nella liturgia, vi fu invece almeno una differenza, dovuta appunto al carattere strettamente conservatore dello scisma: i donatisti, come appare da s. Agostino e da un discusso sermone cui s'è accennato, non accolsero l'Epifania.

Bibl.: Fonti principali: L'opera di Ottato di Milevi, con l'appendice di documenti, ed. C. Ziwsa (in CSEL, 26), Vienna 1893; gli scritti antidonatisti di s. Agostino (ed. M. Petschenig), *ibid.*, LI-LII, ivi 1903-10; per la legislazione, *Cod. Theodos.*, XVI, tit. 5. - Studi: D. Völter, *Der Ursprung des Donatismus*, Friburgo 1883; O. Seeck, *Quellen und Urkunden über die Anfänge des Donat.*, in *Zeitschr. für Kirchengeschichte*, 10 (1889), p. 505 sgg.; L. Duchesne, *Le dossier du donatisme*, in *Mélanges d'archéol. et d'hist.*, 10 (1890), p. 589 sgg.; id., *Hist. anc. de l'Eglise*, II, Parigi 1910, pp. 101-124; G. Thummel, *Zur Beurteilung des Donatismus*, Halle 1893; H. Leclercq, *L'Afrique chrétienne*, Parigi 1904; F. Martroye, *Une tentative de révolution sociale en Afrique. Donatistes et circoncellions*, in *Revue des quest. hist.*, 76 (1904), p. 353 sgg. e 77 (1905), p. 3 sgg.; F. Martroye e H. Leclercq, s. v. in DACL, IV, coll. 1457-87; F. Martroye, *Circoncellions*, *ibid.*, III, coll. 1692-1710; P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, IV-VII, Parigi 1912-23; G. Bareille, s. v. in DThC, IV, coll. 1701-28 (cf. id., *Donat*, *ibid.*, II, coll. 1687-1692); O. Vannies, *Les circoncellions*, in *Revue africaine*, 1926, pp. 13-28; E. Buonaiuti, *Il cristianesimo nell'Africa romana*, Bari 1928, pp. 292-311, 322-40, 381-85; A. Pincherle, *Un sermone donatista attribuito a s. Ottato*, in *Bilychnis*, 12 (1923), p. 134; id., *L'arianesimo e la chiesa africana nel IV sec.*, *ibid.*, 14 (1925); id., *L'ecclesiologia nella controversia donatista*, in *Ricerche religiose*, 1 (1925), pp. 35-55; id., *Noterelle ottazianee*, *ibid.*, 3 (1927), pp. 440-45; id., *Due postille sul d.*, *ibid.*, 23 (1947), pp. 160-64; vari capitoli di J.-R. Palanque, J. Zeiller e P. De Labriolle, in Fliche-Martin-Frutaz, II, p. 461; III, pp. 43-57, 209-20; IV, pp. 67-77. - Per la liturgia, anche: B. Botte, *Les origines de la Noël et de l'Epiphanie* (*Textes et études liturgiques*, 1), Lovanio 1932; J. Leclercq, *Aux origines du cycle de Noël*, in *Ephemerides liturgicae*, 9 (1946), p. 22; per l'archeologia, anche: E. Albertini, in *Comptes rendus Acad. Inscript.*, 1939, p. 100; L. Leschi, *ibid.*, 1947.

Alberto Pincherle

DONATO. - Fu, non l'iniziatore, ma il capo e l'istigatore principale dello scisma africano che da lui prese il nome (v. DONATISMO).

La distinzione tra un D. (il nome era comunissimo in Africa) di Case Nere (*Casinensis*, *Casensis*) e uno « di Cartagine », entrambi vescovi donatisti, non si trova nelle fonti prima della conferenza di Cartagine del 411. S. Agostino, non senza qualche esitazione, l'accettò (*Retract.*, I, 20 o 21,3) e da allora divenne tradizionale. Ma le circostanze in cui venne proposta, e il fatto che l'uno scompare precisamente quando entra in scena l'altro, hanno indotto vari moderni a dubitare di tale distinzione e a respingerla, sulle orme del Chapman; *Casae Nigrae*, in Numidia, potrebbe essere il luogo di nascita di D.

Di lui si sa ancora che scrisse un'epistola, in cui sosteneva che la sua parte era la sola a possedere un Battesimo valido; fu confutata da s. Agostino in uno scritto, *Contra epistulam Donati haeretici*, perduto. Scrisse inoltre un trattato *De Spiritu Sancto* che s. Girolamo (*De vir. ill.*, 93) e s. Agostino (*De haer.*, 69; cf. *Epist.* 185 o *De corrept. Donatist.*, 1, 1) ritengono arianeggiante, o comunque non precisamente ortodosso nei riguardi del dogma trinitario: D. avrebbe affermato « che il Figlio è minore del Padre, e lo Spirito Santo minore del Figlio » (« quamvis eiusdem substantiae, minorem tamen Patre Filium et minorem Filio putasse Spiritum Sanctum »).

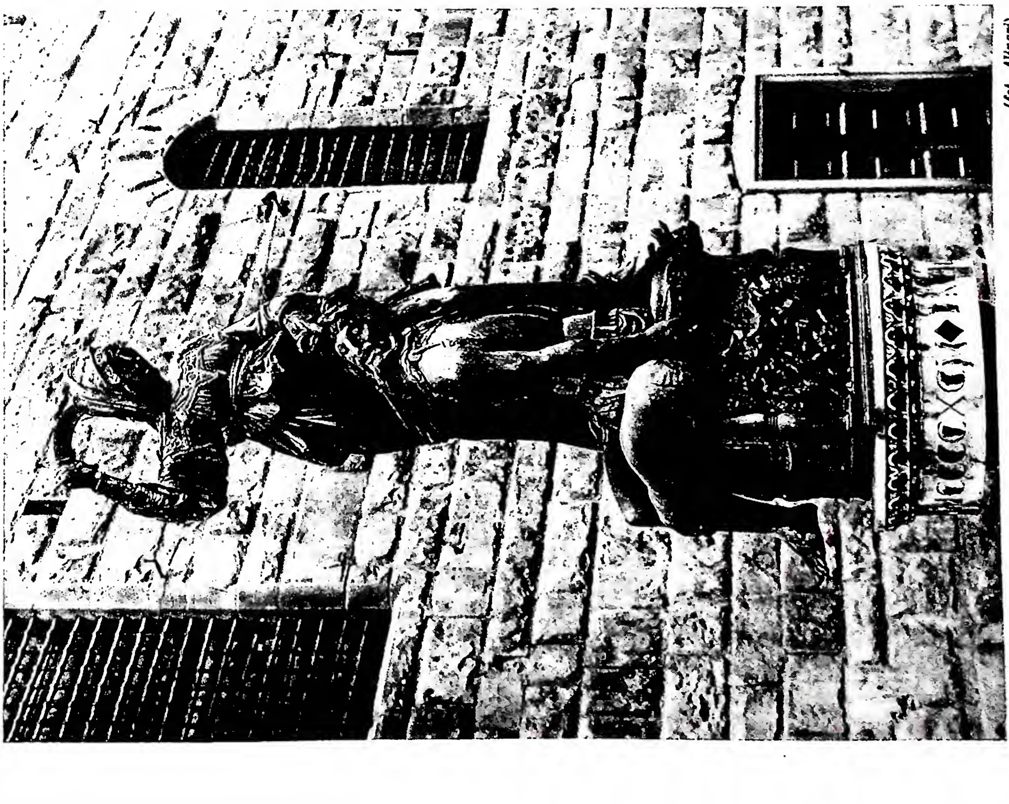
È abbastanza probabile che D. facesse qualche concessione all'arianesimo, o al semiarianesimo dei vescovi orientali, per corrispondere in qualche modo al gesto del conciliabolo di Filippopoli, che aveva diretto anche a D., quale vescovo di Cartagine, la propria lettera sinodale; ma che cosa pensasse esattamente ed a quale tra le molte formole di fede elaborate intorno al 350 intendesse aderire, è difficile, se non impossibile, precisare ora.

Bibl.: J. Chapman, *Donatus the Great and Donatus of Casae Nigrae*, in *Revue bénédictine*, 26 (1909), pp. 13-23.

Alberto Pincherle

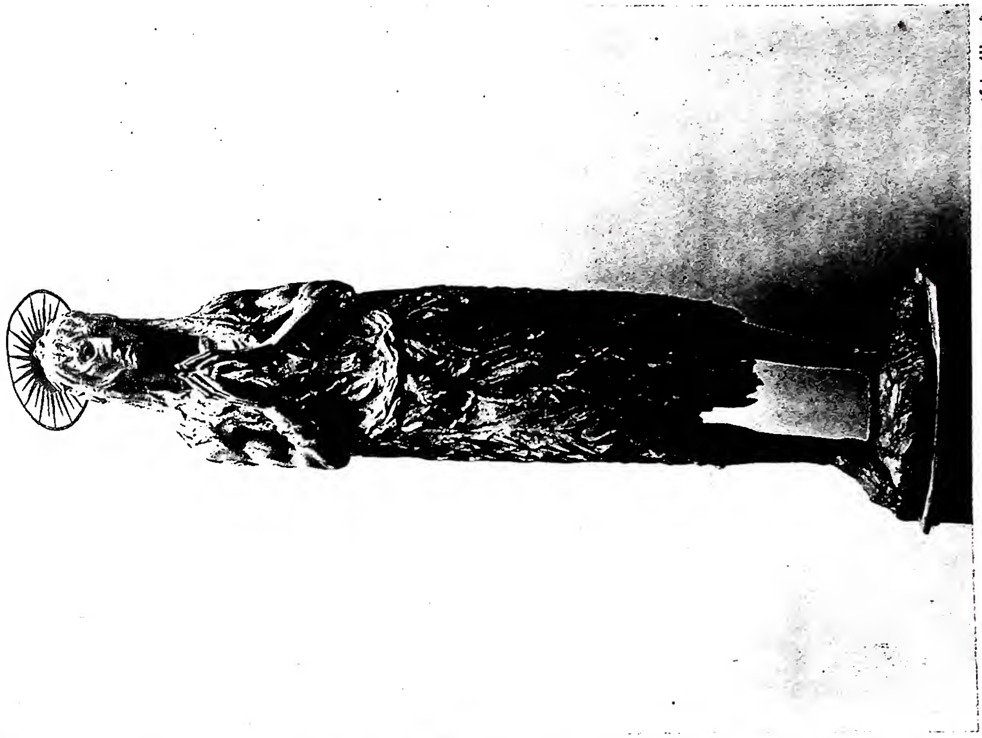
DONATO, santo. - Vescovo e patrono di Arezzo. In un catalogo episcopale aretino del sec. XI egli occupa il secondo posto, dopo Satiro.

Secondo la leggendaria *Passio Donati* (BHL, n. 2289), composta fra il sec. V e il VI e nota, come sembra, anche a s. Gregorio Magno (*Dialoghi*, I, 7), D. era un giovane chierico romano, quando, durante la persecuzione di Giuliano l'Apostata, fuggì ad Arezzo, ove venne poi ordinato sacerdote dal vescovo Satiro. Alla morte di questi, essendo stato designato come suo successore dal clero e dal popolo, venne a Roma e fu consacrato vescovo di Arezzo da papa Giulio (337-52); finalmente sarebbe stato martirizzato sotto lo stesso Giuliano l'Apostata. Nel *Martirologio geronimiano*, invece, D. compare al 7 ag. come *episcopus et confessor*. Ebbe un culto molto largo anche fuori d'Italia.



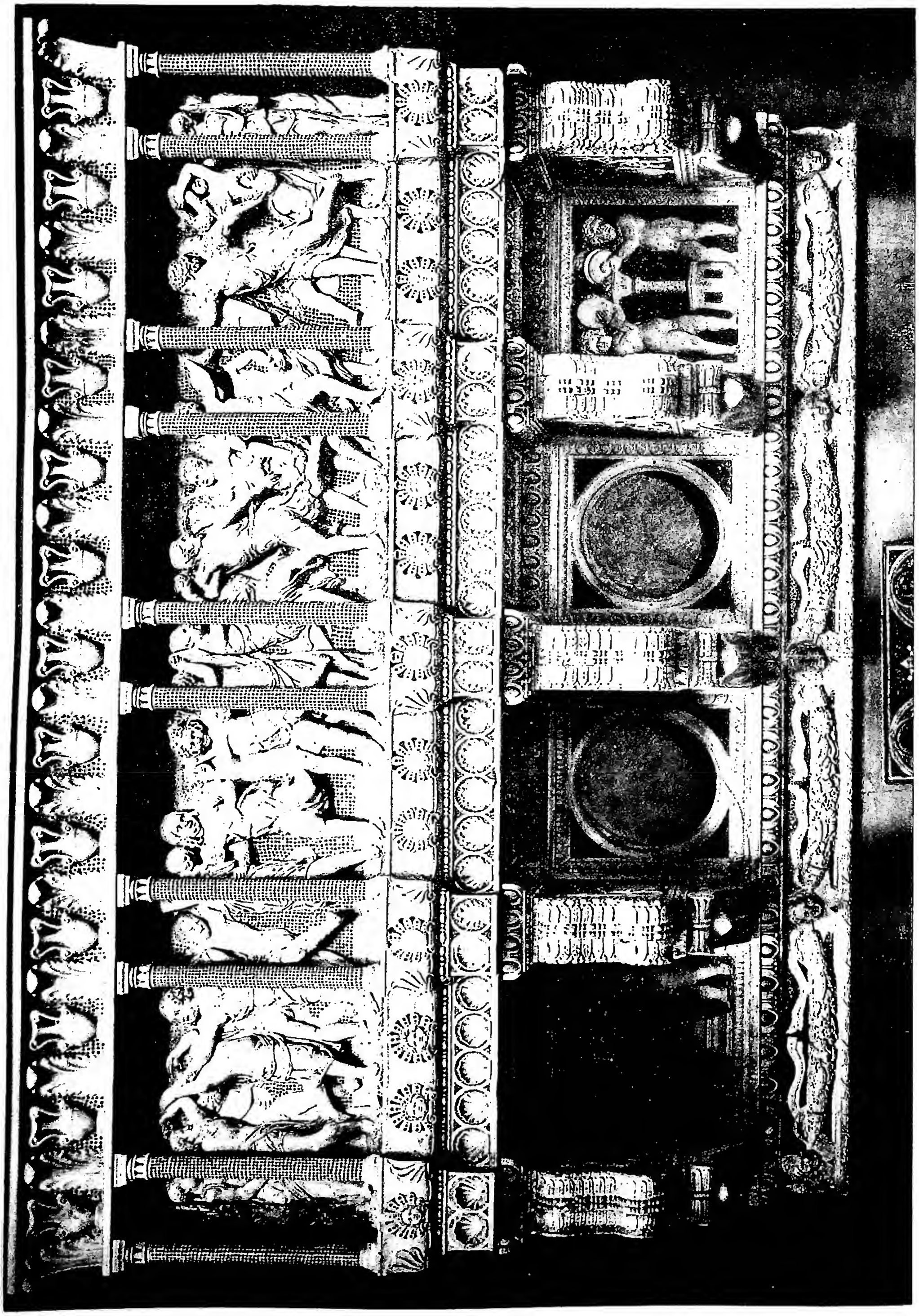
(fot. Alinari)

GIUDITTA E OLOFERNE.
Firenze, Piazza della Signoria.



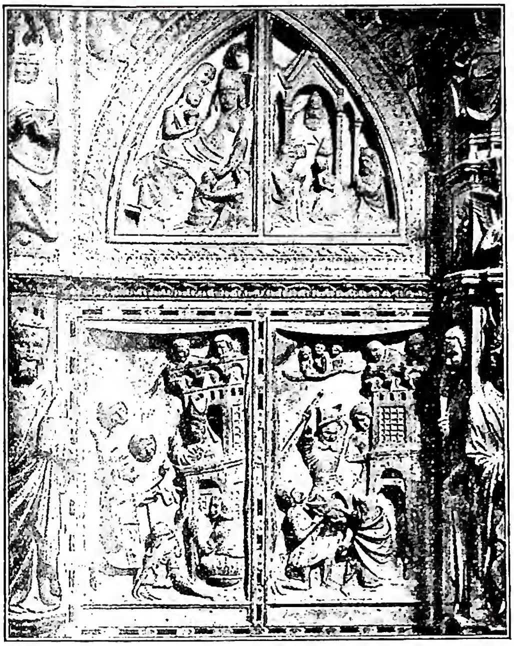
(fot. Alinari)

S. MARIA MADDALENA.
Firenze, Museo dell'Opera del Duomo.



(fot. Alinari)

CANTORIA.
Firenze, Museo dell'Opera del Duomo.



(*fot. Alinari*)

DONATO, santo - Prigionia e martirio di s. D. Particolare dell'arca posta sull'altare maggiore del Duomo di Arezzo. Opera di Giovanni e Betto di Francesco (metà sec. XIV).

BIBL.: A. Dufourcq, *Etude sur les Gesta Martyrum romains*, III, Parigi 1907, pp. 165-69; H. Quentin, *Les Martyrologes historiques du moyen âge*, ivi 1908, p. 514 sg.; Lanzoni, p. 596 sg.; *Martyr. Hieronymianum*, p. 422. Ferdinando Antonelli

DONATO di BESANÇON, santo. - Legislatore monastico, m. prima del 660. Figlio del duca Waldelen, fu monaco di Luxeuil e divenne poi vescovo di Besançon. Ma anche sulla cattedra episcopale menò vita da monaco e si adoperò per lo sviluppo della vita monastica.

Per opera sua sorsero due monasteri nuovi nella sua sede vescovile: a quello di S. Paolo impose l'osservanza delle due Regole di s. Benedetto e di s. Colombano, cosa non infrequente in quel tempo. Per le monache del monastero fondato da sua madre (Jussa-Moutier) compilò egli stesso una nuova Regola, basata su quelle di s. Colombano, di s. Cesario, e soprattutto di s. Benedetto che proprio in quel tempo guadagnava sempre più terreno. La Regola di D. (*Sancti Donati episcopi Vesontionensis Regula ad Virgines*), in larga parte ripetizione di quella benedettina, è in PL 87, 273-98.

D. morì il 7 ag., giorno in cui è commemorato nel *Martirologio benedettino*, ma se ne ignora l'anno.

BIBL.: L. Duchesne, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, III, Parigi 1915, pp. 213-14; A. Zimmermann, *Kalend. Benedictinum*, II, Metten 1934, pp. 544-45; F. Schmitz, *Hist. de l'Ordre de st Benoît*, I, Maredsous 1948, p. 59 sg. Ambrogio Mancone

DONAZIONE. - È l'atto, con il quale, per spirito di liberalità, una persona si priva di un suo diritto o assume un'obbligazione a vantaggio di un'altra. Elementi costitutivi di quest'istituto sono: il depauperamento nel donatore, il relativo accrescimento nel patrimonio del donatario, e lo spirito di liberalità (*animus donandi*).

In diritto romano, a seconda che si volesse costituire un diritto sopra una cosa, giungendo anche fino all'attribuzione della proprietà, o si volesse effettuare la cessione di un credito o la liberazione dal medesimo, le d. si dicevano reali, obbligatorie o liberatorie, e si effettuavano con le stesse forme richieste per i corrispondenti atti a titolo oneroso. Potevano essere sottoposte all'obbligo di una prestazione (*sub modo*), costituire una ricompensa per servigi resi dal donatario al donante (remuneratorie), esser fatte in previsione della morte (*mortis causa*).

Il più antico provvedimento, contenente disposizioni speciali per le d., fu probabilmente la *lex Cincia de donis et muneribus* (204 a. C.), che proibiva le d. oltre una certa misura (*ultra modum*), ad eccezione di quelle fra persone di una determinata categoria, comprendente, ad es., quelle legate da parentela (*personae exceptae*). Era una *lex imperfecta*, perché si limitava a proibire l'atto senza disporre una sanzione. Durante il periodo della procedura formolare fu concesso l'uso dell'*exceptio legis Cinciae* da opporre all'azione per l'adempimento della promessa. Più tardi fu sottratta agli eredi la facoltà di valersi di questa eccezione, se il donatore non aveva mutato la sua volontà prima di morire. Questa legge cadde in disuso nell'età greco-romana, e la d. fu assoggettata all'obbligo della redazione in scritto e della trascrizione nei pubblici registri (*insinuatio*), che sotto Giustiniano era obbligatoria per le d. di valore superiore ai 500 *solidi*.

La d. poteva essere revocata per inadempimento dell'onere imposto al donatario, nelle d. del patrono al liberto per sopravvenienza di figli, e con Giustiniano fu concessa al donatore l'azione personale di revoca per ingratitudine del donatario. Non era ammessa la revoca per le d. remuneratorie; quelle *mortis causa* erano revocabili per premorienza del donatario o ad arbitrio del donatore.

Il diritto canonico, che in materia di contratti aveva fatto proprio il diritto romano, ha adottato nel CIC le norme del diritto civile, purché non contrarie al diritto divino o alle leggi canoniche che statuiscano espressamente in maniera diversa (can. 1529). Pertanto, non hanno valore nel fòro ecclesiastico i provvedimenti dell'autorità civile, in forza dei quali il religioso professo non potrebbe acquistare per sé o per il monastero (can. 582); in caso di d. alle cause pie si richiede soltanto la capacità naturale e canonica (can. 1513), e non è strettamente necessaria l'osservanza delle formalità di diritto civile (can. 1516); i prelati e i rettori di chiese non possono donare considerevoli parti di beni mobili delle chiese loro affidate, senza una giusta causa di rimunerazione, pietà o carità cristiana, e le loro d. sono revocabili dai successori (can. 1535); ugualmente debbono astenersene i superiori di Ordini religiosi (can. 537). Fino a prova contraria, si presumono fatte alle chiese le d. fatte ai loro rettori (can. 1536 § 1). Senza licenza dell'Ordinario non può essere rifiutata la d. fatta al rettore della chiesa, e, se rifiutata illegittimamente, è ammessa l'azione per la *restitutio in integrum* o per il risarcimento dei danni sofferti dalla chiesa in conseguenza del rifiuto (can. 1536 § 2 e 3). La d. fatta alla chiesa o alle cause pie non può essere revocata per ingratitudine dell'amministratore (can. 1536 § 4).

Il vigente Codice civile italiano ha sostituito alla definizione dell'art. 1050 del Codice del 1865 la seguente: « La d. è il contratto con il quale, per spirito di liberalità, una parte arricchisce l'altra, disponendo a favore di questa di un suo diritto o assumendo verso la stessa una obbligazione » (art. 769), distinguendo in tal modo, fra gli atti di liberalità, quelli che han carattere contrattuale e per i quali è richiesta la forma solenne.

È nulla la d. di beni futuri (art. 771), ed è incapace di donare chi non ha la piena capacità di disporre dei propri beni (art. 774). È nullo il mandato, con il quale si attribuisce ad altri la facoltà di designare la persona del donatario o di determinare l'oggetto della d. (art. 778). Non sono ammesse le d. del genitore al figlio na-

turale, se la filiazione non può essere riconosciuta o dichiarata (art. 780), e quelle fra coniugi durante il matrimonio (art. 781).

È richiesta, sotto pena di nullità, la forma dell'atto pubblico, e la d. per aver valore deve essere accettata: prima del suo perfezionamento può essere revocata dal donante e dal donatario. Però per le d. fatte a persone giuridiche, la cui accettazione è subordinata all'autorizzazione governativa, il donante non può revocare la sua dichiarazione dopo che gli è stata notificata la domanda diretta ad ottenere l'autorizzazione (art. 783). Non è richiesto l'atto pubblico per le d. di beni mobili di modico valore, che si perfezionano invece con la tradizione (art. 783).

(per cortesia dei pp. Redentoristi)
DONDERS, PIETER, venerabile - Ritratto.

La d. può essere impugnata per errore di fatto e di diritto del motivo risultante dall'atto (art. 787), ed è nulla se il motivo, risultante dall'atto e che è stato l'unico movente della liberalità, sia illecito (art. 788). Può essere stipulato il patto di riversibilità delle cose donate (art. 791), e può essere apposto un onere (art. 793), che si ritiene come per non apposto se illecito o impossibile e se non sia stato l'unico movente della d. (art. 794). È revocabile per ingratitudine e per sopravvenienza di figli ogni d. (art. 800), ad eccezione delle rimuneratorie e di quelle fatte in riguardo di un futuro matrimonio (art. 805).

BIBL.: E. Bensa, *Lezioni sulle d.*, Genova 1926; N. Coviello, *D.*, Siracusa 1927; C. Scuto, *Le d.*, Catania 1928; G. Stocchiero, *Enti e beni ecclesiastici in Italia*, Vicenza 1933, p. 544; P. Bonfante, *Istituzioni di diritto romano*, 10ª ed., Roma 1934, p. 532 sgg.; R. De Ruggiero, *Istituzioni di diritto civile*, 7ª ed., III, Messina 1935; Wernz-Vidal, IV, II, pp. 332-36; F. Maroi, *Delle d.*, Torino 1936; id., *Delle d.*, in *Commentario del Codice civile*, Firenze 1941. Giulio Pacelli

DONAZIONE di COSTANTINO : v. COSTANTINO.

DONDERS, PIETER, venerabile. - Sacerdote, n. a Tilburg il 21 ott. 1809, m. a Paramaribo il 15 genn. 1887. A 22 anni entrò in seminario come domestico, perché di modeste condizioni e di mediocre ingegno. Dedicava allo studio le ore libere dal lavoro facendo ottimi progressi, tanto che a 28 anni passò al gran seminario di Helaar, e il 25 luglio 1841 fu ordinato sacerdote. L'anno seguente partì missionario per il Surinam (Guiana olandese) dove fu l'apostolo dei lebbrosi a Paramaribo. Nel 1866 vestì l'abito della Congregazione del S.mo Redentore, continuando la sua missione fra gli indigeni. Presso la S. Congregazione dei Riti è in corso la causa di beatificazione del D. e sono state approvate le sue virtù in grado eroico.

BIBL.: P. Kroonenburg, *Le vénérable P. D.*, Bruxelles 1927; M. Nizza Cavazzi, *L'apostolo dei lebbrosi del Surinam*, Milano 1931. Silverio Mattei

D'ONDES REGGIO, VITO. - Magistrato e statista, n. a Palermo il 12 nov. 1811, m. a Firenze il 24 febbr. 1885.

Educato dagli Scolopi, entrò giovanissimo in magistratura ed era giudice a Chieti nel 1848 quando scoppiò la rivoluzione siciliana. Eletto deputato, collaborò alla compilazione dello Statuto di Sicilia e fu ministro dell'Interno e dell'Istruzione. Costretto all'esilio, riparò in Piemonte, tenne per dodici anni la cattedra di diritto costituzionale nell'Università di Genova e affidò il suo nome a pregiate pubblicazioni giuridiche.

Fece parte della Camera italiana per tre successive legislature (VIII, IX e X), intervenendo largamente nei dibattiti parlamentari. Propugnò la concessione di vaste autonomie amministrative alle singole regioni, difese l'alleanza con la Francia, ma soprattutto sostenne la necessità di risolvere la questione romana in pieno accordo con il Pontefice. Fecondo oratore, abilissimo polemista, scrittore di facile vena, fu, per così dire, il capo riconosciuto della destra cattolica a palazzo Carignano e a palazzo Vecchio specie nel combattere le leggi anticattoliche.

Non più deputato dopo il '70, non cessò per questo la sua attività politica, così da essere preconizzato fra i dirigenti di quel partito cattolico che si voleva costituire nel '79, qualora Leone XIII avesse tolto il « non expedit ». Alla difesa della religione e del papato consacrò tutte le sue forze, sostenendo il suo ideale con la stampa, la parola e l'azione, così da essere riguardato come una delle figure preminenti del cattolicesimo italiano del sec. XIX.

BIBL.: F. Meda, *V. D'O. R.*, Firenze 1928. Renzo U. Montini

DONI, ANTON FRANCESCO. - Poligrafo, n. nel 1513 a Firenze, m. a Monselice nel sett. del 1574. Fu frate servita e poi prete secolare (a Firenze aprì una tipografia nel 1546 con l'aiuto di Cosimo I, ma senza fortuna), postulante di favori da prìncipi e letterati in varie città dell'Italia centro-settentrionale, infine folle solitario in un torracchione abbandonato.

Litigioso, attaccò furiosamente il Domenichi e l'Aretino « bestiale antichristo » (*Il terremoto*, 1556); insofferente di disciplina, non conferì decoro all'abito ecclesiastico (scriveva all'Aretino, prima dell'ostilità : « s'io non fossi prete, e' mi starebbe bene l'esser virtuoso »); brioso in apparenza, covò nell'intimo un umor nero, acuito dagli stenti e stordito con il gaio e, spesso, grasso novellare. Amò Dante, Petrarca, ogni forma d'arte, il bel libro; spregiò la pedanteria e l'angustia mentale, bramoso di superare il suo tempo e curioso dei più svariati problemi: sociali, religiosi, estetici, scientifici; si occupò persino di chiromanzia e telepatia, con intuizioni nel campo frenologico e psichiatrico. Nella *Zucca* (1551-52; 2ª ed. 1565), miscellanea di aneddoti, lettere, proverbi, abbozza, tra l'altro, una teoria del plus-valore (« il ricco dice : " io pago tutta la servitù mia ", " di che la paghi della tua fatica ? ", " messer no, della fatica d'altri ", ecc. », p. 123 della 2ª ed.); ne *I mondi* (1552-53) profila un assetto idillico dell'umanità con anticipazioni socialistiche (nel 1548 aveva stampata l'*Utopia* del More tradotta da Ortensio Lando); nelle *Libraria prima* e *seconda* (1550-51) redige il più antico repertorio di libri a stampa e manoscritti, ma includendovi anche dati fantastici. Tentò la commedia (*Lo stufaiolo*), il poema (*La guerra di Cipro*), il trattato (*La moral filosofia*; *Dialoghi della musica*, con saggi musicali del tempo; *del Disegno*); la lirica. L'opera migliore è costituita da *I marmi* (1553), registrazione arguta di conversazioni su vari argomenti, che il D. immagina tenute da suoi concittadini seduti sui gradini marmorei di S. Maria del Fiore e inconscio affresco della coeva vita fiorentina. Interessanti le *Lettere* (1543), spia di questo tipo singolare, che, in rare pagine pensose, seppe esprimere una fondamentale pietà per l'umano soffrire, la malinconia per lo squilibrio tra ideale e reale, il senso della morte, e « sotto apparenze istrioniche nascondeva una vena morale che per la sua indisciplinatezza d'uomo e di letterato andò dispersa » (A. Momigliano).

BIBL.: S. Bongi, *Vita e catalogo delle opere di A. F. D.*, nell'ed. dei *Marmi* curata da P. Fanfani, Firenze 1863; A. F. D., *I marmi*, a cura di E. Chiòrboli, Bari 1928, 2 voll. (con bibl.); E. Chiòrboli, *A. F. D.*, in *Nuova antologia*, 63 (1928), pp. 43-48; M. Puccini, *A. F. D. Le più belle pagine*, Milano 1932; A. Mo-

migliano, *La maschera del D.*, in *Corriere della sera*, 3 sett. 1932; *Utopisti e riformatori sociali del tempo*, a cura di C. Curcio, Bologna 1941 (v. indice); E. Savino, *Le cicalate letterarie dei « Marmi » del D.*, Lecce 1941. Enzo Navarra

DONI, Giovanni Battista. - Epigrafista, letterato e scrittore musicale, n. a Firenze da famiglia patrizia nel 1594 e m. ivi il 1 dic. 1647. Si interessò di epigrafia e nei suoi viaggi in Francia e in Spagna raccolse iscrizioni. A Roma, dove godette la protezione del card. Francesco Barberini e fu segretario del S. Collegio, portò a termine, certamente poco prima del 1632, un vasto ampliamento del *Corpus* gruteriano, iniziato a Firenze.

Da una lettera di Gerolamo Aleandri al card. Federico Borromeo, del 1627, si apprende che a quella data il D. aveva raccolto più di 6000 iscrizioni. Schede autografe del D. sono conservate nel cod. Vat. lat. 7113. Le due parti di una silloge scritta di propria mano dal nostro sono contenute rispettivamente nel cod. A 293 della biblioteca Marucelliana di Firenze e nel cod. Napoletano XII, G. 73. Nel 1731 A. F. Gori pubblicò a Firenze un *Corpus* delle iscrizioni doniane scelte da tutte le sillogi precedenti. Il D. inventò uno strumento musicale, che, in onore del suo protettore, denominò « lira barberina » ed illustrò con la dissertazione *Commentarii de lyra Barberina*. Scrisse anche un *Trattato della musica*.

Bibl.: Opere: *Inscriptiones antiquae, nunc primum editae ab Antonio Francisco Gorio*, Firenze 1731. Studi: A. M. Bandini, *Commentarium de vita et scriptis I.B.D.*, Firenze 1755; G. B. De Rossi, *Inscriptiones Christianae urbis Romae*, I, Roma 1857, pp. 20-21; A. Silvagni, *ibid.*, *nova series*, I, ivi 1922, pp. 47-48; A. Solerti, *Origini del melodramma*, Torino 1903; F. Vatielli, *La lyra Barberina di G.B.D.*, Pesaro 1909; L. Parigi, s. v. in *Enc. Ital.*, XIII (1932), p. 144. Luigi Maria Catteruccia

DONI DELLO SPIRITO SANTO. - Abiti soprannaturali, che perfezionano le virtù infuse e rendono le nostre facoltà disposte ad obbedire più prontamente e facilmente alle mozioni divine.

I. Testimonianza della Scrittura. – La dottrina rivelata sui d. dello S. S. è contenuta principalmente nel testo classico di *Is.* 11, 2, che i Padri hanno spesso commentato dicendo che si applica prima al Messia e dopo, per partecipazione, a tutti i giusti perché ad essi il Salvatore ha promesso di inviare lo Spirito Santo.

« Su lui riposerà lo Spirito di Dio, spirito di *saggezza* e di *intelligenza*, spirito di *consiglio* e di *forza*, spirito di *scienza* e di *timor di Dio* ». Il testo ebraico non menziona il dono di *pietà*; ma i Settanta e la Vulgata lo ricordano e dopo il sec. III la tradizione afferma che i doni sono sette. Inoltre, nel testo ebraico, *Is.* 11, 3, il timor di Dio è menzionato una seconda volta e nel Vecchio Testamento i termini « timor di Dio » e « pietà » hanno all'incirca lo stesso significato. La differenza sarà più precisa nel Nuovo Testamento, in particolare quando s. Paolo dirà (*Rom.* 8, 15): « Voi non avete ricevuto uno Spirito di servilismo per essere ancora nel timore, ma voi avete ricevuto uno Spirito di adozione per il quale noi gridiamo: Abba ! Padre ! Questo Spirito stesso attesta al nostro spirito che noi siamo figli di Dio » e dobbiamo avere per lui una filiale pietà.

In *Sap.* 7, 7-30, si legge anche: « Io ho pregato e lo Spirito della Saggezza è sceso in me. Ho preferito questa sapienza agli scettri e alle corone... Con lei mi sono pervenuti tutti i beni. Attraverso i secoli essa si diffonde in tutte le anime sante e le rende amiche di Dio. Dio infatti non ama che coloro nei quali alberga la sapienza ». Si osserva che esso è il primo dei d. dello S. S. citati da *Is.* 11, 2, e che è promesso in una certa misura a tutti i giusti.

Questa rivelazione del Vecchio Testamento acquista il suo vero significato alla luce delle parole del Salvatore, quando egli promette di inviare lo Spirito Santo (cf. *Io.* 14, 26): « Lo Spirito Santo che mio Padre vi invierà in mio nome, vi insegnerà ogni cosa e voi ricorderete tutto ciò che io vi ho detto ». S. Giovanni aggiunge (*I Io.* 2, 20): « Voi, o miei figlioli, avete ricevuto l'unzione dal Santo e conoscete tutto ».

Inoltre vi sono nella S. Scrittura i testi comunemente citati come relativi a ciascun dono in particolare, per esempio *Lc.* 24, 45, a proposito dei discepoli di Emmaus: « Allora Gesù aprì il loro spirito perché avessero *l'intelligenza delle Scritture* »; *Ps.* 110, 10: « Il timore di Jahweh è il principio della sapienza. Sono veramente intelligenti coloro che osservano la sua legge »; *Ps.* 21, 8: « Io ti darò l'intelligenza, ti mostrerò la via che devi seguire, sarò il tuo consigliere, il mio occhio veglierà su te »; *Ps.* 118, 97: « Come amo la tua legge, Signore. Essa è tutto il giorno l'oggetto del mio pensiero, con i tuoi comandamenti tu mi rendi più saggio dei miei nemici... Io ho più intelligenza dei vegliardi, perché osservo i tuoi comandamenti »; *Prov.* 9, 10: « Il principio della sapienza è il timor di Jahweh; e l'intelligenza è la scienza del Santo »; in *Io.* 8, 12, Gesù dice: « Colui che mi segue non cammina nelle tenebre, ma avrà la luce della vita ».

II. La Tradizione. – I Padri hanno spesso commentato i testi della Scrittura citata e, a partire dal sec. III, insegnano generalmente che i sette doni sono in tutti i giusti, i quali sono il tempio dello Spirito Santo, come afferma s. Paolo (*I Cor.* 2, 16-17; 6, 19; *II Cor.* 6, 16; cf. A. Gardeil, *Dons du St Esprit*, in DThC, IV, II, coll. 1728-81).

Nel 382 papa Damaso parla dello Spirito settiforme, che riposò sul Messia ed enumera i sette doni (cf. Denz-U, 83). Questa dottrina è spiegata soprattutto da s. Agostino nel commento del sermone sulla montagna, *De Sermone Domini in monte*, l. I, cap. 14; *De doctrina christiana*, l. II, cap. 7; *Sermo 347*. Egli mette in rilievo la corrispondenza della gradazione ascendente delle Beatitudini evangeliche con l'enumerazione discendente dei doni secondo *Is.* 11, 2. Così il timore rappresenta il primo grado dell'ascensione spirituale, e la sapienza il suo coronamento. La contemplazione secondo s. Agostino è una sapienza soprannaturale. Essa proviene dalla fede viva illuminata da una speciale ispirazione dello Spirito Santo che dà il godimento di Dio (cf. s. Agostino, *De Trinitate*, ll. XII-XIV, e F. Cayré, *La contemplation augustinienne*, Parigi 1927, capp. 2 e 3). Recentemente il p. J. De Blic (*Pour l'histoire de la théologie des dons avant st Thomas*, in *Revue d'ascétique et de mystique*, 22 [1946], pp. 117-79) ha rilevato, in opposizione al Gardeil, la scarsità delle testimonianze dei Padri greci e latini sui d. dello S. S., come se ciò diminuisse la consistenza della speculazione scolastica e tomistica in particolare. Sarebbe utile riprendere i testi esaminati, con molta erudizione del resto, dal De Blic, e farne un ulteriore spoglio, allargando le ricerche positive. Comunque anche su pochi dati della Rivelazione, in un periodo di particolare maturità di pensiero, è possibile costruire un sistema speculativo. Vedi le giuste osservazioni di I. Colosio, in *Vita cristiana*, 16 (1947), pp. 622-27.

Secondo il Concilio di Trento (Denz-U, 799): « Iustificationis causa efficiens est misericors Deus, qui gratuito *abluit* et *sanctificat* (*I Cor.* 6, 11) *signans* et ungens *Spiritu promissionis Sancto*, qui est *pignus haereditatis nostrae* » (*Eph.* 1, 12 sg.). Il catechismo del Concilio di Trento (parte 1ª, cap. 9, § 3) precisa questo punto enumerando i sette doni da *Is.* 11, 2, ed aggiungendo: « Questi doni sono per noi come una sorgente divina da cui attingiamo la conoscenza viva dei precetti della vita cristiana, mediante i quali possiamo sapere se lo Spirito Santo alberga in noi ». S. Paolo ha detto infatti (*Rom.* 8, 16): « Lo Spirito Santo stesso testimonia al nostro spirito che noi siamo i figli di Dio ». Esso attesta ciò con l'amore filiale che ci ispira e attraverso il quale si fa in qualche modo sentire da noi (cf. s. Tommaso,

In Ep. ad Rom., 8, 16). Una delle più belle testimonianze della Tradizione sui sette doni ci è data dalla liturgia della Pentecoste.

Infine Leone XIII nell'enciclica sullo Spirito Santo: *Divinum illud munus*, 9 maggio 1897, verso la fine, dice che « il giusto, il quale vive della Grazia e agisce per virtù come per nuove facoltà, ha assolutamente bisogno dei sette doni. Mediante questi doni lo spirito dell'uomo si eleva ed è in grado di obbedire più facilmente e più prontamente alle ispirazioni ed agli stimoli dello Spirito Santo ».

III. La Teologia dei doni. – Si ricordano brevemente le precisazioni a tale riguardo della dottrina di s. Tommaso, sostanzialmente approvata da Leone XIII nell'enciclica citata. Nella *Sum. Theol.*, 1ª-2ªe, q. 68, egli mette in rilievo soprattutto tre punti: *a*) che i doni sono « habitus » specificamente distinti dalle virtù; *b*) che sono necessari alla salvezza; *c*) che sono connessi alla carità e si accrescono con essa.

a) *I doni sono specificatamente distinti dalle virtù*, perché ci inducono a seguire docilmente e prontamente non la direzione della giusta ragione illuminata dalla fede, ma quella dello Spirito Santo. Sono qualità permanenti, « habitus » infusi, che rendono l'uomo prontamente ubbediente allo Spirito Santo, come le vele mettono la barca in condizione di seguire la spinta del vento favorevole, facilitando molto il lavoro dei rematori. Ma per gli iniziati i sette doni, come vele ancora ammainate, sono impediti da peccati veniali poco avvertiti ma frequenti.

Le virtù, anche le virtù infuse, agiscono secondo un modo umano che risulta dalla regola umana. I doni ci mettono in grado di agire secondo un *modo sovrumano* che risulta dalla *regola divina* o dall'ispirazione speciale dello Spirito Santo. Ad es., la prudenza anche infusa deriva dalla *deliberazione discorsiva*, ed in ciò essa differisce dal dono del consiglio, che ci mette in condizione di ricevere una speciale ispirazione di ordine sopradiscorsivo, ad es., rispondere senza alcuna menzogna ad una domanda indiscreta, conservando un segreto. Così, mentre la fede *aderisce* semplicemente alle verità rivelate « propter auctoritatem Dei revelantis », il dono di intelligenza ce le fa *penetrare* e quello di sapienza ce le fa *godere*. Così i doni sono specificamente distinti dalle virtù.

b) *Sono necessari alla salvezza*, perché il modo umano delle virtù pure infuse ci lascia in uno stato di inferiorità rispetto al nostro fine soprannaturale che conviene conoscere in una maniera più viva, più penetrante, più esperimentale e gustosa, e verso il quale bisogna mirare con più slancio (*Sum. Theol.*, 1ª-2ªe, q. 68, a. 2). I doni pongono un rimedio alla nostra ignoranza, all'ebetismo dello spirito, alla durezza del cuore. Quello della scienza ci mostra la vacuità delle cose terrene, quello del timore ci preserva dalla presunzione, quello del consiglio perfeziona la nostra prudenza, quello della pietà la virtù di religione, quello della forza la virtù di forza, quello dell'intelligenza la virtù di fede, quello di sapienza la virtù di carità.

c) Infine i sette doni sono *connessi con la carità*, secondo il detto di s. Paolo in *Rom.* 5, 5: « La carità di Dio è diffusa nei nostri cuori dallo Spirito Santo che ci è stato dato » e che non resta in noi passivamente. Dunque esso non scende in noi senza i suoi sette doni, che accompagnano così la carità e che, per conseguenza, si perdono, come essa, col peccato mortale. Essi appartengono così all'organismo spirituale della Grazia santificante, che per tale motivo è chiamata « la Grazia delle virtù e dei doni » (cf. *Sum. Theol.*, 3ª, q. 62, a. 2), la quale è distinta dalle grazie *gratis datae* come la profezia o il dono delle lingue.

E come tutte le virtù infuse ingrandiscono insieme come le cinque dita della mano, bisogna dire lo stesso dei sette doni. Così non si verifica mai che un cristiano abbia un alto grado di carità senza avere in grado proporzionato i doni di sapienza, intelligenza, scienza, ma come questi doni sono nello stesso tempo speculativi e pratici, presso certi santi essi appaiono soprattutto sotto forma contemplativa e presso altri sotto una forma pratica più direttamente atta all'azione e come una luce non risplendente, ma diffusa che rischiara ogni cosa.

L'ispirazione speciale ricevuta mediante i doni è una « Grazia operante » (*Sum. Theol.*, 1ª-2ªe, q. 3, a. 2) che varia secondo il carattere specifico di ciascuno dei sette doni. Per quello di sapienza essa dà il *godimento* delle cose divine (servendosi della connaturalità fondata sulla carità); per quello di intelligenza dà la penetrazione dei misteri della fede, della grandezza di Dio e della nostra miseria; per il dono di scienza ci rivela la vacuità delle cose terrene se intese per loro stesse o il loro mirabile simbolismo quando si considerano in rapporto a Dio come dei raggi del sole di giustizia; per il dono di consiglio questa grazia operante indica la via da seguire *hic et nunc*. Quanto al dono di sapienza, il più elevato di tutti, appare chiaro che dirige dall'alto tutti gli altri, almeno in modo latente, come la carità ispira tutte le virtù.

Alcuni teologi, come lo Scaramelli nel sec. xviii, hanno supposto che ogni dono sia in relazione tanto ad atti ordinari, come ad atti straordinari. Questa concezione si trovava già precedentemente in s. Tommaso (*Questio unica de virtutibus cardinalibus*, a. 4), perché uno stesso « habitus » non può essere essenzialmente relativo ad atti specificamente distinti, di cui l'uno non sia in relazione all'altro, e l'unità dell'« habitus » non sarebbe salvaguardata; mentre se vi sono degli atti specificamente distinti, si devono avere degli « habitus » specificamente distinti.

Ma il vero è che il *modo sovrumano* di ogni dono è prima *latente* e diventa in seguito *manifesto e frequente*. Quando queste due condizioni sono realizzate, esse caratterizzano la *vita mistica* che non è altro che *l'esercizio eminente delle virtù infuse e dei doni* che le accompagnano. Così la contemplazione infusa o mistica deriva dalla fede vivificata dalla carità ed illuminata dai doni di intelligenza e di sapienza; in breve, essa deriva dalla fede viva divenuta penetrante e fonte di godimento, ed è una conoscenza quasi sperimentale dei misteri rivelati e dello Spirito Santo presente in noi, che si fa anche sentire a noi. Vale a dire che la contemplazione infusa dei misteri della fede non deriva dalle grazie *gratis datae*, come la profezia, ma da « la grazia delle virtù e dei doni ». Essa è dunque sulla via normale della santità. È soprattutto ciò che hanno insegnato s. Agostino, s. Gregorio Magno, s. Tommaso, s. Bonaventura, Taulero, s. Giovanni della Croce, s. Teresa e i loro discepoli: Filippo della S.ma Trinità, Giuseppe dello Spirito Santo, Giovanni di S. Tommaso.

Nei secc. xviii e xix l'influenza del pensiero dello Scaramelli determinò l'abbandono di questa dottrina. Nei tempi odierni è di nuovo adottata interamente ed ammessa da parecchi teologi contemporanei (Arintero, Saudreau, Lamballe, Joret, Gardeil, De la Taille, Peeters, Maréchal, Gabriele di Santa M. Maddalena, Cayré). Ma, praticamente, nell'indirizzare le anime, nel momento in cui esse devono passare normalmente dalla meditazione semplificata alla contemplazione, bisogna evitare la precipitazione e in precedenza constatare l'esistenza in queste anime dei tre segni indicati da s. Giovanni della Croce nella *Notte oscura* (l. I, cap. 9): « 1) non trovare consolazione sensibile né nelle cose di Dio né nelle cose

create; 2) ricordarsi abitualmente di Dio con sollecitudine e timore di indietreggiare; 3) incapacità di meditare in maniera discorsiva ». Sono questi i segni della contemplazione infusa iniziale, e bisogna porvi attenzione per evitare due deviazioni opposte, vale a dire di procedere o *troppo tardi* per negligenza e indolenza spirituale, o *troppo presto* per precipitazione e presunzione, sulla via normale della santità.

Bibl.: Filippo della S.ma Trinità, *Summa theologiae mysticae*, II, Bruxelles 1874, pp. 358-76: J. G. Arintero, *La evolución mística*, Salamanca 1908, pp. 180-231; E. Krebs, *Grundfragen der katholischen Mystik*, Friburgo in Br. 1921 (v. indice); A. Saudreau, *La vie d'union à Dieu*, 3ª ed., Parigi 1921, pp. 183 sgg., 216, 365; id., *L'état mystique*, 2ª ed., ivi 1921, pp. 35, 69, 128, 133; id., *Les degrés de la vie spirituelle*, II, ivi 1935, pp. 400-408; R. Garrigou-Lagrange, *Perfection chrétienne et contemplation*, ivi 1923, pp. 339-403; id., *Les trois âges de la vie intérieure*, I, ivi 1938, pp. 86-105; Giuseppe dello Spirito Santo, *Cursus theologiae mystico-scholasticae*, 2ª ed., Bruges 1924 (v. indice); J. Maréchal, *Etude sur la psychologie des mystiques*, I, Lovanio 1924; II, ivi 1937 (v. indice); I. F. Bonnefoy, *Le Saint-Esprit et ses dons selon st Bonaventure*, Parigi 1929; L. P. Peeters, *Vers l'union divine par les Exercises de st Ignace*, Bruges 1931, p. 110 sgg.; K. Schlütz, *Is. 11, 2: Die sieben Gaben des Heiligen Geistes in den ersten vier Jahrhunderten*, Münster 1932; J. Maritain, *Les degrés du savoir*, Parigi 1934, pp. 521-700; Gabriele di S. M. Maddalena, *La mistica teresiana*, Fiesole 1934, pp. 119 sgg., 128; id., *S. Giovanni della Croce*, Firenze 1936, pp. 95-104; R. Graber, *Die Gaben des Heiligen Geistes*, Ratisbona 1936. *La Vie spirituelle. Supplément 1929-31*, ha fatto un'inchiesta per fissare la terminologia della mistica: vi sono risposte di A. Saudreau, Ch. Maquart, P. Huyben, J. de Guibert, R. Garrigou-Lagrange, M. de la Taille, F. Cayré, Girolamo della Madre di Dio, J. Schryvers, ecc. Reginaldo Garrigou-Lagrange

DONI PRETERNATURALI. - I. Nozione. - Con quest'espressione si sogliono indicare i privilegi che Adamo ed Eva ricevettero in principio, nello stato d'innocenza, con la Grazia santificante, le virtù infuse e i doni dello Spirito Santo. La Grazia santificante, le virtù infuse e i doni che da quella derivano vengono chiamati doni soprannaturali in quanto sono « una partecipazione della natura divina » (v. consorzio divino) e il germe della vita eterna, che consiste nella visione immediata dell'essenza divina; sono doni soprannaturali non solo perché Dio unicamente può produrli in noi e perché sono gratuiti, ma anche perché intrinsecamente superano ogni natura creata e creabile, umana o angelica. Mentre la vita miracolosamente restituita a un cadavere è una vita naturale (vegetativa e sensitiva), soprannaturalmente causata da Dio, la Grazia santificante è una vita essenzialmente soprannaturale tanto per l'angelo quanto per l'uomo; è una partecipazione alla vita intima di Dio e ci dispone a vederlo faccia a faccia e a goderlo per tutta l'eternità (v. doni soprannaturali e giustizia originale).

I d. p. sono di molto inferiori alla Grazia santificante; quantunque Dio solo possa produrli in noi, e non ci siano dovuti e quindi gratuiti, essi non sono intrinsecamente, per la loro stessa essenza, superiori a qualsiasi natura creata o creabile, sono anzi inferiori alla natura angelica e costituiscono l'integrità della nostra natura umana, onde si chiamano doni di integrità. L'integrità è una perfezione d'ordine naturale che può sovrapporsi gratuitamente alla natura umana. L'uomo per natura è un animale ragionevole, nient'altro; una profonda scienza filosofica e una soda virtù d'ordine umano appartengono alla sua integrità o perfezione naturale; se, invece di acquistarle lentamente le ha ricevute gratuitamente da Dio nel momento della creazione, si chiamano d. p., perché non sono superiori alla natura, ma al di fuori di quanto a questa è dovuto. Essi procedevano dalla Grazia come dalla loro causa, ma le erano inferiori, formandone un ornamento e una difesa.

II. Divisione dei d. p. - I d. p., secondo la Rivelazione, sono quattro: nello stato d'innocenza l'uomo era nel suo corpo preservato dalla morte e dal dolore, e l'anima era preservata dalla concupiscenza disordinata e dall'ignoranza. La testimonianza della Rivelazione contenuta in *Gen.* 1 e 2 è più esplicita sull'esistenza e la gratuità dei due primi privilegi, immunità della morte e dal dolore, ma indica anche i privilegi più eccelsi e meno manifesti, l'immunità dalla concupiscenza e dall'ignoranza. Si vede così che nello stato di giustizia originale v'era una triplice armonia; la subordinazione dell'anima a Dio mediante la Grazia; la subordinazione della parte inferiore alla parte superiore dell'anima e la subordinazione del corpo all'anima. Dalla prima derivano le due altre; quando quella fu distrutta, scomparvero anche le altre due.

1. *Nello stato d'innocenza l'uomo era immune dalla morte.* - Quantunque fosse per natura soggetto alla morte, come gli animali, ne era tuttavia preservato per singolare privilegio, finché fosse rimasto fedele a Dio. Questo chiaramente si legge in *Gen.* 2, 16: « Disse il Signore a Adamo: tu puoi mangiare dei frutti degli alberi del paradiso, ma non mangerai i frutti dell'albero della scienza del bene e del male, perché nel giorno che ne mangerai, certamente morrai ». Così pure dopo la disubbidienza si legge in *Gen.* 3, 19: « Mangerai il tuo pane col sudore della tua fronte insino a tanto che ritorni alla terra... ché sei polvere e in polvere ritornerai ». La stessa dottrina si trova in *Sap.* 2, 23, 24 e in s. Paolo *Rom.* 5, 12-17, nella tradizione e in molte definizioni conciliari (Denz-U, 101, 175, 788). S. Tommaso (*Sum. Theol.*, 1ª, q. 97, a. 1) spiega la convenienza e la gratuità di questo privilegio. Finché l'anima era totalmente sottomessa a Dio, era conveniente che da Dio avesse facoltà di conservar in vita il corpo. Questo, in quanto composto materiale, è naturalmente corruttibile, al par di quello degli animali; l'immortalità era dunque gratuita, non dovuta alla nostra natura, ma era privilegio dello stato d'innocenza. La gratuità di questo dono è affermata dalla Chiesa nella condanna di parecchie proposizioni di Baio (Denz-U, 1021, 1026, 1055).

2. *L'uomo era anche immune dal dolore.* - La S. Scrittura lascia in parte intendere che nel paradiso terrestre l'uomo aveva quanto poteva ragionevolmente desiderare, lavorava senza stancarsi e gli animali e gli esseri inferiori gli stavano sottomessi (*Gen.* 1, 26; 2, 8, 15; *Eccli.* 17, 3-4). Il dolore compare nella Genesi come conseguenza del peccato (*Gen.* 3, 19). Inoltre l'immunità dalla morte presuppone l'immunità dai dolori e dalle malattie che portano alla morte. La tradizione spiega questa dottrina rivelata (cf. R. De Journel, *Enchiridion patristicum*, 1762, 1952, 2013, 2122), e s. Tommaso (*Sum. Theol.*, 1ª, q. 97, a. 2, ad. 4) dimostra la convenienza di tale privilegio. Certo il corpo umano, come quello degli animali, è per natura soggetto al dolore, ma finché l'anima rimaneva soggetta a Dio, la Provvidenza preservava il corpo dal dolore e dalla morte.

3. *L'uomo era immune dalla concupiscenza disordinata.* - La *Gen.* 2, 25 e 3, 7 pone il fondamento di questa dottrina: prima del peccato Adamo e Eva erano nudi e non ne arrossivano, dopo il peccato sentiron la necessità di vestirsi a motivo della concupiscenza disordinata in essi svegliatasi. S. Paolo (*Rom.* 6, 12; 7, 19-25) precisa quest'insegnamento. Il Concilio di Trento (Denz.-U, 792) dichiara che la concupiscenza è talora chiamata da s. Paolo con il nome di peccato (*Rom.* 6, 22) perché è nata dal peccato e inclina al peccato, ma che nei battezzati non è, propriamente parlando, un peccato, ma piuttosto una ferita in via di rimarginarsi. Seguendo i ss. Padri, specie s. Giovanni Crisostomo, s. Agostino e s. Cirillo d'Alessandria, s. Tommaso (*Sum. Theol.*, 1ª, q. 95, a. 1) fa vedere la convenienza di questo privilegio: sino a che la ragione rimaneva sottomessa a Dio conveniva che sottomesse rimanessero le facoltà inferiori; ma questa sottomissione non era naturale, altrimenti sarebbe rimasta, come la natura, anche dopo il peccato (cf. *Sum. Theol.*, 1ª, q. 81, a. 3, ad. 2).

4. *L'uomo era immune dall'ignoranza.* – È verità teologicamente certa (cf. *Sum. Theol.*, 1ª, q. 94, a. 3, 4). Ignorare non significa soltanto non sapere, significa non sapere ciò che secondo l'età e le proprie condizioni si dovrebbe sapere. Quindi di un europeo che non sappia il cinese, non si dice che l'ignora. Ora il primo uomo, con la cognizione soprannaturale della fede infusa, fondata sull'autorità di Dio rivelante, ha avuto la cognizione naturale proporzionata al suo stato di giustizia originale e necessaria per governare se stesso e istruire e educare i suoi figli. È insegnamento comune dei teologi, che, secondo quanto fa intendere la S. Scrittura, Adamo fu creato adulto con intelligenza già formata, quantunque ancora perfettibile. È detto inoltre (*Gen.* 19-20) che Dio fece sfilare davanti all'uomo gli animali perché loro desse un nome. Infine Adamo conobbe il significato degli elementi del linguaggio. Il primo uomo dovette anche conoscere ciò che lo distingueva dall'animale, ciò che distingue l'intelletto e i sensi, la volontà e la sensibilità; dovette avere una cognizione certa del reale valore della necessità e dell'universalità dei primi principi di contraddizione, di causalità e di finalità, senza i quali non si può dimostrare l'esistenza di Dio, causa prima e fine ultimo. Il primo uomo vivendo, come dice la *Genesi*, nella familiarità di Dio dovrebbe avere infine la cognizione sicura delle cose morali e religiose, che gli era necessaria per la condotta della propria vita e l'educazione dei suoi figli (*Eccli.* 17, 1-8).

Ciò afferma con chiarezza anche la tradizione, tramite s. Agostino, s. Cirillo d'Alessandria, s. Giovanni Damasceno (cf. R. de Journel, *Enchir. Patrist.*, *index theol.*, 272). S. Tommaso (*Sum. Theol.*, 1ª, q. 94, a. 3) così spiega : « Le creature formate da Dio all'origine furono create non solo perché esistessero, ma perché fossero il principio (e modello) delle future; per giusto motivo furono prodotti in uno stato perfetto ». E se il primo uomo, nello stato d'innocenza aveva un corpo perfettissimo immune dalla morte e dal dolore, come apertamente dice la *Genesi*, più ancora doveva avere perfetta la sua anima per poter rettamente governare se stesso e i suoi figli. Questa alta cognizione delle leggi morali e religiose poteva trovarsi con una civiltà materiale rudimentale; così alcuni fondatori di Ordini religiosi, come s. Benedetto e s. Francesco d'Assisi, hanno da Dio ricevuto una cognizione molto alta sull'Ordine che dovevano fondare assai prima della redazione tecnica delle regole di esso; lo spirito ha preceduto la lettera per vivificarla; in seguito il progresso tecnico e materiale fu accompagnato spesse volte da un regresso morale e spirituale.

La cognizione del primo uomo restava sempre una cognizione della fede illuminata dai doni dello Spirito Santo; egli non vedeva Dio intuitivamente, né gli Angeli, né conosceva i futuri contingenti, né i segreti dei cuori.

III. Conclusioni. – Questi quattro privilegi dello stato d'innocenza costituitivano il dono d'integrità che accompagna la Grazia santificante, le virtù infuse ed i sette doni dello Spirito Santo. Questa integrità non era dovuta alla natura umana; essa era gratuita (o preternaturale), come dichiara la Chiesa contro Baio (Denz-U, 1026). Se ne deduce che lo stato di natura pura o puramente naturale è possibile, cioè che Dio avrebbe potuto creare l'uomo senza la Grazia e senza il d. p. d'integrità. Ciò risulta dalla condanna di parecchie proposizioni di Baio (Denz-U, 1021, 1023, 1055, 1070, 1516). Tuttavia, secondo s. Tommaso (*C. Gent.*, l. IV, cap. 52) la concupiscenza disordinata che si riscontra nell'uomo, e la debolezza di resistenza alla parte elevata dell'anima sono segno probabile del peccato originale venuto a turbare l'armonia stabilita dal Creatore.

Se il primo uomo non avesse peccato, i d. p. sarebbero stati da lui trasmessi ai discendenti assieme alla natura umana (Conc. Trid., sess. V, cann. 1 e 2; Denz-U, 788-89). I figli di Adamo non avrebbero avuto la perfezione che egli ebbe per essere stato creato adulto e quale educatore del genere umano, ma avrebbero avuto un acume speciale per conoscere la verità, soprattutto morale, senza pericolo di errore.

Bibl.: *Sum. Theol.*, 1ª, q. 94-102; 1ª-2ªᵉ, q. 85, a. 2; con i relativi commenti del Capreolo, Gaetano, Gonet, Billuart, Gotti, Hugon, Billot; A. Thouvenin, *Innocence (état d')*, in DThC, VII, coll. 1939-40; A. Michel, *Justice originelle, ibid.*, VIII, coll. 2020-42 ; R. Garrigou-Lagrange, *De Deo Trino et Creatore*, Torino 1943, pp. 424-29. Reginaldo Garrigou-Lagrange

DONI SOPRANNATURALI E GIUSTIZIA ORIGINALE. - I. Nozioni. – Tutti i teologi cattolici ammettono che lo stato di giustizia originale, cioè lo stato d'innocenza di Adamo prima del peccato, comportava con la natura umana un insieme di d. s. e di doni preternaturali (v.). Soprannaturali si dicono i primi perché essenzialmente superiori ad ogni natura creata o possibile, umana o angelica, perché sono una partecipazione della natura divina, ossia della vita intima di Dio, ci innalzano sopra le condizioni naturali per farci raggiungere il fine soprannaturale, che consiste nella visione immediata di Dio.

Questi d. s. sono la Grazia santificante (ricevuta nell'essenza dell'anima come un innesto divino, germe di vita eterna), le virtù infuse (teologali e morali) che derivano dalla Grazia alle nostre facoltà e i sette doni dello Spirito Santo, che ci rendono docili alle ispirazioni dello Spirito Santo allo scopo di perfezionare l'azione delle virtù infuse, specialmente nelle circostanze difficili in cui queste sole non basterebbero.

II. Il problema apologetico. – L'insegnamento cattolico dell'elevazione del primo uomo al disopra delle condizioni della sua natura sembra, a prima vista, contraddire a quanto la preistoria ci rivela della civiltà più che rudimentale dell'uomo primitivo. Tuttavia gli studi più recenti della nuova etnologia, specie quelli di G. Schmidt (*La révélation primitive*, Parigi 1914, pp. 150-60), di mons. Le Roy (*La religion des primitifs*, ivi 1909), di Th. Mainage (*Les religions de la préhistoire*, ivi 1921, capp. 2, 3, 9) dimostrano che se i primi uomini conosciuti erano a un basso livello quanto a civiltà materiale, non lo erano quanto alla civiltà spirituale. Questi studi recenti hanno anzi dimostrato che il progredire della civiltà materiale ha orientato l'uomo sempre più verso le cose terrene e si è accompagnato a regresso morale e religioso. La preistoria dimostra che questo regresso cominciò con i primi inizi della storia dell'uomo e non ha cessato di accentuarsi.

Ciò conferma i dogmi dello stato d'innocenza e del peccato originale, che si trovano più o meno alterati nelle tradizioni dei diversi popoli circa un'età d'oro sviluppatasi all'origine dell'umanità. Quello che manifestano le prime indicazioni della storia, si è che in mezzo ai popoli diventati idolatri, soltanto il monoteismo degli Ebrei e il cristianesimo sono stati in grado di arginar questa decadenza e restituire agli uomini la giusta idea di un Dio creatore e rimuneratore (cf. M. J. Lagrange, *Etudes sur les religions sémitiques*, Parigi 1905, p. 20 sgg.). Come A. Michel dimostra (*Iustice originelle*, in DThC, VIII, col. 2024) le odierne conclusioni della preistoria e dell'etnologia non vietano affatto di ritenere il primo uomo capace di ricevere da Dio una rivelazione soprannaturale d'indole religiosa e neppure come un genio primitivo dotato di grande rettitudine morale. Questi doni superiori poterono coesistere con una civiltà materiale arretrata, anteriormente al progresso tecnico delle arti, delle scienze e del diritto.

S. Tommaso (cf. *Sum. Theol.*, 1ª, q. 79, a. 9) distingue spesso tra la ragione superiore e la ragione inferiore che si occupa delle cose temporali. Nel primo uomo, la ragione superiore poté essere altamente illuminata dalla Rivelazione divina, mentre la ragione inferiore era ancora quella di un primitivo.

III. La dottrina della Chiesa e della teologia. – Seguendo la Scrittura e la Tradizione, la Chiesa, per mezzo del Concilio di Trento (Denz-U, 788, 789) molto esplicitamente insegna che, avendo « il primo uomo disubbidito a Dio nel paradiso terrestre, è decaduto dallo stato di Grazia e santità nel quale era stato creato... e che per tal modo ha perduto per noi come per se stesso la giustizia e la santità che aveva ricevute ». Lo stesso Concilio spiega più oltre (*op. cit.*, 800) che questa giustizia e santità consistono essenzialmente nell'infusione della Grazia santificante e dei doni che l'accompagnano. Essa ci è data da Gesù Cristo in sostituzione di quella che Adamo ha perduto per sé e per noi con la sua disubbidienza.

Questa dottrina si fonda sopra la grande verità che Gesù è il nuovo Adamo che ripara ciò che il primo aveva perduto (*Rom.* 5, 9-21; *II Cor.* 5, 15-21; *Eph.* 1, 4-12; 4, 22-24; *Col.* 1, 12-22; 3, 9-10). Consistendo questo stato di giustizia e di santità interiore essenzialmente nella Grazia santificante, ne segue che essa fu data al primo uomo antecedentemente al peccato. I d. s. che accompagnano la Grazia e che dalla Grazia derivano, sono, secondo la Scrittura e la Tradizione, le virtù infuse (teologali e morali) e i doni dello Spirito Santo, perciò la Grazia santificante si chiama pure la Grazia delle virtù e dei doni (cf. *Sum. Theol.*, 3ª, q. 62, a. 2). Il loro insieme forma nel giusto un organismo spirituale. Secondo i teologi, la Grazia, « partecipazione della natura divina » o « seconda natura », è invece nell'essenza dell'anima come un innesto divino e da essa derivano nelle facoltà le virtù teologali che sono specificate da Dio, fine soprannaturale, le virtù morali infuse che riguardano i mezzi e i sette doni dello Spirito Santo che ci rendono docili alle ispirazioni speciali dello Spirito Santo per supplire, soprattutto nelle circostanze difficili, all'imperfezione delle virtù (cf. *Sum. Theol.*, 1-2ae, q. 62; q. 63, a. 4; q. 65; q. 67; q. 68; q. 110; q. 111; q. 112).

La Grazia delle virtù e dei doni è essenzialmente soprannaturale, come partecipazione della natura divina o della vita intima di Dio; essa è il germe della vita eterna (*semen gloriae*) o della visione beatifica, mediante la quale vedremo Dio faccia a faccia, immediatamente, senza tramite di alcuna creatura come egli vede se stesso.

Questa vita essenzialmente soprannaturale della Grazia supera di molto, ad es., il miracolo della Resurrezione che restituisce in modo soprannaturale la vita naturale (vegetativa e sensitiva) del corpo. Quindi il primo uomo ebbe certamente la Grazia santificante, la fede infusa, credette certamente a Dio fine ultimo e supremo rimuneratore (*Hebr.* 11, 6), ebbe la speranza soprannaturale, la carità infusa e i doni dello Spirito Santo: dono di sapienza, d'intelletto, di scienza, di consiglio, di fortezza, di pietà e di timore filiale di Dio (v. doni dello spirito santo).

I teologi hanno discusso per sapere se Adamo ebbe la Grazia santificante nel momento stesso della sua creazione o in un secondo tempo. Contrariamente a Ugo di S. Vittore ed a Pietro Lombardo, s. Tommaso (*Sum. Theol.*, 1ª, q. 95, a. 1) con tutta la sua scuola ritiene che Adamo ricevette la Grazia santificante nell'istante in cui fu creato. Questa dottrina è diventata comune, perché più conforme alla Scrittura interpretata dalla tradizione; *Gen.* 1, 26: « Facciamo l'uomo a nostra immagine »; *Eccl.* 7,28-30: « Dio ha fatto l'uomo retto »; *Eph.* 4, 24: « Bisogna rivestire l'uomo nuovo, creato secondo Dio nella vera giustizia e santità ».

(*da O. Bie, Die Oper, Berlino 1913, p. 386*)
Donizetti, Gaetano - Ritratto con firma autografa. Litografia di J. Kriehuber (1800-76).

Altra questione pure controversa era se la Grazia appartenesse intrinsecamente allo stato di giustizia originale da trasmettere con la natura, o se ne fosse distinta, quasi dono personale concesso ad Adamo. Nel medioevo, Ugo di S. Vittore e Pietro Lombardo, i quali ammettevano che Adamo avesse ricevuto la giustizia originale prima della Grazia santificante, le ritenevano cose distinte. S. Tommaso concesse dapprima qualche probabilità a questa opinione, ma poi, specialmente nella *Sum. Theol.* (1ª, q. 95, a. 1; q. 100, a. 1, ad 2) ritenne che la Grazia santificante appartenga intrinsecamente alla giustizia originale, come sua radice. Nel *De malo*, q. 5, a. 2, ad 1, afferma: « originalis iustitia includit gratiam gratum facientem ». Secondo l'Aquinate la rettitudine della volontà verso Dio, fine ultimo, viene dalla Grazia abituale e dalla carità sin dal momento della creazione; la Grazia non è solo un dono personale concesso ad Adamo, essa è stata concessa alla natura umana come tale, da trasmettere con essa, come si trasmette l'umanità, sebbene l'anima sia creata direttamente da Dio allorché l'embrione è atto a riceverla (*Sum. Theol.*, 1ª, q. 100, a. 1). Inoltre, secondo s. Tommaso, il peccato originale (privazione della giustizia originale) è cancellato dal Battesimo il quale restituisce la Grazia santificante ma non il dono d'integrità. Dunque la Grazia santificante è l'elemento primo e principale « della giustizia e santità originale che Adamo perdette per sé e per noi » secondo l'espressione del Concilio di Trento. La scuola tomista ha generalmente ammesso questa dottrina.

Bibl.: *Sum. Theol.*, 1ª, qq. 94-101 con i relativi commenti del Capreolo, Gonet, Billuart, Hugon; E. Hugon, *De gratia primi hominis*, in *Angelicum*, 4 (1927), pp. 361-81; J. B. Kors, *La justice primitive et le péché originel*, Parigi 1930; R. Garrigou-Lagrange, *De Deo trino et creatore*, Torino 1943, pp. 430-37; A. Michel, *Justice originelle*, in DThC, VII, coll. 2020-42 (con scelta bibliografia). Reginaldo Garrigou-Lagrange

DONIZETTI, Gaetano. - Musicista, n. a Bergamo il 25 nov. 1797, m. ivi l'8 apr. 1848.

Fecondissimo compositore, si contano di lui non meno di 65 opere teatrali, di cui in repertorio son rimaste soltanto la *Lucia di Lammermoor*, *La Favorita*, il *Don Pasquale*. Compose altresì oratòri, inni, cantate, varia musica strumentale ed anche *miserere* e *messe da requien*, una delle quali, recentemente eseguita, ha mostrato inattese qualità di vigorosa e salda concezione, specialmente nelle parti corali.

BIBL.: G. Donati-Petteni, *G. D.*, Milano 1930; G. Gavazzeni, *D.*, Torino 1937; G. Barblan, *L'opera di D. nell'età romantica*, Bergamo 1948. Luigi Ronga

DONIZONE di CANOSSA. - Benedettino, vissuto fra i secc. XI e XII. Nel 1090 ca. entrò nel monastero di Canossa, di cui fu più tardi abate.

Oltre una mediocre *Enarratio Genesis*, nel 1114 compose in esametri latini un poema sulla vita della contessa Matilde, in due libri. Rozza di stile e goffa nell'imitazione classica, l'opera tuttavia ha l'interesse di documento dei costumi e della mentalità del tempo. D. si avvalse di fonti anteriori, come Rangerio, l'autore del *De anulo et baculo*. - Vedi tav. CXV.

BIBL.: *Vita Mathildis a D. scripta*, ed. Luigi Simeoni, in RIS, n. ed., V, II, Bologna 1940. Studi: L. Simeoni, *La «Vita Mathildis» di D. e il suo valore storico*, in *Atti e mem. d. dep. st. patria p. le prov. mod.*, 7ª serie, 4 (1927), pp. 18-64; N. Grimaldi, *D. il cantore di Canossa e dei prìncipi Canusini*, Reggio 1928; id., *La contessa Matilde e la sua stirpe feudale*, Firenze 1929; F. Ermini, *La memoria di Virgilio e l'altercatio fra Canossa e Mantova nel poema di D.*, in *Studi mediev.*, 3ª serie, 5 (1932), pp. 187-97; N. Ferraro, *D., il cantore di Matilde*, in *Convivium*, 10 (1938), pp. 643-61. Serena Latini

DONNA. - I. NATURA E PERSONALITÀ. – La filosofia, per quello che riguarda la perfezione naturale e la dignità della persona; la Rivelazione divina, per quel che riguarda la perfezione soprannaturale e i rapporti con Dio, insegnano che la d. è uguale all'uomo. Possiede infatti come l'uomo tutte le proprietà e facoltà che appartengono alla personalità umana e anch'essa è chiamata a partecipare alla vita soprannaturale della Grazia e per mezzo di questa a raggiungere l'ultimo fine: il possesso del premio eterno.

Questa sublime uguaglianza ci è insegnata nella S. Scrittura: «Dio creò l'uomo a sua immagine: lo creò a immagine di Dio, li creò maschio e femmina» (*Gen.* 1, 27); e nel Nuovo Testamento: «Infatti voi tutti siete stati battezzati in Cristo; vi siete rivestiti di Cristo. Non v'ha giudeo né greco, né servo, né libero, non v'ha maschio, né femmina. Poiché voi tutti siete un solo in Cristo Gesù» (*Gal.* 3, 27-28). Dalla maniera con cui Gesù trattava la d. appare che Egli, in tutto e specialmente quanto alla vita soprannaturale, la metteva allo stesso livello dell'uomo. Un esempio si ha nelle sue relazioni con le due sorelle di Betania, Maria e Marta.

Pur realizzando ambedue l'umanità nei suoi elementi essenziali, l'uomo e la d. sono però tra loro divisi da alcune differenze che sarebbe errore gravissimo voler negare o anche solo diminuire; perché Iddio stesso ha voluto questa differenza in vista della ben diversa funzione alla quale ha destinato l'uno e l'altra.

Anzi l'uomo e la d. non possono mantenere e perfezionare la loro uguale dignità, se non rispettando e mettendo in atto le qualità particolari, che la natura ha elargite all'uno e all'altra, qualità fisiche e spirituali indistruttibili, delle quali non è possibile sconvolgere l'ordine, senza che la natura stessa venga di nuovo a ristabilirlo.

In armonia con il carattere proprio dell'uomo e della d., Gesù ha voluto che nella sua Chiesa soltanto gli uomini fossero chiamati ad avere e ad esercitare l'autorità ed il potere spirituale, con esclusione assoluta delle d., le quali perciò non sono capaci di ricevere validamente il sacramento dell'Ordine sacro. Tutto ciò viene eseguito dagli uomini, non perché la d. sia meno dell'uomo, ma perché la d. è diversa dall'uomo.

II. LA D. NELLA VITA PUBBLICA. – Non meno dell'uomo la d. è membro della società, tanto civile che ecclesiastica. Perciò anch'essa ha il diritto e il dovere di esercitare la sua propria influenza per promuovere il bene comune. Ciò che, secondo le norme di una giusta distribuzione degli oneri, può essere chiesto dalla d., dipende da molti elementi, dal carattere, dalle doti naturali e dai compiti speciali, ai quali il Creatore l'ha chiamata. Proprio la grande differenza naturale tra l'uomo e la d. fa capire che non è un'esigenza del diritto naturale che la d. prenda parte alla vita pubblica e politica, allo stesso modo dell'uomo. Perciò è un errore dire che il diritto della d. al voto politico in senso attivo e passivo (eletta ed elettrice) sia un diritto naturale. È però anche da evitare l'errore opposto, di dichiarare, cioè, che la concessione di diritti politici alla d. sia in contrasto con il diritto naturale o con i principi del cristianesimo.

Essendo fuori dubbio che un buon governo e una buona legislazione siano cose di grande importanza anche per la d., ne segue che essa ha il diritto (e l'obbligo) di esercitare la sua propria influenza a tal fine. Ma oltre al voto, ci sono per la d. anche altre maniere per esercitare grandissima influenza sull'andamento della vita politica, ed il principale e più efficace è la sua attività come buona moglie e buona madre, formatrice del carattere dei suoi figli, futuri cittadini e forse futuri governanti.

Dove però il diritto di voto è concesso alle d., esse hanno anche il dovere di farne uso; dovere tanto più grave, quanto più necessario è nel luogo l'intervento delle persone oneste per evitare gravi danni sia temporali che spirituali per il popolo.

III. LA D. E LA VITA SOCIALE. – Che la d. abbia un compito sociale è certo, ma soprattutto in seno alla famiglia. Nessuna infatti fa più per il benessere temporale e spirituale del suo popolo che la buona madre di famiglia. Certo, un numero cospicuo di d. sono chiamate a compiti sociali, pur non essendo spose e madri. Ma anch'esse ordinariamente si rendono più utili al bene della società e del popolo, se scelgono lavori propriamente femminili, a cui sono portate dalla loro stessa costituzione fisica e psichica: ad es., come governanti, come infermiere di ogni specie, come maestre di scuola, direttrici o assistenti di colonie per bambini, e simili.

IV. LA D. E IL LAVORO. – Non è di per sé in contrasto con la morale che la d. lavori fuori casa (nelle fabbriche, banche, uffici, ecc.). È però chiaro che un tale lavoro non è troppo compatibile con il compito della d. maritata, che abbia o no figli. Il mezzo più efficace per combattere questo grave male sociale è tener vivo, o, dove occorre, rinforzare nel popolo l'opinione che secondo il buon costume la d. maritata non va a lavorare fuori casa e i datori di lavoro non accettano d. maritate come lavoratrici. È chiaro che vi possono essere eccezioni come nel caso di vedove, per cui il lavoro è spesso l'unico mezzo per guadagnare di che sostenere la famiglia. Però il bene comune suggerisce di provvedere a questi casi con un sistema di assicurazione sociale. Anche la fondazione di una famiglia sul guadagno di lavoro di ambedue i coniugi è un male da combattere. La pratica porta con sé gravi pericoli morali, come la quasi necessità di evitare la nascita dei figli.

Per la d. maritata il lavoro fuori casa è spesso necessario o molto utile, sia per guadagnare il pane, sia per evitare una vita oziosa ed inutile. Però anche qui ci sono dei pericoli e per la società e per la d. stessa. Spesso le d. occupano i posti degli uomini,

così che questi sono disoccupati e restano nell'impossibilità di fondare una famiglia e così indirettamente la d. si chiude la via della sua propria vocazione : diventare sposa e madre. Il lavoro nelle fabbriche industriali ha per la giovane d. gravi inconvenienti, specialmente d'ordine morale.

V. Note storiche. – Nei tempi antichi la d. generalmente era piuttosto la serva dell'uomo e un oggetto d'uso per godere i piaceri sessuali e procreare prole. Vi erano bensì delle eccezioni. Così presso gli Egiziani antichi la d., pur essendo sottomessa all'uomo, era in grande onore; così pure, benché in minor misura, presso i Greci e Romani. Presso i Semiti (Arabi, Ebrei, ecc.) la d. era considerata di grado inferiore all'uomo, anche spiritualmente, ed esclusa dalla vita pubblica e politica. Però ci sono nel Vecchio Testamento dei testi che manifestano che la d. sposata godeva una certa libertà di agire anche riguardo all'economia della casa.

Il cristianesimo, pur predicando che nella famiglia il marito è capo ed esercita quindi autorità anche sopra la moglie, ha alzato di molto la personalità della d., mettendola, come era giusto, sullo stesso piano spirituale dell'uomo. L'onore dato allo stato di verginità condusse alla fondazione di comunità femminili di grande importanza, dove la d. ebbe funzioni di autorità. Il Rinascimento, con le sue tendenze pagane, e la Riforma, che non ammetteva lo stato di verginità come un ideale dell'ordine soprannaturale, provocarono una diminuzione della stima per la personalità della d. La vita moderna, con lo sviluppo dell'industria, che ha tratto la d. fuori della casa e della famiglia, non ha contribuito a far crescere la stima e la riverenza verso di essa. La partecipazione ordinaria della d. alla vita pubblica è un fenomeno abbastanza recente, come recente è il cosìddetto movimento femminista per l'equiparazione della donna all'uomo sul piano civile, sociale e politico (v. femminismo).

Bibl.: Oltre la bibl. alla voce femminismo, cf. A. D. Sertillanges, *La femme catholique dans le monde contemporain*, Parigi 1913; R. Bettazzi, *D.*, Roma 1922; A. D. Sertillanges, *La femme dans la société*, Parigi 1934; G. von Lefort, *Die ewige Frau*, Monaco 1934; M. G. Zoli, *Orizzonti di vita femminile*, in *Studium*, 43 (1947), pp. 13-17. Luigi Bender

VI. La d. nel diritto. – Il diritto moderno (a differenza di quello di altre epoche) fa alla d. una posizione poco diversa da quella dell'uomo, e in particolare riconosce ad essa quasi la stessa capacità (v.) giuridica riconosciuta all'uomo. Varie differenze tuttavia vi sono, soprattutto nel diritto pubblico (in molti Stati non è riconosciuto alla d. il diritto di voto o l'eleggibilità, oppure è molto limitata la sua capacità di ricoprire cariche o uffici pubblici), e, in minor misura, nel diritto penale.

Il diritto canonico, oltre alle disposizioni di diritto divino (p. es., la d. non ha capacità di ricevere gli Ordini e quindi neanche la potestà d'ordine; e da ciò discende anche l'incapacità ad avere potestà di giurisdizione e a ricoprire uffici ecclesiastici: cf. CIC, cann. 968 § 1 e 118), stabilisce varie altre norme relativamente alle d.: così esse sono considerate puberi al compimento del dodicesimo anno di età, e possono contrarre matrimonio al compimento del quattordicesimo, mentre per gli uomini l'età è in entrambi i casi di due anni superiore (cann. 88 § 2 e 1067 § 1); è vietato alle d. di prender parte attiva alle confraternite, potendovi essere ascritte soltanto per lucrare indulgenze e grazie spirituali (can. 709 § 2); possono però esser permesse dall'Ordinario del luogo associazioni di d. o pie unioni presso chiese od oratòri di religiose, che abbiano come fine di attendere alla preghiera e godano soltanto di grazie spirituali comunicate (can. 712 § 3); salvo casi speciali, non dovrebbero essere incaricate di amministrare il Battesimo, se può farlo un uomo (can. 742 § 2); non possono avere incarichi relativi all'amministrazione dei beni ecclesiastici (cann. 1520 § 1 e 1521 § 1); sono prescritte particolari modalità per la loro confessione (can. 910) o perché esse possano servire la Messa (can. 813 § 2); è stabilito che in chiesa siano a capo coperto e decentemente vestite, e, se possibile, separate dagli uomini (can. 1262); non possono agire, nelle cause di beatificazione o canonizzazione, se non per mezzo di procuratore (can. 2004 § 1); solo la d. può essere soggetto passivo del delitto di ratto (v.; can. 2353) e solo il ratto di una d. (non quello di un uomo) costituisce impedimento al Matrimonio (can. 1074). Per altre disposizioni riguardanti le d. maritate e le religiose, v. rispettivamente coniugi, diritti e doveri dei; religione. Pio Ciprotti

VII. La d. nella etnologia. – L'argomento verrà trattato sotto l'aspetto etnologico prendendo in esame la situazione della d., non presso i singoli popoli, ma presso i vari tipi di cultura, quali sono stati fissati dall'etnologia.

1. *Presso i popoli detti raccoglitori.* – Presso questi, che sono etnologicamente i più antichi, la situazione della d. rispetto all'uomo è buona, essendo essa considerata pari all'uomo e la sua attività giustamente coordinata a quella di lui. Vi è inoltre tra i due sessi una conveniente divisione del lavoro : l'uomo, cacciatore o pescatore, si occupa della caccia, della pesca, della raccolta del miele, ecc., della costruzione del canotto, della costruzione di una casa più solida, degli archi, delle frecce e di altri utensili per i vari lavori; deve assistere la moglie nella cura dei figli, nel custodire il fuoco; deve procurarsi il materiale necessario per le armi e gli utensili, ecc.; in caso di seria necessità procura anche la legna e l'acqua; la d. si occupa essenzialmente della famiglia. Il matrimonio è monogamico e fatto per reciproco amore tra gli sposi, che, dopo il matrimonio, osservano regolarmente fedeltà fino alla morte. Il divorzio o non esiste o è raro; l'adulterio è ritenuto un gran delitto e punito anche di morte. Vi è la credenza, come presso i Pigmei Bambuti dell'Ituri, in Africa, e fra gli Andamanesi, che Dio punisce gli adulteri con il fulmine, le malattie e in altri modi. I figli e le figlie sono amati ugualmente dai genitori, senza distinzione, e questo amore paterno e materno è ricambiato dai figli e dalle figlie fino alla morte e indistintamente.

Anche lo Stato, che presso questi popoli è appena in germe, ha le medesime cure per ambo i sessi, come si manifesta chiaramente nell'unico suo atto veramente solenne, cioè nell'iniziazione della gioventù di ambo i sessi, che consiste nell'educazione alla religione e alla morale tradizionali, agli usi e costumi del *clan*, e finalmente nella dichiarazione di maggiore età con diritto al matrimonio, se dalle prove iniziatiche sono giudicati idonei. L'unica differenza è questa, che il capo del *clan* e il consiglio degli anziani – dove questa organizzazione esiste – sono costituiti dagli uomini e non dalle d., benché la moglie del capo goda gli stessi onori del marito. Anzi per le leggi di separazione dei sessi, constatate presso alcuni di questi popoli, per cui un fratello maggiore è una persona della generazione ascendente e non può parlare o avere comunque relazioni con la moglie di un fratello minore e di un parente della generazione discendente, essa ha la stessa autorità del marito su tutte le d. del *clan*, inferiori a lei per età.

Nella civiltà più antica dunque, per questa situazione di naturale uguaglianza dei sessi e la loro relativa e armonica attività sociale, la d. è veramente la compagna dell'uomo, la sposa, la madre. Tale situazione di uguaglianza però non si osserva più o solo raramente, come si vedrà brevemente, nelle civiltà economicamente e socialmente superiori, che perciò acquistano caratteri veramente speciali e rappresentano esperimenti umani, ricchissimi di profondi insegnamenti.

2. *La d. presso i pastori nomadi.* – Essa è un'eterna minorenne; prima del matrimonio dipende dal padre; dopo il matrimonio dipende dal marito; alla morte di questi dipende dal figlio maggiore. I figli ereditano, le figlie no. Siccome la pastorizia è un'attività tutta maschile e richiede unità d'azione e un gran numero di capi di bestiame, affinché la famiglia possa vivere, si è sviluppata l'autorità stragrande del capo di famiglia, il

desiderio di avere un gran numero di figli maschi e si è sentita la necessità che questi, anche dopo il loro matrimonio, restassero sotto l'autorità paterna per accudire ai numerosi greggi. Perciò, la d. diviene economicamente insignificante, specialmente presso quei popoli pastori, dove alla d. si proibisce persino di mungere. Se un pastore non avesse prole o avesse soltanto figlie, si reputerebbe sfortunato. Un segno di una situazione d'inferiorità della d. è la compra della sposa, poiché nel contrarre un matrimonio la famiglia dello sposo deve pagare una somma alla famiglia della sposa, benché i pastori vogliano negare a quest'atto il carattere di compra. Mentre all'uomo è permessa la poligamia, dalla d. si richiede la castità e si giudica severamente il suo adulterio. Questa virtù della castità importa, certamente, nella d. esercizio di virtù e dominio di se stessa. Presso i nomadi pastori non vi è più l'iniziazione della gioventù. La famiglia, sviluppandosi grandemente con cinque, nove e più generazioni di consanguinei e loro mogli, riduce quasi a nulla la vita dello Stato (tribù). L'autorità del padre di famiglia diviene dispotica, diminuisce la libertà dei figli, anzi la toglie loro completamente nel matrimonio, che è fatto solo dai genitori, o meglio, generalmente dal capo di famiglia attraverso intermediari. Tale dispotismo si manifesta specialmente nel diritto di vita o di morte sui figli e sulle figlie. Se si riflette che presso i popoli pastori il matrimonio è per sé monogamico, e come tale fondato sulla religione, la fedeltà dei coniugi fino alla morte è di regola; il divorzio è raro; l'adulterio è un grave delitto, che può essere condannato anche con la pena di morte; si comprenderà facilmente che la posizione della d. se non giuridicamente, almeno praticamente è abbastanza buona. La civiltà dei pastori nomadi è la più importante di tutte nella storia umana, perché essa nell'incrocio con le altre civiltà ha dato origine a grandi Stati e imperi, che particolarmente conosciamo dalla storia.

3. *Nella civiltà totemista.* – Balza qui subito agli occhi dello studioso la grande preminenza dell'uomo, la esaltazione della sua forza, dei suoi istinti guerrieri e brutali e della passione sessuale; la d. è in una situazione di avvilimento, di grande inferiorità e diventa soprattutto uno strumento di piacere dell'uomo. Ma proprio in questa civiltà si può osservare bene il significato, l'importanza delle forze e attività femminili nella formazione della personalità umana e nell'ordinata organizzazione sociale, si può vedere inoltre, quale sia il campo riservato alla d., e quale il suo proprio regno. L'economia totemista è la grande caccia e questa è cosa tutta maschile con tutte le attività che vi sono connesse; la d. ha il lavoro della casa e altre attività secondarie. La d. è come una eterna minorenne, e senza alcun diritto. Con l'iniziazione il giovane è separato dalla madre e dalla sua famiglia e posto nella casa dei giovani circoncisi, e d'ora in poi deve osservare le leggi di separazione dei sessi, cioè la proibizione di incontrarsi, di stare insieme, di conversare, di convivere, anche se moglie e marito. Così presso i Tugheri della Nuova Guinea il marito può lavorare in parte con la moglie, ma non può abitare con lei, ma solo con gli altri vecchi della sua età. L'iniziazione delle giovani non esiste, e dove esiste è di carattere sessuale come quella dei giovani. Questi e tutti gli adulti sono divisi in classi di età, che spesso trovano la loro corrispondenza anche nei raggruppamenti delle d. del *clan*, la quale, per es., presso i Tugheri, incominciano per le ragazze dagli 11-12 anni di età. In questo caso si hanno non solo le case dei giovani, ma anche delle giovani con la proibizione di accesso all'altro sesso. Presso altri popoli totemisti, come presso i Masai dell'Africa orientale, queste case servono al fine opposto, perché qui è permesso ai giovani della tribù di scegliersi una giovane o un gruppo di giovani, con le quali può avere rapporti sessuali, onde le giovani della tribù diventano una specie di prostitute.

Per quanto importante, dunque, sia la manifestazione del progresso sociale, raggiunto nella civiltà totemista sotto l'aspetto delle associazioni libere e statali, questo progresso è costato un alto prezzo, cioè è avvenuto con un gran danno della d. e della famiglia. Nel totemismo il pervertimento morale portò a quello religioso e diede grande sviluppo alla magia e alla superstizione.

4. *Nel matriarcato.* – La d. al contrario di quanto avviene nel totemismo, occupa qui una situazione tale che nei primi stadi dello sviluppo di questa civiltà, cioè finché l'uomo non reagisce, porta l'avvilimento dell'uomo come tale e come padre. La d., che nella cultura più antica contribuiva al sostentamento della famiglia, raccogliendo i frutti spontanei della terra, i cibi vegetali, pensò alla coltivazione del terreno, per ottenerli così con il proprio lavoro, dando perciò origine all'agricoltura. Naturalmente la d. divenne proprietaria del campo, del granaio, della casa e degli strumenti di lavoro, della ceramica e della tessitura, che sono sue invenzioni e che trasmette in eredità alle figlie. I figli e le figlie appartengono alla famiglia e tribù della madre e ne prendono il nome. Il marito non abita con la moglie; egli, appartenendo alla famiglia della propria madre, è come uno straniero nella famiglia della moglie e come tale ritenuto anche dai figli. Egli di tempo in tempo va a visitare la moglie; così appunto avveniva in Giappone fino al sec. VII dopo Cristo. In questa prima forma di matriarcato il fratello o il più vecchio della famiglia occupa un posto speciale nella famiglia rispetto ai figli della sorella, essendo questi spesso con lui in relazioni sociali molto strette, come se fosse il loro padre; per la sorella poi diviene procuratore. Lo zio materno continua ad occupare questo posto speciale rispetto ai nipoti, figli della sorella, anche quando il marito, in un altro tempo di sviluppo del matriarcato, va ad abitare presso la moglie, come avviene, p. es., presso i Ciam dell'Indocina francese: anzi, egli lascia la sua proprietà non alla propria prole, ma alla prole della sorella, che perciò non eredita dal proprio padre.

5. *Nelle culture miste.* – Da quanto si è detto risulta che la situazione della d., eccettuata quella di uguaglianza in quasi tutte le manifestazioni della vita nelle civiltà più antiche, è una situazione d'inferiorità, più o meno profonda, sia presso i popoli, totemisti e allevatori di bestiame come pure presso quelli matriarcali per reazione del sesso maschile. Cambia questa situazione quando tali popoli vengono ad incrociarsi tra loro. L'etnologia insegna che quando s'incrocia il totemismo con il matriarcato la situazione della d. peggiora di molto. Infatti il totemista, che diprezza per sé la d., osservando l'utilità che può provenirgli dalla d. coltivatrice del suolo cercherà, guidato dal suo spirito organizzatore, di procurarsi più d. che può per farle lavorare.

Quando i pastori nomadi si sono incrociati e mescolati con i popoli delle altre civiltà, si sono avute formazioni di Stati e imperi, come si è detto, con lo sviluppo spesso rigoglioso della cultura materiale, sociale e intellettuale (scrittura e letteratura, diritto, scienza, filosofia e arte), formazioni e sviluppo dovuti alla forza dominativa e organizzativa dei pastori e alla coesistenza dell'industria e arte totemista e dell'agricoltura matriarcale. Le nuove civiltà, risultanti dall'incrocio e mescolamento, assumono forme molto varie, cioè secondo la potenza e la forza di assorbimento e di resistenza dei popoli totemisti e matriarcali, organizzati e dominati. Dando un giudizio generale di questa civiltà, si può dire che lo sviluppo civile esteriore o intellettuale non ha portato con sé un'elevazione della persona umana, perché è mancata, generalmente, una giusta e armonica correlazione tra famiglia e Stato, tra attività maschili e femminili e si è avuto un regresso morale e religioso. La situazione d'inferiorità della d. o non cambia o diviene più profonda e umiliante. Sorge, infatti, l'*harem* dei re, degli imperatori, dei principi e dei ricchi, si rende sistematica la poligamia, il concubinato, la schiavitù della d. e, per diverse ragioni, anche dell'uomo.

6. *Considerazioni conclusive.* – Dal rapido sguardo, che si è dato ai differenti tipi della civiltà umana sotto l'aspetto femminile, risulta chiaramente anzitutto che ogni progresso umano è legato necessariamente, naturalmente all'armonica correlazione tra l'uomo e la d., tra la famiglia e lo Stato. Pure ammettendo la identica natura e la parità fondamentale dei diritti, si deve riconoscere la diversa funzionalità sociale dei sessi:

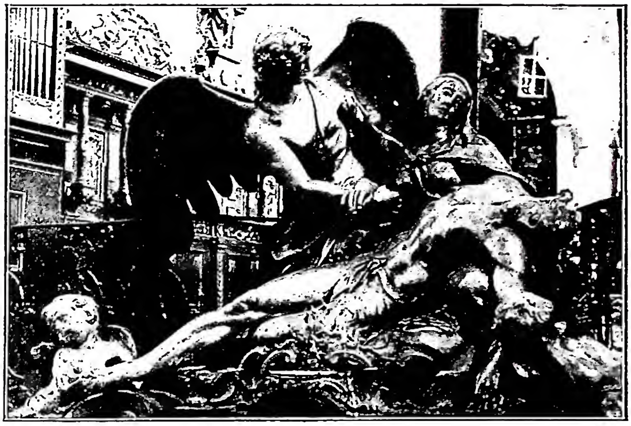
l'attività dell'uomo è principalmente nella società e nello Stato, quella della d. nella famiglia. Vi sono delle leggi, poste da Dio creatore nella natura umana, che l'uomo deve riconoscere e seguire, convenientemente, per vivere una vita bene ordinata e raggiungere il fine della famiglia e dello Stato e soprattutto la perfezione della sua personalità, perfezione voluta da Dio e a cui deve tendere tutta l'attività familiare, sociale e statale, come a suo fine naturale per la glorificazione di Dio, creatore e fine dell'universo.

Bibl.: M. Maran, G. Beal, *Le féminisme de tous les temps*, Parigi 1901; H. Schurtz, *Altersklassen und Männerbünde*, Berlino 1902, p. 49; H. Webster, *Primitive secret societies*, Nuova York 1908; trad. it., Bologna 1922, pp. 28, 30, 32 e passim; H. Lammens, *Le berceau de l'Islam*, I, Roma 1914, pp. 278-87; W. Schmidt - W. Koppers, *Völker und Kulturen. Gesellschaft u. Wirtschaft der Völker*, Ratisbona 1924, pp. 252, 268, 283 e passim; L. Frati, *La d. italiana*, Torino 1928, con estesa bibl.; W. Koppers, *La famille dans les civilisations primaires et secondaires* (*Semaine d'ethnologie religieuse*, Lussemburgo 16-22 sett. 1929) nella rivista *Les documents de la vie intellectuelle*, Juvisy 1930, pp. 166-91, K. Mayo, *Mutter Indien*, vers. ted., Francoforte s. M. 1929, p. 75 sgg.; E. H. Man, *On the aboriginal inhabitants of the Andaman Islands*, ristampa, Londra 1932, p. 67 e passim; S. M. Shirologoroff, *Social organization of northern Tungus*, Sciangai 1933, pp. 190, 264; W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, VI: *Endsynthese der Religionen der Urvölker Amerikas, Asiens, Australiens, Afrikas*, Münster in West. 1935, p. 431; Soeur Marie-André du S. Coeur, F. Wilbois, R. Randau, P. Mazé, M. Daniel, *La femme noire dans la société africaine*, Parigi 1940, pp. 6, 16, 95 e passim; W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, VII: *Die afrikanischen Hirtenvölker: Hamiten und Hamitoiden*, Münster in West. 1940, pp. 20-21, 174; L. Vannicelli, *La d. nella luce dell'etnologia*, in *Il problema sociale femminile*, Milano 1945, pp. 23-58; P. Schebesta, *Die Bambuti-Pygmäen*, II, Bruxelles 1948, pp. 379, 393, 320, 322, 326, 341-43; W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, IX: *Die asiatischen Hirtenvölker: die primären Hirtenvölker der Alt-Türken, der Altai- und der Abakan-Tataren*, Friburgo 1949, p. 81. Luigi Vannicelli

DONNE, John. - Poeta e predicatore inglese, n. a Londra nel 1573, m. ivi il 31 marzo 1631. Educato nella religione cattolica (la madre era della famiglia di s. Tommaso Moro), passò alla Chiesa anglicana.

Dopo una giovinezza avventurosa, dissipata e scettica, di cui sono testimonianze nelle licenziose poesie d'amore, nel pessimismo del poema *Progresse of the Soule*, nel cinismo delle *Satire* e nell'apologia del suicidio (*Biathanatos*), si volse alla vita religiosa e fu ordinato sacerdote anglicano. Già si era cattivato il favore del re con alcuni scritti di opportunismo anticattolico (*Pseudo-Martyr*; *Conclave Ignatii*, satira dei Gesuiti) quando il successo delle sue prediche lo fece salire di grado in grado fino a divenire decano di S. Paolo di Londra. Mentre le *Satire* sono poco più che un esercizio letterario, le liriche del D. hanno grande importanza per le loro caratteristiche e per l'influsso che esercitarono sui poeti metafisici del Seicento. Il D. reagì contro il petrarchismo imperante: subordinando il suono al significato, usando la lingua disadorna del parlar quotidiano, sdegnando le convenzioni metriche, e soprattutto compiacendosi di arditezze, sottigliezze, concetti e immagini barocche, fece opera nuova e geniale, che, se spesso riesce oscura per eccesso di cerebralità, raggiunge talvolta una grande bellezza. Le poesie religiose gli fruttarono fama di mistico, ma in realtà non commuovono: si sente il freddo giuoco dell'intelligenza e non il calore della fede; proprio come nelle prediche, che, a dispetto dell'enfasi retorica e dell'erudizione sacra di cui fanno sfoggio, lasciano freddi. Più efficaci le poesie (e le prediche) ispirate dal tema della morte, che il D. sentiva fortemente, e che anche riscatta in un'aura di nobile meditazione alcune crude poesie d'amore.

Bibl.: Opere: *The Poems of J. D.*, a cura di H. J. Grierson, Oxford 1912; *D.'s Sermons* (scelta) a cura di L. P. Smith, ivi 1919; ma chi voglia conoscere meglio le prediche di D. deve ancora ricorrere all'ed. di Alford 1839 (*The Works of J. D.*, 6 voll.) che ne comprende la maggior parte (non tutte furono pubblicate). Studi: I. Waton, *The Life of J. D.*, Londra 1658 (ripubbl. dal Morley nel 1888); E. Gosse, *The Life and Letters of J. D.*, ivi 1899; M. Praz, *Marinismo e secentismo in Inghilterra*, Firenze 1925, pp. 3-141; I. Husein, *The Mystical Element in the Metaphysical Poets of the 17th Century*, Londra 1949. Filippo Donini



(*fot. Bildarchiv d. Ö. Nationalbibliothek*)
Donner, Georg Raphael - Gruppo della Pietà, fuso in piombo nel 1741. Gurk, Cattedrale. Altare della S. Croce.

DONNE DI AZIONE CATTOLICA: v. unione donne di azione cattolica.

DONNER, Georg Raphael. - Scultore austriaco, n. a Esslingen il 24 maggio 1693, m. a Vienna il 15 febbr. 1741. Discepolo dal 1706 di Giovanni Giuliani a Heiligenkreuz, nel 1715 era a Vienna ove tornò dopo aver lavorato anche a Salisburgo (1725-28) e a Presburgo.

Il D. è indubbiamente, nel campo della scultura austriaca, il rappresentante più significativo della corrente antibarocca, specificatamente antiberniniana, che contribuirà in Austria, come nelle altre regioni europee, a facilitare il cammino alle idealità neoclassiciste chiaramente affermatesi poi sul finire del '700. Talvolta il D. fonde le sue immagini nel piombo, il che gli consente di ottenere notevolissimi effetti di morbidezza.

Le sue opere principali sono, oltre la decorazione della scala del castello di Mirabello a Salisburgo, a Vienna la fontana del *Neuer Markt* «della *Provvidenza*», le cui sculture, come altre, quali il *Carlo V* e la *Fama*, sono oggi conservate nel Barockmuseum. A Presburgo l'altare maggiore della chiesa di S. Martino e nel duomo di Gurk la pietà sull'altare della Croce (1741) e i pannelli del pulpito.

Bibl.: I. E. Slager, *R. D.*, Vienna 1853; A. Mayer, *G. R. D.*, ivi 1907; H. Tietze, s. v. in *Enc. Ital.*, XIII (1932), pp. 153-154; A. Pigler, *G. R. D.*, Lipsia-Vienna 1929 (con ricca bibliografia). Emilio Lavagnino

DONNET, Ferdinand-François-Auguste. - Vescovo e cardinale francese, n. a Bourg-Argental (Loira) il 16 nov. 1795, m. a Bordeaux il 24 dic. 1882. Ordinato sacerdote nel 1819, da vicario a La Guillotière (Lione) passò subito alla cura di Irigny. Dotato di fervida immaginazione e di parola facile, presto si dedicò al ministero della predicazione.

La dottrina e le doti oratorie gli guadagnarono simpatie e notorietà per cui, nominato vicario generale onorario di Tours e successivamente curato di Villafranca,

nel 1835 veniva consacrato vescovo quale coadiutore del vescovo di Nancy, e appena un anno dopo, nel 1836, fu elevato all'arcivescovato di Bordeaux. Nel 1852 fu creato cardinale e pertanto entrò a far parte del Senato dell'Impero. In tale assemblea il D. esercitò una notevole influenza in favore del Papa, di cui difese la sovranità temporale, della libertà d'insegnamento, della repressione della stampa irreligiosa. Partecipò al Concilio Vaticano, dove prese posto tra gli ultramontani, insieme col Plantier, col Pie e con altri.

Le opere del D. comprendono 10 voll. di *Instructions pastorales, mandements, lettres, discours* (Parigi 1856-79); oltre a *Lettres, discours et autres documents relatifs à la question romaine* (Bordeaux 1865). Scrisse anche una *Monographie sur la cathédrale de Bordeaux* (ivi 1866), che rivela una discreta erudizione ed un notevole gusto in materia di arte religiosa.

BIBL.: H. Pougeois, *Vie, apostolat et épiscopat du card. D.*, 2 voll., Parigi 1884; J. F. Sollier, s. v. in *Cath. Enc.*, V, p. 132.

Giuseppe De Rosa

(da V. Frond, *Panthéon des illustrations françaises au XIXe siècle, Clergé*, Parigi s. d.)

DONNET, FERDINAND-FRANÇOIS-AUGUSTE - Ritratto con firma autografa. Litografia da un disegno di Lemoine.

DONO, patriarca di ANTIOCHIA. - Era nipote del patriarca Giovanni cui successe nel 441-42 nella sede di Antiochia. Si formò in un monastero presso Gerusalemme sotto la guida di s. Eutimio. Eletto vescovo si segnalò per la sua ferma ortodossia, ma insieme rivelò poca comprensione e prudenza. Smascherò per primo l'errore monofisita di Eutiche in una lettera abbastanza forte all'imperatore Teodosio, ma poi a poco a poco si lasciò travolgere dalla corrente eretica capeggiata da Dioscuro. Nel cosiddetto latrocinio di Efeso del 449 giunse persino a sottoscrivere la riabilitazione di Eutiche e la deposizione di Eusebio di Dorilea e Flaviano di Costantinopoli e di alcuni suoi vescovi suffraganei, campioni tutti dell'ortodossia. Ma poco dopo egli stesso fu deposto, e ritiratosi nel suo monastero oscuramente vi morì.

BIBL.: Tillemont, XV, ed. Venezia 1732, p. 480 sgg.; Hefele-Leclercq, II, pp. 584 sgg., 753; PL 55, 701-38; G. Bardy, in Fliche-Martin-Frutaz, IV, p. 217 sgg.

Agostino Amore

DONO, PAPA. - Figlio del romano Maurizio, successe il 2 nov. 676 ad Adeodato II. Sotto di lui si chiuse lo scisma, aperto in Ravenna dell'arcivescovo Mauro, con il ritorno in soggezione del suo successore Reparato. A sua volta l'imperatore Costantino Pogonato volgevasi a comporre il dissidio tra Oriente ed Occidente. I laboriosi negoziati non si erano ancora conclusi quando il Papa moriva (11 apr. 678)

Il *Lib. Pont.* ci informa che D. purgò dal nestorianesimo il cenobio siriaco detto *Monasterium Boerianum*; pavimentò l'atrio della basilica Vaticana; restaurò anche la chiesa di S. Eufemia presso la via Appia in territorio di Albano (v.), e la basilica di S. Paolo fuori le Mura, o, come ritiene il Duchesne, altra piccola chiesa sulla via Ostiense.

BIBL.: *Lib. Pont.*, I, p. 348 sgg.; Jaffé-Wattenbach, 676-678;; M. Armellini-C. Cecchelli, *Le Chiese di Roma*, II, Roma 1942, p. 1105; Fliche-Martin-Frutaz, VI, pp. 192, 421-22.

Ireneo Daniele

DONOSO CORTÉS, JUAN. - Marchese di Valdegamas, uomo di Stato spagnolo e filosofo cristiano della storia, n. a Valle de la Serena nell'Estremadura il 3 maggio 1809 e m. a Parigi il 3 maggio 1853. Dal 1820 al 1828 studiò a Salamanca, Cáceres, Siviglia e Madrid. Professore di letteratura a Cáceres dal 1829 al 1832, si sposò; ma perdette subito la moglie.

Rivelò la sua forte preparazione filosofica e storica in una *Memoria sobre la situación actual de la monarquía* del 1832. In quell'anno iniziò anche la sua attività politica nelle file del liberalismo moderato. Sostenne le sue idee alle Cortes come deputato (1838) e in diversi scritti, specialmente nei giornali *Avenir* e *El Piloto*, da lui fondati, e nella *Revista de Madrid*. Fautore di Maria Cristina, la seguì in esilio a Parigi, in qualità di segretario particolare (1840-'43). Scosso fortemente dalla rivoluzione parigina del 1848 (dirà che « le rivoluzioni sono i fanali della Provvidenza e della storia »), abbandonò il liberalismo per tornare alla pratica del cattolicesimo, lineare ed aperta, come era proprio del suo carattere. Rieletto deputato alle Cortes vi pronunciò discorsi ch'ebbero risonanza europea, come quelli sulla dittatura (1849) e sulle condizioni d'Europa (1850). L'opera principale, che riassume il suo pensiero politico, filosofico e religioso, è l'*Ensayo sobre el Catolicismo, el Liberalismo y el Socialismo* (Madrid 1851), diviso in tre libri: nel I espose il miracolo della Chiesa in se stessa; nel II le soluzioni date dalla Chiesa al problema del bene e del male, della necessità e della libertà in opposizione alle contraddizioni del liberalismo e alle assurdità del socialismo; nel III esamina con lo stesso criterio l'atteggiamento della Chiesa rispetto alle questioni sociali, specialmente circa la solidarietà familiare, nazionale ed umana e la tragica esperienza del dolore e del sacrificio nella storia. Lo scritto risente delle idee della scuola tradizionalista di De Maistre e De Bonald, che tanto influì col processo interiore del C. al momento della sua conversione. Sulle aspre polemiche naturalmente insorte, fece il punto *La Civiltà Cattolica* nell'apr. 1853. Il C. nel 1849 fu anche ambasciatore di Spagna a Berlino e dal 1851 al 1853 a Parigi.

BIBL.: *Obras de don Juan D. C.*, a cura di G. Tojado (con biografia del C.), 5 voll., Madrid 1854-56; 2ª ed., 4 voll., ivi 1903-1904; *Oeuvres de D. C.* con introduzione di L. Veuillot, 3 voll., Parigi 1858-59, 2ª ed. 1862; *Discursos parlamentarios*, Madrid 1915; A. Valle, *Cartas inéditas y semiinéditas de D. C.*, in *Razon y Fe*, 1936, II, pp. 434-51. In italiano: *Scritti vari di D. C.*, Roma 1861; *I brani migliori di D. C.*, a cura di B. Sanvisenti (*I libri della Fede*, 15), Firenze 1924. Tre traduzioni totali e parziali del *Saggio*, Foligno 1852, Milano 1854, Roma 1861. E. Schramm, *D. C., Leben und Werk eines spanischen Antiliberalen*, Amburgo 1935 (contiene tutta la bibliografia predecente); A. Dempf, *Christliche Staatsphilosophie in Spanien*, Salisburgo 1937; P. Leturia, *L'ateismo comunista previsto e confutato negli ultimi scritti di D. C.*, in *Civ. Catt.*, 1937, IV, pp. 302-16, sviluppato in *Gregorianum*, 18 (1937), pp. 481-517.

Ireneo Daniele

DOORNIJK : v. TOURNAI.

DOPPIO. - Con questa denominazione l'egittologo G. Maspero indicò un ente incorporeo, dagli antichi Egiziani detto *ka*, che accompagnava l'uomo dalla sua nascita come un'ombra perfettamente identica al corpo.

Questa specie di seconda personalità non va però identificata con l'anima, detta *ba* (v.). Benché il *ka* abbandonasse l'uomo alla sua morte, si credeva che ad intervalli ritornasse presso il cadavere ovvero s'incorporasse nelle statue del defunto onde si davano le offerte funebri al *ka* dell'individuo scomparso, mentre le tombe erano chiamate « dimore del *ka* ».

Ma l'essenza del *ka* rimase oltremodo complessa di modo che, dopo la teoria del d., sorsero varie interpretazioni che spiegarono il *ka* ora come concezione astratta dell'energia vitale fornita dagli alimenti (Erman), ora come genio tutelare (Steindorff, Breasted), ora come manifestazione individuale del genio della stirpe (Moret), infine come personificazione dell'energia sessuale (Jacobsohn). Tutti concetti che possono sussistere parallelamente in quanto l'idea del *ka* assunse in processo di tempo aspetti svariati e spesso non ben definibili.

BIBL.: G. Maspero, *Etudes de mytologie et d'archéologie égyptiennes*, I, Parigi 1893, pp. 77-91; G. Steindorff, *Der Ka und die Grabstatuen*, in *Zeitschr. f. ägypt. Sprache und Altertumskunde*, 48 (1910-11), pp. 152-59; J. H. Breasted, *Development of the religion and thought in ancient Egypt*, Nuova York 1912, p. 52 sgg.; A. Moret, *Le Ka des Egyptiens est-il un ancien totem?*, in *Revue de l'Hist. des Religions*, 67 (1913), pp. 181-91; J. Vandier, *La religion égyptienne* (*Coll. Mana*, 1) Parigi 1944, pp. 123-24.
Sergio Bosticco

DORATURA. - L'uso della d. di oggetti, sculture e architetture risale alla più lontana antichità.

L'operazione assolutamente primordiale fu quella di rivestire gli oggetti con sottilissime lamine d'oro; solo più tardi subentrò l'uso della d. a foglia, più semplice e meno costosa. La missione o fissaggio fu varia a seconda del materiale da ricoprire. Con il metallo si usò l'amalgama di mercurio passato a fuoco, con il marmo la chiara d'uovo e con il legno un'embrionale vernice detta *leucophorum*. Nell'arte medievale e moderna, così come si sa dalle fonti (Teofilo, *Schedula diversorum artium* ; Cennini, *Il libro dell'arte*, e Cellini e Vasari) l'applicazione della d. non differì molto da quella dell'antichità.

Essa fu specialmente in uso presso i pittori che prepararono ad oro i fondi delle loro tavole, presso gli intagliatori che dorarono cornici, tabernacoli ed altre suppellettili ecclesiastiche, nonché presso gli scultori che così finirono molte loro opere in bronzo. Valga l'esempio mirabile, testé confermato dalla pulitura, delle porte bronzee del Ghiberti per il Battistero fiorentino.

BIBL.: A. de Champeaux, *Dictionn. des fondeurs, ciseleurs, modeleurs en bronze et doreurs, depuis le moyen-âge jusqu'à l'époque actuelle*, I, Parigi-Londra 1886; F. Rossi, s. v. in *Enc. ital.*, XIII (1932), p. 158; G. Poggi, *La ripulitura delle porte del Battistero fiorentino*, in *Boll. d'arte*, 23 (1948), pp. 244-57.
Giovanni Carandente

DORDRECHT, SINODO di : v. ARMINIO E ARMINIANESIMO.

DORÉ, HENRI. - Gesuita, missionario, n. a Bessé-sur-Braye (Sarthe) il 4 ag. 1859, m. a Sciangai il 4. dic. 1931. Partito per la Cina nel 1886, lavorò indefessamente per 20 anni nell'allora missione del Kiang-nen, comprendente le province del Kiang-su e del Ngan-hoei, presiedendo a vari distretti e cristianità, pure in mezzo ad asprezze, rese più gravi dalle incerte circostanze politiche. Nel 1919 tornò a Sciangai, attendendo al ministero sacerdotale.

Nella sua vita di missionario aveva constatato con meraviglia il grande numero di superstizioni vigenti in mezzo al popolo, aveva preso informazioni, visitato pagode, templi e santuari, raccolto una quantità grande di materiale. Poté così pubblicare nel 1924 un piccolo *Manual des superstitions chinoises*; e poi la sua grande opera *Recherches sur les superstitions chinoises* (17 voll., Zikawei 1911-38)

BIBL.: R. Desnos, *Le p. H. D. (1859-1931)*, in *Relations de Chine*, 11 (1922-23), pp. 489-504.
Celestino Testore

DORÉ, PAUL-GUSTAVE. - Incisore, pittore e scultore francese, n. a Strasburgo il 6 genn. 1832, m. a Parigi il 23 genn. 1883.

Le sue veramente eccezionali qualità di disegnatore e soprattutto la sua facoltà di illustrare con accenti veristici, fortemente sottolineati, avvenimenti reali, scene fantastiche e, talvolta, composizioni di contenuto anche trascendentale, gli crearono ai suoi tempi larghissima fama. In alcune sue opere, quali i disegni per i *Contes drôlatiques* di Balzac (1885) o gli altri che illustrano le avventure di Rabelais, il D. si abbandona anche ad una sua vena di ironia che giunge alla satira; lo stesso può dirsi per le illustrazioni del *Don Chisciotte* (1865). Tuttavia le opere più famose della immensa produzione del D. sono le illustrazioni della *Divina Commedia* (1861) e le altre della Bibbia da lui pubblicate nel 1864. Era già artista famoso quando intorno al 1870 il D. si dà quasi completamente alla pittura dapprima e quindi anche alla scultura senza tuttavia raggiungere in quei campi i successi che aveva ottenuto nell'altro della illustrazione. Fra le sue opere pittoriche si citano il *Neofita* e il *Cristo che lascia il pretorio* (Londra, nella Galleria G. D.) e tra quelle scultoriche il monumento a Dumas padre (1882), elevato a Parigi nel 1884.

BIBL.: B. Roosevelt, *Life and reminiscences of G. D.*, Londra 1885; R. Delonne, *G. D. peintre, sculpteur, dessinateur, graveur*, Parigi 1930; D. Kamenka, s. v. in *Enc. Ital.*, XIII (1932), pp. 160-161.
Emilio Lavagnino

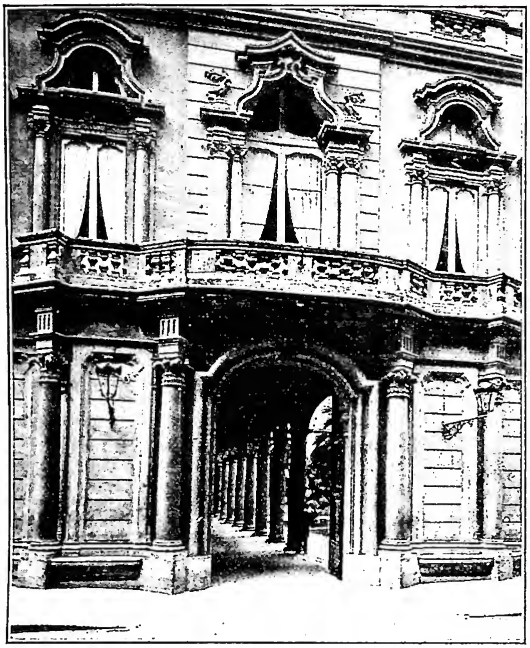
DORÉ (*Auratus*), PIERRE. - Predicatore e controversista domenicano francese, n. ca. il 1500 a Orléans, m. a Parigi il 19 maggio 1569. Giovanissimo vestì le divise domenicane a Blois (Loir-et-Cher), ove tornerà nel 1545 come priore. Studiò a Parigi, fu dottore alla Sorbona e reggente dello studio di S. Giacomo. Godette sempre di grandi amicizie e favori.

Dei suoi molti e ingegnosi scritti apologetici e ascetici vanno ricordati : *Anticalvin contenant deux défenses catholiques de la vérité du S. Sacrement et digne Sacrifice de l'Autel contre certains faux écrits...* (Parigi 1551, 1568); *Les voies du Paradis enseignées par N. S. J. C. en son Evangile* (ivi 1538-40; Lione 1537-86).

BIBL.: J. Th. de Roccaberti, *Biblioth. Pont. Maxima*, Roma 1695-99, p. 299; Quétif-Echard, II, 203b-206a; Hurter, III, coll. 15-16; *Enc.-Eur.-Am.*, XVIII, 2015 a.
Abele Redigonda

DORIA, FAMIGLIA. - Schiatta genovese le cui prime notizie risalgono all'inizio del sec. XII : un MARTINO si fece promotore e realizzatore della chiesa di S. Matteo. I D. si distinsero per le forti virtù marinare e per l'acceso spirito ghibellino. ANSALDO fu il capo della flotta nella guerra contro i Mori di Spagna (1147-49). Suo figlio SIMONE si distinse nell'assedio di S. Giovanni d'Acri. Tra i discendenti di Simone è PIETRO, figura di primo piano nella preparazione tecnica delle Crociate di Luigi IX. Il più illustre rappresentante della famiglia è senza dubbio ANDREA (v. sotto). Discussa fu l'opera nella battaglia di Lepanto di un altro D. : GIAN ANDREA (1539-1606). Il primo cardinale della casata è GIROLAMO (v. sotto), il secondo GIOVANNI, creato cardinale da Clemente VIII (1604), vescovo di Palermo, m. nel 1642. Altri cardinali : SINIBALDO (1664-1733) arcivescovo di Benevento, GIORGIO (1708-59) legato a Bologna, GIUSEPPE MARIA segretario di Stato di Pio VI. La famiglia D. Pamphili Landi si è originata nel sec. XVIII dal matrimonio di GIOVANNI ANDREA D. con Anna Pamphili Landi : cardinali di questa casata sono stati GIUSEPPE (1751-1816, v.); ANTON MARIA (1749-1821), GIORGIO (1772-1837). v. PAMPHILI, famiglia.

BIBL.: V. A. Vitale, s. v. in *Enc. Ital.*, XIII (1932), p. 163 sgg.; A. De Marsico, *D.*, estratto da *Celebrazioni liguri*, Urbino 1939. •



(fot. Alinari)

DORIA - Esterno del Palazzo D. Opera di G. Valvassori e Raguzzini (primi anni del sec. XVIII) - Roma.

I. D. ANDREA. - Ammiraglio, n. a Oneglia il 30 nov. 1466, m. a Genova il 25 nov. 1560. Iniziò la sua carriera militare a Roma, nel 1483, come capitano delle guardie di Innocenzo VIII, poi passò al servizio del duca d'Urbino e del re di Napoli. Dopo un viaggio in Terra Santa si pose al soldo del governatore di Roma, Giovanni della Rovere. Tornato a Genova, nel 1504 represse l'insurrezione dei Corsi. Nel 1513, con le galee genovesi, bloccò Genova occupata dai Francesi e la costrinse alla resa. Dopo Marignano, al servizio della Francia, disperse i pirati di Barberia a Biserta. Nel 1521 batté le galee papali e spagnole che tentavano una sorpresa contro Genova. Quando questa città cadde in potere di Carlo V, pose la sua base a Marsiglia, che difese contro gli imperiali. Al servizio di Clemente VII dopo Pavia, tornò con la Francia nel 1527.

Ma nell'anno successivo si urtò con Francesco I, e, scaduta con il 1 luglio la sua condotta, nell'ag. passò al servizio di Carlo V. Oltre a vantaggi personali, egli ottenne l'indipendenza di Genova e delle due riviere sotto la protezione cesarea e la libertà del commercio marittimo. Capovolte le sorti a vantaggio degli imperiali, il D., occupata Genova, ne riordinò il governo, rifiutando il grado di principe. Nel 1535 combatté contro il Barbarossa, al quale tolse la Goletta e Tunisi. Nel 1538, formatasi una lega cristiana, invocata da Venezia attaccata dai Turchi nei suoi possessi d'Oriente, le galee del D. si lasciarono sfuggire, presso Prevesa, la flotta avversaria. Nel 1541 il D. diresse l'impresa di Algeri, che si concluse con un grave insuccesso per l'affrettato sbarco delle truppe ed una tempesta che distrusse buon numero di navi. Ritiratosi a Genova, il D. represse nel 1547 la rivolta di Gian Luigi Fieschi e riformò la Costituzione della Repubblica. Nei suoi ultimi anni il D. diresse ancora una spedizione in Corsica, dove i Francesi avevano fomentato una nuova ribellione, e ottenne che con il trattato di Cateau-Cambrésis l'isola ritornasse alla Repubblica di Genova. - Vedi tav. CXVI.

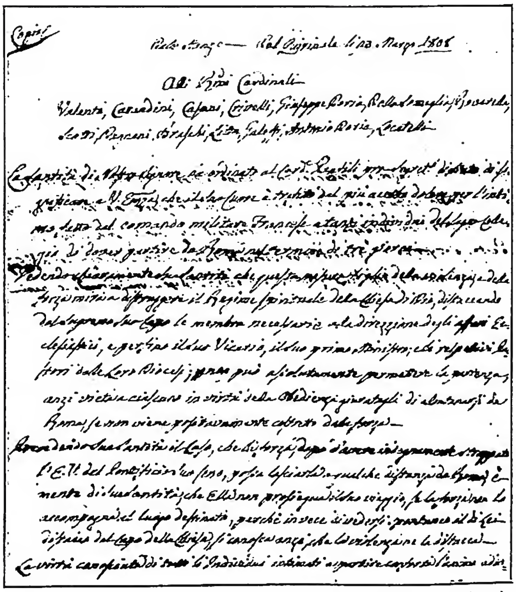
BIBL.: E. Petit, *Un amiral condottiere au XVIe siècle*, Parigi 1887; A. von Czibulka, *A. D. ein Freibeuter und Held*, Monaco 1925; C. Bornate, *I negoziati per attirare A. D'O. al servizio di Carlo V*, in *Giornale storico e letterario della Liguria*, 18 (1942), pp. 51-75; I. Luzzatti, *A. D.*, Milano 1943. Roberto Palmarocchi

II. D. GIROLAMO. - Primo cardinale della nota famiglia genovese, nipote di Andrea. Alla morte della moglie Luisa Spinola passò allo stato ecclesiastico, nel 1529 ebbe il titolo cardinalizio di S. Tommaso in Parione (non senza resistenza da parte del S. Collegio), come compenso per la promessa fatta a Clemente VII dallo zio Andrea di rimediare alla grande carestia di Roma (Pastor, IV, II, p. 329). Fu amministratore di varie chiese tra cui Tarragona dove celebrò un sinodo di cui pubblicò gli atti. Intervenne all'incoronazione di Carlo V. e m. a Genova il 25 marzo, o maggio, 1558.

BIBL.: A. Ciaconius, *Vitae et res gestae Pontificum Romanorum et S. R. E. cardinalium*, III, Roma 1677, coll. 501-502; G. B. Semeria, *Secoli cristiani della Liguria*, II, Torino 1843, pp. 331-32; F. Celesia, *La congiura del conte Gian Luigi Fieschi*, Genova 1865, p. 162.

III. D. PAMPHILI, GIUSEPPE. - Cardinale, n. a Genova l'11 nov. 1751, m. a Roma il 10 febbr. 1816. Di non grande ingegno, la sua debolezza di carattere lo portò ad essere proclive a cedere alla prepotenza napoleonica.

Giovanissimo fu nunzio a Parigi (1773), dove rimase fino al 1785, quando fu eletto (11 febbr.) cardinale del titolo di S. Prisca. Fu poi legato di Urbino (1790), e, dopo il Trattato di Tolentino, segretario di Stato di Pio VI (apr. del 1797), ma il suo atteggiamento troppo sottomesso ai Francesi fu motivo di aspre critiche (J. Gendry, *Pie VI*, II, Parigi [1907], pp. 287-88). Da Pio VII, di cui partecipò all'elezione, fu nominato prefetto della Congregazione del Concilio, e fece parte della commissione dei 12 cardinali per il Concordato del 1801, tra la S. Sede e il governo francese, e tra quelli che proposero in fine la ratifica del testo integrale (cf. E. Silvestre, *L'histoire, le texte et la destiné du Concordat de 1801*, 2ª ed., Parigi [1905], p. 22, nn. 1 e 37, n. 1; e I. Rinieri, *La diplomazia*


Copia
Dal Quirinale li 23 Marzo 1808
Alli Emi Cardinali

(fot. Biblioteca Vaticana)

DORIA - Copia dell'istruzione inviata dal card. D. Pamphili a nome di Pio VII, ai diversi cardinali esiliati da Roma per comando del governo francese (Roma, 23 marzo 1808). Biblioteca Vaticana, cod. Vat. lat. 13.657, f. 288ʳ.

pontificia nel sec. XIX, I, Roma 1902, pp. 92, 288). Fu di nuovo prosegretario di Stato nel febbr. del 1808, ma alla fine del mese successivo ebbe anch'egli l'ordine, come gli altri cardinali non romani, di lasciare la città. Andò a Parigi, dove, avendo assistito a tutte le cerimonie del secondo matrimonio di Napoleone, fu tra i 14 cardinali che furono detti « rossi ». Nel 1811 ebbe l'ordine che, secondo il Consalvi, accettò con piacere, di recarsi a Savona con altri 4 cardinali « rossi », e con la commissione dei vescovi francesi per ottenere dal Papa prigioniero la firma del Concordato uscito dal Concilio di Parigi. Due anni dopo (genn. del 1813), essendo in grazia di Napoleone, fece da intermediario per la ripresa dei negoziati che condussero a quello che fu impropriamente detto Concordato di Fontainebleau. Fu vescovo di Frascati (1803) e di Porto (1814).

BIBL.: Alcune sue lettere sono pubblicate in: *Documenti relativi alle contestazioni insorte tra la S. Sede e il governo francese*, III, s. l. 1833, pp. 42-82 e in *Documentes sur la négociation du Concordat de la France avec le St-Siège en 1800-1801*, pubbl. da Boulay de la Meurthe, II, Parigi 1892, p. 491; III, ivi 1893, v. indice; VI, ivi 1902, p. 102. Fra le opere più recenti cf. I. Rinieri, *Napoleone e Pio VII*, 2 voll., Torino 1906, v. indice; J. Schmidlin, *Histoire des Papes de l'époque contemporaine*, I, trad. franc. di L. Marchal, Lione-Parigi 1938, pp. 21-25, 58, 115, 139, 142, 144; J. Leflon, *La crise révolutionnaire 1789-1846* (Fliche-Martin, *Hist. de l'Eglise*, 20), Parigi 1949, passim.

Renata Orazi Ausenda

DORIA, TOMASO. - Sacerdote pio e zelante discepolo di s. Caterina da Genova. Membro della Fraternità del Divino Amore, fu rettore dell'ospedale di Pammatone prima del Marabotto, confessore di s. Caterina. Morì nel 1518 ed è sepolto nella chiesa dello stesso Ospedale, la S.ma Annunziata di Portoria, ove si conserva il corpo della Santa.

Come membro della Fraternità del Divino Amore si occupò in modo particolare di risanare la piaga dei fanciulli abbandonati o discoli « che stanno assidui per la città a mendicare, e poi dormono sotto la ripa, in Banchi, et a ponti et altri luoghi, in li quali fanno molte tristitie contro l'onore di Dio et a vitupero della città, et molte volte si infermano et morono in detti luoghi » (*Decreto della Serenissima Repubblica* del 1508 che concede ai protettori dell'ospedale facoltà di raccogliere detti bimbi nell'ospedale stesso). D. fu ottimo educatore, applicando la pedagogia dell'amore.

BIBL.: Piaggio, *Monumenta Genuensia*, IV, p. 335; A. Giustiniani, *Annali della Repubblica di Genova*, I, Genova 1854, p. 62.

Umile Bonzi da Genova

DÖRING, MATTHIAS. - Teologo, biblista e storico dei Francescani conventuali, n. a Kyritz nel Brandenburgo tra il 1390-1400, m. ivi il 24 luglio 1469. Eletto ministro provinciale di Sassonia (1427), attese al governo dei suoi frati prendendo parte alle controversie che si dibattevano con gli Osservanti sulla regola francescana. Nel 1432 intervenne al Concilio di Basilea. Sostenitore della tesi conciliare, al tempo dello scisma di Felice V, dai fautori di questo antipapa fu eletto (1443) ministro generale dell'Ordine; non riconosciuto, rinunziò alla sua carica. Prese parte alla disputa del sangue di Wilsnack. Non trascurò la riforma ecclesiastica, sebbene con vedute personali non sempre accettabili.

Della sua attività scientifica di lettore (a Erfurt e Magdeburgo 1422, 1445, 1451) e di scrittore rimangono i *Commenti in quattuor libros Sententiarum* (manoscritto, Monaco), il *Defensorium postillae Nicolai de Lyra* (Norimberga 1481, 1485, 1487; Venezia 1481, 1482-83), la *Continuatio chronici Theodorici Engelhusii ab a. 1420 ad a. 1464* (Lipsia 1730, Berlino 1838-63). In teologia preferì Scoto, che difese contro gli avversari.

BIBL.: P. Albert, *M. D., ein deutscher Minorit des 15. Jahrhunderts*, Stoccarda 1892; C. Eubel, *M. D...*, in *Der Katholik*, 8 (1893), pp. 16-20; Wadding, *Scriptores*, p. 171; Sbaralea, II, pp. 235-37; L. Oliger, *M. D.'s Gutachten über die Franziskanerregel (1451) und observantistiche Gegenschrift*, in *Franzisk. Studien*, 9 (1922), pp. 203-36; L. Meier, *De Schola Franciscana Erfordiensi saec. XV*, in *Antonianum*, 5 (1930), pp. 59-70; F. Doelle, s. v. in LThK, III, col. 421; *Bullarium Franciscanum*, nuova serie, ed. Pou y Marty, II, Quaracchi 1939, p. 501, n. 959.

Giovanni Odoardi

(*fot. Alinari*)
DOROTEA, santa - *S. D.*, nel polittico di Ambrogio Lorenzetti (dopo il 1319) - Siena, Pinacoteca.

DORMIENTI, santi, martiri: v. SETTE DORMIENTI.

DOROTEA, santa, martire. - È commemorata il 6 febbr. Secondo la *Passio*, molto leggendaria, fu arrestata durante la persecuzione di Diocleziano a Cesarea dove era nata. Dopo un primo interrogatorio fu affidata a due donne apostate perché la convincessero a rinnegare la fede, ma D. convertì invece le due disgraziate esortandole anche al martirio. Riusciti vani tutti i tentativi per farla sacrificare, fu decapitata. Il suo culto era popolarissimo nel Medioevo; figura fra i 14 Santi ausiliatori (v.).

BIBL.: BHL, 2321-25; *Acta SS. Februarii*, I, Parigi 1863, pp. 779-84; *Martyr. Hieronymianum*, p. 79; *Martyr. Romanum*, p. 51.

Agostino Amore

ICONOGRAFIA. – Le più antiche immagini della santa a noi note risalgono al XIV sec.; essa appare in aspetto giovanile, il capo cinto da una corona adorna di fiori. Talvolta è presso di lei un bambino o il piccolo Gesù che le offre un cesto di fiori.

Molto venerata in Germania, le sue immagini sono frequenti nell'arte tedesca dei secc. XV e XVI (sculture nel Museo di Berlino, in quello di Friburgo sul Br.; e di T. Riemenschmeider nella Marienkirche di Würzburg), dipinti, una tavola del sec. XV di scuola sveva a Karlsruhe, una di St. Lochner a Norimberga e quella di Holbein il Vecchio del Museo di Augusta ove è raffigurato il martirio della Santa.

Anche nell'arte italiana si notano importanti rappresentazioni di D. Così in un polittico di Ambrogio Lorenzetti oggi nella pinacoteca di Siena ed in una tavola del sec. XIV nel Museo di Pisa. Bernardino Luini la raffigurò con la palma e un libro nella Chiesa di Maurizio

a Milano; Carlo Dolci ne rappresentò il martirio in un quadro oggi a Darmstadt.

BIBL.: K. Künstle, *Ikonographie der Heiligen*, II, Friburgo in Br. 1926, pp. 187-90; J. Braun, *Tracht u. Attribute der Heiligen in der deutschen Kunst*, Stoccarda 1943, pp. 195-99.
Emilio Lavagnino

DOROTEA di MONTAU (*Montoviensis*), beata. - N. a Montau (presso Marienburg, Prussia) il 6 febbr. 1347, m. a Marienwerder il 25 giugno 1394. Sposò, a 19 anni, Albrecht di Danzica, da cui ebbe 9 figli; nel 1389 si recò a Roma per il giubileo del 1390, rimanendovi fino a Pasqua, nell'ospizio di S. Maria della Consolazione. Perduto il marito e i figli (una figlia si fece benedettina), si trasferì a Marienwerder, dove il 2 maggio 1393, con il permesso del Capitolo e dell'Ordine teutonico, fondò un eremitaggio presso la Cattedrale. Qui « reclusa », condusse vita austerissima, visitata da illustri personaggi e da poveri per conforto e consiglio, favorita da grazie mistiche.

Il suo processo di canonizzazione rimase interrotto; ma il popolo la venerò subito come taumaturga e celeste protettrice del paese dell'Ordine teutonico. Culto popolare. Festa il 25 giugno; in qualche luogo il 30 ott.

Gli scritti riguardanti la beata, quasi tutti dovuti al confessore Giovanni, sono dieci; per le loro varie edizioni, cf. BHL, I, pp. 350-51. Le varie *Vitae*, e alcuni altri scritti, in *Acta SS. Octobris*, XIII, Parigi 1883, pp. 472-584. Le *Rivelazioni* (in *Septililium b. Dorotheae auctore Ioanne Marienwerder* [ed. F. Hipler], Bruxelles 1885; tutta la parte latina fu anticipata in *Analecta Bollandiana*, 2 [1882], pp. 383-472; 3 [1883], pp. 113-40, 408-48; 4 [1885], pp. 207-51). Quest'opera, di alto valore mistico, porta il nome di *septililium*, perché tratta di sette grazie concesse a D. e sono ben rappresentate dalle qualità del giglio.

BIBL.: S. Rühle, *D. v. M.*, in *Altpreussische Forschungen*, 2 (1925), pp. 50-101; P. Nieborowski, *Die sel. D. von Preussen*, Breslavia 1933; H. Westpfahl, *Beiträge zur Dorotheenforschung*, in *Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde Ermlands*, 27 (1939), pp. 123-77.
Igino Cecchetti

DOROTEE : v. SUORE DI S. DOROTEA.

DOROTEI. - Setta ariana dei seguaci di Doroteo vescovo di Antiochia (v.). Alla morte di Demofilo, vescovo di Costantinopoli, gli ariani elessero Marino; poco dopo però gli preferirono Doroteo di Antiochia. Marino si adombrò e si separò dalla comunità ariana. La rottura tra i due partiti divenne definitiva quando Doroteo in una pubblica disputa sostenne che, essendo stato il Verbo creato nel tempo, il Padre non poteva chiamarsi tale prima della stessa creazione, poiché quel nome indica una relazione reale, venendo così anch'egli a costituire una nuova setta nella compagine ariana. La setta dei d. visse per ca. 35 anni; nel 420 infatti, ad opera di un certo Plinto generale dell'esercito e molto influente presso Teodosio il giovane, si venne ad un compromesso stabilendo di non parlare più della questione. Le due sètte, di Marino e dei d. ritornarono alla comunione ariana.

BIBL.: Sozomeno, *Hist. eccl.*, 7, 17; Tillemont, VI, ed. Venezia 1732, pp. 631, 803.
Agostino Amore

DOROTEO. - Diacono antiocheno, seguì Melezio nella triste vicenda che travagliò la Chiesa di Antiochia nella seconda metà del sec. IV, in cui i cattolici furono divisi tra i due vescovi Paolino e Melezio. S. Basilio se ne servì per ricondurre la pace in quella Chiesa, mandandolo con lettere ad Alessandria e a Roma. Il primo viaggio D. lo fece nel 371 ad Alessandria recando a s. Atanasio un appello accorato di s. Basilio chiedente aiuto in favore degli Orientali. Nel 375 si recò per la prima volta a Roma da papa Damaso, ma ottenne ben poco. Vi ritornò una seconda volta nel 377 sempre per la questione di Antiochia; vi trovò radunato un sinodo nel quale dovette difendere la ortodossia del suo vescovo Melezio. Ma anche questa volta, a causa delle diffidenze tra Oriente ed Occidente, dovette ritornare ad Antiochia con poche speranze.

BIBL.: Tillemont, IX, ed. Venezia 1732, pp. 139 sgg., 221 sgg.; F. Cavallera, *Le schisme d'Antioche*, Parigi 1905, p. 145 sgg.; L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Eglise*, II, 4 ed., ivi 1910, pp. 399-414; P. Batiffol, *La siège apostolique*, 3 ed., ivi 1924, p. 105 sgg.; G. Bardy, in Fliche-Martin-Frutaz, IV, pp. 274-81.
Agostino Amore

DOROTEO. - Vescovo ariano, originario della Tracia, successe ad Ipaziano nella sede di Eraclea verso il 365. Fu uno dei principali sostenitori di Demofilo, vescovo di Costantinopoli. Nel 376, durante lo scisma meleziano, la setta ariana di Antiochia lo elesse suo vescovo. Chiamato a Costantinopoli dagli ariani, vi rimase fino al 381, quando una legge di Teodosio vietò le assemblee di tutti coloro che non accettavano la fede di Nicea, e stabilì che le loro chiese fossero date ai cattolici. Fu richiamato a Costantinopoli nel 386 alla morte di Demofilo, in sostituzione di Marino precedentemente eletto dagli stessi ariani. Una disputa avuta tra D. e Marino diede origine alla nuova setta ariana dei dorotei (v.).

BIBL.: Socrate, *Hist. eccl.*, 4, 35; 5, 23; Sozomeno, *Hist. eccl.*, 7, 17; Tillemont, VI, ed. Venezia 1732, p. 629 sgg.
Agostino Amore

DOROTEO. - Arcivescovo di Tessalonica, insediatosi ca. il 500. Continuò, al pari del suo antecessore, nello scisma acaciano, anzi perseguitò i vescovi di Epiro che avevano aderito a Roma. D. non volle sottoscrivere la formola di fede inviatagli dal papa Ormisda per mezzo di una delegazione, che fu maltrattata e in parte trucidata. D. nondimeno non fu deposto.

BIBL.: J. P. Kirsch, s. v. in LThK, III, col. 426. *

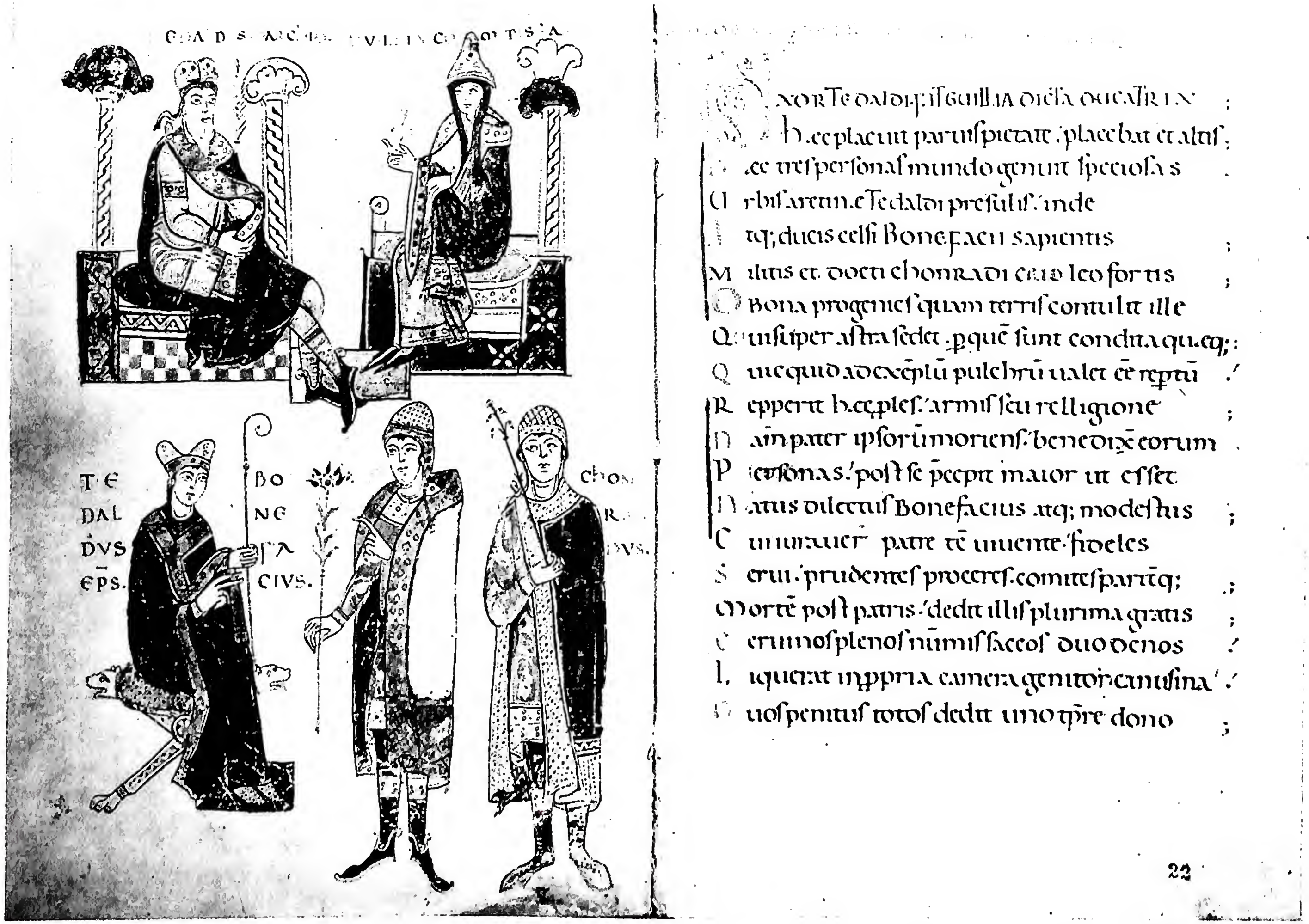
DOROTEO di GAZA. - Scrittore ascetico del sec. VI. Originario di Antiochia, ricevette in gioventù un'eccellente educazione laica; abbracciò in seguito la vita religiosa, e si ritirò nel monastero di Serido, situato tra Gaza ed Ascalona. Per l'interessamento dello stesso Serido fu possibile a D. mettersi in contatto con il santo monaco Barsanufio, che viveva allora in completa segregazione; fu in seguito fedele seguace di s. Giovanni il Profeta.

Allo scopo di approfondire la propria cultura spirituale, D. propose ai due asceti una serie di quesiti sulla Bibbia, sulle opere dei Padri e su vari argomenti teologici. Di tali quesiti, accompagnati dalle risposte, ce ne sono pervenuti ca. un centinaio.

Da Barsanufio e da Giovanni, D. fu incaricato di fondare, presso il monastero, un ospedale, del quale assunse la direzione. Dopo la morte dei due (540 ca.) lasciò il monastero di Serido per fondarne uno tra Gaza e Maiuma, ove trascorse il resto della sua vita. In questo nuovo monastero compose le sue *Conferenze spirituali*, che nella vita monastica furono tenute in grande considerazione. Si tratta di sermoni rivolti ai monaci del suo monastero tra il 540 e il 560.

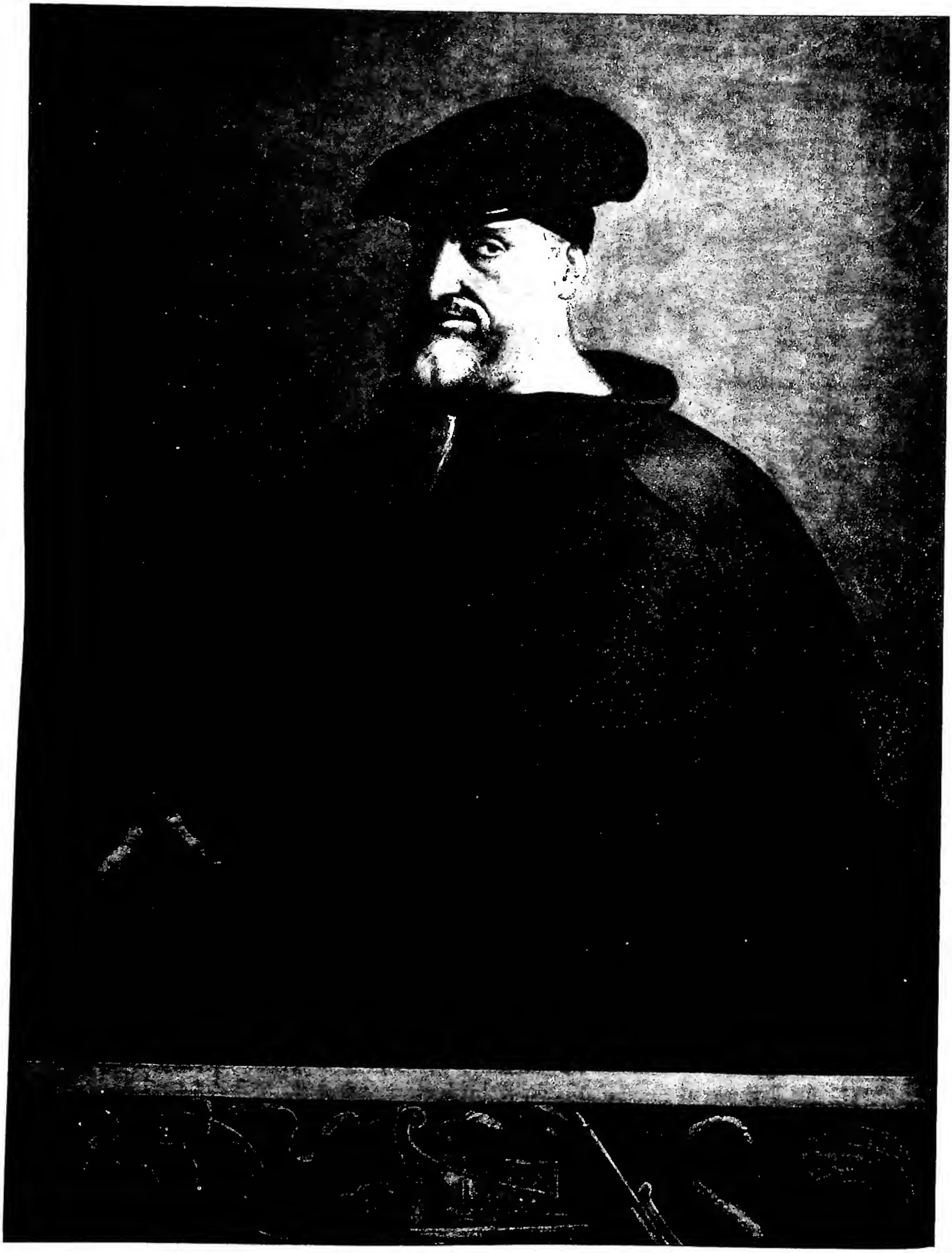
BIBL.: S. Vailhé, *St D. et st Zosime*, in *Echos d'Orient*, 4 (1905), pp. 359-63; id., *Dorothée de G.*, in DThC, IV, coll. 1785-86.
Mariano Baffi

DOROTEO di MITILENE. - Teologo bizantino, del sec. XV. Fu metropolita di Mitilene, fautore dell'unione della Chiesa greca con quella di Roma; prese parte ai Concili di Ferrara e di Firenze, battendosi per l'unione stessa. Partecipò anche alla delegazione che il Concilio fiorentino inviò presso il Pontefice, e sostenne le decisioni del Concilio presso



(fot. Biblioteca Vaticana)

VITA MATHILDIS. Il marchese Tedaldo, la contessa Guillia, il vescovo Tedaldo, Bonifacio padre di Matilde, e Corrado. - Biblioteca Vaticana, cod. Vat. lat. 4922 (sec. xii).



(fot. Alinari)

RITRATTO DI ANDREA DORIA.
Opera di Sebastiano del Piombo (inizio sec. xvi) - Roma, Palazzo Doria.

l'Imperatore di Costantinopoli. Sottoscrisse il decreto dell'unione, e vi rimase fedele per tutta la vita.

Secondo alcuni storici, D. sarebbe stato anche il redattore della *Storia del Concilio di Firenze*, scritta in lingua greca.

Bibl.: R. Janin, *Dorotheus von Mitilene*, in LThK, VIII, col. 426. Mariano Baffi

DORSTEN, Giovanni da. - Agostiniano, teologo e predicatore, n. a Dorsten in Westfalia, nella prima metà del sec. xv, m. nel 1481. Impugnò le dottrine spirituali sostenute da Giovanni di Lutrie, e compose a Erfurt (1465) una *Disputatio de quolibet* contro le profezie dell'abate Gioacchino (ms. 2064 nella Stadtbibliothek di Treviri). Nel 1467 fu provinciale della provincia agostiniana di Sassonia. Insegnò lodevolmente materie teologiche nell'Università di Erfurt.

Su desiderio del Sinodo di Magonza (1471) scrisse contro la simonia: *Tractatus sive collatio synodalis de statutis Ecclesiarum* (Erfurt 1489). Fu anche stampato il suo: *Determinatio de cruore miraculoso D. N. Jesu Christi in monasterio Goterensi* [di Wilsnack] (Lipsia 1510).

Bibl.: F. Ossinger, *Bibliotheca Augustiniana*, Ingolstadt 1768, pp. 299-301; J. Lanteri, *Illustriores viri Augustinenses*, II, Tolentino 1859, pp. 88-89; Hurter, II, col. 991. Davide Falcioni

DORT, canoni di: v. arminio e arminianesimo.

DOSIO, Giovanni Antonio. - Architetto e scultore, n. nel 1535 a Firenze o S. Gimignano, m. dopo il 1609 a Napoli o Roma. Aveva sedici anni quando a Roma entrò nella bottega di Raffaele da Montelupo per applicarsi alla scultura di cui dette saggi non mediocri nelle tombe di Annibal Caro (1566), del medico L. Pacini in S. Lorenzo in Damaso, in quelle di Antonio Mazza da Gallese in S. Pietro in Montorio e del connestabile Antonio Michal ora all'Aracoeli; nelle quali opere tuttavia prevalgono gli elementi architettonici su quelli plastici.

Al primo periodo romano dell'artista appartiene anche una serie di disegni (Uffizi) nei quali è evidente il suo studio non solo dei monumenti antichi, le Terme di Diocleziano soprattutto, ma anche delle architetture di Michelangelo e Bramante. Da Roma, nel 1576-78, il D. mandò a Niccolò Gaddi disegni per la sua cappella in S. Maria Novella a Firenze, disegni che realizzati mostrano lo studio delle forme michelangiolesche. Caratteri analoghi appaiono nella cappella Niccolini in S. Croce (1591), mentre nel cortile del palazzo arcivescovile di Firenze (1582) e nel palazzo Larderel, già dei Giacomini in via Tornabuoni, è più raffinato ed elegante e si attiene a schemi tradizionali fiorentini soprattutto sangalleschi. I caratteri della sua arte appaiono anche nell'oratorio di Gesù Pellegrino detto dei Pretoni, e, sempre a Firenze, nel modello in legno per la facciata in S. Maria del Fiore conservato nel museo dell'Opera del Duomo. Stabilitosi a Napoli nel 1591 lavorò nella trasformazione della certosa di S. Martino e nella chiesa degli Oratoriani di cui diresse i lavori nel 1593. Nel 1609 era sempre a Napoli intento ad opere nella chiesa del Gesù Nuovo.

Il D., studioso delle forme tradizionali fiorentine e dell'opera di Michelangelo, va posto, per la finezza del gusto e l'eleganza delle forme, fra i più eletti maestri toscani della seconda metà del secolo.

Bibl.: V. Giovannozzi Daddi, *Il palazzetto Giacomini Larderel del D.*, in *Rivista d'arte*, 17 (1935), pp. 209-10; R. Pane, *Architettura del Rinascimento a Napoli*, Napoli 1932, pp. 294-300; Venturi, XI, II, pp. 353-84. Emilio Lavagnino

DOSITEANI. - Antica setta fondata da un certo Dositeo samaritano. Le notizie che si hanno intorno a questo personaggio sono molto incerte e contrastanti. J. B. Cotelier (in *Constitutiones apostolicae*, VI, 8: PG 1, 924), il Thaller (in *Kirchenlexikon*, III, coll. 1997-98), F. X. Krauss (*Dosithée et les Dosithéens*, in *Revue des études juives*, 42 [1901], pp. 27-42) ed altri studiosi ritengono necessario, per conciliare i dati delle fonti antiche, distinguere almeno due personaggi di questo nome, ambedue eresiarchi, corruttori della Bibbia e impugnatori dei libri profetici.

Il primo, giudeo di origine e poi passato fra i Samaritani, sarebbe vissuto prima di Cristo e sarebbe stato maestro di Sadoc e padre dei Sadducei. A costui sembrano far capo quei d. che negavano la resurrezione dei morti, l'immortalità dell'anima e insegnavano a vivere secondo la carne. L'altro Dositeo, invece, sarebbe stato quasi contemporaneo di Gesù Cristo. Il suo nome è legato a quello di Simon Mago di cui egli prima fu maestro e poi discepolo. Propagò la sua dottrina fra i Samaritani, facendosi credere il Messia promesso da Mosè nel *Deut.* 18, 18. Per giustificare le sue affermazioni in contrasto coi libri dei Profeti, rigettò l'autorità di tali libri, dando invece tutte le sue preferenze al Pentateuco di Mosè. Ebbe al suo seguito 30 discepoli, scelti tra i suoi seguaci, ed una donna da lui chiamata Luna. Morì di fame rinchiuso in una grotta, non si sa se per opera dei suoi nemici, o per le sue eccessive astinenze, oppure per far credere ai suoi discepoli che era salito al cielo.

I suoi seguaci riconoscevano come sacro solo il Pentateuco di Mosé, insegnavano la dottrina dell'eternità del mondo e combattevano l'antinomismo immorale. Particolarmente rigoroso era il loro tenore di vita: praticavano la circoncisione ed i digiuni, esortavano all'osservanza della continenza e della verginità, condannavano le seconde nozze e l'uso delle carni. Caratteristica loro era l'osservanza rigorosa del riposo sabatico, tanto che rimanevano per tutto il giorno nella posizione in cui venivano sorpresi dall'inizio del sabato. Verso la fine del sec. vi questa setta esisteva ancora in Egitto, poiché fu combattuta da Eulogio, patriarca di Alessandria, m. nel 608, come appare da un suo scritto pubblicato da Fozio (*Bibliotheca*, cod. 230).

Bibl.: Oltre alle opere sopra citate, cf. A. Hilgenfeld, *Ketzergeschichte des Urchristenthums*, Lipsia 1884, pp. 155-61; A. Jülicher, *Dositheus*, in Pauly-Wissowa, X, coll. 1608-1609; G. Hergenröther, *Storia universale della Chiesa*, trad. it. di E. Rosa, I, Firenze 1904, p. 191 e sgg.; F. Haase, *Dositheus*, in LThK, III, col. 428. Guglielmo Zannoni

DOSITEO, santo. - Monaco di Palestina, del cenobio di S. Siridio intorno a Gaza, m. verso il 530, assistito da s. Barsanufio. Ne scrisse l'elogio il celebre maestro di lui s. Doroteo (*Institut.*, I, 15: PG 88, 1636-37). Da esso si apprende il modo in cui questo giovane, educato in una vita agiata e quasi senza istruzione religiosa, arrivò, nel breve corso di cinque anni, alla più alta santità, non per i rigori della penitenza ma per la semplicità nell'ubbidire e per l'abnegazione del proprio volere.

Bibl.: Testo della *Vita* in *Acta SS. Februarii*, III, ed. Anversa 1658, pp. 382-84. Emanuele Candal

DOSITEO. - Patriarca greco dissidente di Gerusalemme dal 1669 al 1707, n. ad Arakhovo nel Peloponneso il 31 maggio 1641. Fu ordinato diacono, contrariamente ai canoni, appena undicenne, e non aveva che 28 anni quando fu nominato patriarca di Gerusalemme, succedendo al dimissionario Nectario che l'aveva fatto metropolita di Cesarea nel 1666.

Il lungo patriarcato di D. fu speso a questuare per ristabilire le finanze della confraternita greca del S. Sepolcro; a polemizzare vigorosamente con i protestanti e specialmente con i cattolici; a sviluppare l'influenza dell'ellenismo in Oriente, e particolarmente in Russia, ove egli cercò di ostacolare la cultura latina.

Nel 1680 fondò a Jassy una tipografia greca a

spese del patriarcato di Gerusalemme, con lo scopo di pubblicare vaste raccolte di scritti polemici antilatini, composti dagli antichi Bizantini e dai Greci moderni.

Le principali di queste raccolte hanno i seguenti titoli : Τόμος καταλλαγῆς («Tomo della riconciliazione »), Jassy 1692; Τόμος ἀγάπης (« Tomo della carità »), ivi 1698; Τόμος χαρᾶς (« Tomo della gioia »), Rimnic 1705. Esse erano state precedute dall'edizione dell'opera del suo predecessore Nectario sul primato del papa : Περὶ τῆς ἀρχῆς τοῦ πάπα, Jassy 1682. D. pubblicò anche *De haeresibus* di Simone di Tessalonica, ivi 1683; il *Manuale contro lo scisma dei papisti* di Massimo del Peloponneso, Bucarest 1690; la grande opera di Melezio Syrigos *Contro i capitoli calvinisti di Cirillo Lucaris*, ivi 1690, ai quali egli aggiunge un Ἐγχειρίδιον ἔλεγχον τὴν καλβινικὴν φρενοβλάβειαν di sua composizione, ove si agita soprattutto la questione dell'Eucaristia.

Oltre a questo opuscolo ha lasciato una grande Ἱστορία περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις πατριαρχευσάντων, Bucarest 1715, edita dopo la sua morte dal nipote e successore Crisanto Notaras, che la divise in 12 libri, donde il nome di Δωδεκάβιβλος con cui viene sovente citata.

Gli *Atti del Sinodo di Gerusalemme del 1672* e la *Professione di fede* in 18 articoli e 4 questioni, che li accompagna, è quanto D. ha lasciato di meglio dal punto di vista teologico. Il tutto pubblicato sotto il titolo : Ἀσπὶς τῆς ὀρθοδοξίας, Parigi 1676, è diretto contro gli errori calvinisti contenuti nella professione di fede di Cirillo Lukaris (v.).

D. si sforza di provare, senza riuscirvi, che la *Confessione di fede calvinista* che va sotto il nome di Lukaris non è autentica. Le prove da lui addotte dimostrano semplicemente che il Lukaris non è stato sempre calvinista, ovvero in certi momenti della vita ha nascosto le sue opinioni eretiche.

Quanto alla *Confessione di fede* dello stesso D., essa è notevole per la sua chiarezza e concisione e si contrappone punto per punto a quella del Lukaris. Essa è quasi del tutto conforme alla dottrina cattolica, specialmente sul sacerdozio, l'Eucaristia, il Purgatorio ed il canone biblico.

Nel 1723 fu inviata al sinodo russo, poco prima creato da Pietro il Grande, dai quattro patriarchi d'Oriente, come l'espressione autentica dell'« ortodossia ». Per questo viene chiamata dai Russi la *Lettera dei Patriarchi.*

Alcuni teologi greci e russi hanno voluto fare di questo documento un libro simbolico propriamente detto della Chiesa greco-russa e metterlo al livello delle definizioni dei concili ecumenici. Ma ai nostri giorni una tale opinione viene sempre più abbandonata ed i teologi recenti non si fanno coscienza di contraddire detta confessione. Filarete, metropolita di Mosca, vi apportò correzioni e soppressioni nelle edizioni russe e greche pubblicate in Russia nel 1838-40. La trovano contaminata da latinismi.

BIBL.: Sulla vita di D. cf. la notizia inserita dal suo nipote Crisanto nel Δωδεκάβιβλος: Cirillo Atanasiade, Τὰ κατὰ τὸν ἀοίδιμον Δοσίθ. πατριάρχην τῶν Ἱεροσολύμων, in Σωτήρ, 14-16 (1891-93) passim; Chr. Papadopulos, Δοσίθεος. Πατριάρχης Ἱεροσολύμων, in Νέα Σιών, 5 (1907), pp. 97-168; A. Palmieri, *D. patriarca greco di Gerusalemme*, Firenze 1907, ove si troverà la lista degli scritti contenuti nelle raccolte polemiche di D. Molti di questi scritti sono stati riprodotti in PG 5; anche A. Palmieri, *Dosithée*, in DThC, IV, II, coll. 1788-1800, con abbondante bibliografia. Per gli Atti del Sinodo di Gerusalemme del 1672 cf. G. Hardouin, *Acta Conciliorum*, XI, Parigi 1715, coll. 179-274; si trovano anche nelle raccolte dei libri simbolici della Chiesa greco-russa di E. J. Kimmel, di J. Michalcescu e di J. Mesoloras. Martino Jugie

DOSOFTEI (DOSOTHEIU). - Metropolita della Moldavia, primo scrittore romeno di versi letterari. N. ca. il 1624, forse macedone-romeno, fu prima monaco, poi vescovo di Nusi (1658) e di Roman (1659) e metropolita di Iasi (1671). Dal 1673 al 1686 dovette rifugiarsi in Polonia, dove aveva fatto i suoi studi e dove m. nel 1694.

Autore di traduzioni e libri liturgici, si procurò caratteri di stampa dal patriarca di Mosca. D. è soprattutto importante per la sua traduzione del salterio, *Psaltirea in Versuri* (1673), ispirata a quella del gran poeta polacco G. Kochanowski (1577), che è tuttora cantata dai cattolici polacchi. L'opera del D. è piuttosto quella di un erudito : conosceva il polacco, il greco, il latino e lo slavone. Tuttavia alcuni dei suoi salmi, scritti in versi brevi, hanno qualità incontestabili e sono rimasti popolari. Vengono cantati dai fanciulli nelle *colinde* (*kalendae*) del Natale.

BIBL.: P. Hanes, *Histoire de la littérature roumaine*, Parigi 1934, pp. 17-18. Federico Tailliez

DOSSALE. - La voce deriva dal latino barbarico *dossalis*; è termine con cui veniva indicato il panno usato per coprire pareti, sedili, altari. Elemento decorativo posto sull'altare. Nelle chiese primitive non esistevano d. Solo quando gli altari furono addossati alle pareti o posti in fondo all'abside si sentì la necessità di ornare la nuda parete con un d.

In Occidente, dalla fine del sec. XI, il d. appare sopra l'altare quale custodia di reliquie o oggetti sacri. Era per lo più mobile, in metallo o legno dipinto o ricoperto di stoffa. Dall'inizio del sec. XII si ebbero d. fissi costituiti da una lamina sottile e lavorata, che celava un reliquiario. Ai d. di metallo e pietre preziose si sostituirono con il tempo quelli scolpiti in marmo, collocati stabilmente sulla mensa a reggere anche il Crocifisso. Vennero poi, nel XIII e XIV sec.: grandi d. dipinti con cornici in legno intagliato e dorato divisi in tre o più parti : veri e propri quadri, da cui il nome di trittici o polittici, finché nel sec. XV un solo quadro (pala) spesso riccamente incorniciato trionfò sugli altari. Nel Sei e Settecento si aggiunsero alle incorniciature delle pale d'altare angeli, gruppi allegorici e ricche ornamentazioni.

D. è definito anche il tappeto o l'arazzo che è messo a coprire la spalliera di letti, cassapanche, sedie.

Si dice pure di drappo che avvolge a guaina un messale o altro libro. - Vedi tavv. CXVII-CXVIII. Pietro Gazzola

DOSSI, CARLO. - Pseudonimo di Pisani Dossi Alberto, scrittore, n. a Zenevredo (Pavia) il 27 marzo 1849, m. a Cardina (Como) il 16 nov. 1910.

A 19 anni stampò il suo primo libro, l'*Altrieri* (Milano 1868), e nel 1871 la *Vita di Alberto Pisani:* due opere autobiografiche ricche di poesia intima, ma artificiose ed arbitrarie nell'espressione e nella sintassi sì da meritare al D. l'attributo di « bizzarro ». Meglio riuscì nel romanzo utopistico *La colonia felice* (ivi 1874), che poi sconfessò e nel quale si narra il graduale costituirsi di una compiuta società umana nata da un gruppo di deportati evasi in lontane regioni. Dall'arte passato alla diplomazia, il D. fu segretario di F. Crispi, ministro plenipotenziario a Bogotà e poi ad Atene, ove si appassionò alle ricerche archeologiche. Postume furono pubblicate le *Note azzurre* (ivi 1912), vasto diario scritto di seguito per quasi 40 anni, che rivelò un D. pensatore, spesso acuto e suggestivo. Ma il D. più schietto è nei bozzetti e nelle narrazioni di *Gocce d'inchiostro* (Roma 1880), ove si palesa osservatore sottile e di squisita sensibilità. Qualche sua pagina erotica e irreligiosa appare più una concessione alla moda del tempo che l'espressione di una convinzione sincera. L'opera del D. viene collocata in relazione con il tardo romanticismo lombardo.

BIBL.: Opere : *Opere* di C. D., con notizie bibliografiche di G. P. Lucini, 5 voll., Milano 1910-27; *Note azzurre di C. D., con l'elogio funebre*, di A. Cattò, ivi 1912; *Le più belle pagine di C. D.*, a cura di P. Nardi, ivi 1932 (con introd.); C. D., *Raccolta di opere*, a cura di C. Linati, ivi 1945. Studi : L. Capuana, *Studi sulla letteratura contemporanea*, Catania 1882, pp. 57-72; G. P. Lucini, *L'ora topica di C. D.*, Varese 1911; L. Russo, *I narratori*, Roma 1923, pp. 100-101; P. Nardi, *La scapigliatura: da G. Rovani a C. D.*, Bologna 1924, passim; B. Croce, *La letteratura della nuova Italia*, III, 3ª ed., Bari 1929, pp. 201-17; A. Galletti, *Il Novecento*, Milano 1939, pp. 59-66.
Silvio Pasquazi

(*fot. Alinari*)
Dosso - *La Sacra Famiglia* di Giovanni D. - Roma, Pinacoteca capitolina.

DOSSO. - Giovanni Dossi detto D., figlio del trentino Nicola dei Luteri, n. a Ferrara probabilmente dopo il 1480, m. ivi, nel 1542.

La prima notizia certa della sua attività pittorica, a Mantova, è del 1512. Allievo di Lorenzo Costa, ne palesa appena la discendenza stilistica nella *Circe* (già nella collezione Benson, a Londra, e ora nella galleria Nazionale di Washington), ma in questa composizione, già si avverte, accanto a compiacimenti di analitico naturalismo fiammingo, l'influsso di Giorgione. Esso diviene più sensibile nella tela *Ninfa e satiro* (galleria Pitti di Firenze), mentre nel *Giullare* (galleria Estense di Modena) si manifesta il suo spregiudicato spirito d'introspezione psicologica che sembra anticipare Velasquez. Divenuto pittore ufficiale di Alfonso I d'Este, eseguì a Ferrara, fino alla morte, una ingente quantità di decorazioni murali (tutte distrutte, mentre si conservano quelle dipinte nel castello del Buon Consiglio, a Trento, e nella villa dell'Imperiale presso Pesaro), e di opere da cavalletto, che spesso documentano, con fervida energia icastica, e talvolta non senza sardonica asprezza, il costume della vita cortigiana estense (si vedano i quadri romboidali, con scene allegoriche, nella galleria modenese, il *Baccanale*, di gusto tizianesco, in Castel Sant'Angelo, a Roma, la tarda *Bambocciata* o *Stregoneria* della galleria Pitti). Nella piena maturità, all'assimilazione del gusto pittorico tizianesco e agli scambi figurativi con il concittadino Garofalo, il D. aggiunse l'imitazione di Raffaello come attesta principalmente il *S. Michele* della galleria di Dresda, e diede esca all'incipiente manierismo. Rimangono pienamente espressive del suo talento autonomo e della sua tavolozza, amante dei verdi smeraldo, dei rossi infuocati, dei bagliori d'acciaio e d'oro, opere come il *S. Sebastiano*, il *Battista* e il *S. Giorgio* nella pinacoteca di Brera a Milano, l'*Antiope dormiente* nella raccolta del marchese di Northampton, la *Madonna coi ss. Michele e Giorgio* nella galleria di Modena, il maestoso polittico nella pinacoteca di Ferrara, dipinto in collaborazione con il Garofalo, e soprattutto la celebre *Circe* o *Melissa* della galleria Borghese di Roma, che s'inserisce, per la stupenda fusione dei valori compositivi plastici e cromatici, tra le immagini più suggestive del nostro Cinquecento romantico, o surrealista avanti lettera. V'è inoltre, una produzione, cosiddetta minore, del D. in cui le trasfigurazioni della flora e dell'atmosfera e il tocco fosforico del pennello, operante in perfetta libertà di sintesi quasi impressionista, rendono il maestro padano assai vicino al gusto moderno (e basterà citare la cosiddetta *Partenza degli Argonauti*, già nella raccolta Contini Bonacossi, a Firenze, e ora nella galleria di Washington). Il D. ad onta delle scorrezioni formali e dei grevi effetti di chiaroscuro, rappresenta la personalità artistica dominante dell'intera regione emiliano-romagnola, nel sec. XVI, dopo il Correggio e il Parmigianino. Dalla scuola di lui uscirono, oltre al fratello minore Battista (v. sotto), quasi tutti i migliori maestri del tardo Cinquecento ferrarese.

Battista. - Si conosce soltanto la data della morte: 1548. Aiutò attivamente il fratello maggiore, replicandone le forme e gli accordi coloristici con risultati spesso mediocri e accentuandone, per i diretti contatti con l'am-l'ambiente romano, gli impasti pesanti e bituminosi. Tuttavia taluni suoi motivi paesistici negli affreschi dell'Imperiale, presso Pesaro, la pala della *Madonna in Trono*, nel Municipio di Portomaggiore (Ferrara), la *Vergine e i confratelli della Neve*, nella galleria Estense di Modena, il *Martirio di s. Stefano*, già a Berlino, presso il dott. Gottschewski, attestano una sia pur modesta capacità inventiva. - Vedi tav. CXIX.

Bibl.: L. N. Cittadella, *I due Dossi*, Ferrara 1870; W. C. Zwanziger, *D. Dossi*, Lipsia 1911; H. Mendelsohn, in Thieme-Becker, IX, pp. 497-500; id., *Das Werk des Dossi*, Monaco 1914; Venturi, IX, III; R. Longhi, *Officina ferrarese*, Roma 1934, pp. 135-51; B. Berenson, *I pittori italiani del Rinascimento*, Milano 1936, pp. 238-39; E. Tietze Conrat, *Two Dossi, puzzles* etc., in *Gazette de Beaux Arts*, Nuova York 1948, pp. 129-36.
Alberto Neppi

DOSSOLOGIA. - Parola greca, da δόξα = gloria e λόγος = discorso, che indica una formola liturgica per glorificare o Dio (come spesso accade nella S. Scrittura e con una frase che quasi sempre contiene la parola δόξα) o Cristo (e questa in forme svariatissime ricorrenti frequentemente in tutta la letteratura primitiva cristiana [*Rom.* 9, 5; *Apoc.* 5, 12 ecc.]), o la S.ma Trinità (e fra queste si distinguono la *d. minore* o *Gloria Patri*, che già nel sec. IV si aggiungeva alla fine dei Salmi, la *d. maggiore* o *Gloria in excelsis* della Messa e la d. delle strofe finali degli inni).

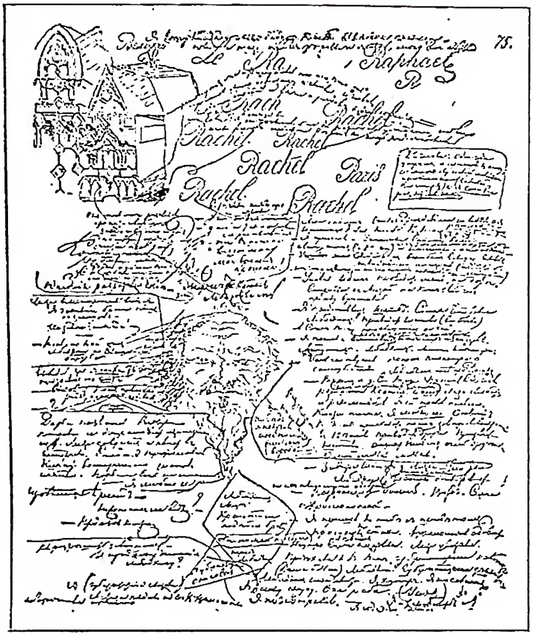
Spesso la d. non è che la parafrasi in versi del *Gloria Patri*; altre volte ha la forma di supplica, secondo quanto si è chiesto nel corso dell'Inno. Molte volte la conclusione è *propria*, poiché la d. è legata al contenuto particolare dell'Inno, ciò che avviene, ad es., nel tempo pasquale.

Le feste di Cristo hanno una d. di speciale forma cristologico-trinitaria, in quanto ricorda il fatto commemorato e poi fa menzione delle altre due persone della Trinità. A volte poi la d. è esclusivamente cristologica. La d. propria si usa negli Inni dello stesso metro in tutte le ore nei giorni di festa e dell'ottava.

Bibl.: I. Schuster, *Liber Sacramentorum*, I, Torino 1934, 83 sgg.; IV, ivi 1938, p. 38 sgg.; Ph. Oppenheim, *Notiones liturgiae fundamentales*, Torino-Roma 1941, p. 368; P. Albrigi, *Sacra liturgia, l'orazione pubblica*, Vicenza 1941, p. 278.
Filippo Oppenheim

DOSTOJEVSKIJ, Fedor Michajlovič. - Il più grande romanziere russo, n. da un medico militare, in ristrettezze economiche, a Mosca il 30 ott. 1821, m. a Pietroburgo il 9 febbr. 1881.

I. Vita ed opere. - Dal 1836 frequentò a Pietroburgo la scuola militare d'ingegneria. Terminò gli studi nel 1843 e successivamente fu promosso



(da E. Lo Gatto, Storia della letteratura russa, Firenze 1942, tav. 52)
DOSTOJEVSKIJ, FEDOR MICHAJLOVIČ - Pagina del manoscritto autografo de *I Demoni* con disegni dell'a

ufficiale. Il suo soggiorno nell'esercito, peraltro, non fu lungo. Infatti poco dopo cominciò a dedicarsi interamente alla letteratura.

Il suo primo racconto *Povera gente* trovò buona accoglienza presso il critico Belinskij, che ne fraintese tuttavia il significato. A Pietroburgo fece conoscenza dei circoli progressisti; e, come frequentatore del circolo di Butaševič-Petraševskij, orientato in grandi linee verso il socialismo utopistico di C. Fourier, nel 1849 fu arrestato insieme con altri giovani. Alcuni di costoro, tra cui lo stesso D., furono condannati a morte : l'esecuzione però fu sospesa all'ultimo momento e la condanna a morte commutata in quattro anni di lavori forzati in Siberia. Il soggiorno nella casa di pena lo avvicinò al popolo e lo allontanò dalla idee europeizzanti e progressive della gioventù. Nel 1857 si ammogliò con una vedova, la quale morì nel 1864. Nel 1859 potè finalmente stabilirsi a Pietroburgo, dove scrisse – frutto della tragica esperienza dell'ergastolo – le *Memorie dalla casa di morti* (1861-62). Seguirono *Umiliati e offesi* (1862) e *Le memorie dal sottosuolo* (1863). Sempre più si delineava nella mente dello scrittore un tentativo di conciliazione tra slavofilismo ed occidentalismo (« conciliazione della civiltà col principio popolare, sintesi della classe colta russa con le forze delle classi popolari, sintesi di tutte le idee sviluppate singolarmente nei vari paesi d'Europa in un'idea di umanità universale »). Tale indirizzo fu infine sviluppato pienamente da D. nel suo famoso discorso su Puškin nel 1880, con un accento sempre più religioso.

Il romanzo *Delitto e castigo* (1865-66) contribuì potentemente all'universalità della sua fama. Nel 1867 si riammogliò e, perseguitato dai creditori, spesso malato (egli soffriva anche di epilessia), lasciò con la nuova moglie la Russia. Soggiornò all'estero per quattro anni (dall'apr. del 1867 al luglio del 1871). Fu appassionato giocatore. All'estero scrisse *Il giuocatore*, *L'idiota* (1869), *L'eterno marito* e *I dèmoni* (1870 sgg.). Di nuovo in Russia comparvero *L'adolescente* (1875) ed *I fratelli Karamazov* (1878-80), romanzo concepito come parte di un'opera più vasta. Riprese pure la sua attività giornalistica e cominciò a pubblicare, continuandolo fino alla morte, il *Diario di uno scrittore*. Tornato a Pietroburgo, D. vi morì. Considerato da certa critica russa come mistico rivelatore di un grande ideale tipicamente russo e slavo, frainteso da altri come « artista del caos », universalmente ammirato per la sua profonda introspezione dell'anima umana nel bene e nel male, la critica italiana più recente ha ravvisato in lui il grande classico.

Problemi principali per D. sono Dio e l'uomo. D. è tormentato dal problema dell'esistenza di Dio e dell'ateismo (cf. la dialettica e psicologia dell'eroe di *Delitto e castigo*, Raskol'nikov, degli eroi de *I demoni*, Kirillov e Stavroghin, di Ivan Karamazov, ecc.). Partendo, come Gogol', dall'analisi dell'uomo russo, della vita russa politica e sociale, arriva a scrutare l'uomo in generale e l'umanità. D. studia l'uomo, non soltanto cosciente, ma anche nel subcosciente, l'uomo tra il bene ed il male, nella duplicità della sua esistenza che ha la scelta tra fede ed ateismo, Dio e sé medesimo, l'unità totale o l'isolamento interiore. Per D. cristiano vale l'alternativa : o l'uomo-Dio (cf. il super-uomo di Nietzsche) o il Dio-uomo Cristo. Secondo D. sono vani tutti i tentativi meramente naturali di organizzare la società secondo i piani prestabiliti, data la natura irrazionale dell'uomo, il quale cerca di affermare illimitatamente la propria libertà, anche per la distruzione ed il caos. Onde la sua avversione per il socialismo, la Chiesa cattolica e specialmente il papato, che andrebbero d'accordo nell'attuazione di una società scristianizzata uniforme, dominata con misure di forza e con autorità puramente esterna (un « formicaio », un « palazzo di cristallo », un « pollaio »). Ma, conducendo una tale lotta contro « l'armonia del mondo » (cf. Ivan Karamazov) e la Chiesa cattolica, non vede che egli si ribella indirettamente contro Dio, l'autore di un tale ordine. Perciò D., sebbene l'umanesimo puramente naturale abbia raggiunto in lui il suo culmine e la sua crisi – che consiste nella conoscenza che la pura umanità arriva a distruggersi da sé, a compiere un suicidio, se non viene illustrata dal di sopra, rigenerata, redenta da Cristo –, rimane incapace di confutarlo e di superarlo interamente.

Nel suo messianismo slavofilo D. mostra assai stretti legami con Ivan Kirĕevskij e con il Chomjakov. Da Gogol' prese vari spunti nei suoi racconti giovanili, specialmente in *Povera gente* e nel *Sosia* (Dvojnik). Stretta fu l'amicizia di D. col giovane Soloviev (dal 1873 in poi) e la loro comunione di idee (essa si rispecchia, p. es., nell'applicazione delle tre tentazioni di Cristo alla storia del cattolicesimo, nelle « Lezioni sulla Divino-umanità » di Soloviev e nella « Leggenda sul Grande Inquisitore » di D.; si confronti pure l'idea della Divino-umanità in Soloviev, con l'uomo-Dio e con il Dio-uomo in D.). D. ha poi ispirato il cosiddetto « Rinascimento russo », al principio del sec. xx, al cui centro stavano V. Ivanov, N. Berdjaev, S. Bulgakov, P. Florenskij, ecc. Deriva da D. specialmente la corrente russa dell'esistenzialismo, di cui erano rappresentanti principali N. Berdjaev e Leone Šestov. D. ha influito notevolmente sulla nuova soteriologia russa modernistica (specialmente su quella insegnata da M. Tarĕev, dal metropolita Antonio [Chrapovitskij], da N. Berdjaev, N. Arsenjev e altri).

II. D. DAL PUNTO DI VISTA CATTOLICO. – Personalmente D. aveva una fede profonda e sentiva intimamente Cristo. Vedeva Cristo al centro di tutto il mondo (« cristo-centrismo »). Cristo per lui è tutto amore, mansuetudine, mitezza, libertà; esclude da Cristo, come dalla Chiesa, tutto ciò che è autoritario e giuridico. Nel mistero della Redenzione egli mette in rilievo esclusivamente l'esempio di Cristo e la sua influenza rigenerativa psicologicamente cosciente (passando sotto silenzio la parte oggettiva). Il cristianesimo di D. è unilaterale, troppo ideale, astratto e non privo di un certo accento sentimentale. Vi sono tracce di paganesimo (p. es., il culto della terra madre). Il suo cristianesimo è decisamente nazionale

(da E. Lo Gatto. *Storia della letteratura russa*, Firenze 1942, tav. 51)
DOSTOJEVSKIJ, FEDOR MICHAJLOVIČ - Ritratto dipinto nel 1872.

(« Dio russo », « Cristo russo »), e manca di universalità. Nonostante gli sforzi compiuti, D. non è riuscito a trovare l'equilibrio tra la vera ortodossia russa ed il vero cristianesimo universale, tra il messianismo russo e il riconoscimento della vocazione cristiana di tutti i popoli. Illusoria è la sua teoria che lo Stato dovrebbe divenire Chiesa. Egli manca di mettere in rapporto Cristo e la Chiesa con il campo di attività umana di ogni giorno, con il lavoro, con la cultura, con il campo sociale. Errato è infine il suo punto di vista del cattolicesimo. Egli ha spinto la concezione slavofila (specie di Kirěevskij e Chomjakov) sino agli estremi e cioè che il cattolicesimo sia la continuazione dell'Impero romano pagano, che in fondo sia basato sull'incredulità, che da esso sia nato prima il protestantesimo, poi il razionalismo e l'ateismo moderno, e anche il socialismo ateo, che il cattolicesimo predichi un Cristo sfigurato, un anticristianismo, che, insomma, il papato sia uscito dalla mente del tentatore di Cristo nel deserto. D'altra parte D. mostrava un ingiustificato ottimismo riguardo al « cristianesimo russo », come ha dimostrato recentemente la storia della Chiesa russa.

BIBL.: L'ultima edizione completa russo-sovietica delle opere di D. in 14 voll., con l'epistolario è terminata nel 1934. Studi: E. Lo Gatto, *Storia della letteratura russa*, Firenze 1942, pp. 288-306 (con ampia bibliografia alla fine, indicazione delle opere e degli scritti in lingue occidentali ed in italiano, trad. it. delle lettere, ecc.). Tra i più celebri commentatori di D. sono da ricordare: D. Merežkovskij, *L'âme de Dostoiewsky, Le prophète de la Révolution russe*, 5ª ed., Parigi 1922; Antonij (Chrapovitskij), *L'âme russe d'après D., Lexique de ses oeuvres*, trad. da G. de Leuchtenberg, ivi 1923; V. Ivanov, *D., Tragödie, Mythos, Mystik*, trad. dal russo, Tubinga 1932; N. Berdjaiev, *La concezione di D.*, trad. it., Roma 1945; M. J. Nicolas, *L'âme religieuse russe dans D.*, in *Revue thomiste*, 46 (1946), pp. 45-94, 201-36; L. A. Zander, *D., Le problème du bien*, trad. dal russo, Parigi 1946; R. Guardini, *Religiöse Gestalten in D.s Werk*, 3ª ed., Monaco 1947 (trad. francese *L'univers religieux de D.*, Parigi 1947); Th. Steinbüchel, *F. M. D., Sein Bild vom Menschen und vom Christen*, Düsseldorf 1947. Bernardo Schultze

DOTE. - Nel suo significato originario e più comune è il complesso dei beni che la donna porta al marito per sostenere gli oneri del matrimonio. In forza di derivazione analogica, il termine è usato pure in diritto canonico per indicare la massa patrimoniale del beneficio ecclesiastico e della fondazione pia, e in modo speciale la d. delle religiose.

Circa la *d. matrimoniale* il diritto canonico, a norma dei cann. 1016 e 1529, fa proprie le norme stabilite in materia dal legislatore civile per le rispettive nazioni, supposto che nulla osti in esse al diritto divino e al diritto della Chiesa. Nel Codice civile italiano il regime dotale è regolato dagli artt. 177-209.

La *d. beneficiaria* è quella massa di beni, economicamente utili, che in unione all'ufficio sacro e al diritto di utilizzare i rispettivi redditi, costituisce il beneficio ecclesiastico (can. 1409; v. BENEFICIO ECCLESIASTICO). Nella *fondazione pia* la d. è rappresentata da una massa di beni a cui è annesso un onere di culto o di beneficenza da mantenersi sui redditi rispettivi (can. 1544 § 1; v. FONDAZIONE PIA).

La d. delle religiose è quella somma di danaro o quella massa di beni fruttiferi che l'aspirante religiosa è tenuta a portare al suo ingresso in religione, allo scopo di contribuire alle spese per il suo mantenimento (can. 547). È un'istituzione caratteristica del diritto delle religiose, in stretta analogia con la d. matrimoniale.

L'istituto della d. risulta ignorato dal diritto delle *Decretali*, nel quale l'onere del mantenimento delle *moniales* è sempre a carico del monastero (c. un. § 1, in VI, 3, 16; c. 2, C. I, q. 2): si riteneva anzi reato di simonia di diritto ecclesiastico l'esigere un qualsiasi contributo in occasione dell'ammissione all'Ordine (cc. 19, 25, 30, 40, X, 5, 3). Sembra tuttavia che qualche eccezione si usasse in favore di monasteri poveri fin dai tempi di s. Tommaso (*Sum. Theol.*, 2ª-2ªᵉ, q. 100, a. 3, ad 4). Il Concilio Tridentino ammise per primo un'indennità per le spese di vitto e vestito durante il noviziato (sess. XXV, c. 16). Si usò in seguito tollerare presso vari istituti l'esazione di un modesto contributo in ragione delle disagiate condizioni delle singole comunità. Sembra sia stato s. Carlo Borromeo il primo vescovo che, con approvazione della S. Sede, introducesse nel diritto particolare della sua diocesi l'esazione obbligatoria della d.

Questa è prescritta per le sole *moniales*; per le suore di voti semplici non è imposta dal diritto comune, ma può esserlo dal diritto particolare. Circa l'ammontare della d. e circa la natura dei beni costitutivi di essa si deve stare alle norme statutarie dei singoli istituti o, in mancanza di queste, alla legittima consuetudine (can. 547).

La costituzione della d. deve essere fatta prima del noviziato, attraverso il versamento diretto del capitale relativo, oppure a mezzo di obbligazione contrattuale che ne garantisca, anche per il fòro civile, l'adempimento.

Per il condono totale o parziale della d. si richiede l'indulto della S. Sede per le religioni di diritto pontificio, la licenza dell'Ordinario del luogo per quelle di diritto diocesano (can. 547).

L'amministrazione della d. è commessa alla superiora del monastero, se questo è *sui iuris*, in caso diverso alla superiora provinciale o generale, sotto la vigilanza dell'Ordinario del luogo, il quale in occasione della sacra visita, o anche più spesso, ove lo credesse opportuno, ne esigerà fedele rendiconto (cann. 550, 535 § 2). Il primo atto di amministrazione deve essere l'investimento del capitale in titoli sicuri, leciti e fruttiferi, il che va fatto dalla superiora, udito il parere del suo consiglio, subito dopo la prima professione della religiosa (can. 549).

Per il tempo del noviziato, la d., salvo clausola in

contrario, resta in deposito sotto la tacita condizione della futura professione. Con l'emissione di questa, passa in proprietà della Religione, vincolata però alla condizione risolutiva della permanenza della religiosa nell'Istituto (l'usufrutto e l'amministrazione spettano alla Religione incondizionatamente); durante questo tempo non può in alcun modo venire alienata o comunque incorporata ai beni della Casa o della Religione; né la religiosa potrà disporne anche solo per atto di ultima volontà. Soltanto con la morte della titolare la d. resta irrevocabilmente acquisita al monastero o all'istituto (cann. 549, 548).

Alla religiosa che in qualsiasi modo rientra al secolo la d. va restituita per intero, meno i frutti già maturati. Essa segue pure, fin dal giorno del passaggio, la religiosa che passa ad altro monastero del medesimo Ordine. Se invece questa, previo indulto apostolico, passa ad altro Ordine, durante il nuovo noviziato le saranno computati i soli frutti, mentre il capitale le dovrà essere girato per intero nel nuovo istituto appena emessa la nuova professione (cann. 551, 570 § 1).

Anche per l'erezione di una chiesa è richiesta in diritto canonico una d. adeguata per il mantenimento dell'edificio sacro, per le esigenze del culto e il sostentamento dei ministri (can. 1162 § 2). Altrettanto è richiesto per l'erezione di una nuova casa religiosa (can. 476).

Bibl.: Per la d. beneficiaria: Wernz-Vidal, IV, II, p. 240 sgg., n. 769 sgg.; G. Cavigioli, *Manuale di diritto canonico*, Torino 1938, p. 521 sg.; G. Stocchiero, *Il beneficio ecclesiastico «sede plena»*, Vicenza 1942, p. 153 sgg. Per la d. delle religiose: Wernz-Vidal, III, p. 220 sgg., n. 266 sgg.; G. Cavigioli, *Manuale di diritto canonico*, Torino 1938, p. 433 sgg.; I. Chelodi-P. Ciprotti, *Ius canonicum de personis*, Vicenza-Trento 1942, p. 418 sgg.; Th. Schäfer, *De religiosis*, Roma 1947, p. 465 sgg., n. 841 sgg. Zaccaria da San Mauro

DOTHAIN. - Città a nord di Sichem (*Gen.* 37, 12-17) e Samaria (*II Reg.* 6, 13), in una pianura di fronte a Esdrelon (*Iudt.* 4, 6; 7, 3) e vicino al passo che conduceva al paese di Giuda. Lì Giuseppe, figlio di Giacobbe, fu dai fratelli gettato in una cisterna e poi venduto ai mercanti ismaeliti; lì l'esercito di Benadad, colpito da cecità su preghiera di Eliseo, fu dal profeta guidato nel centro della Samaria.

Eusebio (*Onom.*, 76, 13) indica la città a 12 miglia a nord di Sebaste (Samaria). Sembra che non esistesse più nel sec. XIII, perché i pellegrini ne ricercarono il luogo vicino al lago di Tiberiade, ma nel 1855 fu identificata nel paesaggio a 18 km a nord di Sebaste sulla via verso il Carmelo, completamente isolata dall'amena valle circostante e alta 25-30 m., con il nome ancora di *Tell Dōtān*. I dintorni del poggio, coronato da alberi sacri e *wādī*, sono cosparsi di antiche cisterne e la fertilità del suolo, grazie a due abbondanti fonti, offre ancora oggi i migliori pascoli. Il Tell si trova precisamente a km. 100 sulla via asfaltata Gerusalemme-Nazareth.

Bibl.: L. Heidet, s. v. in DB, II, coll. 1498-1501.
Donato Baldi

DOTTI, Andrea, beato. - Sacerdote, n. a Borgo S. Sepolcro verso il 1250, m. il 31 ag. 1315. A ca. 28 anni ricevette l'abito dei Servi di Maria dalle mani di s. Filippo Benizi. Ordinato sacerdote nel dic. del 1280, accompagnò in vari viaggi il Benizi, condividendone le fatiche apostoliche. Dopo la morte del Santo, si ritirò nel deserto della Vallucola presso Borgo S. Sepolcro. Lasciata la solitudine, riprese il ministero apostolico predicando in varie regioni d'Italia. Fu priore a Foligno e a Firenze. Fondò i conventi di S. Stefano in Alessandria e di S. Caterina in Asti. Il suo culto fu approvato da Pio VII nel 1806. La festa si celebra il 3 sett.

Bibl.: L. Raffaelli, *Vita del b. A. D., dei Servi di Maria*, Roma 1915. Gabriele M. Roschini

DOTTORATO: v. laurea.

DOTTORE. - Si disse in un primo tempo, nella scuola di Bologna, colui che era abilitato all'insegnamento e in quel senso il termine di *doctor* era usato scambievolmente con gli altri di *magister* e di *dominus*.

Successivamente, quando la scuola si organizzò per il concorso di professori, il dottorato divenne un grado accademico: allora i d. conferivano il grado al candidato che aveva superato le prove dell'*examen* (*privata examinatio*) e del *conventus* (*publica examinatio*). Il primo avveniva nella camera dell'arcidiacono, dove il *doctor praesentator* discuteva la tesi letta dal candidato e sui *puncta assignata* gli altri d. potevano argomentare con i testi pure indicati. Da questo esame il candidato usciva *licentiatus*. Il secondo esame avveniva nella chiesa cattedrale, con il concorso degli *scholares*. Il candidato pronunciava un discorso e leggeva una tesi di diritto. L'arcidiacono o il d. commesso pronunciavano a loro volta un discorso per proclamare il candidato *doctor*.

Di poi i d. presentatori gli offrivano le insegne: il libro, l'anello e il libretto dottorale. I d. di diritto erano o in diritto romano o in diritto canonico o in entrambi (*in utroque iure*).

Nel sec. XIII si incontrano nelle fonti d. per le altre discipline: *doctores medicinae* o *physicae*, *grammaticae*, *logicae*, *philosophiae et aliarum artium*.

Coloro che insegnavano senza essere d. acquistavano il titolo di baccelliere (*bachalarius*) che non era agli inizi un grado accademico conferito.

Bibl.: C. F. Savigny, *Storia del diritto romano nel medioevo* (trad. Bollati), II, Torino 1859, cap. 21; F. Cavazza, *Le scuole dell'antico Studio bolognese*, Milano 1896, p. 202 sgg. Antonio Rota

Soprannomi attribuiti ai d. più celebri. - Si usò soprattutto nel medioevo qualificare i d. più stimati con epiteti, che ne indicassero la caratteristica principale, deducendoli dal metodo, dall'altezza o dall'acutezza del loro insegnamento. Qui si dà la lista di essi secondo l'ordine alfabetico del soprannome, distinguendoli in due classi:

1. *D. in Teologia*:

Abstractionum - Francesco Mayron (m. nel 1325 o nel 1327).
Acutissimus - Sisto IV (m. nel 1484).
Acutus - Gabriele Vasquez (m. nel 1604).
Amoenus - Roberto Cowton (m. nel 1340).
Authenticus - Gregorio di Rimini (m. nel 1358).
Averroista et philosophiae parens - Urbano (m. nel 1403).
Beatus et fundatissimus - Egidio romano (m. nel 1316).
Bonus - Walter Brinkley (m. nel 1310).
Christianus - Niccolò da Cusa (m. nel 1464).
Clarus - Ludovico da Montesinos (m. nel 1621).
Clarus ac subtilis - Dionigi di Cîteaux (m. nel sec. XV)
Collectivus - Landolfo Caracciolo (m. nel 1351).
Columna doctorum - Guglielmo di Champeaux (m. nel 1121).
Contradictionum - Giovanni Wessel (m. nel 1489).
Divinus, Ecstaticus - Giovanni Ruysbroeck (m. nel 1381).
Doctor doctorum-Scholasticus - Anselmo di Laon (m. nel 1117).
Dulcifluus - Antonio Andrea (m. nel 1320).
Ecstaticus - Dionigi il Certosino (m. nel 1471).
Eminens - S. Giovanni di Matha (m. nel 1213).
Emporium theologiae - Lorenzo Gervais (m. nel 1483).
Excellentissimus - Antonio Corsetti (m. nel 1503).
Eximius - Francesco Suárez (m. nel 1617).
Facundus - Pietro Aureoli (m. nel 1322).
Famosissimus - Pietro Alberti (m. nel 1426).
Famosus - Bertrando de Turre (m. nel 1332).
Fertilis - Francesco di Candia (sec. XV).
Flos mundi - Maurizio O'Fiehely (m. nel 1513).
Fundamentalis - Giovanni Faber di Bordeaux (m. nel 1350).
Fundatus - Guglielmo di Ware (m. nel 1270).
Illibatus - Alessandro Alamannico (sec. XV).
Illuminatus - Raimondo Lullo (m. nel 1315).

Illuminatus et sublimis - Giovanni Tauler (m. nel 1361).
Illustratus - Francesco Piceno (sec. XIV).
Illustris - Adamo di Marisco (m. nel 1308).
Inclytus - Guglielmo di Mackelfield (m. nel 1300).
Ingeniosissimus - Andrea di Newcastle (m. nel 1300).
Inter Aristotelicos Aristotelicissimus - Aimone di Faversham (m. nel 1244).
Invincibilis - Pietro Thomas (sec. XIV).
Irrefragabilis - Alessandro di Hales (m. nel 1245).
Magister Sententiarum o *Scholasticus* - Pietro Lombardo (m. nel 1164).
Magnus - Alberto Magno (m. nel 1280).
Magnus - Gilberto di Citeaux (m. nel 1280).
Mirabilis - Antonio Perez (m. nel 1649).
Mirabilis - Ruggero Bacone (m. nel 1294).
Moralis - Gerardo Eudo (m. nel 1349).
Notabilis - Pietro d'Ile (sec. XIV).
Ordinatissimus - Giovanni di Bassolo (m. ca. il 1347).
Ornatissimus et sufficiens - Pietro di Aquila (m. nel 1344).
Parisiensis - Guido di Perpignan (m. nel 1342).
Planus et utilis - Nicola di Lyre (m. nel 1340).
Praeclarus - Pietro di Kaiserslautern (m. nel 1330).
Praestantissimus - Tomaso Netter (di Walden; m. nel 1431).
Profundissimus - Paolo di Venezia (m. nel 1428).
Profundissimus - Gabriele Biel (m. nel 1495).
Profundissimus - Giovanni Alfonso Curiel (m. nel 1609).
Profundus - Tommaso Bradwardine (m. nel 1349).
Refulgidus - Alessandro V (m. nel 1410).
Resolutissimus - Durando di St-Pourçain (m. nel 1334).
Resolutus - Giovanni Bacone (m. nel 1346).
Scholasticus - Pietro Abelardo (m. nel 1142).
Scholasticus - Gilberto de la Porrée (m. nel 1154).
Scholasticus - Pietro di Poitiers (m. nel 1205).
Scholasticus - Ugo di Newcastle (m. nel 1322).
Singularis et invincibilis - Guglielmo d'Occam (m. nel 1347 o nel 1359).
Solemnis - Enrico di Gand (m. nel 1293).
Solidus-Copiosus - Riccardo di Middleton (m. nel 1300).
Speculativus - Giacomo da Viterbo (m. nel 1307).
Sublimis - Francesco Bacone (m. nel 1372).
Sublimis - Giovanni Courte-Cuisse (m. nel 1425).
Subtilis - Duns Scoto (m. nel 1308).
Subtilissimus - Pietro di Mantova (sec. XIV).
Succinctus - Francesco di Ascoli (m. ca. il 1344).
Universalis - Alano di Lilla (m. nel 1202).
Universalis - Gilberto (m. nel 1134).
Venerabilis et Christianissimus - Giovanni Gerson (m. nel 1429).
Venerandus - Goffredo delle Fonti (m. nel 1240).
Vitae arbor - Giovanni Vallense (m. nel 1300).

2. *D. in Legge* :

Aristotelis anima - Giovanni Dondi (m. nel 1380).
Doctor a doctoribus - Antonio Francesco (m. nel 1520).
Fons canonum - Giovanni Andrea (m. nel 1348).
Fons iuris utriusque - Enrico di Susa (Ostia; m. nel 1267-81).
Lucerna iuris - Baldo degli Ubaldi (m. nel 1400).
Lucerna iuris pontificii - Nicola de' Tudeschi (m. nel 1455).
Lumen iuris - Clemente IV (m. nel 1268).
Lumen legum - Irnerio (sec. XII).
Memoriosissimus - Ludovico Pontano (m. nel 1439).
Monarcha iuris - Bartolomeo di Saliceto (m. nel 1412).
Os aureum - Bulgaro (m. 1166).
Pacificus (*Proficus*) - Nicola Bonet (m. nel 1360).
Pater Decretalium - Gregorio IX (m. nel 1241).
Pater et organum veritatis - Innocenzo IV (m. nel 1254).
Pater iuris - Innocenzo III (m. nel 1216).
Pater peritorum - Pietro di Belleperche (m. nel 1307).
Planus ac perspicuus - Walter Burleigh (m. nel 1337).
Princeps subtilitatum - Francesco d'Accolti (m. nel 1486).
Speculator - Guglielmo Durando (m. nel 1296).
Speculum iuris - Bartolo di Sassoferrato (m. nel 1359).
Subtilis - Benedetto Raymond (m. nel 1440).
Subtilis - Filippo Corneo (m. nel 1462).
Verus - Tomaso Dotto (m. nel 1441). *

DOTTORI DELLA CHIESA. - I. TEOLOGIA. - Sono uomini illustri della Chiesa cattolica, che per la loro santità, l'ortodossia nella fede, e soprattutto per la loro scienza eminente nelle cose sacre, testimoniata specialmente dai loro scritti, sono stati decorati di questo titolo con decreto speciale della Chiesa.

Così come per i « Padri della Chiesa », anche per i D. occorre la santità, l'ortodossia, la scienza e il consenso ecclesiastico, ma la differenza sta in questo, che : 1) per i Padri della Chiesa è necessaria l'antichità, devono cioè essere dei primi secoli della Chiesa, di modo che si possa dire che le abbiano quasi dato i natali, mentre ciò non occorre per i D.; 2) per i Padri l'approvazione ecclesiastica esplicita non occorre, basta il consenso pratico, mentre per i D. è necessaria la proclamazione con decreto ufficiale o di un concilio o del sommo pontefice; 3) per i Padri non è necessario che la scienza sia eccezionale, mentre per i D. la scienza deve essere la caratteristica speciale. I Padri quindi hanno per caratteristica « l'antichità », i D. invece « la scienza ». Questo però non impedisce che un medesimo personaggio possa avere l'una e l'altra qualità, e quindi possa essere insieme Padre e D. della C. Ciò si verifica difatti per diversi personaggi, tra i quali vi sono i quattro più grandi Padri della Chiesa latina : s. Agostino, s. Ambrogio, s. Gerolamo e s. Gregorio Magno, e i quattro massimi Padri della Chiesa greca : s. Atanasio, s. Basilio, s. Gregorio Nazianzeno e s. Giovanni Crisostomo; i quali sono anche considerati come i « grandi D. » della C.

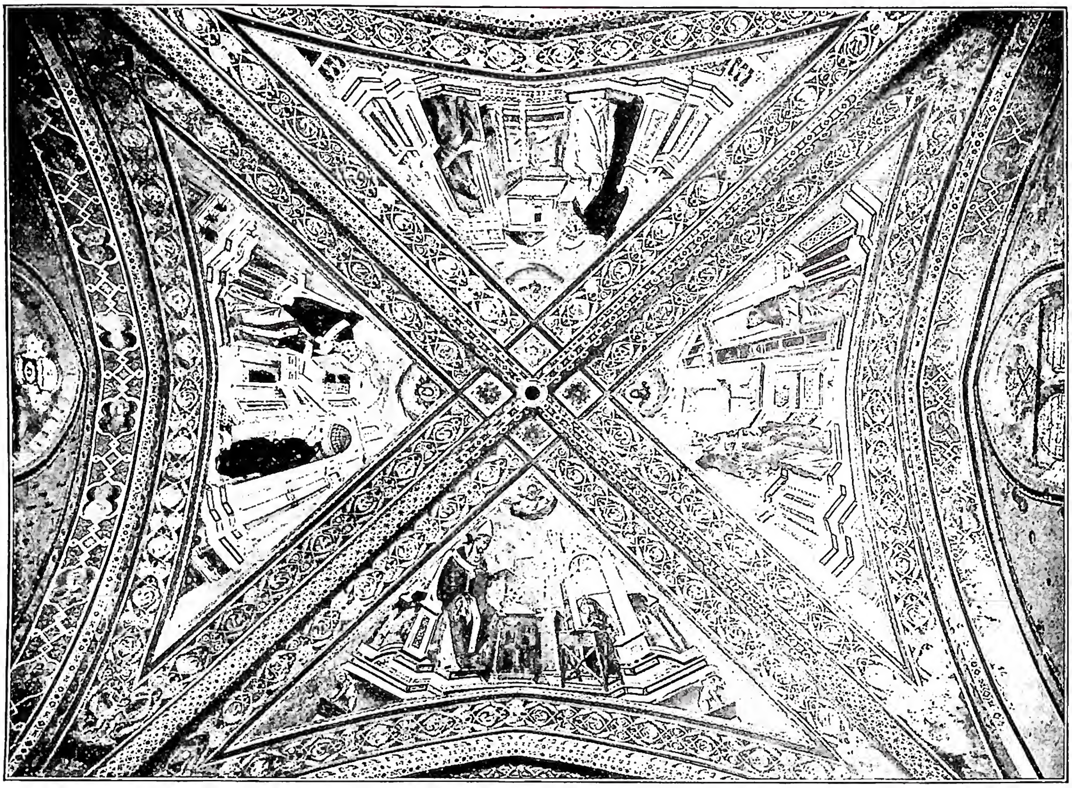
Questi concetti, così distinti ora, non erano tali nel passato: poiché « dottore » significa maestro, e nei primi secoli della Chiesa erano chiamati d. quelli che possedevano la dottrina in un grado eminente, ed avevano il dono di saperla insegnare con facilità e frutto. Ne fa cenno anche s. Paolo quando dice che Gesù « altri costituì apostoli, altri profeti, altri evangelisti, altri pastori e d. » (*Eph.* 4, 11; cf. *II Cor.* 12, 28; *Act.* 13, 1).

Col tempo il dottorato divenne titolo sempre più specifico, ma fu da principio attribuito comunemente soltanto ai Padri della Chiesa, e precisamente a quelli che per la scienza emergevano maggiormente.

Si ebbe così il doppio titolo di « Padre e D. della C. ». Il D., quindi, aveva allora anche la caratteristica dell'antichità. Il primo che dà un elenco in questo senso, dei Padri e D. della C. comunemente riconosciuti, è Beda il Venerabile, nel sec. VIII (Beda, *Epist. resp. ad Accam Ep.* : PL 92, 304). Egli dà i nomi di s. Ambrogio, s. Agostino, s. Girolamo e s. Gregorio Magno. Il nome di un martire, come si vede, non figura qui, nè figurerà in seguito, anche se il martire, come, p. es., s. Cipriano, è eminente nella dottrina, perché chi ha dato la vita per Cristo, ha il titolo di « martire », che prevale su ogni altro titolo.

Nel sec. XVI si abbandonò la nota esclusiva della antichità; si cominciò, cioè, a proclamare D. personaggi anche di epoca più recente. La prima proclamazione, senza questa nota, fu fatta da Pio V nel 1567, per s. Tommaso d'Aquino (v. sotto). Da allora in poi ne seguirono altre, fino a quella di s. Alfonso de' Liguori (m. nel 1787), che, fra i D. della C., è quello che ha vissuto nei tempi più vicini a noi.

Oltre i D. riconosciuti in tutta la Chiesa, ve ne sono però altri, che sono onorati di questo titolo o in qualche nazione soltanto, o in qualche Ordine religioso, ed hanno, ivi, anche il formolario liturgico dei D., p. es., s. Leandro di Siviglia per la Spagna, s. Prospero di Aquitania per i Canonici Regolari Lateranensi.



(*fot. Alinari*)

DOTTORI DELLA CHIESA - I quattro grandi D. della C. latina: Gregorio, Agostino, Girolamo, Ambrogio. Affresco di Cimabue e collaboratori (fine del sec. XIII) - Assisi, chiesa superiore di S. Francesco.

Il servigio, che i D. rendono alla Chiesa, è ben simboleggiato dalle quattro statue che, nel 1667, per ordine di Alessandro VII, il Bernini pose nell'abside della basilica Vaticana: raffigurano s. Atanasio e s. Giovanni Crisostomo, della Chiesa orientale, s. Ambrogio e s. Agostino, della Chiesa occidentale, che sorreggono la Cattedra di S. Pietro.

BIBL.: Benedetto XIV, *De Servorum Dei beatificatione et canonizatione*, IV, parte 2ª, cap. 11, n. 13; J. Didiot, *La logique surnaturelle subjective*, Parigi 1891, p. 153 sgg.; J. B. Franzelin, *De divina traditione et scriptura*, Roma 1896, pp. 156-73; J. V. Bainvel, *De magisterio vivo et traditione*, Parigi 1905, p. 72 sgg.

Vincenzo Pugliese

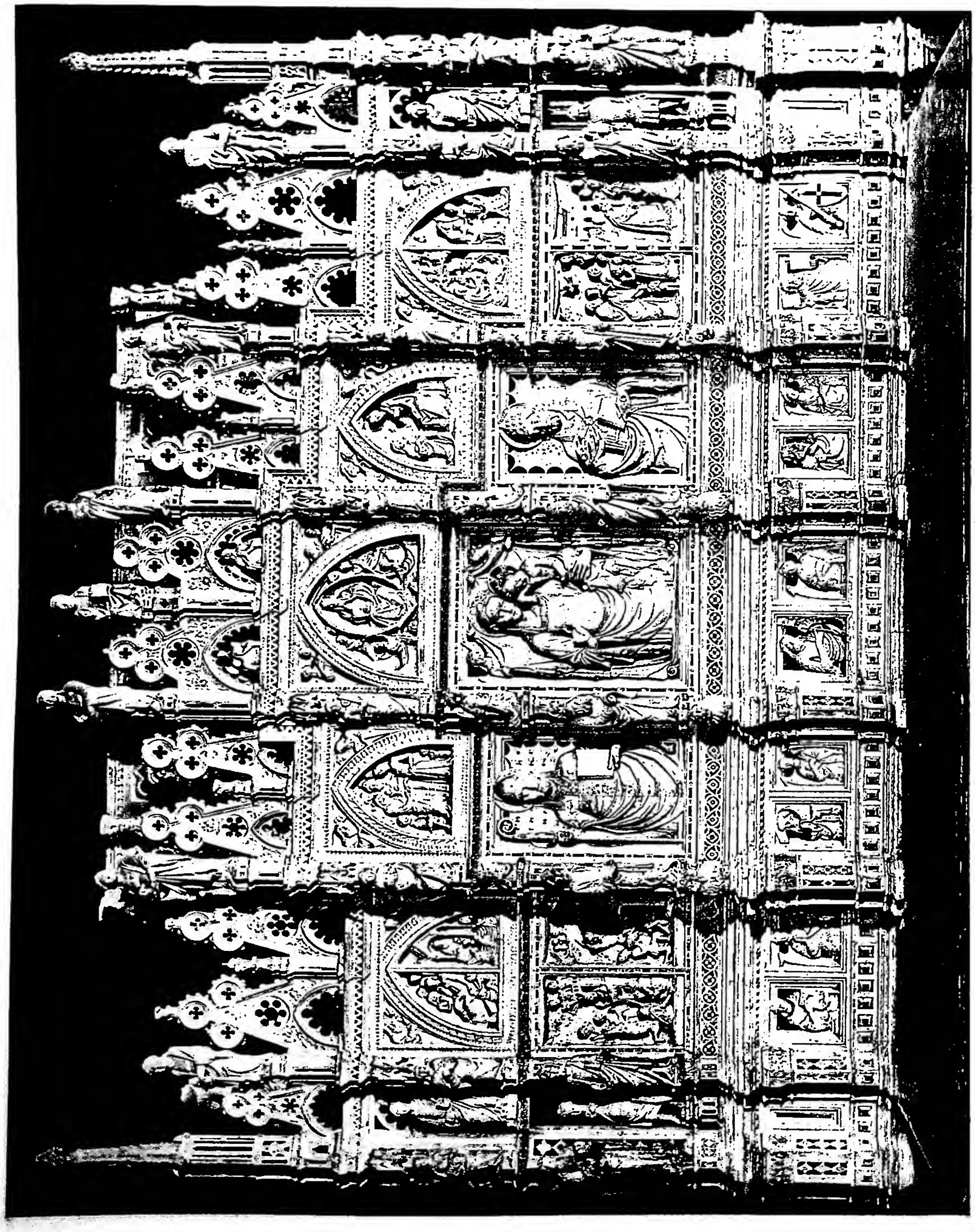
II. LITURGIA. – 1. *Le prerogative liturgiche dei D. della Chiesa.* – Le feste dei D. della C. hanno il rito doppio, devono essere celebrate da tutta la Chiesa, godono di un formolario proprio per la Messa: *In medio Ecclesiae*; Vangelo: *Vos estis sal terrae*; il *Credo*. Nell'Ufficio seguono quello dei Confessori pontefici o non pontefici, ma hanno alcune parti proprie, soprattutto l'antifona ai Vespri: *O doctor optime*; un « oremus » proprio; il responsorio VIII proprio: *In medio Ecclesiae*; lezioni proprie nel 2º e 3º Notturno.

Il formolario: *In medio Ecclesiae* è derivato dall'Introito della Messa di s. Giovanni Evangelista, il « teologo » fra gli Apostoli ed Evangelisti. Quanto all'antifona: *O doctor optime*, non consta ancora quando fu introdotta per la prima volta, è certo però che nel sec. XIII era già in uso. Il *Credo* nella Messa, secondo il Gavanti, fu prescritto da Gregorio XI e da Urbano VI, ma egli non indica alcuna fonte (B. Gavanti-C. M. Merati, *Thesaurus sacr. rituum*, I, Venezia 1762, p. 62 sgg.). Il rito doppio fu introdotto da Bonifacio VIII, con la lettera « Gloriosus Deus » (Anagni 24 sett. 1294) indirizzata all'arcivescovo di Reims e ai suoi suffraganei, passata poi nelle sue *Decretali* (l. III, tit. XXIII, datata Roma 1298); ma voler vedere, come spesso si fa, in questa disposizione di Bonifacio VIII, la formale istituzione dei D. della C. non è esatto; egli conferisce ai quattro grandi luminari della Chiesa, come tali già nominati e venerati sin dal sec. VIII, una prerogativa liturgica, divenuta opportuna, dato che il rito doppio era stato assegnato ad altri santi di minore importanza per la Chiesa universale. Del resto, la decretale di Bonifacio VIII non entrò in vigore dappertutto; ancora nel sec. XVI si trovano libri liturgici nei quali i quattro D. hanno il rito semidoppio. Soltanto con la riforma liturgica di s. Pio V (Breviario, 1568; Messale, 1570) si stabilì l'uniformità in tutta la Chiesa. Questi estese gli onori liturgici, dovuti ai quattro D. della C. latina, ugualmente a quelli della Chiesa greca, ss. Basilio Magno, Gregorio Nazianzeno, Giovanni Crisostomo e Atanasio.

2. *I due grandi D. medievali: s. Tommaso e s. Bonaventura.* – Tutto il medioevo non avrebbe mai concepito l'idea di conferire il titolo di D. della C. ad altri fuorché ai notissimi grandi quattro teologi. Ora, l'enorme fioritura della teologia del medioevo produsse un nuovo tipo di teologo, il « magister » ovvero il « doctor theologiae ». Alcuni, non sempre i più grandi, ebbero ben presto anche un soprannome caratteristico, qualche volta già in vita (*Doctor subtilis, solemnis, profundus*, ecc.). Fra i « maestri » e i « dottori », ben presto uno venne a superare tutti gli altri, il « doctor communis » Tommaso d'Aquino,

(fot. Alinari)

DOSSALE IN TERRACOTTA INVETRIATA.
Incoronazione della Vergine, opera di Andrea della Robbia - Siena, Convento dell'Osservanza.



(fot. Alinari)

DOSSALE, eseguito da Betto di Francesco in collaborazione con Giovanni di Francesco - Arezzo, Cattedrale, altare maggiore.

(fot. Alinari)

LA MAGA CIRCE.
Roma, Galleria Borghese.

(fot. Alinari)

GRUPPO DI DOTTORI DELLA CHIESA.

Affresco di Luca Signorelli nella vòlta della cappella di S. Brizio (1499-1500) - Orvieto, Cattedrale.

m. nel 1274 e canonizzato nel 1323 da Giovanni XXII; un elemento molto importante nella sua causa di canonizzazione fu la sua dottrina, come si rileva dalla bolla stessa e dai libri liturgici domenicani (*b. Thomas confessor et doctor Ordinis Fratrum Praedicatorum*). Il titolo da onorifico incomincia a diventare liturgico dal 28 genn. 1368 in occasione della traslazione del corpo del Santo a Fossanova. Il contemporaneo fra' Raimondo intitola già la sua relazione: *Historia translationis corporis s.mi Ecclesiae Doctoris divi Thomae de Aquino*, e nella stessa occasione Urbano V, in una lettera (Montefiascone, 22 giugno 1368), scriveva pure: «tamquam doctor egregius per sua perlucida ac salutifera documenta universalem illustravit Ecclesiam» (*Acta SS. Martii*, I, Parigi 1865, p. 731). Della autorità raggiunta da s. Tommaso in teologia, si ebbe la riprova durante il Concilio di Trento, ove la sua dottrina veramente «illustrava la Chiesa». Era naturale quindi che s. Pio V, riassumendo in brevi parole la storia dell'influsso della teologia tomistica in tutta la Chiesa, lo equiparasse agli altri quattro grandi D. conferendogli gli stessi onori liturgici (bolla *Mirabilis Deus*, 11 apr. 1567: *Bullarium Romanum*, VII, Torino 1862, pp. 564-65).

Anche Bonaventura da Bagnoregio dei Frati Minori fu da Sisto IV, nella stessa bolla di canonizzazione (14 apr. 1482: *Bullarium Romanum*, V, Torino 1860, pp. 284-89) aggregato alla schiera dei D. «ipsumque sanctorum confessorum pontificum et doctorum, quos sancta veneratur Ecclesia, consortio solemniter in praesentiarum adscribimus aggregamusque». Questa proclamazione divenne formale con Sisto V (bolla *Triumphantis Hierusalem gloriam*, 14 marzo 1588), il quale si uniformò così a quanto s. Pio V aveva fatto per s. Tommaso. In tal modo i due celebri «D. di teologia» dell'Università di Parigi, per un naturale trapasso di idee divennero «D. della C. universale».

3. *Ulteriori sviluppi dell'idea dei «D. della C.»*. – Secondo una notizia che appare certa, papa Gregorio IX, dopo la solenne canonizzazione di s. Antonio di Padova avrebbe intonato l'antifona *O doctor optime* (F. Antonelli, *op. cit.* in bibl., pp. 258-59). Infatti, Antonio era dottore in teologia, uno dei primi dell'Ordine francescano, stimatissimo dal Papa per la sua predicazione. Nell'Ordine francescano il Santo godette ben presto dei privilegi liturgici dei veri D. della Chiesa, fatto che si ripeté anche in alcuni luoghi per certi dotti e «dottori» di altri Ordini, come per i ss. Ilario, Pier Crisologo, Isidoro, Beda Venerabile, Pier Damiani, Anselmo, Bernardo.

Era quindi quasi inevitabile che un giorno venisse domandato alla S. Sede di estendere un tale preesistente uso limitato a tutta la Chiesa. Ed infatti, questo passo fu fatto finalmente nel 1720, sotto Clemente XI, per s. Anselmo, luminare della Scolastica e venerato come D. nell'Ordine benedettino e in Inghilterra. Da allora in poi si susseguono le dichiarazioni di nuovi D. in ritmo crescente, basate quasi sempre sul precedente del culto locale e del fatto che si trattasse di un santo del medioevo.

Un'ultima fase si raggiunse sotto Pio IX, con la elevazione a D. di santi moderni (Alfonso de' Liguori, 1871 e Francesco di Sales, 1877). Leone XIII, per speciale riguardo alle Chiese dissidenti dell'Oriente, elevò a D. della C. universale alcuni grandi Padri e teologi orientali. La preparazione di un tale atto fu affidata, per il suo carattere prevalentemente liturgico, alla S. Congregazione dei Riti.

4. *I D. secondo la data di morte*:

1.		367	Ilario
2.		373	Atanasio
3.		378	Efrem
4.		379	Basilio
5.		386	Cirillo di Gerusalemme
6.	ca.	390	Gregorio Nazianzeno
7.		397	Ambrogio
8.		407	Giovanni Crisostomo
9.		419-20	Gerolamo
10.		430	Agostino
11.		444	Cirillo di Alessandria
12.	ca.	450	Pier Crisologo
13.		461	Leone Magno
14.		604	Gregorio Magno
15.		636	Isidoro
16.		735	Beda Venerabile
17.		749?	Giovanni Damasceno
18.		1072	Pier Damiani
19.		1109	Anselmo, *doctor Marianus*
20.		1153	Bernardo, *doctor mellifluus*
21.		1231	Antonio da Padova, *doctor evangelicus*
22.		1274	Tommaso d'Aquino, *doctor angelicus, communis, cherubicus*
23.		1274	Bonaventura, *doctor seraficus*
24.		1280	Alberto Magno, *doctor universalis*
25.		1591	Giovanni della Croce
26.		1597	Pietro Canisio
27.		1621	Roberto Bellarmino
28.		1622	Francesco di Sales
29.		1787	Alfonso M. de' Liguori, *doctor zelantissimus*

5. *I D. secondo l'ordine della dichiarazione*:

a) Il gruppo dei «grandi D.», venerati sin dall'alto medioevo:

I «grandi» D. dell'Occidente:
1. Ambrogio (m. nel 397)
2. Gerolamo (m. nel 419-20)
3. Agostino (m. nel 430)
4. Gregorio Magno (m. nel 604).

I «grandi D.» dell'Oriente:
5. Basilio Magno (m. nel 379)
6. Gregorio Nazianzeno (m. ca. nel 390)
7. Giovanni Crisostomo (m. nel 407)
8. Atanasio (m. nel 373; da notare che gli Orientali riconoscono soltanto tre «grandi» D.; s. Atanasio fu aggiunto dagli Occidentali).

b) I due «grandi D.» medievali:

9.	1567	11 apr.	Tommaso	Pio V
10.	1588	14 marzo	Bonaventura	Sisto V

c) Il gruppo dei D. dal sec. XVIII in poi:

11.	1720	3 febbr.	Anselmo	Clemente XI
12.	1722	25 apr.	Isidoro	Innocenzo XIII
13.	1729	10 febbr.	Pier Crisologo	Benedetto XIII
14.	1754	15 ott.	Leone Magno	Benedetto XIV
15.	1829	27 sett.	Pier Damiani	Leone XII
16.	1830	20 ag.	Bernardo	Pio VIII
17.	1851	13 maggio	Ilario	Pio IX
18.	1871	7 giugno	Alfonso M. d. Lig.	Pio IX
19.	1877	16 sett.	Francesco di Sal.	Pio IX
20.	1882	28 luglio	Cirillo Gerosolim.	Leone XIII
21.	1882	28 luglio	Cirillo Alessandrino	Leone XIII
22.	1890	19 ag.	Giov. Damasceno	Leone XIII
23.	1899	13 nov.	Beda Ven.	Leone XIII
24.	1920	5 ott.	Efrem	Benedetto XV
25.	1925	31 maggio	Pietro Canisio	Pio XI
26.	1926	24 ag.	Giov. della Croce	Pio XI
27.	1931	17 sett.	Roberto Bellarmino	Pio XI
28.	1931	16 dic.	Alberto Magno	Pio XI
29.	1946	16 genn.	Antonio da Padova	Pio XII

Bibl.: P. Mandonnet, *Les titres doctoraux de s. Thomas d'Aquin*, in *Revue thomiste*, 17 (1909), pp. 597-608; J. De Ghellinck, *Les premières listes des «Docteurs de l'Eglise» en Occident*, in *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétienne*, 2 (1912), pp. 132-34; G. A. Kneller, *Zum Verzeichnis der Kirchenlehrer*, in *Zeitschrift für kath. Theologie*, 40 (1916), pp. 1-47; Fr. Pelster, *Die Ehrentitel der scholastischen Lehrer des Mittelalters*, in *Theologische Quartalschrift*, 103 (1922), pp. 37-57; A. Walz, *Historia Canonizationis s. Thomae de Aquino*, in *Xenia Thomistica*, 3 (1925), pp. 105-72; F. Antonelli, *L'elemento liturgico nel dottorato di s. Antonio*, estratto da *S. Antonio, D. della C. Atti delle due settimane antoniane, tenute a Roma e a Padova nel 1946*, Roma 1947, pp. 251-60. Giuseppe Löw

III. Iconografia. – Nella gerarchia iconografica i D. della C. seguono gli Apostoli e gli Evangelisti, ad indicare le forze spirituali della Chiesa militante che combatterono per l'affermazione delle verità di fede.

I Padri della Chiesa latina che aprono la serie, ebbero maggior diffusione nell'arte di quelli della Chiesa greca. A questi nell'iconografia bizantina si aggiunse anche s. Cirillo d'Alessandria e tutti furono rappresentati con il comune simbolo del libro o del rotolo con inscritte sentenze ricavate dalle loro stesse scritture. Quasi senza eccezione essi ebbero la mano destra levata nel gesto benedicente al modo greco e fu sempre indicato, al loro fianco, il nome rispettivo. Così nei musaici della cupola del battistero di S. Marco a Venezia e in quelli del duomo di Monreale.

Nell'arte occidentale, in conseguenza dello scisma che divise le due agiografie, son rare le raffigurazioni dei D. della C. greca (Pala di S. Giovanni Crisostomo [1510] di Sebastiano del Piombo nella chiesa omonima a Venezia).

Per i Padri della Chiesa latina, a parte le singole indicazioni iconografiche (per le quali v. alle singole voci), il riferimento alla dottrina ricorse assai spesso nelle rappresentazioni occidentali.

S. Girolamo ebbe una larga diffusione nella pittura veneziana del Rinascimento; rappresentato in veste cardinalizia, con la penna, il libro e il leone accovacciato (riferito all'episodio della spina che il Santo gli avrebbe estratto dalla zampa), oppure come penitente ed eremita in un paesaggio brullo e desolato, ebbe sempre il richiamo al titolo di D. della C. con il libro e la penna ai suoi piedi. Più pertinente ancora è l'altra figurazione che presenta il Santo nella sua biblioteca intento allo studio delle Sacre Scritture.

S. Ambrogio, s. Agostino e S. Gregorio Magno ai loro simboli particolari aggiunsero anche essi il libro della scienza.

I D. della C. furono rappresentati isolati o raggruppati insieme (ad es., nella decorazione del Pizzolo, ca. 1449, nella chiesa degli Eremitani a Padova), e anche nelle storie di Gesù e della Vergine o in scomparti laterali di trittici e polittici (v. il polittico vivarinesco delle Gallerie dell'Accademia a Venezia).

Delle varie leggende, tradizioni e storie della vita dei D. della C. non tutte tennero conto dell'attributo specifico. Per gli altri D., insigniti più tardi del titolo, a partire da s. Tommaso (Pio V, 1568) fino a s. Antonio da Padova (Pio XII, 1946) non v'è da citare una caratteristica iconografia, che riguardi particolarmente il loro titolo. - Vedi tavv. CXX-CXXI.

BIBL.: E. Valton, in DThC, IV, coll. 1509-10; A. Vacant, *Le magistère ordinaire de l'Eglise et ses organes*, Parigi 1887, passim; C. E. Clement, *Saints in Art*, Londra 1899, pp. 134-73.
Giovanni Carandente

DOTTRINA DI ADDAI: v. ADDAI.

DOTTRINA CRISTIANA, ARCICONFRATERNITA della. - Eretta a Roma da Paolo V con il breve *Ex credito nobis* del 6 ott. 1607.

Lo slancio, impresso dal Concilio di Trento alla restaurazione cattolica, aveva fatto sorgere a Roma per iniziativa del pio laico milanese Marco de Sadis Cusani una « Compagnia o Congregazione della d. c. » (v. CATECHESI), che si occupava dell'insegnamento del catechismo ai fanciulli nelle parrocchie, negli istituti, per le vie, e che ebbe come sede la chiesa di S. Martino in Panerella, filiale della basilica di S. Lorenzo in Damaso. Paolo V, testimone del progresso e dei frutti ottenuti, la volle prendere sotto la sua speciale protezione, e la eresse, con il breve accennato, in Arciconfraternita nella basilica di S. Pietro, concedendole, oltre alle indulgenze, la facoltà di aggregarsi tutte le altre simili confraternite erette in Roma dall'Ordinario. L'Arciconfraternita ebbe i suoi statuti e i suoi regolamenti, che si andarono sempre meglio adattando ai tempi e alle varie necessità; con la bolla *Salutaris doctrinae fontes*, del 9 marzo 1746, ebbe da Benedetto XIV trasportata la sede nella chiesa di S. Maria del Pianto.

Pio X con l'enc. *Acerbo nimis* del 15 apr. 1905 determinò che la Confraternita della d. c. fosse eretta in tutte le parrocchie cattoliche, affinché i parroci avessero per l'insegnamento del catechismo validi coadiutori nelle pie persone secolari, che vogliono contribuire a questa opera salutare e santa (*Acta S. Sedis*, 39 [1905], p. 271 sgg.). Lo stesso prescrive il CIC (can. 711 § 2), il quale aggiunge che ogni confraternita legittimamente eretta dagli Ordinari resta *ipso iure* aggregata all'Arciconfraternita di Roma e ne partecipa le indulgenze e i privilegi. Una speciale organizzazione non è fissata; gli Ordinari, perciò, possono emanare quelle norme che ritengono opportune *secundum peculiaria adiuncta* (cf. risposta del 6 marzo 1927 della Commissione per l'interpretazione del CIC: AAS, 19 [1927], p. 151); in appendice, infatti, ai decreti di vari Concili e Sinodi diocesani vengono proposti per simili confraternite speciali statuti. L'erezione di esse fu di nuovo inculcata dal decreto *Provido sane consilio* della S. Congregazione del Concilio (12 genn. 1935: AAS, 27 [1935], pp. 145-54).

BIBL.: L. Pavanelli, *De catechizandis. ... Italis, secondo la legislazione ecclesiastica; dall'encicl. « Acerbo nimis » al decreto « Provido sane consilio »*, Torino 1937; F. Pascucci, *L'insegnamento religioso in Roma dal Concilio di Trento ad oggi*, Roma 1938.
Celestino Testore

DOTTRINA DEI XII APOSTOLI: v. DIDACHÉ.

DOTTRINARI. - Congregazione fondata nel 1592 dal ven. Cesare De Bus (v. BUS, CÉSAR de); è la risultante delle tre Congregazioni della dottrina cristiana: romana o agatista, la napoletana e quella avignonese.

La Congregazione romana ha origine nella Compagnia della dottrina cristiana sorta in Roma nel 1560 ad opera del p. Enrico Pietra, discepolo di s. Filippo Neri, e del nobile milanese Marco Cusani, che nel 1571, insieme con altri sacerdoti, incominciarono la vita comune presso S. Giovanni della Malva. Nel 1575 Gregorio XIII assegnò loro la chiesa di S. Agata in Trastevere. Nel 1598 la Compagnia si divise: i sacerdoti viventi in comunità si costituirono in congregazione; i secolari invece formarono una confraternita.

La Congregazione napoletana, fondata tra il 1610 ed il 1620 a Laurito, diocesi di Capaccio, dai sacerdoti Filippo Romanelli, Andrea Brancaccio e Pompeo Monfort, ebbe un periodo di prosperità, case e collegi in molti paesi del napoletano, ma ben presto decadde.

La Congregazione di Francia, fondata nel 1592 ad Avignone dal ven. Cesare De Bus, si diffuse rapidamente sino ad avere oltre 60 case e collegi, specialmente nel mezzogiorno e nell'ovest della Francia. Il generale risiedeva a Parigi. Era stata ideata come una pia società di sacerdoti secolari senza voti, i quali, dopo alcuni anni dalla morte del fondatore (1607), si unirono ai Somaschi conservando un'attività propria e riconoscendo per fondatore e maestro il De Bus; ma tale unione durò fino al 1647. Nel 1659 ottenne di poter emettere i voti semplici di povertà, castità, obbedienza, con il voto o giuramento di perseveranza. Nel 1683 la provincia di Avignone fondò una prima casa a Sospello nella Savoia, nel 1686 ne aprì un'altra a Ivrea, nel 1700 penetrò nell'Italia centrale con varie case e collegi, di cui una a Roma nella chiesa di S. Nicola degli Incoronati.

Nel 1725 Benedetto XIII distaccò le case d'Italia della provincia d'Avignone e le unì alla Congregazione napoletana della dottrina cristiana, dando così origine alla provincia romana della Congregazione di Avignone, con sede del provinciale in Roma nella chiesa di S. Maria in Monticelli.

Nel 1747 Benedetto XIV unì la provincia romana della Congregazione a quella di Francia. Scomparvero così le Congregazioni napoletana e romana, e rimase soltanto quella di Avignone. Tutti i D. d'Italia accettarono le costituzioni della Congregazione di Francia e riconobbero il ven. Cesare de Bus « come unico maestro e fondatore ». Le province d'Italia, pur

vivendo « sotto l'obbedienza del preposto generale » che risiedeva a Parigi, avevano un ordinamento quasi autonomo, per cui la Rivoluzione Francese, che distrusse la Congregazione in Francia, non danneggiò le case d'Italia, le quali nel 1842 ottennero di avere un preposito generale con residenza a Roma. Dopo la soppressione del 1870, la Congregazione riprese vigore e nel 1947 poté iniziare nuove fondazioni anche nell'America del Sud. Oggi essa ha 8 case con 65 religiosi.

BIBL.: P. Marcel, *Vie du p. César de Bus*, Avignone 1619; P. Melanaro, *Vita del ven. Cesare de Bus*, Roma 1869.

Carlo Rista

DOTTRINA SOCIALE CRISTIANA. - Negli ultimi secoli, di fronte alle sempre più gravi violazioni, nel campo economico e sociale, dell'etica cristiana, sono stati riaffermati con chiarezza da parte dei pontefici e di studiosi cattolici i principi della sociologia cristiana e si è additata nella realizzazione di essi l'unica via di salvezza per il mondo contemporaneo. Il rinnovamento della società avverrà – questo è il pensiero cattolico – solo attraverso il rinnovamento degli spiriti e la subordinazione dell'economia alla morale cristiana : l'emancipazione dell'economia dalla morale ha condotto infatti agli errori e alle ingiustizie del liberismo. Sulle rovine di questo sorgerà un nuovo ordine sociale : esso non dovrà però basarsi sui principi del marxismo che, fondato sul materialismo, conduce allo strapotere dello Stato ed al disprezzo per la personalità umana.

L'ordine sociale cristiano si fonda invece sul riconoscimento della dignità della persona umana; questa deve essere tutelata di fronte all'eccessivo potere del denaro o dello Stato. La proprietà, che ha nel lavoro il suo principale fondamento, deve servire alla conservazione ed al perfezionamento della persona umana ed essere strumento e garanzia di libertà. Diviene invece strumento di oppressione e di servitù quando si abusa di essa, quando non si tien conto della sua funzione sociale e le si riconosce solo una funzione individuale. Il pensiero cristiano non ammette quindi un « ius utendi et abutendi » e condanna gli abusi individualistici come anche la sfrenata libertà di concorrenza che lascia sopravvivere solo i più forti, che sono spesso i più disonesti. Lo Stato deve perciò intervenire perché questi abusi non si verifichino, procedendo alla nazionalizzazione delle imprese che portano con sé una preponderanza economica e che non si possono lasciare a privati cittadini senza pericolo per il bene comune, e ponendo dei limiti alla superproprietà, all'accentramento cioè della ricchezza.

La questione sociale deve essere risolta nel senso di tutelare il proletario dagli abusi di proprietari e capitalisti, e di permettere quindi al proletario stesso di giungere alla proprietà, sia con la diffusione della piccola proprietà agricola, sia con forme di compartecipazione operaia alla proprietà ed agli utili delle aziende. Il problema più urgente è dunque la tutela del proletario. Ad esso, in corrispondenza del dovere di lavorare, deve essere assicurato il lavoro : egli ha diritto al lavoro. Questo non può essere considerato come merce perché legato alla persona del lavoratore : ingiusti sono quindi i salari di fame fissati avendo solo riguardo alla legge della domanda e dell'offerta. Il salario è poi sempre ingiusto quando non assicura al lavoratore la sua conservazione; egli ha anzi diritto ad un salario familiare che gli permetta di mantenere i congiunti.

Entro i limiti ora indicati il sistema del salariato è lecito; non è esso però il sistema migliore : si tende quindi all'evoluzione dalla forma salariale a quella associativa. Solo il superamento del salariato potrà infatti distruggere del tutto il predominio del capitale, che negli ultimi secoli ha misconosciuto i prevalenti diritti del lavoro. Si deve perciò tendere a far partecipare gli operai agli utili dell'azienda ed a far sì che questi utili vengano investiti in azioni dell'impresa stessa in modo che gli operai ne divengano comproprietari. Partecipazionismo e azionariato sono, come il cooperativismo e la diffusione della piccola proprietà rurale, mezzi tendenti ad accostare i proletari alla proprietà e ad unire nelle stesse mani capitale e lavoro. La scuola sociale cristiana mira infatti all'abolizione della condizione dei proletari ed auspica una società di proprietari. Si ritiene infatti che la proprietà debba essere estesa possibilmente a tutti, poiché tutti hanno il dovere di promuovere lo sviluppo della propria persona e hanno quindi diritto a disporre di quei mezzi che sono necessari all'affermazione di essa.

Ai proletari deve essere permesso, non solo per la propria tutela, ma anche per la propria elevazione, di riunirsi sia in associazioni semplici di soli lavoratori, sia in associazioni miste comprendenti tutti coloro che sono interessati ad una determinata produzione. Queste associazioni, che tenderanno alla difesa e al perfezionamento religioso, morale, sociale ed economico del lavoratore, dovranno vivere entro lo Stato e saranno da questo riconosciute, ma non dovranno essere dello Stato. La scuola sociale cattolica combatte infatti ogni eccessivo potere dello Stato e si oppone perciò anche alla statizzazione totalitaria, integrale e violenta dei mezzi di produzione e di scambio e propugna invece una nazionalizzazione graduale e limitata alle grandi imprese.

Sono questi in sintesi i principi propugnati dal movimento sociale cristiano che si diffuse in tutta Europa nella seconda metà del sec. XIX. Esso aveva infatti già raggiunto una notevole diffusione quando Leone XIII, con la *Rerum Novarum* del 1891, lo approvò, invitando tutti i cattolici a seguirlo. Il movimento sociale cattolico nacque come reazione, da una parte alle ingiustizie e alle disastrose conseguenze del regime capitalistico, dall'altra alle dottrine anticristiane del socialismo che tendeva alla eliminazione di quelle ingiustizie. Esso sorse prima, perciò, nei paesi come Germania, Francia, Inghilterra, ove il capitalismo, già intorno al 1848, si rivelava nella sua potenza e nella sua iniquità, mentre il marxismo andava sorgendo e diffondendosi tra il proletariato, che vedeva in esso l'unica voce che condannasse il sistema economico del quale era vittima. La reazione cattolica fu quindi imposta dalla nuova situazione economica e si fece udire attraverso gli attacchi di un Ketteler, di un Manning e di un Vogelsang contro l'industrialismo dilagante, deleterio alle anime e ai corpi degli operai.

In Germania, ove già dal 1845 A. Kolping aveva cominciato a creare associazioni operaie, il movimento sociale cattolico si diffuse soprattutto ad opera di mons. Ketteler, dal 1850 vescovo di Magonza. Nel 1869 egli chiede per gli operai la riduzione della giornata lavorativa, l'aumento dei salari, la proibizione del lavoro per i bambini e le madri, ed ammette l'arma dello sciopero.

Il movimento si diffuse poi per opera di uomini come Dasbach, Brandts, Winterer, Moufang, fondatore dell'« Associazione per il benessere dei lavoratori », Hitze, capo delle opere sociali di München-Gladbach, Hertling, Schings e di giornali come la *Germania*, le *Christlich-soziale Blätter*, diretto dall'abate Schings, e l'*Arbeiterwohl*, fondato nel 1880 ed organo dell'associazione dei padroni cattolici, che aveva a presidente Franz Brandts e l'Hitze come segretario. Si giunse così alla costituzione del « Volksverein » (1890) ed all'audace legislazione sociale proposta in Parlamento dai deputati del centro cattolico, diretto dal Windthorst.

In questo partito si distinguevano due correnti : una di esse, guidata da Franz Hitze, chiedeva, come il gruppo austriaco del *Vaterland*, e come i cristiano-sociali francesi,

il regime corporativo e l'onnipotenza dello Stato, che era osteggiata invece dall'altro gruppo capeggiato dall'Hertling. Hitze abbandonò poi le sue idee medievaliste che mai il centro aveva fatte proprie.

Esse trionfarono invece in Austria ove si pose ogni fiducia nella monarchia sociale e nella nobiltà terriera. Le idee sociali cristiane ottennero infatti largo favore tra i conservatori federalisti cattolici che combattevano i liberali centralisti, industrialisti e laicisti; la lotta contro questi si confondeva poi con quella contro gli Ebrei detentori di tanta parte della ricchezza mobiliare austriaca. L'ideale corporativistico fu propugnato quindi dal massimo organo dei federalisti, il *Vaterland*, e dagli uomini che intorno ad esso si raccoglievano : il barone Carlo Vogelsang, il conte di Falkenhayn, il conte Blöme, il conte Kuefstein, il conte Belcredi, il principe Liechtenstein e Carlo Lueger, borgomastro di Vienna : loro maestro era l'economista protestante Meyer. La legislazione sociale promossa da questi uomini (che ottennero le 11 ore lavorative) allontanò da essi una parte dei feudali ma guadagnò loro larghi ceti piccolo-borghesi che diedero vita ai *Vereinigte Christen* e, nel 1894, al partito Cristiano-sociale.

In Svizzera il movimento fu promosso dal card. Mermillod vescovo di Ginevra. Egli aveva pronunciato conferenze sulla questione sociale a Parigi nel 1868; al Concilio Vaticano sostenne la causa dell'infallibilità e quella dei lavoratori. La sua opera fu continuata da Gaspare Decurtins, intransigente anch'egli e infallibilista. Deputato cattolico dei Grigioni, tentò a più riprese di indurre il Consiglio federale a prendere l'iniziativa d'una legislazione internazionale del lavoro (1880 sgg.), disegno vagheggiato dall'imperatore Guglielmo II.

I Belgi furono forse i cattolici più lontani dallo statalismo dei corporativisti austriaci. Non solo l'economista Carlo Perin, molto vicino al liberalismo, ma anche cristiano-sociali come Woeste e Pottier non intendevano dare eccessivi poteri allo Stato. Per merito di mons. Douteloux, vescovo di Liegi, si svolsero in questa città i grandi congressi internazionali cattolici ove parlarono uomini come Hitze, Winterer, Kuefstein, Blöme, De Mun, La Tour du Pin, Medolago Albani, e si scontrarono, riguardo alla funzione dello Stato nella questione sociale, le due opposte tendenze degli interventisti e degli antinterventisti. Passando all'atto pratico, mentre l'Università di Lovanio istituiva cattedre di scienze sociali, sorgevano gilde nelle città e sindacati nelle campagne, le prime confederate nella Lega democratica belga e i secondi nel *Boerebond* (v.) o federazione dei contadini. Qualcuno si spingeva troppo oltre : l'abate Daens, deputato d'Alost, focoso democratico cristiano, giudicava la *Rerum novarum* insufficente : ed arrivò al punto da essere invitato a deporre l'abito ecclesiastico (1897).

I cattolici olandesi gareggiarono con quelli del Belgio e della Germania nell'azione sociale e nelle numerose istituzioni di tutela delle classi lavoratrici. La più bella figura è quella dell'abate Schaepman (1841-1903).

In Inghilterra emerge la figura del card. Edoardo Manning, che interviene a risolvere lo sciopero dei « docks » (ag. 1889) e sostiene, soprattutto nel discorso di Leeds (1874) su « the dignity and rights of labour », i principi del socialismo cristiano : eliminazione degli abusi del capitale, della concentrazione delle ricchezze, del latifondo; diritto al lavoro; riduzione e determinazione delle ore di lavoro; fissazione di un salario minimo; diffusione del cooperativismo. Tale l'uomo che ispirò l'enc. *Rerum novarum.* Mons. Bagshave enunciò, nel 1885, in « Mercy and justice to the poor. The true political economy », idee ancor più audaci di quelle di Manning.

Il movimento sociale cattolico si diffuse anche in Irlanda, ove si pose l'accento sul problema delle campagne; nella Spagna, ove ebbe però scarsissimo sviluppo; e nell'America del Nord, ove il card. Gibbons impedì la condanna dei « cavalieri del lavoro », organizzazione sindacale non confessionale. Condannata di fatto dai vescovi del Canadà e dal S. Uffizio, perché la credevano società segreta, il Gibbons la difese e la rimise in buona luce a Roma (1888).

In Francia si erano già manifestate tendenze sociali tra i cattolici liberali (Ozanam, Lacordaire...), ma il problema fu posto con maggiore chiarezza dall'« Association catholique » di Alberto De Mun e La Tour du Pin. Tra i cattolici francesi si vennero quindi a distinguere due correnti : quella dei conservatori e quella dei cattolici sociali.

I primi seguivano gli economisti liberali o quei cattolici liberaleggianti che avevano a loro maestro F. Le Play e che facevano capo alla rivista *Réforme sociale* di Claudio Jannet. Questi conservatori cattolici esaltavano il patronato e condannavano ogni intervento statale; avevano l'appoggio dell'alto clero, di grandi proprietari e di molti industriali della Francia settentrionale. Da questa corrente venne fuori la « Scuola Andegavina », che ebbe inizio sotto gli auspici di mons. Fressel (1827-1891), vescovo di Angers, e che si atteneva ad un certo conservatorismo.

I cristiano sociali dell'*Association catholique* e dell'« Opera dei circoli cattolici di operai » tendevano invece a dare ampi poteri allo Stato e alle corporazioni. L'ideale rigidamente corporativo di La Tour du Pin, che poggiava sul presupposto della restaurazione monarchica, incontrò però l'opposizione della *Réforme sociale*, della *Revue catholique des institutions et droit*, di *Etudes*, e dello stesso Léon Harmel, uno dei maggiori realizzatori delle idee sociali cristiane, proprietario delle officine di Val de Bois.

I democratici cristiani, apparsi alla fine del secolo scorso, erano vicini ai cristiano-sociali in campo sociale, ma lontani in quello politico. Le loro idee erano diffuse dalla *Justice sociale* (Naudet), *Vie catholique* (Dabry), la *Revue du clergé français*, *Annales de philosophie chrétienne*, *Quinzaine*, *Démocratie chrétienne*, *Demain* e il *Sillon*, diretto da Marc Sangnier. Tra il 1908 e il 1910 questo movimento fu sconvolto dalla repressione del modernismo per il quale molti democratici cristiani avevano manifestato simpatie. I cattolici democratici non sospesero la loro azione politico-sociale e, raggruppati dapprima nel partito Democratico popolare e nel movimento della « Giovane Repubblica », si fusero poi con altre correnti cattoliche, come quella della *Jeunesse française*, per dar vita nel 1944 al Movimento repubblicano popolare, che quasi ininterrottamente dal 1945 ha partecipato al governo della Francia con i suoi uomini (Bidault, Schumann).

Alcuni cattolici italiani (Tommaseo, Rosmini, Ricasoli...) avevano intuito nel primo Ottocento l'importanza della questione sociale; le vicende politiche li allontanarono da essa. Il diffondersi all'estero di un movimento sociale cattolico e di un minaccioso movimento marxista destarono anche in Italia, pur così arretrata dal punto di vista economico, un nuovo interesse da parte dei cattolici per il problema sociale che si confuse spesso con quello politico-religioso, così come il liberismo si confondeva con il liberalismo dei politici e dei filosofi. Le più audaci posizioni sociali furono quindi generalmente assunte dai cattolici intransigenti, nemici dichiarati del liberalismo al potere; più prudenti furono invece, salvo qualche eccezione (Curci), i cattolici transigenti o liberaleggianti (Cantù, Zanella, Fogazzaro, Bonomelli...). Il movimento sociale cattolico si svolse quindi in Italia in seno all'« Opera dei congressi ». Nel 1877, mentre il card. Pecci, vescovo di Perugia, condannava in una pastorale il sistema manchesteriano, si propugnavano, al Congresso di Bergamo, libere associazioni di lavoratori. Nel 1889 nascevano l'« Unione cattolica per gli studi sociali in Italia » e la *Rivista internazionale di scienze sociali e discipline ausiliarie*, organo di quella: l'una e l'altra erano promosse e dirette da Giuseppe Toniolo.

L'enc. *Rerum novarum* e, in misura minore, l'affermarsi in Italia di un partito Socialista diedero un vigoroso impulso alle attività sociali dei cattolici. I giornali intransigenti (*Osservatore cattolico*, *Unità cattolica*, *Italia reale...*) si diedero a sostenere con ardore la causa sociale cristiana; si sviluppavano intanto le associazioni profes-

sionali cattoliche, soprattutto per opera di giovani studenti e professionisti, che cominciarono ad usare il termine « Democrazia cristiana » (v.). La lotta tra le varie tendenze cattoliche e lo stesso scioglimento dell'Opera, avvenuto nel 1904, non valsero ad arrestare il movimento sociale cattolico. Le organizzazioni cattoliche dipendenti dall'Unione popolare e dall'Unione economico-sociale, favorite nel loro sviluppo dagli accordi clerico-liberali, che capovolsero la situazione di vantaggio goduta spesso fino allora dalle leghe rosse, avevano alla fine della prima guerra mondiale una notevole forza numerica e preoccupavano socialisti e conservatori. Nel 1919, dopo lo scioglimento dell'Unione economico-sociale, nacque l'autonoma Confederazione italiana del lavoro, che subì poi le violenze dei rossi e dei neri; anche il programma del partito Popolare italiano si ispirava alle idee della scuola sociale cristiana. Dopo la caduta del fascismo quelle idee rivissero nelle formolazioni programmatiche della Democrazia cristiana, delle Associazioni cattoliche dei lavoratori italiani (ACLI) e della Libera confederazione generale italiana del lavoro (LCGIL).

Il movimento sociale cattolico, del quale si è qui seguito lo svolgimento nelle varie nazioni, fu approvato e incoraggiato dai pontefici.

La *Rerum novarum* (15 maggio 1891) e le altre dichiarazioni di Leone XIII provocarono un meraviglioso espandersi del movimento, che subì una grave crisi tra il 1907 (enc. *Pascendi* di Pio X) e il 1910 (condanna del *Sillon*), quando molti suoi valorosi sostenitori furono coinvolti nella condanna del modernismo. Si sviluppò rigoglioso dopo la prima guerra mondiale secondo l'insegnamento impartito da Pio XI nella *Quadragesimo Anno* (15 maggio 1931) e nella *Divini Redemptoris* (19 marzo 1937) e da Pio XII nella *Sertum laetitiae* (1 nov. 1939) e in molti suoi messaggi di Natale e di Pentecoste. Le dottrine enunciate dai Pontefici ispirano oggi l'azione di movimenti sindacali e di partiti politici di molte nazioni.

BIBL.: F. S. Nitti, *Il socialismo cattolico*, Torino 1891; T. Veggian, *Il movimento sociale cristiano dalla metà di questo secolo*, Vicenza 1899; G. Goyau, *Le pape, les catholiques et la question sociale*, 4ª ed., Parigi 1907; M. Turmann, *Le développement du catholicisme social depuis l'encyclique Rerum novarum*, 2ª ed., ivi 1909; G. Goyau, *Autour du catholicisme social*, 3 voll., ivi 1897-1912; F. Olgiati, *La questione sociale*, 4ª ed., Milano 1921; *Die soziale Frage und der Katholizismus, Festschrift zum 40-jährigen Jubiläum der Enzyklika Rerum Novarum*, Paderborn 1931; *Il XL anniversario della enc. Rerum Novarum*, Milano 1931; M. Zanatta (A. De Gasperi), *I tempi e gli uomini che prepararono la Rerum Novarum*, ivi 1931; V. Mangano, *Il pensiero sociale e politico di Leone XIII*, ivi 1931; E. Soderini, *Il pontificato di Leone XIII*, I, ivi 1932; A. M. Knoll, *Der soziale Gedanke im modernen Katholizismus von der Romantik bis Rerum Novarum*, Vienna 1932; Unione intern. di studi sociali, *Codice sociale*, Roma 1934; I. Giordani, *Il messaggio sociale di Gesù*, Milano 1935; R. G. Renard, *L'Eglise et la question sociale*, Parigi 1937; I. Giordani, *Il messaggio sociale degli Apostoli*, Firenze 1938; id., *Il messaggio sociale dei Padri della Chiesa*, Torino 1939; M. S. Gillet, *Le pape Pie XI et les hérésies sociales*, Parigi 1939; A. Muller, *La pensée sociale de Sa Sainteté Pie XII*, ivi 1939; F. Feroldi, *Elementi di sociologia cristiana*, Roma 1943; A. Brucculeri, *Le dottrine sociali del cattolicesimo*, 13 quaderni, ivi 1944; G. Gonella, *Principi di un ordine sociale*, Città del Vaticano 1944; R. Kothen, *La pensée et l'action sociales des catholiques. 1789-1944*, Lovanio 1945; F. Vito, *La riforma sociale secondo la dottrina cattolica*, Milano 1945; A. Fanfani, *Persona, beni, società in una rinnovata civiltà cristiana*, ivi 1945. Raccolte di documenti pontifici sono state curate da F. Vito, Milano 1945; e da G. B. Scaglia e A. Toniolo, Bergamo 1946; I. Giordani, Roma 1948. C. Cecchelli, *Fondamenti della società cristiana*, ivi 1949; I. Dobrets Berger, *La politica sociale cattolica al bivio*, Pisa 1949. – Germania: G. Goyau, *L'Allemagne religieuse: le catholicisme*, Parigi 1908; A. Franz, *Der soziale Katholizismus in Deutschland bis z. Tode Kettelers*, Gladbach 1914; W. Lutgert, *Der christl. Sozialismus im 19. Jahrh.*, Halle 1927; K. Bachem, *Vorgeschichte, Geschichte und Politik der Zentrumspartei*, 7 voll., Colonia 1927-30; J. Schluter, *Die katholisch-soziale Bewegung seit der Jahrhundertwende*, Friburgo 1928; A. Schwarz, *Die Handwerkerfrage in den katholischen Zeitschriften Deutschlands, 1848-70*, Würzburg 1937. – Austria: R. Kralik, *Karl Lueger und der christliche Sozialismus*, Vienna 1923; A. Lesowsky, *Karl von Vogelsang. Zeitwichtige Gedanken aus seinen Schriften*, ivi 1927; R. Kuppe, *Dr. Karl Lueger. Persönlichkeit und Wirken*, ivi 1947. – Belgio: H. J. Elias, *Priester Daens en de christene volkspartij. 1893-1907*, Alost 1940; G. Guyot de Mishaegen, *Le parti catholique belge de 1830 à 1884*, Bruxelles 1946. – Inghilterra: E.S. Purcell, *Life of cardinal Manning*, Londra 1896; G. P. Mc Entee, *The social catholic movement in Great Britain*, Nuova York 1927; H. Sommerville, *The catholic social movement*, Londra 1932. – America: A. Sinclair-Will, *Vie du card. Gibbons, archevêque de Baltimore*, Parigi 1925; T. Maynard, *The story of american catholicism*, Nuova York 1941; R. Pattee, *El catolicismo en Estados Unidos*, Città del Messico 1945; C. J. Nuesse, *The social thought of american catholics, 1631-1829*, Westminster 1945; A. J. Abell, *The reception of Leo XIII's labor encyclical in America, 1891-1919*, in *The Review of politics*, 7 (1945), pp. 464-95; id., *Origins of Catholic Social Reform in the United States. Ideological Aspects*, *ibid.*, 11 (1949) pp. 294-309; H. J. Browne, *The catholic Church and the knights of labor*, Washington 1949. – Francia: G. Weill, *Histoire du catholicisme libéral en France, 1828-1908*, Parigi 1909; C. Calippe, *Les tendances sociales des catholiques libéraux*, ivi 1911; id., *L'attitude sociale des catholiques français au XIXe siècle*, ivi 1912; A. Rastoul, *Histoire de la démocratie catholique en France*, ivi 1913; W. Gurian, *Die politischen und sozialen Ideen des französischen Katholizismus: 1789-1914*, Gladbach 1919; G. Weill, *Histoire du mouvement social en France (1852-1912)*, Parigi 1924, pp. 409-29; E. Barbier, *Histoire du catholicisme libéral et du catholicisme social*, 5 voll., Bordeaux 1925; C. Iaspar (A. De Gasperi), *Un maestro del corporativismo cristiano: René de la Tour du Pin*, Milano 1928; E. Lecanuet, *L'Eglise de France sous la troisième république*, 4 voll., Parigi 1931; J. Zirnehld, *Cinquante années de syndacalisme chrétien*, ivi 1937; G. Jarlot, *Le régime corporatif et les catholiques sociaux. Histoire d'une doctrine*, ivi 1938; G. Hoog, *Histoire du catholicisme social en France: 1871-1931*, ivi 1946; H. Guillemin, *Histoire des catholiques français au XIXe siècle (1815-1905)*, Ginevra 1947; A. Cuvillier, *Ph. J.-B. Buchez et les origines du socialisme chrétien*, Parigi 1948; J. B. Duroselle, *Les catholiques de France et la question sociale en 1848*, in *Atti e memorie del XXVII Congresso nazionale dell'Istituto per la storia del Risorgimento italiano*, Milano 1948, pp. 191-95; R. Havard de la Montagne, *Histoire de la démocratie chrétienne de Lamennais à Georges Bidault*, Parigi 1948; H. Rollet, *L'action sociale des catholiques en France (1871-1901)*, Lilla 1948. - Italia: Conservatori: G. Bonomelli, *Proprietà e socialismo. Che devesi fare?*, Cremona 1886; G. Scalabrini, *Il socialismo e l'azione del clero*, Piacenza 1899; A. Capecelatro, *La questione sociale e il cristianesimo*, Capua 1901; F. Fonzi, *I cattolici transigenti italiani dell'ultimo Ottocento*, in *Convivium*, nuova raccolta, 3 (1949), pp. 995-972. – Movimento sociale: v. DEMOCRAZIA CRISTIANA, e inoltre: A. Sassoli Tomba, *La questione sociale nelle nostre campagne*, Bologna 1879; C. M. Curci, *Di un socialismo cristiano nella questione operaia e nel conserto selvaggio di moderni stati civili*, Firenze 1885; G. Avolio, *I cattolici di fronte ai mali sociali*, Napoli 1895; A. Pavissich, *La questione sociale*, Treviso 1902; D. Alati, *Dall'inerzia socialista all'attività clericale*, Milano 1910; L. De Gobbi, *Il pensiero sociale di Giuseppe Toniolo*, Alba 1922; F. Marconcini, *Profilo di Giuseppe Toniolo economista*, Milano 1930. F. Arcà, *Il movimento operaio cattolico*, in V. E. Orlando, *Primo trattato completo di diritto amministrativo italiano*, VI, 1, ivi 1930, pp. 248-64; V. Mangano, *L'opera scientifica di Giuseppe Toniolo. Una concezione cristiana della sociologia e della economia sociale*, Roma 1940; G. Anichini, *Amico del popolo e servo di Dio. Vita del professor Giuseppe Toniolo*, Firenze 1945; G. Intersimone, *Vincenzo Mangano. L'uomo e il pensatore*, Roma 1945; G. Toniolo, *Opera Omnia*, Città del Vaticano 1947. Fausto Fonzi

DOUAI, BIBBIA di. - Traduzione cattolica inglese della S. Scrittura, compiuta tra il 1578 e il 1610.

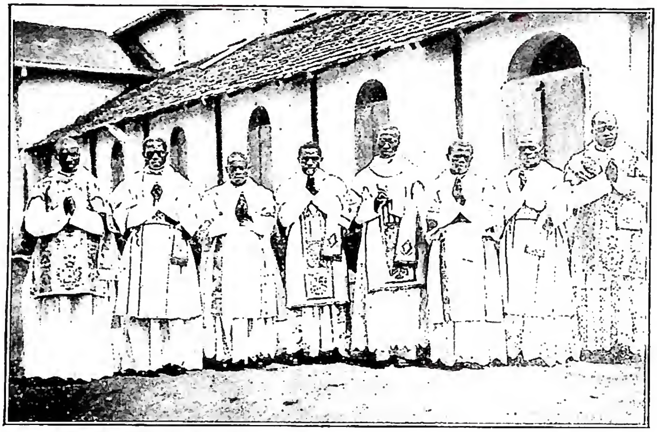
Durante il regno di Elisabetta (1558-1603) i testi biblici erano continuamente adibiti dai polemisti protestanti contro la Chiesa. Mancavano versioni cattoliche in inglese corrente ad uso del pubblico; quella medievale era antiquata, e le versioni recenti (Tindale, Coverdale, Bibbie di Ginevra e dei Vescovi) erano protestanti. Nel 1578 il dr. Gregory Martin, con l'aiuto del futuro cardinale Allen, e di Thomas Worthington, Richard Bristowe, John Reynolds e altri, iniziò una traduzione, condotta sulla Volgata. Il Nuovo Testamento fu pubblicato a Reims nel 1582; spesso perciò è chiamato *The Rheims Testament* (successive edd.: 1600, 1621, 1633, 1728, 1788, 1803); il Vecchio Testamento a D. nel 1609. L'intera Bibbia uscì in 2 voll. in 4° nel 1609-10.

Tale versione è buona, accurata ed erudita, ma è troppo latineggiante e di formato ingombrante. La ver-

sione anglicana *authorised* (1611) le deve molto, come molti acattolici oggi ammettono. Allen (v.) fornì le note marginali del *Rheims Testament*; una dotta prefazione spiegava la ragion d'essere del lavoro.

Il nome di *B. di D.* è ora dato generalmente, ma a torto, alla nuova versione composta da Challoner (v.) nel 1749-52 (varie edizioni posteriori), molto più scorrevole, di formato comodo, molto più vicina nello stile alla anglicana *authorised* del 1611. Le altre versioni cattoliche, di Carpenter (1783), Troy (1791), Haydock (1811-12), Murray (1835), Denvir (1836), Kenrick (1849-50), ebbero scarsa diffusione; ma quella di Challoner rimase la Bibbia cattolica classica in lingua inglese, finché non fu pubblicata la versione di mons. Knox (1945 sgg.). Entrambe godono della piena approvazione e incoraggiamento dell'episcopato.

BIBL.: J. G. Carleton, *The part of Rheims in the making of the english Bible*, Oxford 1902; B. Ward, *Douay Bible*, in *Cath. Enc.*, V, p. 140 sg.
Enrico G. Rope



(fot. Fides)

DOUMÉ, VICARIATO APOSTOLICO di - Neosacerdoti indigeni del Camerun.

DOUALA, VICARIATO APOSTOLICO di. - Prefettura apostolica dal 1931, per distacco dall'unica missione del Camerun, ed elevata a vicariato apostolico nel 1932, questa missione comprende la parte costiera dell'antica missione, e lasciando a Yaoundé le tribù degli Ewondo e affini, comprende nel suo territorio le altre tribù, ma soprattutto quelle dei Bassa, a Nord, e dei Bulus, al Sud.

Parecchie delle stazioni di D. devono la loro fondazione ai Pallottini, come la stessa D., poi Eden (1890), Kribi (1891), Ngowayang (1908). La superfice è di 71.000 kmq. e la popolazione di ca. 400.000 ab., di cui 120.000 pagani, 5277 mussulmani, 108.959 protestanti. I due grandi ostacoli furono, e in parte ancora sono, la poligamia e il protestantesimo, con il quale, specialmente dopo la guerra, i missionari cattolici gareggiarono d'intraprendenza per occupare il terreno a mezzo dei catechisti. In generale oggi il protestantesimo, che si è pure organizzato su base locale con un « vescovo » indigeno indipendente, è in declino.

I padri (Congregazione dello Spirito Santo) sono 26, i sacerdoti secolari indigeni 21; fratelli 5, suore 29 di cui 11 indigene. I catechisti sono 1270. La missione conta (1948) 137.916 cattolici e 33.493 catecumeni, distribuiti in 24 stazioni principali e 14 secondarie. Vi sono 75 scuole elementari con 7750 allievi; 50 medie con 7290 alunni; 30 superiori con 4989 alunni, 1 professionale con 25 alunni, una normale con 72 alunni. Fra le opere caritative vi è un asilo per lebbrosi con 330 malati. Il seminario piccolo ha 19 alunni; fuori della missione studiano parecchi altri seminaristi.

Due piccoli giornali mensili mantengono il fervore tra i cattolici della missione.

BIBL.: GM, p. 255; *Chronique des Missions confiées à la Congrégation du St Esprit. Aperçu historique et Exercise 1930-31*, Parigi 1932, pp. 165-70; Arch. di Prop., *Prospectus status missionis*, Pos. prot. n. 4903/48.
Giovanni B. Tragella

DOUJAT, JEAN. - Canonista, n. a Tolosa nel 1609, m. a Parigi nel 1688. Compì gli studi nella città natale, dove, seguendo le tradizioni familiari, fu avvocato e, più tardi, professore. Dal 1651 fino alla morte insegnò diritto canonico nella facoltà giuridica della Università di Parigi.

Scrisse: *Praenotionum canonicarum libri V* (Parigi 1687, più volte ristampato). È un compendio storico delle fonti e della letteratura del diritto canonico, ancora oggi utile, specialmente per l'ultimo libro che tratta della storia dei canonisti. Altri scritti: *Specimen iuris canonici apud Gallos usu recepti* (Parigi 1671) e *Notae ad institutiones P. Lancellotti* (ivi 1684).

BIBL.: I. F. Schulte, *Geschichte d. Quellen u. Literatur des can. Rechts*, III, Stoccarda 1880, p. 608; A. van Hove, *Prolegomena*, 2ª ed., Malines-Roma 1945, pp. 535, 548, 549, 564.
Alberto Scola

DOUMÉ, VICARIATO APOSTOLICO di. - Nel 1949 allo scopo di rendere più efficente la propaganda missionaria nella zona orientale del vicariato apostolico di Yaoundé (Camerun francese), fu eretto il nuovo vicariato apostolico di D., comprendente i due distretti civili dell'alto Nyong e Lom e di Kadei. In questa zona orientale già da vari anni lavoravano i padri olandesi della Congregazione dello Spirito Santo.

Il territorio ha una superfice di ca. 105.000 kmq. con 204.000 ab. di cui 20.000 cattolici e 11.000 catecumeni assistiti da una ventina di sacerdoti. Vi sono 8 residenze e altre 3 o 4 saranno aperte tra non molto per potenziare sempre più l'opera della evangelizzazione in mezzo ai numerosi pagani. È da rilevare che il vicario apostolico di Yaoundé sia stato nominato contemporaneamente anche vicario apostolico di D. e gli sia stato dato un ausiliare di nazionalità olandese.
Saverio Paventi

D'OVIDIO, FRANCESCO. - Letterato, n. a Campobasso il 5 dic. 1849, m. a Napoli il 24 nov. 1925. Presidente dei Lincei, senatore e per un cinquantennio (dal 1876) docente di filologia romanza all'Università di Napoli. Negli studi di glottologia e di critica letteraria portò scrupolosa metodicità di ricerca e finezza d'intuizione.

In collaborazione con il Meyer-Lübke pubblicò una *Grammatica storica della lingua e dei dialetti italiani* (1910). Notevoli i suoi saggi su Dante: *Sul De vulgari eloquentia*, in *Arch. Glott. Ital.*, 2 (1876), pp. 59-100; *Studi sulla Divina Commedia* (1901); *Nuovi studi danteschi* (1926); *Nuovo volume di studi danteschi* (1926); *L'ultimo volume dantesco* (1931-32). Ma preferito termine delle sue indagini fu il Manzoni, al quale si sentiva spiritualmente vicino: *Le correzioni ai Promessi Sposi* (1895); *Studi manzoniani* (1928); *Nuovi studi manzoniani* (1928). Ebbe probità di vita e ossequio alla religione e alla verità: « parlo unicamente per inculcare quello che a me sembra il vero e il bene ».

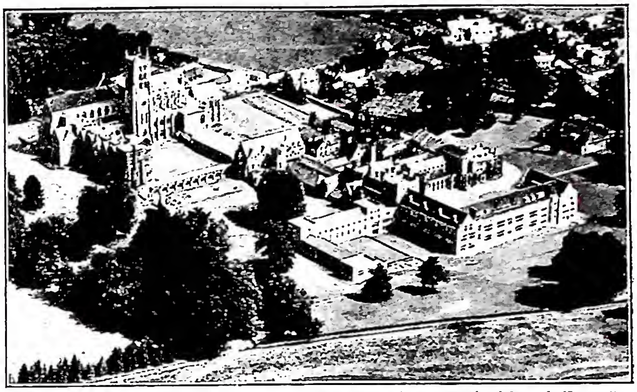
BIBL.: B. Croce, *F. D'O.*, in *Critica*, luglio 1909, pp. 246-259; M. Scherillo, *F. D'O. nella vita e nella scuola*, in *Nuova Antol.*, 61 (16 marzo 1926), pp. 105-19; P. Rajna, *F. D'O. e la filologia neolatina, ibid.*, pp. 119-26; G. Vitelli, *F. D'O. e la filologia classica, ibid.*, pp. 126-28; G. Zitarosa, *L'opera di*

F. D'O., Napoli 1931; E. Ciafardini, *Commemorazione di F. D'O.*, ivi 1931; F. Quintavalle, *Opera omnia di F. D'O.*, ivi 1933. Enzo Navarra

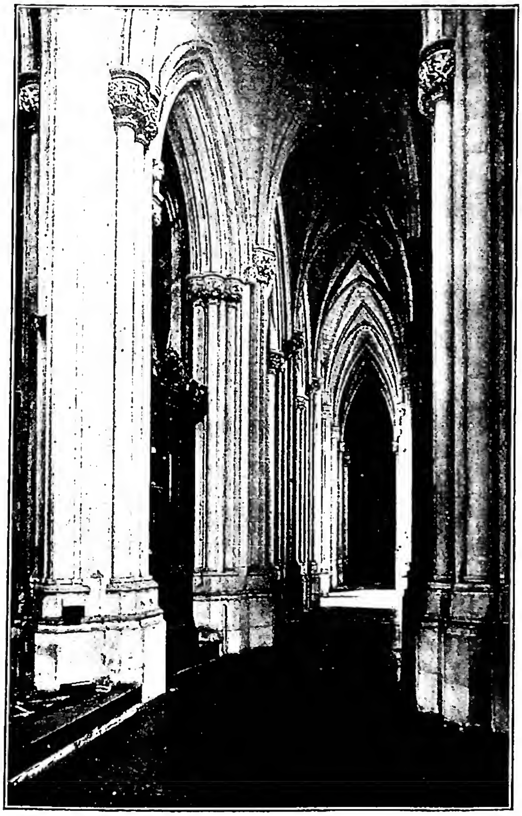
DOVIZI, Bernardo. - Umanista, cardinale. Detto Bibbiena dal luogo ove n. il 4 ag. 1470. La sua vita fu legata alle sorti del card. Giovanni de' Medici, poi papa Leone X: fu successivamente suo segretario privato, tesoriere generale, e nel 1513 fu elevato alla porpora cardinalizia. Leone X si servì del D. come consigliere sia nella organizzazione delle feste, sia nei negoziati politici; e lo designò legato nel 1516 presso Carlo V e, due anni dopo, presso Francesco I. M. a Roma nel 1520. È infondata la notizia di un avvelenamento.

La sua figura morale (« amabilissimus homo » lo definì il Bembo), è affidata al ritratto che ne fece il Castiglione nel *Cortegiano*, quella fisica al ritratto di Raffaello alla Galleria Pitti. È autore di molte lettere e della commedia *Calandria*, in 5 atti, rappresentata nel 1513 alla corte di Urbino e in seguito (1518) in Vaticano. L'opera, variamente giudicata per la sua *vis comica*, è letterariamente tra le migliori commedie del '500; si sviluppa su vicende e scherzi immorali e non riflette soltanto l'epoca in cui venne composta, ma anche una particolare concezione della vita gaudente che ebbe l'autore, come può vedersi tra l'altro nei soggetti di Venere e Amore da lui voluti, su disegno dell'Urbinate, per la sua « stufetta » (stanza da bagno), in Vaticano. - Vedi tav. CXXII.

Bibl.: A. M. Bandini, *Il Bibbiena, o sia il ministro di Stato delineato nella vita del card. B. D.*, Livorno 1758; A. Graf, *Studi drammatici*, Torino 1878, pp. 83-114; A. Luzio-R. Renier, *Mantova e Urbino, Isabella d'Este ed Elisabetta Gonzaga nelle relazioni familiari e nelle vicende politiche*, Torino-Roma 1893; I. Sanesi, *Calandria*, in *Commedie del '500*, Bari 1912, p. 1 sgg.; B. Croce, *Intorno alla Commedia del '500*, in *La Critica*, 28 (1930), pp. 1-29; Pastor, IV, pp. 54-56, 356-58; A. Santelli, *Il card. Bibbiena*, Bologna 1931. Giovanni Fallani



(per cortesia del prof. E. Josi)
Downside - Veduta aerea dell'abbazia e del collegio.



(per cortesia del prof. E. Josi)
Downside - Chiesa di S. Gregorio, consacrata nel 1935. Navata settentrionale.

DOWN e CONNOR, diocesi di. - Nell'Eire. Il nome D. proviene dal gaelico *Dun* che significa forte. C. proviene pure dal gaelico *Connaire*.

Nel territorio di D. vi furono numerose sedi episcopali assorbite più tardi da quella di D., fondata da s. Fergus nel sec. vi. La città che dette il nome alla diocesi oggi si chiama Downpatrick.

Ivi riposano le reliquie di s. Patrizio, con quelle di altri santi patroni irlandesi, Brigida e Columcille. Dentro l'ambito di questa diocesi era situato l'antico e celebre monastero di Bennchor (Bangor) dove s. Colombano di Bobbio ebbe la sua prima formazione religiosa (v. comgall).

C., fondata verso la fine del sec. v da s. Macnisse, assorbì a sua volta parecchie antiche diocesi. Fu vescovo di C. s. Malachia prima di diventare arcivescovo di Armagh nel 1134. Quando tre anni dopo si ritirò da Armagh, egli divenne vescovo di D. Le due sedi furono unite nel 1441.

Le due diocesi comprendono in 2419 kmq., 62 parrocchie, 124 chiese, 208 sacerdoti diocesani, 51 religiosi, 1 seminario, 7 comunità religiose maschili, 30 conventi di suore. Su 755.382 ab. i cattolici sono 183.047 (1949).

La diocesi è suffraganea di Armagh, il vescovo risiede a Belfast.

Bibl.: *Annals of Four Masters* (compilazione dovuta a 4 Francescani del Donegal nel 1632), ed. da J. O' Donovan, 5 voll., Dublino 1859 (v. indice); W. M. Brady, *Episcopal succession in England, Scotland and Ireland, A. D. 1400 to 1875*, 3 voll., Roma 1876 (v. indice); A. Bellesheim, *Geschichte der katholischen Kirche in Irland*, 3 voll., Magonza 1890-91 (v. indice); O. Laverty, *Historical account of D. and C.*, 5 voll., Dublino 1895; *Irish catholic directory and almanach 1949*, ivi 1949, p. 181. Dionisio Mac Daid

DOWNSIDE. - Monastero di S. Gregorio dell'Ordine benedettino della Congregazione inglese, fondato a Douai nel 1605, donde i monaci venivano inviati quali missionari in Inghilterra; sei di essi furono martirizzati dai protestanti e beatificati poi da Pio IX.

Chiuso il monastero a Douai nel 1795 per la Rivoluzione Francese esso venne ricostituito a D. presso Bath nel Sommersetshire (diocesi di Clifton) nel 1814 e come abbazia all'inizio del sec. xx. Uno dei lavori a cui si è

sempre dedicata la comunità è l'educazione della gioventù; attualmente le scuole annoverano ca. 600 giovani.

La chiesa abbaziale di S. Gregorio fu consacrata nel 1935.

All'abbazia di D. hanno appartenuto il card. Fr. A. Gasquet (v.), l'arcivescovo di Birmingham W. B. Ullathorne, G. B. Polding arcivescovo di Didney e apostolo dell'Australia e gli abati A. Butler e J. Chapman. D. ha fondato il priorato di Ealing, ora indipendente e quello di Worth nel Sussex.

BIBL.: F. Barton, *The benedictine almanac and guide to abbeys... of the english Congregation*, Londra 1926; *The D. review*, numero unico per il centenario, Downside 1914; F. A. Gasquet, *The makers of St. Gregory's D. in England under the old religion and other essays*, Londra 1912, pp. 263-87; Cottineau, I, col. 998. Ruggero Bacone

DOWNSIDE REWIEW, THE. - Periodico trimestrale pubblicato dall'abbazia di Downside fin dal 1889 per illustrare il pensiero cattolico in tutte le sue espressioni e la storia monastica; un terzo del suo spazio è riservato a recensire le nuove pubblicazioni. Vi si trovano studi su argomenti di teologia, filosofia, metafisica, liturgia, storia, vita monastica, arti, biografie, ecc. Enrico Josi

DOYLE, WILLIAM. - Gesuita irlandese, n. il 3 marzo 1873 a Melrose, Dalkey (Dublino), caduto a Ypres il 16 ag. 1917 nella prima guerra mondiale.

Chieste le missioni al Congo, i superiori lo destinarono invece all'insegnamento e poi alla predicazione. Dal 1908 al 1915 D. predicò 152 fra missioni ed esercizi. Animato da vivissimo zelo per le anime e da profonda devozione al S. Cuore di Gesù, unite ad una giovialità ed abnegazione straordinarie, ottenne successi meravigliosi, come missionario dei rioni più poveri e come confessore. Nelle missioni, scendeva a mezzanotte verso il molo, incontro ai battelli, per indurre la ciurma a promettere d'andare in chiesa, o accompagnarla subito a confessarsi; alla mattina presto aspettava già al varco le operaie delle fabbriche o gli artigiani che andavano al lavoro con lo stesso scopo apostolico. Le sue attività preferite furono i ritiri, gli esercizi spirituali, l'opera della santa infanzia e il suscitare vocazioni sacerdotali e religiose.

Il 29 sett. 1911 fece il voto « sotto pena di peccato mortale da rinnovarsi quotidianamente, di non rifiutare a Gesù nessun sacrificio, quando comprendeva chiaramente che Egli glie lo chiedeva ». Tale voto fu seguito nel 1913 da quello « di dare al Signore quanto gli chiedeva, ogni cosa ». Da allora la sua spiritualità si diresse sempre più verso l'immolazione e l'unione con Dio, soprattutto per mezzo di aspirazioni e giaculatorie frequentissime. Dal 15 nov. 1915 fu cappellano militare. Passò in Francia, con la 16ª divisione, e dopo due anni di eroismi, a Mazingarbe, Loos, ed alla Somme, chiamato il « padre delle trincee », cadde colpito da una granata, mentre assisteva un ferito. Restano di lui due opuscoli: *Vocations*, Dublino 1913, che in due anni aveva già avuto due edizioni (100.000 copie), e *Shall I be a priest?*, ivi 1915, che raggiunse la 7ª edizione in pochi mesi (40.000 copie). Tradusse in inglese la vita del p. Ginhac scritta da A. Calvet.

BIBL.: A. O'Rahilly, *Father W. D. S. I.*, 4ª ed., Londra 1930; A. Lemaire, *Vie du p. F. W. D.*, Parigi 1937 (riduzione della precedente). Arnaldo Lanz

DRACH, DAVID PAUL. - Ebraista, n. a Strasburgo il 16 marzo 1791, m. a Roma nel genn. del 1865. Figlio di un noto rabbino e talmudista, all'età di 12 anni frequentò la scuola talmudica di Edenfor e poi quella di Bischheim. A 16 anni fu istruttore a Rappoltsweiler, poi a Colmar. Nel 1808 fu a Parigi, dove ebbe il titolo di rabbino; ivi, mosso dall'esempio di alcune famiglie cattoliche che ebbe occasione di frequentare, in lunghi e severi studi, soprattutto sui Padri della Chiesa e i Settanta, si convertì. Fu battezzato il Sabato Santo del 1823, con due figlie e un figlio; e questa sua conversione ne fruttò molte altre. Nel 1827 venne a Roma, dove rimase bibliotecario di Propaganda fino alla morte.

D., per fare opera di apostolato fra i suoi antichi correligionari, scrisse *Les lettres d'un rabbin converti aux Israélites, ses frères* (Parigi 1825); e i fratelli Libermann (v.) si dissero debitori a D. della loro conversione. Convinto sostenitore dell'ispirazione dei libri sacri, ne rivendicò l'interpretazione tradizionale. Curò la 5ª ed. della *Bible de Vence* (27 voll., ivi 1827-33). Scrisse inoltre: *Du divorce dans la synagogue* (Roma 1840); *Harmonie entre l'église et la synagogue* (Parigi 1844), *La Cabale des Hébreux* (Roma 1864). Rivide il vocabolario ebraico-latino del Gesenius e vi aggiunse un suo dizionario ebraico-caldaico (ed. Migne, Parigi 1848).

Suo figlio PAUL-AUGUSTE, n. a Parigi nel 1821 e m. ivi nel 1895, studiò a Propaganda (Roma). Sacerdote nel 1846, poi canonico di Notre-Dame, promosse l'ampio commento *La Sainte Bible* dell'editore Lethielleux (Parigi 1869, sgg.), in cui pubblicò *Epîtres de st Paul* (1871), *Epîtres catholiques* (1873), *Apocalypse* (1879).

BIBL.: J. P. Migne, *Dictionnaire des conversions*, Parigi 1866, coll. 495-516; D. A. Rosenthal, *Convertitenbilder*, III, Ratisbona 1902, p. 48-65; Grube, s. v. in *Kirchenlexicon*, 3ª ed., II, coll. 2011-2012; Hurter, V, 1, col. 1222; H. Hyvernat, s. v. in *Jewish Encyclopaedia*, IV, p. 647; N. Scheid, s. v. in *Cath. Enc.*, V, p. 152; S. Furlani, *Esegesi biblica e pubblicistica reazionaria nel Risorgimento*, in *Aevum*, 20 (1946), p. 272. Eugenio Zolli

DRACONZIO, BLOSSIO EMILIO. - N. in Africa, forse a Cartagine; compose la maggior parte delle sue opere tra il 484 e il 496.

Della sua vita si conoscono le notizie che egli stesso dà: studiò sotto la guida del retore Feliciano acquistando larga cultura, che gli permise una felice carriera. Ma per un carme in lode dell'imperatore Zenone, e soprattutto per le mene di invidiosi, cadde in sospetto del re dei Vandali, Gontamondo, che lo chiuse in carcere.

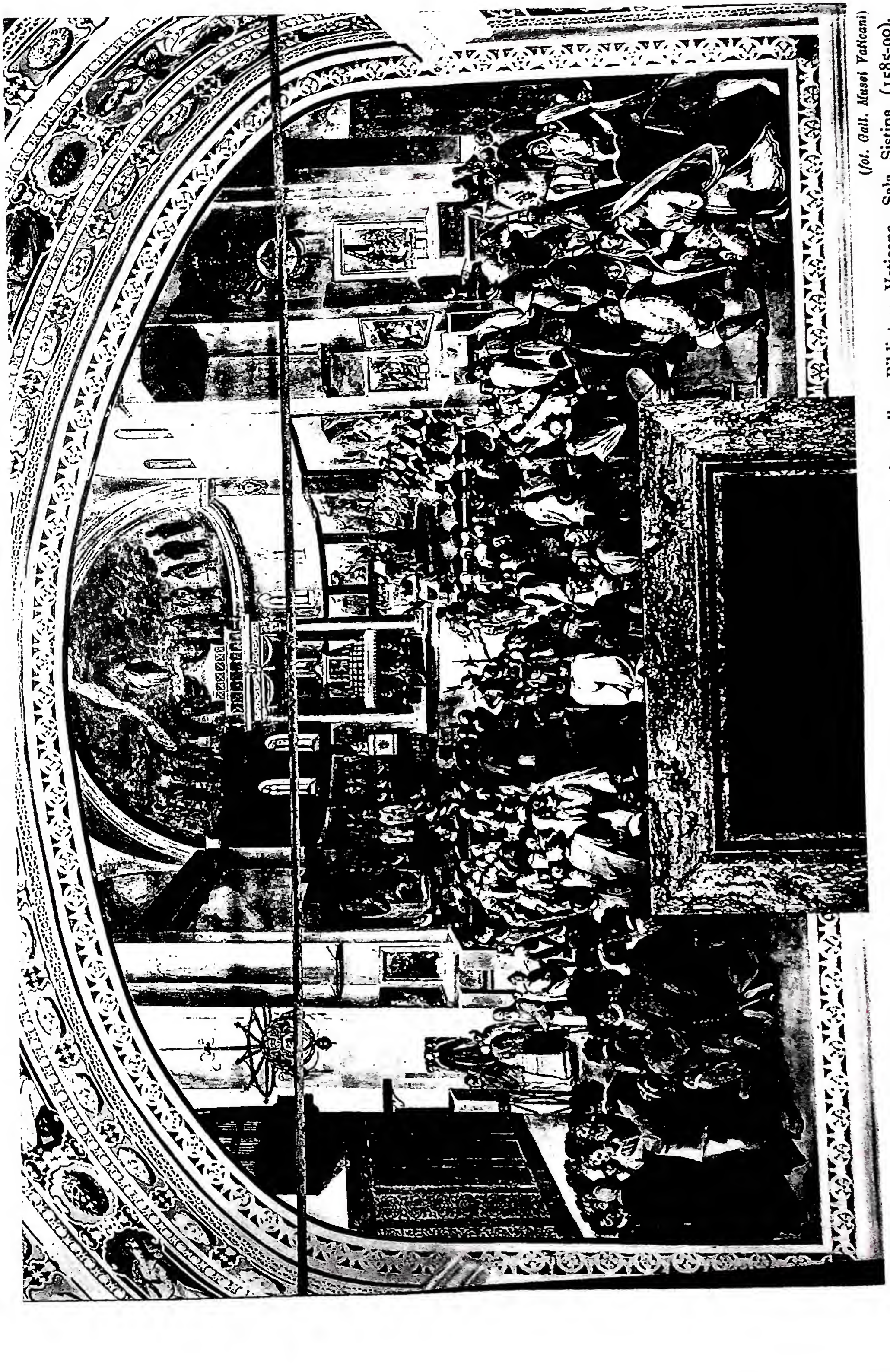
Nella desolazione del carcere il poeta sentì più viva la voce di Dio; dal dolore infatti scaturirono le due opere di ispirazione cristiana di notevole bellezza poetica: la *Satisfactio*, in cui chiede perdono al re e il *De laudibus Dei*, in cui il poeta si volge all'Eterno.

Tali opere sono meno offuscate dagli artifici retorici che appesantiscono i carmi di ispirazione pagana, di largo respiro e notevoli per varietà e ricchezza di motivi. Restano infatti: *Romulea* in dieci carmi, di cui tre epilli mitologici (II, VIII, X), tre declamazioni retoriche (IV, V, IX), due epitalami (VI, VII), due prefazioni (I, III), l'*Orestis tragoedia* in 974 esametri, il *De mensibus* in 24 esametri, il *De origine rosarum* in 7 distici elegiaci. Sull'autenticità dell'*Aegritudo Perdicae* si hanno dubbi.

D. desta interesse per la sua complessa personalità, in cui sentimenti ed aspirazioni umani e divini, pagani e cristiani, riflessi biblici e classici si alternano come in Agostino.

BIBL.: Opere: *Dracontii carmina*, ed. F. Vollmer, in MGH, *Script. antiquiss.*, XIV, Berlino 1905; e in bibl. Teubneriana (*Poëtae lat. min.*, 5), Lipsia 1914. Studi: Schanz, IV, II, pp. 58-68 (con ampia bibl.); Bardenhewer, IV, pp. 658-61; Moricca, III, pp. 169-91; G. Giarratano, *Comment. Dracontianae*, Napoli 1906; E. Provana, *B. E. D.*, *studio biografico e letterario*, in *Mem. della R. Accademia delle scienze di Torino*, 2ª serie, 62 (1912), pp. 23-100; G. Procacci, *Intorno alla composizione e alle fonti di un carme di D.* (*Hylas*, *Rom.*, II). in *Studi it. di filol. class.*, 20 (1913), p. 438; A. M. Quartiroli, *Gli epilli di D.*, in *Athenaeum*, 22-24 (1944-47), p. 160 sg. Emanuele Rapisarda

DRAGIŠIĆ, GIORGIO. - Francescano croato, umanista, filosofo, teologo, n. a Srebrenica in Bosnia verso la metà del sec. XV, m. a Barletta nel 1520. Studiò in Italia, a Parigi e Oxford; nel 1470 si trovava a Roma al seguito del card. Bessarione; nel 1472 educatore di Guidobaldo, figlio di Federico di Montefeltro. Nel 1485 a Firenze era maestro di teo-



(fot. Gall. Musei Vaticani)

SISTO V PROCLAMA S. BONAVENTURA dottore della Chiesa nella basilica dei SS. Apostoli - Biblioteca Vaticana, Sala Sistina (1585-90).

(fot. Alinari)

RITRATTO.
Dipinto di Raffaello - Firenze, Galleria Pitti.

logia e rettore della scuola francescana; fu chiamato da Lorenzo il Magnifico ad educare i suoi figli Giovanni (il futuro Leone X) e Pietro. Nel 1507 fu eletto vescovo di Cagli e nel 1512 promosso arcivescovo titolare di Nazareth, e come tale, nel 1515, prese parte al V Concilio Lateranense.

D. è collocato tra i primi teologi del suo tempo ed appare come conciliatore del platonismo con l'aristotelismo. Nella causa del Savonarola, si schierò dalla sua parte scrivendo *Propheticae solutiones pro Hieronymo Savonarola* (Firenze 1497). Tra le sue opere è da ricordare: *Logica nova secundum mentem Scoti et B. Thomae Aquinatis aliorumque*, ivi 1480 (3ª ed., Roma 1520, sotto il titolo *Artis dialecticae praecepta vetera ac nova*).

BIBL.: J. Jelenić, *Kultura i bosanski franjevci*, I, Sarajevo 1912, pp. 230-33; B. Vodnik, *Povijest hrvatske književnosti*, I, Zagabria 1913, p. 76; J. T. Harapin, *L'evoluzione della filosofia presso i Croati*, in *Croazia sacra*, Roma 1943, pp. 80-81; M. Vanino, *Gli studi teologici presso i Croati*, *ibid.*, p. 96. Pietro Čapkun

(da Wilpert, Sarcofagi, tav. 157, n. 1)

DRAGONE - *Daniele dà l'offa al d.* Frammento di sarcofago (sec. IV). Francia, Castello di Grozon (Ardèche).

DRAGONE. - Mostro (mitico) che nell'Oriente antico simboleggiava le forze cosmiche ostacolanti la vita e il benessere umano; rappresenta il diavolo (v.) o satana in *Apoc.* 12-13 e 20, 2. Fiera terribile, rintanata per lo più negli abissi acquosi, era concepita come un immane rettile o serpente.

Il termine greco (δράκων, da δέρκομαι «guardo fisso»), ricorre 26 volte nella versione biblica dei Settanta (Volg. *draco*), ove traduce 12 volte l'ebr. *tannîn* (2 volte *tannîm*: *Ez.* 29, 3; 32, 2), 5 volte *liwĕjāthān* (v. LEVIATHAN), 2 volte *nāḥāš* («serpente»), le altre volte a torto *tan* «sciacallo» (anche in *Lam.* 4, 3, Volg. *lamiae*), *kĕphîr* «leoncino», *péthen* «vipera», *'attûr* «becco». I Settanta usano δράκων altre 8 volte: *Esth.* 1, 1 e 10, 3 c (Volg. 11, 6; 10, 7); *Sap.* 16, 10; *Eccli.* 25, 16 (Volg. 23); *Dan.* (*Bel et draco*, Volg.) 14, 22-27, ove si tratta del culto del serpente a Babel.

Il *tannîn* (da *tnn* «protendersi in lungo») era un mostro marino o cetaceo (*Gen.* 1, 21 è tradotto κῆτος; ma Aquila, Simmaco, Teodozione: δράκων; *Ps.* 148, 7; cf. *Iob* 7, 12; *Is.* 27, 1), o un pauroso serpente (*Ex.* 7, 9-12; *Deut.* 32, 33; *Ps.* 91 [90], 13). Questo mostro diventa, in passi poetici, l'immagine delle potenze del male, unito talora a *ráhabh* «ferocia», che designa anch'esso un mostro marino: *Is.* 51, 9 (Dio spezza *ráhabh*, trafigge *tannîn*, poi prosciuga *tĕhôm*; manca nei Settanta), *Iob* 26, 12 sg. (Dio spezza *ráhabh* e cattura *nāḥāš*). Come *ráhabh*, *tannîn* indica per metafora il nemico politico (l'Egitto: *Is.* 27, 1; *Ez.* 29, 3; 32, 2), o in generale le forze nemiche incontenibili dagli uomini, cui recano pericolo e morte (*Is.* 51, 9; *Ier.* 51, 34; *Iob* 7, 12; *Ps.* 74 [73], 13; 91 [90], 13). Dio non uccide il d., ma lo ferisce o cattura e su di lui dimostra la sua potenza; il d. è creatura di Jahweh (*Gen.* 1, 21; *Ps.* 104 [103], 26: leviathan nel mare), cui deve temere (*Ps.* 148, 7). Nemico degli uomini, il *tannîn* (o il leviathan, o il *nāḥāš*) non appare mai come diretto nemico di Dio, a differenza del d. di *Apoc.* 12-20.

Da *Ex.* 7, 9-15 risulta l'equivalenza tra *tannîn* e *nāḥāš* (Volg.: vv. 9-10 *coluber*, vv. 12 e 15 *draco*). *Nāḥāš* è tradotto δράκων in *Am.* 9, 3 (nel mare) e *Iob* 26, 13, mentre altrove è reso ὄφις «serpente», anche *Gen.* 3, 1-14, ove P. Joüon propone di intendere «d.» o un rettile (cf. P. F. Ceuppens, *De historia primaeva*, Roma 1934, pp. 166-79).

Anche i greci intendevano δράκων come enorme serpente, da Omero (*Il.*, XII, 202) a Pausania (II, 28, 1); i tragici usano il femminile δράκαινα per le erinni: ᾅδου δράκαινα (Euripide, *Iph. Taur.*, 286; Eschilo, *Eumen.*, 128).

Dai testi di Rās Šamrah risulta che tra i Fenici di Ugarit erano noti (sec. XV ca. a. C.) i d. *tnn* e *ltn* (= *tannîn* e *liwĕjāthān*). Il d. doveva rappresentare le forze elementari della natura che minacciano l'uomo: per lo più l'insidia nascosta nelle acque, mentre il serpente con il suo veleno appariva affine alla terra sia in Babilonia sia in Egitto (cf. s. Epifanio, *Haer.*, 45, 1). Nell'India era temuto il *nāga* «serpente» che poteva divinizzarsi o antropomorfizzarsi; il principale «re dei serpenti» (*nāgarāğa*) è Śeṣa o Ananta «il serpente infinito», sovrano del mare universale «che è disteso nell'acqua» e porta la terra sul capo o sui molti suoi capi (R. Goossens, p. 415). Questo d. fu detto da Ctesia (fr. 27) σκώληξ «verme» (cf. Dante, *Inf.*, VI, 22: «Cerbero, il gran vermo»; XXXIV, 108: Lucifero è «il vermo reo»). I Greci (cf. R. Goossens, pp. 428-35) conobbero il «re dei serpenti», ὁ βασιλίσκος τῶν δρακόντων. Onde il «basilisco» corrisponde a serpenti velenosi (ebr. *péthen* e *'eph'eh*) nei Settanta (*Ps.* 90, 13; *Is.* 59, 5 [Volg. *regulus*]); nella Volg. 1 volta *basiliscus* (*Ps.* 90, 13) e 6 volte *regulus*; Aquila ha βασιλίσκος (per δράκων) in *Deut.* 32, 33 e *Is.* 59, 5 (con ἔχιδνα), Simmaco in *Is.* 30, 6. R. Goossens gli identifica l'ὀδοντοδράκων (cf. *Sap.* 16, 10). Il βασιλίσκος ha 7 teste, in *Pistis Sophia*, 88, 34.

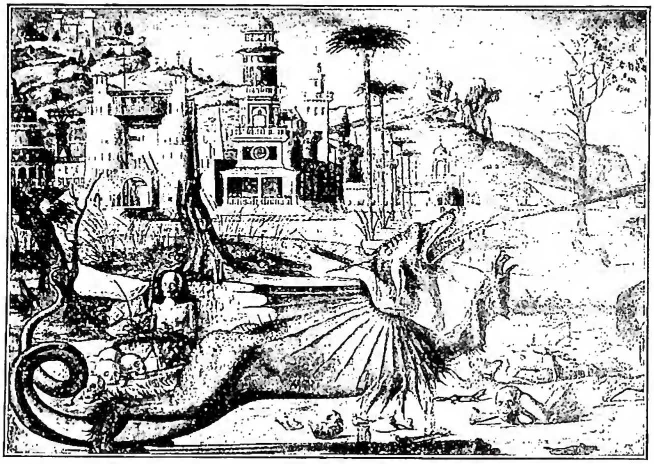
Il leviathan ha molte teste (*Ps.* 74 [73], 14: «d.» in Settanta e Volgata), e altri mostri ibridi e terrificanti compaiono nei passi poetici o allegorici del Vecchio Testamento: le 4 bestie di *Dan.* 7, 3-8, il becco di 1 e 4 corna (*Dan.* 8, 5-22), ma si tratta di meri simboli non identificabili con il d. Negli apocrifi ricorre il d. come equivalente di Satana o della morte, o di loro strumenti: *Ps. Salom.*, 2, 25-31 (potenza pagana [Pompeo] di cui è rilevata la ὑπερηφανία e ὕβρις); *Apoc. Baruch gr.*, 4 (ventre del d. è l'Ade); *Od. Salom.*, 22, 5 (7 teste del d. che ha «radici» e «seme»; vers. 7 è «calunniatore» o diavolo). *Midhrašîm* e Talmud identificano il «serpente» di *Gen.* 3, 1-14 con Satana, chiamato «serpente antico» (*Siphrê Deut.*, 32, 33), «serpente invidioso» (*Sanhedhrîn*, 59 b; *Sôṭāh*, 9 b), con corna e piedi (*Gen. rabbā'*, 19, 1).

Il d. biblico non presenta affinità con il mitico d. babilonese. Secondo l'interpretazione di molti moderni, in Babilonide si concepiva l'origine del mondo come una lotta contro il caos, qualche volta personificato in un mostro. È certo che Enlil di Nippur era venerato come soggiogatore del d. e artefice del mondo; la città di Babel, raggiunta la supremazia, al posto di Enlil mise Marduk, la cui lotta contro Tiāmat per la creazione del mondo è narrata dall'*Enuma eliš*, poema recitato ad ogni capo d'anno. Ninurta (Nin-ib) figlio del dio Enlil, era celebrato come vincitore del d. Ogni città babilonese celebrò il suo dio come vincitore del d., trasformando in d. il dio della città sconfitta.

Similmente in Egitto, il nefasto Seth-Typhon (serpente o coccodrillo) fu vinto dal giovane dio del sole Horus, figlio della dea Isis perseguitata da Seth. Gli Hittiti celebravano il dio Tešup per la sua vittoria sul

serpente Ilujankaš. Gli Indiani narravano del d. Vrtrā vinto da Indra; i Persiani del d. serpentiforme Azhi-Dahāka nemico degli uomini. Nella mitologia greca, Apollo uccise il d. Python, *draco ingens* figlio della Terra (B. Allo, *L'Apoc.*, pp. 189 sg. e 197 sg.); Ercole uccise il d. figlio di Tryphon che custodiva i pomi d'oro degli Esperidi, oltre l'idra di Lerna; per il d. di Asklepios, cf. Macrobio, *Saturnal.*, 1, 20. Macrobio (*loc. cit.*, 9) informa: « Phoenices... draconem finxerunt in orbem redactum, caudamque suam devorantem, ut appareat mundum et ex se ipso ali et in se resolvi ».

Abusando di qualche immagine poetica biblica, H. Gunkel (seguito da A. Jeremias, H. Gressmann, ecc.) afferma che la creazione e la provvidenza divina sono concepite, nella Bibbia, come una lotta contro il caos personificato, e accosta il d. al *těhôm*, che identifica con Tiāmat; intende (oltre *tannîn* e leviathan) *ráhabh*, *běhēmôth* (v.) e *těhôm*, che pure non sono mai tradotti δράκων dagli antichi, come riflessi del mito babilonese della lotta di Marduk contro il d. La tesi di H. Gunkel ha tuttora vari seguaci. Ma anche ammesso che i Babilonesi avessero una concezione metafisico-dualistica dell'origine del mondo, espressa dalla lotta contro il d., esposta poi a fondo da M. Witzel, nella Bibbia non se ne trova traccia. Nulla permette di affermare che il *tannîn* e il leviathan vi partecipino a un dramma della creazione o vi rappresentino il caos. Il *těhôm* « abisso » non vi appare mai come un mostro vivente; è il mare immenso, visto poeticamente, che Dio limita e contiene. È poi falso identificare il d. con Tiāmat, e quindi la lotta contro il d. con la creazione; il d. vinto da Marduk (poi da Nabū) era il *mušruššu*, misto di leone, serpente e uccello, raffigurato sulla porta del tempio d'Ištar a Babel; in molti cilindri e incisioni babilonesi figura tale d., spesso con corna, talora con diademi.



(fot. Anderson)

DRAGONE - Particolare del *S. Giorgio che combatte il d.* Opera di Carpaccio (1502-1511) - Venezia, chiesa di S. Giorgio degli Schiavoni.

F. Boll (seguito da W. Bousset, A. Loisy, ecc.) dà al d. un'origine astronomica ellenistica; lo confuta bene J. Freundorfer; per altro si poneva talora un nesso tra d. e costellazioni (*Iob* 3, 8: leviathan nel cielo). L'errore di questi critici è di cercare sensi precisi e derivazioni ideologiche nei documenti antichi in cui si esprime vagamente l'allegoria del pericolo e del male, ricca di variazioni nelle saghe di tutti i tempi e anche nella figurazione poetica moderna, da Dante a Calderón, a Goethe, a C. Brentano. La lotta d'un dio o eroe contro un mostro o d. fu un tema comune a tutti i popoli, ove la poesia e l'apocalittica hanno potuto attingere.

Nell'*Apocalisse* il d. è il simbolo principale, dopo l'Agnello (v.), di cui è il nemico capitale, conducente tutte le lotte, aperte o occulte, contro Lui e i suoi santi (B. Allo, *L'Apoc.*, p. LXX); è identificato (12,9) al « serpente antico » (di *Gen.* 3, 1-15), al diavolo (v.) o satana (v.).

Il punto culminante del libro è il cap. 12, in cui appare il d. « Segno grande », una Donna (« Ecclesia »: Vittorino di Pettau; « civitas Dei »: s. Agostino; senso secondario: Maria S.ma) ammantata dal sole, con la luna per sgabello, con corona di 12 stelle, sta per partorire; ma di contro appare « un altro segno »: un gran d. color di fuoco (cf. Euripide, *Iphig. Taur.*, 1245: οἰνωπὸς δράκων; Plutarco, *Is. et Osir.*, 22: τὸν Τύφωνα ... πυρρόν) con 7 teste (opposte ai « 7 spiriti di Dio »: 1, 4; 3, 1; 4, 5; 5, 6) coronate e 10 corna (*Dan.* 7, 7). È un re: « il capo di questo mondo » (*Io.* 16, 11, ecc.). Vinto in cielo dall'esercito angelico, il d. è caduto « con i suoi angeli » in terra, ove affronta la Donna per divorarne il neonato (futuro re universale, rapito al trono di Dio); la Donna fugge, portata dalle « due ali della grande aquila (Dio) », nel deserto per 3 anni e mezzo (finché il d. non sarà debellato alla parousia), mentre i santi plaudono alla caduta del d. (cf. *Lc.* 10, 18; *Io.* 12, 31), il quale fa « guerra ai rimasti del seme della Donna » (*Apoc.* 12, 1-17). È, in forma più drammatica, « l'ostilità » descritta in *Gen.* 3, 15 (J. Bover, p. 325 sg.) tra il serpente (il δράκων dei vv. 3-9.13.16 sg., è detto ὄφις « serpente » nei vv. 9 e 14 sg.) e la Donna, il cui « seme » (già in *Gen.* 3, 15) è perseguitato da Satana (cf. *Esth.* 10, 6-8 [LXX, 3 c-e]: due d. si affrontano, e il fiume della persecuzione scompare [*Apoc.* 12, 15 sg.]).

Il d. combatte la Chiesa suscitando le due Bestie o Anticristo (v.) biforme (*Apoc.* 13, 1-18); ma è sconfitto: « il d., il serpente antico, che è Diavolo e Satana » è legato per mille anni (20, 2: cf. J. Ph. Vogel, p. 199: il « re dei serpenti » Śeṣa è appeso la testa in giù per mille anni). Cf. *Io.* 12, 31; *Rom.* 16, 20; *Hebr.* 2, 14. Anche in *I Pt.* 5, 8 il diavolo è un d. che « divora ». Il d. qui non ha nulla di comune con il *tannîn*, meno ancora con Tiāmat come vuole H. Gunkel, che sostiene l'origine babilonese di *Apoc.* 12; non è un mostro cosmico o mitico, ma è una potenza spirituale malefica, Satana (v.), perpetuo principio del male.

Il d. rimase tra i cristiani metafora frequente del diavolo (*Passio s. Perpetuae*, 4); nei papiri magici è spesso menzionato (K. Preisendanz, 4, 994: ϑεὲ ϑεῶν ... κατέχων δράκοντα; cf. *II Thess.* 2, 6). Ma i naturalisti si preoccupavano di descrivere, oltre il basilisco o « regulus » (Plinio, VIII, 21 [33]; s. Isidoro di Sev., *Etymol.*, XII, 4, 6: « rex serpentium »); il d. in natura: s. Isidoro, *loc. cit.* 4-5, « draco maior cunctorum serpentium, sive omnium animantium super terram »; s. Alberto Magno, *De animalibus*, XXV: « dracones indici »; cf. *Physiologus*, IV, 155 sg. Ulisse Aldovrandi raccolse tale « scienza » in *Serpentum et draconum historiae libri duo*, Bologna 1640.

BIBL.: H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen. 1 und Apoc. Ioh. 12*, Gottinga 1895 (ristampa 1921), pp. 29-86, 173-398; M.-J. Lagrange, *Etudes sur les religions sémitiques*, Parigi 1903, pp. 336-38; F. Boll, *Aus der Offenbarung Johannis: hellenistische Studien zum Weltbild der Apokalypse*, Lipsia-Berlino 1914; M. Witzel, *Der Drachenkämpfer Ninib (Keilinschriftliche Studien*, 2), Fulda 1920; A. Deimel, *Der Drachenk. Ninib*, in *Biblica*, 2 (1921), pp. 461-72; id., *Der Drachenkampf bei den Babyloniern u. die hl. Schrift*, in *Orientalia*, 5 (1922), pp. 26-42; J. Hehn, *Zur Paradiesesschlange*, in *S. Merkle-Festschrift zu seinem 60. Geburtstag*, Düsseldorf 1922, pp. 137-51; J. Bover, *El capítulo XII del Apocalypsis y el cap. III del Génesis*, in *Estudios eclesiasticos*, 1 (1922), pp. 319-36; E. Ruffini, *Il mito babilonese del d. e la S. Scrittura*, in *Le conferenze al Laterano*, IV, Roma 1923, pp. 133-77; L. Gry, *Les chapitres 11 et 12 de l'Apo-*

calypse, in *Revue biblique*, 31 (1922), pp. 203-14; B. Allo, *A propos d'Apoc. 11 et 12, ibid.*, pp. XLVIII-LI, 174-99, 307-309; E. Lohmeyer, *Das 12. Kapitel der Offenbarung Joh.*, in *Theologische Blätter*, 4 (1925), coll. 285-91; F. Hommel, *Ethnologie und Geographie des Alten Orients*, Monaco 1926, pp. 121, 125, 215-219, 224 sg., 247, 494-97; J. Ph. Vogel, *Indian serpent-lore or the nāgas in hindu legend and art*, Londra 1926; H. Gressmann, *Altorientalische Texte zum Alten Test.*, Berlino-Lipsia 1926, pp. 138-41; id., *Altorientalische Bilder zum A. T.*, ivi 1927, pp. 106-17; P. Joüon, *Le grand dragon, l'ancien serpent (Apoc. 12, 9 et Gen. 3, 14)*, in *Recherches de science rel.*, 17 (1927), pp. 444-46; C. Rösch, *Mulier, draco et bestia in Apoc. 12 sg.*, in *Verbum Domini*, 8 (1928), pp. 271-74; E. Langlett, *Dragons et génies*, Parigi 1928; J. Freundorfer, *Die Apokalypse des Apostels Joh. und die hellenistische Kosmologie und Astrologie (Biblische Studien*, 23, 1), Friburgo in Br. 1929, pp. 124-146; B. Renz, *Der orientalische Schlangendrache*, Augusta 1930; W. Foerster, *Die Bilder in Offenbarung 12f. und 17f.*, in *Theologische Studien und Kritiken*, 104 (1932), pp. 279-310; id., Δράκων (= ἔχιδνα, ὄφις), in G. Kittel, *Theol. Wörterbuch zum Neuen Test.*, II, pp. 284-86; R. Lehmann-Nitsche, *Der apokalyptische Drache (Apok. 12)*, in *Zeitschrift für Ethnologie*, 65 (1933), pp. 193-230; R. W. Schütz, *W. Foersters Erklärung der Bilder in Offenbarung Joh. 12f. u. 17f.*, in *Theol. Studien u. Kritiken*, 105 (1933), pp. 456-66 (contro W. Foerster); A. Delatte e C. Josserand, *Contribution à l'étude de la démonologie byzantine*, in *Mélanges J. Bidez*, I (*Annuaire de philologie et d'histoire orientales*, 2 [1934, 1]), pp. 207-32; R. Goossens, *Les nâgas et le basilic dans le monde gréco-romain, ibid.*, pp. 415-449; P. Humbert, *A propos du « serpent » du mythe de Môt et Aleïn*, in *Archiv für Orientforschung*, 11 (1936), pp. 235-37; id., *Etudes sur le récit du paradis et de la chute dans la Genèse*, Neuchâtel 1940, p. 78; E. D. van Buren, *The dragon in ancient Mesopotamia*, in *Orientalia*, 15 (1946), pp. 1-14; J. Coppens, *La connaissance du bien et du mal et le péché du Paradis*, Gembloux-Lovanio 1948, pp. 36 sg., 89-131. Sul d. nei papiri magici e negli scrittori posteriori: H. van Herwerden, *Lexicon grecum suppletorium et dialecticum*, I, 2ª ed., Leida 1910, p. 402; J. H. Moulton e G. Milligan, *The vocabulary of the greek Testament*, Londra 1914-29, p. 170; K. Preisendanz, *Die griechischen Zauberpapyri*, I-II, Lipsia-Berlino 1928-31, passim. Sul d. (= Satana) nel folklore greco medievale e moderno: B. Schmidt, *Das Volks leben der Neugrieche*, Lipsia 1871, p. 190 sg.; Pradel, *Griekische und süditalienische Gebete, Beschwörungen und Rezepte des Mittelalters*, Giessen 1907, p. 86; C. Josserand, *Anecdota Atheniensia*: I. *Textes grecs relatifs à l'histoire des religions*, Liegi 1927, p. 235. Antonino Romeo

ARCHEOLOGIA. – Il *draco magnus* venerato dai Babilonesi fu fatto scoppiare da Daniele mediante una focaccia (*Dan.* 14, 22-26). La scena, sconosciuta nella pittura cimiteriale, viene invece rappresentata più volte in sarcofagi cristiani di Roma, d'Italia, delle Gallie e d'Africa. Il profeta, spesso assistito da un angelo, è rappresentato nell'atto di offrire la focaccia al *draco* il quale ha la forma di serpente, talvolta con una cresta (*galeatus*) e si erge da terra o si protende da un albero al quale è attorcigliato.

In qualche esempio (Verona e Grozon, Wilpert, *Sarcofagi*, I, p. 150, 2; tav. 197, 1) si trova anche il tempio e, vicino al profeta, un'ara o accesa o rovesciata, ovvero una fiaccola rovesciata (*ibid.*, 197, 5). Il profeta Daniele prefigura in questa scena Cristo, mentre il *draco* è il « serpens antiquus qui vocatur diabolus et satanas, qui seducit universum orbem » (*Apoc.* 12, 9).

BIBL.: Wilpert, *Sarcofagi*, II, 255-56. Enrico Josi

DRAGONETTI, LUIGI. - Patriota ed uomo politico, n. ad Aquila il 1° ott. 1791, m. ivi, il 21 febbr. 1871. Deputato al Parlamento napoletano, fu in seguito nominato da Ferdinando II visitatore dei luoghi di pena (1831), contribuendo validamente al miglioramento degli antichi sistemi punitivi.

Accusato di aver preso parte alla sollevazione aquilana del 1841, benché assolto dal tribunale militare, venne relegato a Montecassino, ove divenne amico fedele e diletto dell'abate Tosti. Liberato nel 1846, si stabilì a Roma, e vi fondò alcuni periodici liberali. Di ritorno a Napoli (1848), fu per qualche tempo Ministro degli esteri. Arrestato l'anno seguente sotto falsa imputazione, fu tenuto in prigione per quattro anni. Partito dall'Italia (1852), poté rientrare a Napoli, dopo un lungo periodo di esilio, solo in seguito alla caduta dei Borboni. Nel 1861 venne nominato senatore del nuovo Regno d'Italia. Resta di lui una *Raccolta degli scritti polemici e vari*

(da G. F. Hill, Coins of ancient Sicily, Westminster 1903, tav. 1)
DRAMMA - Esemplari di d.

(Aquila 1868), nella quale in accorate e nobili pagine ebbe modo di esprimere tutta la sua delusione e tutto il suo dolore per la fiera lotta, che la nuova Italia andava conducendo, in nome d'una libertà e d'un amore di patria malamente intesi, contro la religione degli avi e contro la Chiesa ed il papato.

BIBL.: E. Gualtieri, *Orazione funebre del march. L. D.*, Aquila 1871; P. Castagna, *Vita del march. L. D.*, Firenze 1878. Niccolò Del Re

DRAGONI, GIOVANNI ANDREA. - Musicista, n. a Mendola ca. nel 1540, m. a Roma nel 1598. Allievo del Palestrina fu maestro di cappella di S. Giovanni in Laterano dal 1576.

Pubblicò un libro di *Mottetti per tutti i santi dell'anno a 5 voci* (Venezia 1578); 4 libri di *Madrigali a 5* (ivi 1574, 1575, 1594, 1594), un libro di *Madrigali a 4* (ivi 1581), uno di *Madrigali a 6* (ivi 1584) e un *Benedictus* a 8, che venne eseguito per 200 anni nella basilica Lateranense. Un altro libro di *Madrigali a 6* fu pubblicato postumo dal Muzio (Roma 1600). Anna Maria Gentili

DRAGONNADES: v. CAMISARDI.

DRAMMA (δραχμή). - Moneta ellenica. Secondo la traduzione greca dei Settanta e la Volgata, appare già nel sec. V a. C. come unità monetaria (*Esd.* 2, 69); ma il cod. Vaticano (B) omette *drachmàs*. Generalmente si ritiene che si tratti della d. lidia, in uso fin dal tempo di Creso. Molti moderni, però, giustamente vedono nella parola ebraica *darkĕmôn* (*Neh.* 7, 70) non la trascrizione di δραχμή, ma di δαρεικός (=darico), unità monetaria dei Persiani.

Nel periodo ellenistico anche in Palestina si usava la d., che corrispondeva probabilmente alla d. attica, assimilata in seguito al *denaro* (v.) romano (cf. *II Mach.* 4, 19; 10, 20; 12, 43). Nel Nuovo Testamento è nota la parabola della donna che ricerca affannosamente una d. smarrita (*Lc.* 15, 8-9). v. DIDRAMMA. Angelo Penna

DRAMMA SACRO: v. TEATRO.

DREUX-BRÉZÉ, PIERRE-SIMON-LOUIS-MARIE de. - Vescovo francese, n. il 2 giugno 1811 a Brézé (Maine-et-Loire, diocesi di Angers), m. il 5 genn. 1893 a Moulins. Studiò al seminario di S. Sulpizio e fu ordinato sacerdote nel 1835.

Vicario generale di mons. Quélen, arcivescovo di Parigi, fu preconizzato vescovo di Moulins il 7 genn. 1850. Durante il Secondo Impero incorse due volte nei rigori del consiglio di Stato: la prima volta, nel 1857, per aver rimosso, con il consenso del Papa e nell'intento di riformare l'amministrazione diocesana assai disorganizzata per la debolezza del predecessore, vari parroci e per aver creato nuove parrocchie senza l'autorizzazione del governo come richiedevano gli articoli organici; la seconda volta, nel 1865, per aver ordinato nella sua diocesi la lettura dell'encicl. *Quanta cura* e del Sillabo. Sotto la Terza Repubblica sostenne un processo, dal 1881 al 1887, per impedire l'espropriazione dei beni appartenenti al grande seminario della sua diocesi.

BIBL.: G. Vapereau, *Dictionnaire universel des contemporains*, 6ª ed., Parigi 1893, pp. 481-82; J. Maurain, *La politique ecclésiastique du Second Empire de 1852 à 1869*, ivi 1930, passim.
Silvio Furlani

DREVES, Guido Maria. - Gesuita, poeta e studioso di innologia medievale, n. ad Amburgo il 27 ott. 1854, m. a Mitwitz (Baviera) il 1º giugno 1909. La passione per la poesia (era figlio di un poeta) determinò l'orientazione del suo lavoro; consacrò, infatti, la sua vita alla ricerca, nelle varie biblioteche di Europa, di inni, sequenze, cantici, preghiere rimate e prose liturgiche latine del medioevo, prima da solo (1886-96), poi associandosi il p. C. Blume. Suo scopo era preparare il materiale per una storia dell'innologia ecclesiastica, che poi non poté eseguire. Nel 1906 abbandonò l'Ordine e si dedicò al ministero spirituale a Mitwitz.

Dalle ricerche, vagliate e studiate, derivarono anzitutto gli *Analecta hymnica medii aevi* (55 voll., Lipsia 1886-1920); *Die Kirche von Lateiner in ihrer Liedern* (ivi 1908); *Hymnologische Studien zur Venantius Fortunatus und Rabanus Maurus* (ivi 1098); *Ein Jahrtausend lateinischer Hymnendichtung* (postumo, a cura di C. Blume, ivi 1909); e una serie di articoli sul periodico *Stimmen aus Maria Laach*, che contengono versioni di fine gusto artistico e commenti di numerosi inni principali. Il D. pubblicò anche parecchi volumetti di poesie religiose, sotto lo pseudonimo di Ulrich von der Uhlenhorst: *Kränze ums Kirchenjahr* (1886); *Stimmen der Vorzeit* (1888); *Schwertlilien* (1888).

BIBL.: H. Leclercq, s. v. in DACL, VI, coll. 2917-22; anon., *Necrologio*, in *Rassegna gregoriana*, 8 (1909), coll. 391-92; A. Baumgarten, *Ein Jahrh. latein. Hymmendichtung*, in *Stimmen aus Maria-Laach*, 78 (1910), pp. 531-34; L. Koch, *Jesuiten-Lexikon*, Paderborn 1934, col. 455
Celestino Testore

DREVES, Lebrecht. - Poeta tedesco, n. ad Amburgo il 12 sett. 1816, m. a Feldkirch il 19 dic. 1870. Redattore dei *Neue Hamburger Blätter*, dopo avere studiato legge presso l'Università di Jena e di Heidelberg, si convertì al cattolicesimo nel 1846. La sua lirica è caratterizzata da una semplice melodiosità del verso, da una sincera pietà e da un vivo amore della natura. Fra le sue opere si ricordano *Lyrische Anklänge* (1837), *Vigilien* (1839), *Der Lebensretter* (1841), *Schlichte Lieder* (1843). Nell'anno della sua conversione pubblicò una bella raccolta di canti della Chiesa (*Lieder der Kirche*) libere traduzioni di antichi inni latini. Amico personale di Eichendorf, che nel 1849 curò un'edizione delle sue poesie, ne fu grandemente influenzato, specialmente nelle sue ultime liriche, di fresco tono popolaresco. A lui è anche dovuta una traduzione del *Nachtigallenlied* di s. Bonaventura.

BIBL.: G. Müller, s. v. in LThK, III, col. 457; Hurter, V, II, col. 1728.
Alda Manghi

DREXEL (*Drexelius*), Jeremias. - Gesuita, scrittore di ascetica, n. il 15 ag. 1581 ad Augusta da genitori protestanti; m. a Monaco di Baviera il 18 apr. 1638. Perduto il padre, si fece cattolico; nel 1598 entrò nella Compagnia di Gesù e fu professore a Monaco e ad Augusta e dal 1615 predicatore alla corte del duca Massimiliano di Baviera.

Il D. si distinse come oratore elegante, di forma originale, denso di dottrina; e per 23 anni fu udito con grande plauso. L'efficacia della sua oratoria era accresciuta dall'esempio della sua vita. Per giovare maggiormente al numeroso pubblico che affollava il suo pulpito, D. ridusse in opuscoli ascetici molti soggetti della sua predicazione, che ebbero grande diffusione. Nei soli anni dal 1620 al 1639 vennero alla luce 21 suoi scritti, con una tiratura complessiva di 158.700 esemplari. A queste si aggiunsero le riedizioni all'estero con molte versioni nelle lingue principali. La sua opera più importante fu il *Deliciae gentis humanae*, in 3 voll. (Monaco 1638). Vasto successo ottennero anche gli opuscoli *De aeternitate considerationes* (ivi 1620), che in soli 4 anni ebbe 9 ristampe, e lo *Zodiacus. Christianus locupletatus seu signa duodecim Divinae praedestinationis* (ivi 1622).

BIBL.: Sommervogel, III, coll. 181-205; G. Duhr, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, II, II, Friburgo in Br. 1913, pp. 444-50 (v. anche indice).
Arnaldo Lanz

DREY, Johann Sebastian. - Teologo ed apologista, n. a Killingen il 16 ott. 1777, m. a Tubinga il 16 febbr. 1853. Sacerdote nel 1801, fu destinato al ministero parrocchiale, e si dedicò contemporaneamente allo studio della filosofia allora in voga. Nel 1806 iniziò il suo insegnamento nel ginnasio di Rottwell, da cui passò nel 1812 all'Università di Ellwangen e poi a quella di Tubinga, dove fondò con altri 3 colleghi, due anni dopo, la *Theologische Quartalschrift*, che ha reso immensi servizi alla scienza cattolica. Alternò la cattedra di dogmatica con quella di apologetica, lasciando una copiosa produzione scientifica in cui è notevole l'apporto filosofico-storico dato alle materie che trattano della Rivelazione. La teologia del sec. XIX, soprattutto quella tedesca, è debitrice al D. dell'indirizzo positivo nello studio del dogma.

Delle sue opere meritano ricordo: *Observata quaedam ad illustrandam Justini martyris de regno millenario sententiam* (Gmund 1814); *Dissertatio historico-theologica originem et vicissitudinem exomologeseos in Ecclesia catholica ex documentis ecclesiasticis illustrans* (Ellwangen 1815); *Einleitung im Studium der Theologie* (Tubinga 1819); *Neue Untersuchungen über die Constitution und Kanones der Apostel* (ivi 1832); *Die Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit des Christentums* (3 voll., Magonza 1838-47).

BIBL.: P. Godet, s. v. in DThC, IV, coll. 1825-28 (con bibl.); J. Geiselmann, *Die Glaubenswissenschaft der Katholischen Tubingen Schule in ihrer Grundlegung durch J. S. v. D.*, in *Theologische Quartalschrift*, 117 (1930), pp. 49-117; M. Grabmann, *Storia della teologia cattolica*, Milano 1939, p. 326.
Cosimo Petino

DREYFUS, Alfred. - Ufficiale francese, n. il 9 ott. 1859 a Mulhouse, m. il 12 luglio 1935 a Parigi. Capitano di stato maggiore nel 1893, fu arrestato il 15 ott. dell'anno successivo, perché sospetto di alto tradimento.

Sulla base di una lettera, il cui esame grafologico presentava caratteristiche non molto divergenti dalla scrittura di D., l'ufficiale, sebbene proclamasse la sua innocenza, fu condannato da un tribunale militare all'ergastolo ed internato nell' isola del Diavolo, nella Guiana francese. La moglie ed il fratello, convinti dell'innocenza del congiunto, scoperto il vero colpevole, ricorsero all'aiuto del vice-presidente del Senato, Scheurer-Kestner, e di Leone XIII, ma il Pontefice, non volendo dare all'anticlericalismo francese il pretesto di sfruttare il suo intervento per una campagna anticattolica, non credette opportuno di provocare una revisione del processo con un intervento diplomatico. Con la Francia divisa in due partiti, i favorevoli alla revisione del processo da una parte, i convinti del tradimento di D. dall'altra, la lotta continuò, finché, celebrato un nuovo processo nel 1899, D. fu graziato e reintegrato nel 1906 con il grado di maggiore nell'esercito. L'atteggiamento di buona parte della stampa cattolica e degli uomini politici ad essa vicina, contrari al D., determinò un vivo risentimento nei riguardi del cattolicesimo ed influì non poco sulla campagna anticlericale, allora in atto, che provocò, nel 1905, la legge sulla separazione della Chiesa dallo Stato.

BIBL.: J. Reinach, *Histoire de l'affaire D.*, 7 voll., Parigi 1901-11; A. Debidour, *L'Eglise catholique et l'Etat sous la Troisième République (1870-1906)*, II, ivi 1909, passim; W. Herzog, *Der Kampf einer Republik. Die Affäre D.*, Zurigo 1932 (con bibl.); L. Capéran, *L'anticléricalisme et l'affaire D.*, Tolosa 1948 (con bibl.).
Silvio Furlani

DRIADI. - Divinità minori greche. Sono le ninfe degli alberi, giuocano con Pane, i satiri e i fauni. Generalmente non erano considerate immortali.

Appartengono alla mitologia, non al culto: difatti il loro nome ricorre specialmente nei grammatici e negli antiquari greci e romani che divisero le ninfe in numerose categorie; nel culto sono ricordate solo le ninfe in generale. Come altre divinità campestri ebbero invece importanza nelle credenze e superstizioni popolari.

Luisa Banti

DRIEDO, Jean. - Teologo, n. a Darisdonk (donde il nome D.; quello di famiglia era Neys) presso Turnhout in Brabante nel 1478 o inizio del 1479, m. a Lovanio il 4 ag. 1535. Insegnò dapprima filosofia dal 1499 al 1509, quando divenne anche membro del consiglio dell'Università per le arti; *Baccalaureus formatus* nel 1511, fu nel 1512 promosso dottore in teologia dal suo maestro Adriano di Utrecht (il futuro Adriano VI). Professore e poi decano della facoltà teologica, nel 1518 fu eletto rettore dell'Università (per la seconda volta nel 1533), e dal 1520 godette un canonicato nella collegiata di S. Pietro.

Scrisse: *De ecclesiasticis scripturis et dogmatibus l. IV* (ed. R. Tapper, t. I), trattato d'introduzione alla S. Scrittura, notevole per le regole ermeneutiche e le idee sulla autenticità della Volgata, adottate nelle decisioni della IV sess. del Concilio di Trento; *De captivitate et redemptione generis humani liber unus* (ed. Tapper, t. II); *De concordia liberi arbitrii et praedestinationis divinae liber unus* (ed. Tapper, t. III); *De Gratia et libero arbitrio libri duo* (ed. Tapper, t. III); *De libertate christiana*, rimasto incompleto (ed. Tapper, t. IV).

La sua teologia si appoggia sulla S. Scrittura e sui Padri, fra i quali predilige s. Agostino, inserendosi nella corrente agostiniana del suo tempo, che continuerà in Lovanio fino a Baio e oltre.

L'edizione integrale delle opere del D. fu curata da R. Tapper, Lovanio 1546, 1552, 1556, in 4 tomi.

Bibl.: H. De Jongh, *L'ancienne faculté de Théologie de Louvain au premier siècle de son existence (1432-1540)*, Lovanio 1911, p. 156 sg.; R. Seeberg, *Der Augustinismus des Johannes D.*, in *Geschichtliche Studien A. Hauck zum 70. Geburtstage*, Lipsia 1916, pp. 210-19; P. Polman, *L'élément historique dans la controverse religieuse du XVIe siècle*, Gembloux 1932, passim; H De Vocht, *Texts and Studies about Louvain humanists of the first half of the XVI century*, Lovanio 1934, p. 344 sg.; H. Peeters, *Doctrina Joannis Driedonis a Turnhout de concordia gratiae et liberi arbitrii*, Malines 1938; R. Draguet, *Le maître louvaniste D. inspirateur du décret de Trente sur la Vulgate*, in *Miscellanea historica in honorem Alberti de Meyer*, Lovanio-Bruxelles 1946, pp. 836-54.

Igino Rogger

DRIESCH, Hans. - Biologo e filosofo, n. a Kreuznach il 28 ott. 1867, m. il 16 apr. 1941. Studiò ad Amburgo, Friburgo, Monaco e Jena, dove si laureò (1889) in scienze naturali.

Fu discepolo di Haeckel, ma presto si allontanò da lui e contrasse amicizia con G. F. Wolff e W. Roux. Dal 1891 al 1900 lavorò alla Stazione zoologica di Napoli e poi andò ad Heidelberg, dove nel 1911 divenne professore di filosofia. Nel 1920 insegnò filosofia naturale a Colonia e nel 1921 fu nominato professore a Berlino. Viaggiò moltissimo in Cina e in America e ottenne varie lauree *ad honorem* e riconoscimenti da molte accademie. .

Iniziò la sua attività scientifica sotto la guida di Haeckel, ma in seguito, pur risentendo l'influenza dell'insegnamento di Wolff e Roux, divenne il sostenitore del vitalismo dinamico. La sua dottrina che le funzioni del protoplasma non possono essere spiegate meccanicamente è conseguenza dei suoi risultati sulla regolatività delle uova di riccio di mare, che dimostrarono come blastomeri isolati possano dare embrioni completi.

In base a queste esperienze egli concluse che l'organismo deve essere un sistema armonico equipotenziale possedente una « entelechia » vitale individualizzante che lavora attraverso la materia con una visione del com-

(da V. Leroquais, *Les sacramentaires et missels mss. des bibl. publ. de France*, Parigi 1924, tav. 9)

Drogone - Miniatura del *Sacramentario* di D. raffigurante l'*Ascensione*, racchiusa nell'iniziale C. (sec. IX) - Parigi, Biblioteca Nazionale, ms lat. 9428 f. 71v.

plesso. Il suo antimeccanicismo nella sfera psicologica è espresso in *Philosophie des Organischen* (2 voll., Lipsia 1909), *Analytische Theorie der organischen Entwicklung* (ivi 1894), *Science and philosophy of the Organism* (Gifford lectures 1907-1908), *History and theory of vitalism* (1914), *The problem of individuality* (1914), *Wissen und Denken* (Lipsia 1919), *Leib und Seele* (ivi 1920).

Insieme a W. Roux fondò la meccanica dello sviluppo, che oggi viene più propriamente chiamata, con G. F. Wolff, fisiologia dello sviluppo. La concezione vitalista del D. è oggi molto combattuta.

Bibl.: Überweg, IV, pp. 591-97; C. Herbst, *D. als experimentelle und theoretischer Biologie*, in *Roux Archiv.*, 141 (1941, II), pp. 111-53.

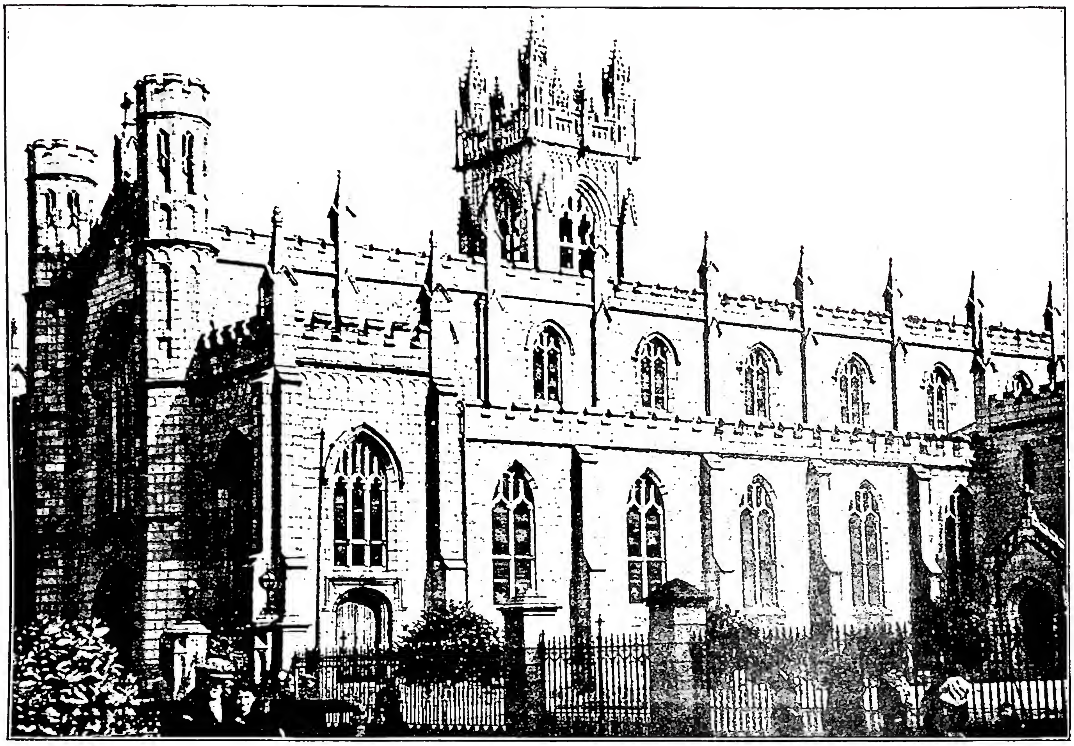
Enrico Urbani

DRISDALE RIVER, missione di. - È una missione autonoma distaccata dal vicariato apostolico di Kimberley nell'Australia occidentale ed eretta con decreto del 4 maggio 1910 per l'evangelizzazione degli aborigeni. Già dal 1908 i benedettini di Nuova Norcia l'avevano fondata. Vi hanno sempre lavorato ca. 5 padri. Durante l'ultima guerra la missione fu bombardata con gravi danni.

Bibl.: *Centenary of the catholic Church in Western Australia 1846-1946* (senza numerazione).

Saverio Paventi

DROGONE. - Vescovo di Metz, vicario papale. Figlio naturale di Carlomagno, n. il 17 giugno 801, costretto da Ludovico il Pio nell'818 ad abbracciare lo stato ecclesiastico, fu ordinato sacerdote nell'822 e creato vescovo di Metz. Riconciliatosi con Ludovico, ne divenne l'arcicappellano con il titolo di arcivescovo e gli restò fedele nella buona come nell'avversa fortuna. Fu lui che ne fece portare il cadavere da Ingelheim a Metz, dove lo volle onoratamente sepolto. Sostenitore dell'idea imperiale, si schierò subito con Lotario (MGH, *Concilia aevi Karolini*, II, p. 792) il quale lo diede compagno e consigliere al figlio Lodovico, mandato a reggere l'Italia (844). Proprio allora era stato eletto papa Sergio II (844-847) senza il consenso imperiale. D. accompagnò Lo-



(per cortesia di Dionisio Mac Daid)

DROMORE, DIOCESI di - Cattedrale di Newry (sec. XIX).

dovico a Roma, riconobbe Sergio; ma volle che giurasse fedeltà all'Imperatore ed ottenne l'ufficio di vicario papale su tutti i territori al di là delle Alpi, come già s. Bonifacio e s. Crodegango (Jaffé-Wattenbach, 2586, 2607, 2608). Pare che tale delegazione praticamente si sia risolta in un puro titolo: non se ne fa parola nel sinodo di Thionville dell'ott. 844, benché presieduto dallo stesso D. (MGH, *Capitularia regum Francorum*, II, p. 113), e il Concilio di Ver, nel dic. dello stesso anno, rinvia la discussione sul valore di tale titolo ad altro concilio (MGH, *ibid.*, II, pp. 382-87).

Ordinò vescovo di Amburgo s. Ansgario, apostolo dei Danesi (831); fu abate di Gorze, Luxeuil e St-Trond. Morì nel nov. o dic. dell'855 o 856. Aveva fatto approntare tra l'825 e l'855 un *Sacramentarium Drogonis* (biblioteca Nazionale di Parigi, ms. lat. 9428), ch'è uno dei monumenti paleografici più significativi della rinascenza carolingia.

BIBL. C. Pfister, in *Mélanges Paul Fabre*, Parigi 1902, pp. 101-45; E. Amann, *L'epoca carolingia*, in Fliche-Martin-Frutaz, VI, p. 225 sg. e passim; H. Leclercq, *Drogon* (*Sacramentaire de*), in DACL, IV, 2, coll. 1540-47. Ireneo Daniele

DROGONE, detto di REIMS (*Drogo cardinalis*). - Cardinale vescovo di Ostia, n. nella Champagne (2ª metà del sec. XI), m. il 19 dic. 1138. Abbracciò la vita monastica a S. Nicasio di Reims, ove fu eletto priore; ma il desiderio di una vita più perfetta lo fece decidere per l'Ordine cistercense, e scelse, all'insaputa del suo abate, Pontigny, seconda filiale di Cîteaux.

Il fatto provocò una animata corrispondenza fra s. Bernardo, i due abati e lo stesso D. (s. Bernardo, *Epist.*, 32-34: PL 182, 136-40). Sorprendente è l'atteggiamento di s. Bernardo: scrivendo all'abate di S. Nicasio che richiedeva il ritorno di D., si doleva con lui; scrivendo invece all'abate di Pontigny lo esortava a trattenerlo, e raccomandava a D. di star saldo; forse il Santo ebbe da D. confidenze che non poteva rivelare. Comunque, D. tornò a Reims. Nel 1128, tolto il monastero di S. Giovanni di Laon a religiose decadute, e dal vescovo ceduto ai Benedettini (cf. s. Bernardo, *Epist.*, 48: PL 182, 154), D. ne fu nominato primo abate. La fama della sua dottrina e delle sue virtù giunse a Innocenzo II, soggiornante in Francia, il quale, nel Concilio di Pisa del 1136, lo creò cardinale vescovo di Ostia. Di D. ci sono pervenuti 4 opuscoli spirituali (PL 166, 1513-64): *De sacramento Dominicae Passionis*, spiegazione allegorica delle varie circostanze della Passione di Gesù; *De creatione et redemptione primi hominis*, ove si riflette il pensiero di s. Agostino; *De septem donis Sancti Spiritus* (*ac de Beatitudinibus*), parallelo tra i doni dello Spirito Santo e le Beatitudini evangeliche; *De divinis Officiis* (*seu horis canonicis*), sul valore spirituale delle singole ore dell'officiatura divina: lavoro degno d'essere divulgato ancor oggi.

BIBL.: J. Mabillon, *Annales Ord. S. Ben.*, VI, Lucca 1745, pp. 60, 101, 149, 165, 607; M. Ziegelbauer, *Historia rei literariae Ord. S. Ben.*, III, Augusta 1754, p. 140; IV, ivi 1754, pp. 80 e 269; PP. Maurini, *Hist. Litt. de la France*, XI, Parigi 1759, pp. 699-702; U. Chevalier, *Répert. Bio-bibliogr.*, I, Parigi 1903, col. 1239. Igino Cecchetti

DROMORE, DIOCESI di. - Nell'Irlanda. Il nome deriva dal gaelico Drom-mór che significa una grande roccia. Comprende parte delle contee di Down, Armagh e Antrim. Il vescovo risiede a Newry. La diocesi fu fondata nel VI sec. da s. Colman, suo primo vescovo e patrono; però per alcuni secoli ben pochi sono i nomi dei suoi vescovi; si ritiene perciò che durante questo periodo fosse governata da Armagh.

La successione può essere stabilita dal sec. XIII in poi. Ca. la fine del sec. XV fu vescovo di D. Giorgio Brann. Si dice che egli fosse un greco nato in Atene, poi procuratore in Roma dell'ospedale di S. Spirito in Sassia. Egli fu trasferito alla sede di Elphin, sempre in Irlanda. Nella moderna cattedrale di Newry i « Christian Brothers » dirigono una scuola nel luogo stesso dell'abbazia cistercense fondata nel 1144 da s. Malachia, prima arcivescovo di Armagh, poi vescovo di Down.

La diocesi ha un'estensione di 1650 kmq.; conta ca. 100.000 ab. dei quali 41.807 cattolici; comprende 19 parrocchie con 42 chiese, 75 sacerdoti diocesani e 5 regolari; un seminario diocesano « St. Colman's College » a Newry; 3 comunità religiose maschili e 16 conventi femminili (1949). La diocesi è suffraganea di Armagh.

BIBL.: *Annales of the Four Masters*, ed. J. O'Donovan, 7 voll., 2ª ed., Dublino 1856 (v. indice); M. W. Brady, *Episcopal succession in England, Scotland, and Ireland*, 3 voll., Roma 1876-1877 (v. indice); *Irish catholic directory and almanach 1949*, Dublino 1949, pp. 192-95. Dionisio Mac Daid

DROSTE-HÜLSHOFF, ANNETTE von. - Poetessa e scrittrice cattolica tedesca, n. nel castello di Hülshoff (Münster), il 10 genn. 1797, m. nel castello di Mersburg (Costanza) il 24 maggio 1848. Vissuta in piena epoca romantica, non si riallacciò con la sua opera a nessuna delle correnti contemporanee : suoi principali motivi di ispirazione sono la fede in Dio e l'amore per la natura : fede assoluta, ma non ignara del dubbio (v. *Ich glaube, Gott, hilf meinem Unglauben*) e amore intenso della sua terra.

L'isolamento della sua esistenza non fece che approfondire la sua ispirazione, e se ai suoi versi, di non facile lettura, manca spesso il ritmo melodioso, ad essi son sempre presenti la serietà e l'impegno morale. Dopo un volume di poesie (*Gedichte*) pubblicato anonimo nel 1838 (sarà poi ristampato con il suo nome nel 1844) essa pubblicò nel 1842 la novella *Die Judenbuche*, la sua migliore opera in prosa, nella quale fa rivivere leggende e superstizioni della sua terra. Il suo capolavoro è *Das geistliche Jahr* (1852), raccolta di poesie scritte dal 1820 al 1839, che accompagnano giorno per giorno il fluire dell'anno liturgico, con le sue feste e le sue commemorazioni, rivissute con profonda adesione interiore. Notevole inoltre *Letzte Gaben* (1860). Le ultime due, opere postume.

BIBL.: Opere : *Gesammelte Werke*, Monaco 1925. Studi: M. Schilling, *A von D. H.*, Lipsia 1920; A. Waldmann, *Die religiose Lyrik des deutschen Katholizismus in der ersten Halfte des 19. Jahrhunderts unter besonderen Berücksichtigung der D. H.*, ivi 1921; J. Werle, *Der Gotteskampf der D.*, Magonza 1925; J. Karp, *Die religiöse Entwicklung der D.*, Köln 1927; K. Möllenbrock, *Die religiöse Lyrik der D. und die Theologie der Zeit*, Berlino 1935. Alda Manghi

DROSTE ZU VISCHERING, KLEMENS AUGUST von. - Vescovo, n. il 21 genn. 1773 a Münster, m. ivi il 19 ott. 1845. Ordinato sacerdote nel 1798, fu dal 1815 al 1820 vicario generale della diocesi di Münster. Nel 1818 emanò una ordinanza con cui, per porre freno al dilagare dell'hermesianismo, vietava agli studenti in teologia la frequenza dei corsi a Bonn. Nel 1827 accondiscese a fungere da ausiliare al fratello Massimiliano, vescovo di Münster.

Morto l'arcivescovo di Colonia, Spiegel, il D. fu nominato a questa sede nel 1836; venuto a conoscenza della convenzione a proposito dei matrimoni misti conclusa dal suo predecessore col governo prussiano e contraria al breve di Pio VIII del 25 marzo 1830, scoppiò il conflitto tra l'arcivescovo e l'autorità statale che si concluse con l'arresto del D. (20 nov. 1837) ed il suo internamento nella fortezza di Minden, donde fu dimesso nell'apr. 1839 senza però poter rientrare nella sua sede, che fu affidata al Geissel come coadiutore. Si ritirò quindi in una dignitosa oscurità, dopo aver provveduto con la sua resistenza a salvare i diritti della Chiesa.

BIBL.: F. Lauchert, s. v. in LThK, III, p. 462-64. Cf. inoltre H. Brück, *Geschichte der katholischen Kirche in Deutschand im neunzehnten Jahrhundert*, II, Magonza 1889, soprattutto pp. 291 sgg., 368 sgg.; F. Schnabel, *Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert, IV*, Friburgo in Br. 1937, p. 106 sgg. (trad. it., *Storia religiosa della Germania nell'Ottocento*, Brescia 1944, p. 129 sgg.); J. Grisar, *Die Allokution Gregors XVI. vom 10. Dezember 1837*, in *Gregorio XVI. Miscellanea commemorativa*, II, Roma 1948, p. 441-560. Silvio Furlani

DROSTE ZU VISCHERING, MARIA (MARIA del DIVIN CUORE). - Religiosa delle Suore del Buon Pastore, n. da nobile famiglia a Münster l'8 sett. 1863, m. a Porto (Portogallo) l'8 giugno 1899, in concetto di santità. Fattasi religiosa zelò la consacrazione del genere umano al S. Cuore di Gesù, scrivendone più volte a Leone XIII, il quale poi accolse le insistenti preghiere della serva di Dio. Offrì se stessa vittima di amore e di riparazione.

La sua causa di beatificazione fu introdotta il 28 nov. 1941.

BIBL.: L. Casle, *Suor Maria del Divin Cuore*, 2ª ed., Torino 1929; AAS, 34 (1942), pp. 41-43. Silverio Mattei

DROUART DE LEZEY, LOUIS-FRÉDÉRIC-AUGUSTE. - Oriundo della vecchia nobiltà lorenese, n. a Dunkerque il 27 apr. 1849. Entrato il 30 sett. 1869 nel seminario delle Missioni Estere di Parigi ed ordinato sacerdote il 7 giugno 1873 partì nello stesso anno per il Giappone, ove, dopo aver ricoperto varie cariche, fu nominato (1907) curato della cattedrale di Sékiguchi.

Si diede quindi all'apostolato della stampa dirigendo la *Revue catholique* (*Kôkyô Zasshi*) e pubblicando vari libri di propaganda, di cui parecchi più volte ristampati. Nel 1917 si offrì per dirigere un lebbrosario, ove m. il 3 nov. 1930.

BIBL.: Streit, *Bibl.*, X, p. 267, con lista completa delle sue opere. Antonio Anoge

DROUIN, HYACINTHE-RENÉ. - Teologo domenicano, n. a Tolone ca. il 1680, m. a Ivrea (Piemonte) il 30 sett. 1740. Entrato nell'Ordine a Tolone (1696), si laureò a Parigi (1713), ove fu reggente nel convento di S. Onorato. Nel 1719 insegnò teologia a Caen. Ma nel 1722, costretto a lasciare la città per l'ostilità di altri religiosi che erano in contrasto con suo zio, il noto domenicano G.-G. Serry, accolse l'invito di Vittorio Amedeo II e per un decennio insegnò teologia a Chambéry. Infine si ritirò a Ivrea.

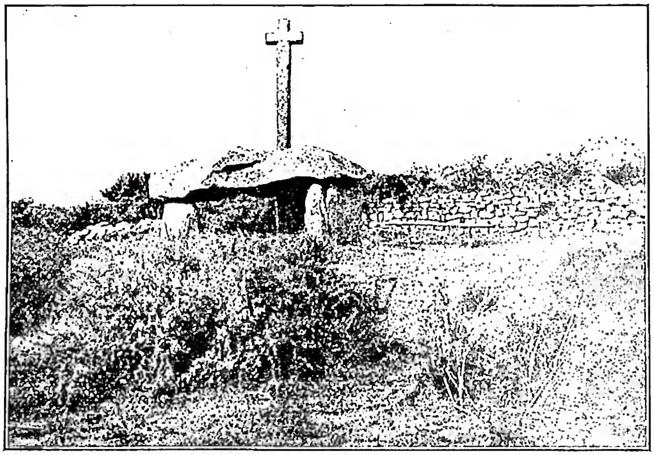
Ricordiamo il *De re sacramentaria contra perduelles haereticos libri decem duobus tomis comprehensi* (Venezia 1737), opera poderosa e personalissima che vide più edizioni, specialmente a cura del p. Patuzzi (2ª ed., ivi 1756).

BIBL.: G.-G. Triverio, *In fastos provinciae d. Petri martyris S. Ord. FF. Praed. commentarii*, manoscritto del 1751, quasi totalmente inedito : arch. gen. dei Domenicani, XIV, FF, t. I, pp. 261-62; R. Coulon-A. Papillon, *Scriptores Ord. Praed.*, 2ª ed., Parigi 1910-34, pp. 696b-99b. Abele Redigonda

DRÚIDI e DRUIDISMO. - Dal celtico *druis* (*dru-* accrescitivo e *-vids* veggente: « colui che è molto sapiente »; cf. irlandese *sui*, gallese *syw* nel medesimo significato), secondo alcuni; dal celtico *trûa* (« aver confidenza », « credere »), secondo altri; o, ancora, dalla radice indoeuropea di « quercia » (cf. greco δρῦς) : corpo sacerdotale celtico basato su un reclutamento per cooptazione e un ammaestramento attraverso pratiche iniziatiche a carattere esoterico, (Cesare, *De bello Gallico*, VI, 14), incaricato di presiedere ai rapporti fra la popolazione e le divinità. Alla caratteristica originaria esoterica, che lentamente andò obliterandosi, il druidismo sostituì funzioni di ordine sociale e civile.

Circa l'origine del druidismo, S. Reinach, M. Pokorny, A. Grenier e altri credono di vedervi lo

sviluppo di un sacerdozio delle popolazioni autoctone di Gallia, Britannia, Scozia e Irlanda, alle quali risalgono le costruzioni megalitiche; l'Hubert, il Dumézil e altri, notando invece nel druidismo strettissimi contatti con simili sacerdozi indoeuropei, e che sarebbe difficile il verificarsi d'una supremazia degli autoctoni in fatto di religione uniformemente in Gallia, Britannia e Irlanda, propendono piuttosto a inserirlo nel quadro della religiosità indoeuropea. A queste due tesi estreme si deve aggiungere quella del D'Arbois de Jubainville che ritiene il druidismo portato in Inghilterra da quei primi Celti che, conosciuti con il nome di Goideli e Picti, si stanziarono nell'isola a una data compresa fra il 1300 e l'800 a. C. La dottrina druidica avrebbe quindi trovato la sua elaborazione nel corso del 1° millennio a. C., dall'unione delle credenze degli autoctoni con quelle dei Celti, e sarebbe giunta in Gallia nel corso del sec. III a. C. portata da quei Belgi, che, scacciati dalle loro sedi originarie dall'avanzare dei Germani, erano giunti, attraverso la Gallia, in Inghilterra e nell'Irlanda orientale, donde avrebbero riportato poi sul continente la dottrina colà appresa.



(da W. Krause, Religion der Kelten, Bilderatlas zur Religionsgeschichte, 17, Lipsia 1933, p. 2)

DRÚIDI E DRUIDISMO - Dolmen sormontato da una croce, a nord di Carnac (Bretagna).

A questa tesi è di suffragio il fatto che il druidismo appare solo fra i Celti d'occidente, e non tra quelli che, anteriormente al 200 a. C., si diffusero per tutta Europa, avendo come base di partenza l'occidente. La sola testimonianza sulla presenza d'un corpo sacerdotale celtico nella Gallia cisalpina anteriormente al sec. III (Livio, XXIII, 24), corpo sacerdotale interpretato da taluno come il druidico, non infirmerebbe la validità della tesi, in quanto i rapporti fra l'una e l'altra sponda della Manica dovevano essere frequenti anche antecedentemente allo stanziamento dei Belgi. E, ancora, è da notare che la presenza del druidismo presso quelle bande che, a partire probabilmente dal sec. v, incominciarono, seguite da altre durante tutto il sec. III a. C., a invadere la penisola balcanica, sarebbe da escludere: il *drunemeton*, assemblea incaricata di giudicare i processi d'assassinio (Strabone, XII, 5, 1), nonostante l'affinità fonetica e l'identità della funzione giuridica, non sarebbe, per ragioni filologiche, da connettersi con l'istituto druidico. E, comunque, sembra logico che tale sacerdozio abbia trovato la sua origine in un sol posto: o in Inghilterra (« disciplina in Britannia reperta atque inde in Galliam translata esse existimatur » (Cesare, *De bello Gallico*, VI, 13), donde i Celti l'avrebbero successivamente diffusa; o nell'insondabile culla della razza celtica, ammettendo pure, per la seconda ipotesi, un centro europeo donde abbia avuto poi inizio la diaspora della dottrina.

Fonti letterarie per la conoscenza del druidismo sono autori classici greci e latini e gli scritti degli evangelizzatori dell'Irlanda. Ambedue i gruppi forniscono notizie non esaurienti; ma mentre il primo ha valore in quanto coevo al druidismo e rappresentando un compendio di notizie storiche e un onesto tentativo di interpretazione, il secondo, e per la diminuita importanza del druidismo ai tempi della diffusione del cristianesimo e per la comprensibile ostilità degli evangelizzatori, abbonda di travisamenti ed inesattezze, per cui può servire al massimo come termine di confronto.

Prescindendo da un trattato sulla magìa, già attribuito a Aristotele, e dalla *Successione dei filosofi* di Sotione (in Diogene Laerzio), inficiato per scarsa attendibilità, solo con Cesare, Diodoro Siculo e Strabone si raccolgono testimonianze degne di fede. A questi (che si valevano anche delle notizie di Posidonio d'Apamea che aveva soggiornato intorno al 100 a. C. a Marsiglia e nella Gallia narbonese, sono da aggiungere Ammiano Marcellino, che, pur scrivendo nel sec. IV, attingeva a Timagene (anch'egli tributario di Posidonio), autore di una storia della Gallia scritta ca. il 14 d. C., e molti altri.

Il corso d'ammaestramento druidico aveva la durata di vent'anni (Pomponio Mela, III, 2, 19). I drúidi praticavano inoltre un magistero di insegnamento cui partecipava tutta la gioventù delle classi privilegiate galliche. L'istituto era ordinato in classi, fondate su diversi gradi di cultura, di dignità ed anche, è da credere, di iniziazione. Diodoro Siculo (V, 31) distingue i drúidi in bardi, drúidi e indovini: della medesima suddivisione fan fede Strabone (IV, 4, cap. 197, 4), che però parla di vati anziché di indovini, Ammiano Marcellino (XV, 9, 8) e le fonti irlandesi. A tutto il complesso «praeest unus» (Cesare, *De bello Gallico*, VI, 13; cf. la *Vita tripartita di s. Patrizio*) che, verosimilmente, presiedeva all'assemblea generale dei Carnuti, quando, in un certo periodo dell'anno, i drúidi si raccoglievano in un luogo considerato sacro (Cesare, *De bello Gallico*, XVI, 13). Tale riunione si svolgeva forse in una foresta (Pomponio Mela, III, 2, 19; Lucano, *Pharsalia*, 447-48; Plinio, *Nat. hist.*, XVI, 249), che i moderni individuarono in quella di Orléans sul corso della Loira, o a Dreux, o a Chartres.

Ancora all'epoca di Cesare i drúidi rappresentavano una classe privilegiata (*De bello Gallico*, VI, 14): erano esclusi del servizio militare e dal pagamento delle tasse. L'esenzione dal servizio militare piuttosto che come un veto religioso presente anche presso altri corpi sacerdotali, tra i brahmani, ad es., può apparire come riconoscimento della funzione intertribale dei drúidi che li rendeva estranei alle lotte intestine e li poneva in grado di sottoporre, eventualmente, un dato popolo a giudizio, o di intervenire nel mezzo d'una battaglia a separare i combattenti (Cesare, *De bello Gallico*, VI, 13; Strabone, IV, 4, 4; Diodoro Siculo, V, 31, 5).

I drúidi avevano anche funzioni di giudici nelle controversie, nelle cause di omicidio, di eredità, di confini. Chi non rispettava la loro sentenza era interdetto dai sacrifici, pena che comportava l'esclusione dalla società (in Irlanda l'esercizio della giustizia spettava ai «fili», corrispondenti ai vati della Gallia). Inoltre essi avevano il potere di nominare il re o altri magistrati (Cesare, *De bello Gallico*, VII, 33).

Quale attività spiccatamente religiosa i drúidi avevano quella di assistere ai sacrifici (Diodoro Si-

culo, V, 31, 3; Strabone IV, 4, cap. 198), praticati nell'intento di procurarsi maggiori raccolti: motivo agrario cui non era estraneo il costume dell'*execratio*, per la quale i Celti tendevano a distruggere con il fuoco, il ferro o l'acqua tutto il bottino. Cesare (*De bello Gallico*, VI, 16) e Strabone (IV, 4, 189) parlano d'un colosso intessuto con erbe e fieno, ripieno d'uomini al quale si dava fuoco. Vittime del sacrificio erano i criminali, ma, in mancanza d'essi, si ricorreva agli innocenti, forse prigionieri di guerra. Prima di essere sacrificate le vittime erano mantenute in vita per cinque anni: o per dar modo ai parenti di procurarsi la somma necessaria per il riscatto o perché i sacrifici erano quinquennali. Le immolazioni erano fatte anche colpendo le vittime con frecce o crocefiggendole (Strabone, IV, 4, 198). I sacrifici avevano anche scopo divinatorio attraverso le convulsioni delle vittime umane o dal modo di colare del sangue (Diodoro Siculo, V, 31, 2-5; Strabone, IV, 4, 198). Si sacrificava inoltre per preservarsi dalla morte in battaglia (Cesare, *De bello Gallico*, VI, 16). Con l'andar del tempo i sacrifici a scopo divinatorio vennero sostituiti da un rito durante il quale si estraevano poche gocce di sangue alla presunta vittima (Pomponio Mela, III, 2, 18). I druidi raccoglievano anche il vischio di quercia (Plinio, *Nat. hist.*, XVI, 249), il *samolus*, la *selago* e altre piante delle cui virtù terapeutiche erano al corrente (id., *op. cit.* XXIV, 103-104). Accertato sembra anche il culto dei megaliti, in particolare dei *menhir*, che i Galli avrebbero continuato ad adorare per la proibizione dei druidi di dare una veste antropomorfa alle divinità. Anche in età medievale in Gallia è presente il culto delle pietre, in sincretismo con il cristianesimo; culto contro il quale si pronunciarono i Concili di Arles (452), di Tours (567), di Nantes (658) e un capitolare di Carlomagno (789).

Tra il patrimonio delle credenze la più elevata era certamente quella nell'immortalità dell'anima (Cesare, *De bello Gallico*, VI, 14) che rivela un anelito alla continuazione della vita dopo la morte, e si riconnette alla tesi che anche i monumenti megalitici fossero frutto di una concezione della sopravvivenza dell'anima. A questa credenza si ricollega l'abitudine dei Celti di cremare quanto poteva servire al morto nell'al di là (Cesare, *op. cit.*, 19; Pomponio Mela, III, 2, 19), all'uso di gettare lettere sul rogo perché il morto le recasse agli altri che lo hanno preceduto nell'oltretomba (Diodoro Siculo, V, 28, 6) e a quello di prestarsi denari rimborsabili nell'al di là (Valerio Massimo, II, 6, 10; Pomponio Mela, III, 2, 19). Tutti avevano questa certezza di vita immortale fino al giorno in cui il fuoco e l'acqua avrebbero distrutto ogni cosa (Strabone, IV, 4, 197, 4). Sempre connessa a questa dottrina dell'immortalità era la credenza dei Galli di esser discesi da Dispater, il dio dei morti, dal quale tutto ha inizio e al quale tutto ritorna.

Le sorti del druidismo decaddero con la conquista romana della Gallia; data la funzione di capi nazionali che i druidi avrebbero potuto assumere, da parte dello Stato romano si cercò di relegarli il più possibile nell'ombra. A questo scopo Augusto, secondo Svetonio, proibì la pratica del druidismo ai cittadini romani e Tiberio, prima, e Claudio poi (Svetonio, *Claudius*, XXV) lo abolirono del tutto. L'istituto permase invece molto più a lungo in Inghilterra dove si oppose strenuamente alla introduzione del cristianesimo.

BIBL.: Una raccolta completa delle fonti classiche in I. Zwicker, *Fontes historiae religionis Celticae*, Berlino 1934, passim. Studi: S. Reinach, *Cultes, mythes et religions*, I, Parigi 1905, pp. 184-194; H. D'Arbois de Jubainville, *Les druides et les dieux celtiques à forme d'animaux*, ivi 1906; M. Pokorny, *The Origin of Druidism*, in *The Celtic Review*, 5 (1908), pp. 1-20; T. D. Kendrik, *The Druids. A study in Celtic prehistory*, Londra 1927; H. Hubert, *Les Celtes depuis l'époque de La Tène et la civilisation celtique*, Parigi 1932, pp. 273-300; J. Pokorny, *Zur Urgeschichte der Kelten und Illyrier*, Halle 1938, v. indice; G. Dumézil, *Mitra-Varuna: essais sur deux représentations indoeuropéennes de la souveraineté*, Parigi 1940, v. indice; A. Grenier, *Les Gaulois*, ivi 1945, pp. 332-373; J. Vendryès, *Les religions des Celtes...* (*Mana*, 2), ivi 1948, pp. 291-307, 315 sg., 319. Mario Camozzini

DRUMONT, EDOUARD. - Scrittore, n. a Parigi il 3 maggio 1844, m. ivi il 3 febbr. 1917. Convertitosi al cattolicesimo, iniziò la lotta antisemitica, denunziando le responsabilità giudaiche con il libretto *La France juive* (1886) e con il giornale *La libre parole*, fondato a tale scopo nel 1892. Fu giornalista brillante e vigoroso, collaboratore dell'*Univers*, *La liberté*, *Le monde*: i suoi articoli furono raccolti nel volume *Sur le chemin de la vie* (1914).

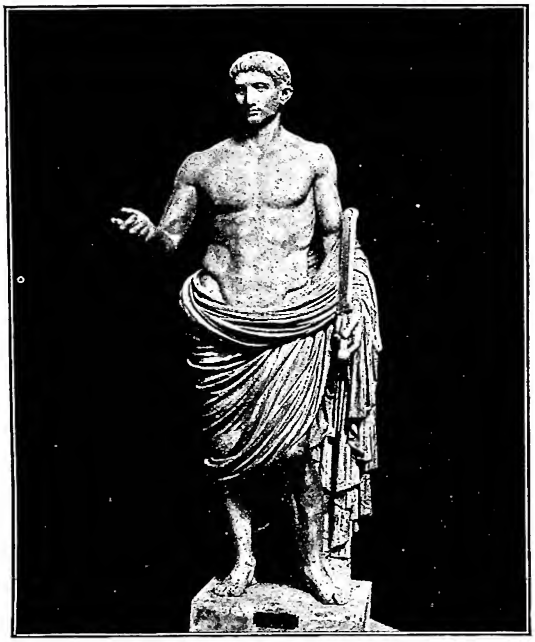
Tra le sue opere più importanti sono da ricordare: *Mon vieux Paris: hommes et choses* (1878), premiato dall'Académie française; *Les fêtes nationales de la France* (1879); *La fin du monde* (1888); *La dernière bataille* (1890); *Le testament d'un antisémite* (1891); *De l'or, de la boue, du sang* (1896); *Les Juifs et l'affaire Dreyfus* (1899); *Vieux portraits, vieux cadres* (1903).

BIBL.: G. Audiffrent, *Ed. D., auteur de « La France juive » et de « La fin d'un monde »*, Parigi 1889; Ch. Renaut, *L'israëlite E. D. et les sociétés sécrètes actuellement*, ivi 1896; M. Lauzel, *M. E. D.*, ivi 1898; S. Arnoulin, *L'action cléricale en France: E. D. et les Jésuites*, ivi 1904; L. Daudet, *Les oeuvres dans les hommes* (*E. D. ou le sens de la race*), ivi 1922, pp. 143-96; R. Cornilleau, *Types et silhouettes* (*E. D. peintre d'histoire*), Mamers 1923, pp. 131-49; G. Bernanos, *La grande peur des bien-pensants, E. D.*, Parigi 1931; A. Thibaudet, *Autour de D.*, in *La nouvelle revue française*, 1 (1931), pp. 904-12.
Giovanna Fusco

DRUSI. - Popolo che abita il Libano e l'Antilibano, nei dintorni di Damasco e nel massiccio del Ḥawrān. I D. si distinguono per una religione loro propria e godevano nell'Impero ottomano di una situazione particolare dal punto di vista amministrativo. Sembra avessero anche caratteristiche etniche particolari già prima della fondazione della loro religione, per opera di Ḥamzah e Darazī, nel sec. XI d. C.: curiosa l'affermazione degli emiri drusi nel sec. XVII di discendere da Goffredo di Buglione.

Il sistema religioso ha conservato la dottrina ismā'īlita (v. CÀRMATI; ISLĀM); secondo la quale Dio si incarna in ogni epoca nell'umanità: Dio stesso (o almeno la sua forza creatrice) è concepito come composto di parecchi principi emananti l'uno dall'altro, ciascuno dei quali si incarna in un uomo. Per i D. il califfo fāṭimita al-Ḥākim (386-411 ègira) è la rappresentazione di Dio in quanto unità: egli è addirittura adorato e ha il titolo di « nostro signore »: è l'ultima incarnazione di Dio e non si ammette che sia morto; è solo nascosto e un giorno ricomparirà. Al di sotto di al-Ḥākim vi sono cinque ministri incarnanti diversi principi emanati da Dio (l'Intelligenza universale, l'Anima universale, la Parola, il Precedente, il Seguente). Seguono 3 classi di ministri inferiori. Il sistema morale della religione drusa, che vale per ambo i sessi, consiste in sette precetti: veridicità, obbligo per gli adepti di vegliare alla loro mutua sicurezza, rinuncia a qualsiasi altra religione, obbligo di allontanarsi dal demonio e dai miscredenti, obbligo di riconoscere in tutte le epoche il principio dell'unità divina incarnata nell'umanità, approvare le opere di al-Ḥākim quali esse siano, esser rassegnato alla sua volontà rappresentata dai suoi ministri.

Questo sistema dotto è però conosciuto solo dagli *'uqqāl* (« intelligenti »): la massa è invece composta dai *ǧuhhāl* (« ignoranti »). Gli *'uqqāl* soltanto prendono parte alle



(*fot. Alinari*)
DRUSO - Ritratto eroicizzato di D. il Maggiore - Scultura d'arte romana del I sec. - Napoli, Museo Nazionale.

assemblee religiose, che si tengono nella notte tra il giovedì e il venerdì. I più meritevoli di essi (uno su cinquanta) divengono i « perfetti » e sono i capi religiosi della « nazione ». Il popolo crede generalmente alla metempsicosi: i buoni rinascono in forma di bambini, i cattivi invece in forma di cani. La poligamia è permessa e, malgrado che la legge lo proibisca, pare talvolta sia praticato il matrimonio fra fratello e sorella.

I D., popolazione guerriera e ardita, hanno avuto nel corso della storia degli emiri celebri, come Faḫr ad-dīn (noto in Italia con il nome di « Faccardino »), che nel sec. XVII ebbe rapporti con il granduca di Toscana; e l'emiro Bašīr nel sec. XIX.

BIBL.: Ph. K. Hitti, *The origins of the Druse people and religion*, Nuova York 1928; N. Bouron, *Les Druses*, Parigi 1930.
Alessandro Bausani

DRUSILLA (Δρούσιλλα). - Terza figlia di Erode Agrippa I, sorella di Agrippa II, di Berenice e di Mariamme.

Aveva 6 anni alla morte del padre (44 d. C.), dal quale era stata fidanzata, circa un anno prima, ad Epifane, figlio di Antioco IV di Commagene, dietro promessa di conversione al giudaismo. Ma Epifane non volle poi assoggettarsi alla circoncisione, e il matrimonio non avvenne. Vi si assoggettò, invece, Aziz, re di Emesa, al quale D. andò sposa verso i 15 anni (Flavio Giuseppe, *Antiq. Iud.* XIX, 9, 1; XX, 7, 1). Ella, però, due anni dopo, cedette alle lusinghe del procuratore Felice, che, invaghito della straordinaria bellezza di lei, la fece sua sposa, con la complicità di un mago di Cipro, giudeo di nome Simone (o *Atomos*: variante di *Antiq. Iud.*, XX, 7, 2). Da Felice, D. ebbe un figlio, perito o con lei o con la propria moglie (l'espressione di Flavio è ambigua) nell'eruzione del Vesuvio il 79 d. C. (*Antiq.*, *Iud.*, XX, 7, 2). D., che, come altre giudee aristocratiche del tempo, ostentava interesse per le questioni religiose, figura a fianco di Felice, in un incontro quasi confidenziale con Paolo durante la prigionia di Cesarea (*Act.* 24, 24 sg.). L'Apostolo parlò « di giustizia, di continenza e del giudizio futuro », colpendo, così, Felice nel vivo. Dato che Svetonio (*Claudio*, 28) chiama Felice « marito di tre regine », e, d'altra parte, Tacito (*Hist.*, V, 9) dice che D., moglie di Felice, era nipote di Antonio e di Cleopatra, s'è pensato che il procuratore abbia avuto due D. per mogli. Probabilmente è soltanto un'inesattezza di Tacito.

BIBL.: E. Beurlier, s. v. in DB, II, coll. 1505 sg.; A. C. Headlam, *Herod*, in *Dict. of the Bible*, II, p. 361; A. Stein, s. v. in Pauly-Wissowa, V, col. 1741; E. Schürer, *Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, I, 3ª e 4ª ed., Lipsia 1901, pp. 555-57, 564, 573, 577; E. Jacquier, *Les Actes des Apôtres*, 2ª ed., Parigi 1926, p. 688; G. Ricciotti, *Paolo Apostolo*, Roma 1946, pp. 477-81. Teodorico da Castel San Pietro

DRUSO. - Prenome portato da due personaggi della famiglia di Augusto. 1) Nero Claudius Drusus (detto il Maggiore), figlio di Tiberio Claudio Nerone e di Livia seconda moglie di Augusto, n. nel 38 a. C. Sottomise i Reti nelle Alpi tridentine, domò una ribellione di Galli ma la sua maggiore impresa fu la guerra contro i Germani delle varie tribù dei Sigambri, Usipeti, Chatti, Cherusci, Suebi, Marcomanni. Creò il canale navigabile (Fossa Drusiana) tra il Reno e il mare. Morì in Germania nel 9 a. C.; le sue ceneri, accompagnate a piedi dal fratello Tiberio, che fu poi imperatore, e incontrate da Augusto stesso a Pavia, furono tumulate nell'Augusteo. Dalla moglie Antonia, figlia del triumviro, ebbe tre figli: Germanico, Livilla e Claudio. 2) Iulius Caesar Drusus (detto il Minore) figlio di Tiberio e di Vipsania Agrippina, n. tra il 15 e il 12 a. C., sposo di Livilla da cui ebbe i due gemelli Tiberio e Germanico. Combatté vittoriosamente nell'Illirico. Morì di veleno propinatogli dalla moglie per istigazione di Seiano.

BIBL.: C. Pietrangeli, *La famiglia di Augusto* (*Civiltà Romana*, 7), Roma 1938. Nicola Turchi

DRUTMARO (CRISTIANO di STAVELOT). - Esegeta benedettino, n. all'inizio del sec. IX in Aquitania, m. ca. l'870, probabilmente a Stavelot. Si formò nel monastero di Corbie, allora fervido centro di studi. Mandato ai monasteri di Stavelot e Malmédy (diocesi di Liegi), retti da uno stesso abate, vi tenne con onore l'ufficio di maestro.

Frutto del suo insegnamento furono i commenti a *Matteo*, *Luca* e *Giovanni* (di questi ultimi restano solo frammenti), che, stampati da Giacomo Wimpheling a Strasburgo nel 1514 e poi da Menardo Maldero ad Hagenau nel 1530, accesero una vivace polemica tra cattolici e protestanti per il passo di *Matteo* riguardante l'Eucaristia, tanto più che Sisto di Siena attestava d'aver visto a Lione un manoscritto (oggi perduto) dove il testo discusso aveva un senso perfettamente cattolico. I protestanti fino a questi ultimi tempi (ad es., Dümmler) giudicarono D. un precursore di Zuinglio e di Ecolampadio e alcuni cattolici (ad es., Vernet e Geiselmann) ammisero che D. indulge a un simbolismo accentuato. Ben diverso sembra il giudizio da dare oggi, pur ritenendo autentico il testo eucaristico, un po' scabroso, che propone il Lebon in sostituzione di quello edito dal Migne (PL 106, 1474-77). D., cresciuto a Corbie proprio negli anni in cui si svolse la celebre controversia eucaristica tra Pascasio Radberto e Ratramno, si schiera a favore di Ratramno, ne assimila la dottrina e la fraseologia. Ora la critica imparziale diventa sempre più favorevole all'ortodossia del mordace avversario di Pascasio, perché i termini *spiritualiter*, *figura*, *sacramentum*, che abbondano sotto la penna di Ratramno e di D., si armonizzano, in un compiuto sistema, con la verità della presenza reale. Comunque il commento di D. a *Matteo* è notevole per la fedeltà, più unica che rara in quei tempi, al senso letterale e storico come fondamento di ulteriori considerazioni allegoriche.

BIBL.: E. Dümmler, *Über Christian von Stavelot und seine Auslegung zum Matthäus*, in *Sitz. der könig. preussichen Akademie der Wiss. zu Berlin*, 36-37 (1890), p. 935 sgg.; Hurter, I, coll. 825-26; F. Vernet, *Eucharistie*, in DThC, V, col. 1215;

J. Lebon, *Notes sur Christian de Stavelot*, in *Revue d'histoire ecclésiastique*, 9 (1908), p. 491 sgg.; F. Baix, *Etude sur l'abbaye de Stavelot-Malmédy*, Parigi 1924, passim; cf. anche H. Nelis, in *Revue d'hist. ecclés.*, 21 (1925), pp. 558-61 (recensione dell'opera precedente); J. Geiselmann, *Die Eucharistielehre der Vorscholastik*, Paderborn 1926, pp. 133-34; L. M. W. Laistner, *A ninth-century commentator on the Gospel according to Mattew*, in *The Harvard Theol. Review*, 20 (1927), pp. 129-49.

Antonio Piolanti

DRUŻBICKI, Kaspar. - Gesuita polacco, predicatore e scrittore, n. il 6 genn. 1590 a Sieradz (Polonia maggiore), m. a Poznań il 2 apr. 1662. Insegnò logica, governò molti collegi, fu per 7 anni maestro dei novizi, 2 volte provinciale di Polonia (1629-33, 1650-1654). Con il P. Łęczycki (Lancicius), D. è la figura più saliente tra i Gesuiti polacchi del sec. XVII. Di santa vita, fu favorito da grazie singolari ed anche del dono dei miracoli.

Scrisse sulle eccellenze di Gesù Cristo e sulla sua passione opuscoli di grande risonanza: *Tractatus de variis Passionem D. N. Iesu Christi meditandi modis* (Lublino 1652). Ad eccezione però di questo e di due o tre altri scritti, la maggior parte delle opere di D. furono stampate dopo la sua morte. Le più celebri sono *Droga doskonałości chrześcijańskiej* (Via della perfezione cristiana; Kalisz 1665); *Przemysły zysku duchownego* (Mezzi del profitto spirituale; Cracovia 1671); ed in lingua latina *Tribunal conscientiae* (Cracovia 1672); *Provisiones senectutis* (Kalisz 1673); *Negotiatio spiritualis* (Cracovia 1674); *De perenni Divinae voluntatis intentione* (Kalisz 1680); *Lapis Lydius boni spiritus* (Praga 1690) ecc. Tutte le opere spirituali furono raccolte dal p. D. Pawlowski (2 voll., Poznań-Kalisz 1686-91) precedute da una biografia e seguita dall'elenco completo dei suoi manoscritti.

Bibl.: Sommervogel, III, coll. 212-24; P. de Chastonnay, *K. D. Ein aszet aus dem 17. Jahrh.*, in *Stimmen aus Marie Laach*, 83 (1912), pp. 160-69. Arnaldo Lanz

DRYDEN, John. - Il poeta più rappresentativo dell'Inghilterra della restaurazione, n. ad Aldwinkle, nel Northamptonshire, nella seconda metà del 1631, m. a Londra il 1° maggio 1700.

Opportunista in politica, cantò la morte di Cromwell in *Heroic Stanzas* (1658) e il ritorno di Carlo II in *Astrea Redux* (1660). Si diede poi al teatro, allora in voga ed arma di reazione al puritanesimo: si ricordano *The Indian Emperor* (1665), *Annus mirabilis* (1666) e *The Conquest of Granada* (1670). Nel 1681 passò alla satira, di contenuto storico e di modi aristocratici: nota è l'*Absalon and Achitophel*, contro il duca di Monmouth; più violenta *Mac Flecknoe*. Nel 1681 scrisse l'opera, in seguito ripudiata, *Religio laici*, in cui afferma che la religione offre, sola, all'uomo la possibilità di evadere dall'angustia terrena e attingere il divino e proclama la sovranità della Chiesa anglicana. Allorché, regnando Giacomo II, si convertì al cattolicesimo, scrisse *The Hind and Panther* (1687): poema allegorico in forma di fiaba, in cui la cerva, raffigurante la Chiesa cattolica, si apparta dagli altri animali (la lepre: Quacqueri; la scimmia: liberi pensatori; il cinghiale: anabattisti; ecc.) e discute con la pantera (Chiesa anglicana) sui problemi religiosi del tempo.

Molto interessante la *adaptation*: *The fall of Man*, in cui D., avendo ottenuto da Milton di poter mettere in dramma il *Paradise Lost* per difenderlo dalla critica ostile, trattò lo stesso problema religioso, ma in senso contrario all'autore del poema: « Al dogma egli oppone il dubbio; all'infinito materializzato del Milton che circoscrive l'universo all'antropomorfismo più netto, oppone lo scetticismo, che riduce la vita dell'individuo al sogno ed al fenomeno passeggero nel tempo e nello spazio; infine al Πάντα καλὰ λίαν del Vecchio Testamento il suo pessimismo profondo e la realtà indiscussa del dolore universale » (G. Fornelli, *La restaurazione inglese nell'opera di J. D.*, Firenze 1932, p. 46).

In un tempo di travagliate vicende, D., umanista e cattolico, volle e seppe elevarsi al di sopra delle discordie e delle fazioni, per uno sguardo più alto e sereno sulle dee e sugli avvenimenti.

Bibl.: M. Van Doren, *The poetry of J. D.*, Cambridge 1920, nuova ed. ivi 1931; Th. S. Eliot, *J. D.: the Poet, the Dramatist, the Critic*, Nuova York 1932; C. Hollis, *D.*, Londra 1933. Per altra bibl.: L. I. Bredvold-H. Macdonald, s. v. in *The Cambridge Bibliography of English Literature*, a cura di F. W. Bateson, II, Cambridge 1940, pp. 262-75. Franco Costabile

DUALISMO. - Dal latino *dualis* (deriv. da *duo*), è ogni indirizzo o sistema che, nell'interpretazione generale dell'universo, oppure in un particolare ordine di realtà, fatti o fenomeni, ammette l'esistenza di due principi eterogenei e opposti. È, ad es., dualista ogni sistema che difende la irriducibilità radicale di Dio e del mondo, della materia e dello spirito, dell'essere e del pensiero. Il termine, oggi di uso vario e molteplice, si ritrova la prima volta applicato alla religione persiana, in Th. Hyde, *Historia religionis veterum Persarum eorumque magorum* (Oxford 1700), cap. 9: il mazdeismo infatti, ricomparso più tardi nel manicheismo con la dottrina fondamentale dei due supremi principi indipendenti, del bene (*Ormuzd*) e del male (*Ahriman*), presenta un d. religioso-metafisico d'ordine universale ed assoluto; per il contenuto specifico di questa forma di d., che resta sempre uno dei riferimenti principali del termine, v. MANICHEISMO.

Nella storia del pensiero filosofico il d., come sistema di interpretazione della realtà e delle sue manifestazioni opposto al monismo, appare assai presto, determinandosi poi in forme molteplici, a seconda dei vari aspetti formali della realtà e del diverso ordine di fatti presi in esame dall'indagine filosofica. Una classificazione essenziale, se pure non completa fino alle più particolari e specifiche applicazioni, distingue il d. cosmologico-metafisico, antropologico (psicologico), gnoseologico (logico), etico, religioso. Dualistica è la concezione del mondo nella scuola pitagorica (sec. VI a. C.). Riposto nei numeri e nei loro rapporti il valore più intimo e essenziale della realtà, i pitagorici credettero anche di trovare in un'opposizione di ordine matematico la radice dei diversi aspetti antagonistici che presentano le cose: l'immanente antitesi di finito-indefinito, limitato-illimitato, dispari-pari che vive nei numeri, esprime la radicale opposizione dualistica della realtà cui si riduce ogni altra forma di opposizione nel campo fisico, metafisico, etico, ad es. luce-tenebre, perfetto-imperfetto, bene-male. Il d. cosmologico, in una forma che presenta analogie con la dottrina fondamentale del d. persiano, appare in Empedocle (sec. V a. C.) che riporta tutti i movimenti e fenomeni corporei a due primordiali forze o principi antitetici, l'Amore (φιλία) e l'Odio (νεῖκος). Poco dopo, Anassagora, elevandosi sulla indagine essenzialmente naturalistica dei primi Ionici, pone, a spiegazione del mondo, accanto alla materia passiva una razionalità ordinatrice (νοῦς). D., questo, metafisico-teologico, che non sarà superato, anzi verrà espresso in forme più mature nella maggiore speculazione greca: tanto in Platone che in Aristotele, la materia eterna e passiva resterà come posizione assoluta di fronte alla suprema intelligenza artefice e ordinatrice.

Ma in Platone il momento dualistico è essenziale anche per rapporto ai rimanenti motivi della sua speculazione filosofica: il mondo intelligibile separato e opposto al mondo sensibile (i precedenti di questo d. gnoseologico si trovano in Socrate e nella stessa speculazione presocratica, particolarmente in Eraclito e Parmenide), l'anima preesistente e violentemente congiunta con il corpo, costituiscono le espressioni più radicali del d. gnoseologico e antropologico del platonismo. E nonostante la correzione che vi apportò l'aristotelismo, l'indirizzo dualistico della filosofia di Platone passerà, con risonanze prevalentemente etico-religiose, allo stoicismo, alla speculazione ellenistica e al neo-platonismo che accentueranno, in forme diverse, l'opposizione radicale tra materia e spirito, anima e corpo, sensi e ragione, passioni e libertà. La particolare opposizione proclamata

dallo gnosticismo fra il Dio del Vecchio e il Dio del Nuovo Testamento, è un'analoga espressione di questa forma di d. E un riflesso del d. platonico sembra talora affiorare anche in alcune correnti dell'ascetica cristiana, ove è troppo inasprito, a detrimento dell'armonia e vivente unità psicologica della persona, il contrasto fra carne e spirito, natura e grazia.

Nel pensiero medievale un singolare d., che avrà anche a più riprese echi nella speculazione cristiana dell'Umanesimo e del Rinascimento, è offerto dalla teoria averroistica delle « due verità », di ragione e di fede, indipendenti e talora contraddittorie fra loro.

Nella filosofia moderna è ripreso con Descartes un rigido d. antropologico: affermata la radicale opposizione fra spazialità (*res extensa*) e coscienza (*res cogitans*), l'unità naturale del composto umano è nel pensiero cartesiano nuovamente spezzata, a beneficio di un eccessivo spiritualismo che riproduce in forma nuova la teoria dualistica di Platone. È noto come il d. cartesiano abbia influito sulla posizione antitetica del monismo di Spinoza in cui materia e spirito, spazialità e coscienza sono ridotte a pure espressioni o attributi di un'identica sostanza. In Kant si afferma invece un radicale d. gnoseologico con la separazione introdotta fra realtà e pensiero, dato di esperienza e forma trascendentale, fenomeno e noumeno: d. che ricompare nella teoria morale dell'autore del criticismo, con la irriducibile opposizione stabilita fra natura e moralità, valore etico e finalità.

Accanto a queste forme eccessive di d., v'è una espressione moderata di esso che si impone a una speculazione filosofica oggettiva e che la filosofia tradizionale continua a difendere contro le estreme affermazioni del monismo sia materialistico che spiritualistico. Anzitutto nel campo metafisico-teologico la dualità di finito e infinito, contingente e necessario, mondo e Dio è un risultato positivo dell'indagine razionale sui dati offerti dalla realtà e dall'esperienza: d., questo, fondamentale nella filosofia cristiana, in opposizione alle varie forme di panteismo monistico.

Nel campo psicologico la filosofia tradizionale, se rifiuta l'estremismo platonico-cartesiano, afferma tuttavia la essenziale distinzione e trascendenza dell'anima umana sulle pure forze e attività fisico-fisiologiche della materia, rifiutando così tutte le soluzioni materialistiche del problema antropologico, nelle quali sono irreparabilmente compromessi i certissimi valori etico-religiosi della persona umana. Parallelamente e di conseguenza, è anche affermato un temperato d. gnoseologico nel riconoscimento di un superiore valore e funzione dell'intelletto, essenzialmente distinto dalla sensibilità, se pure in intimo e costante rapporto con essa. Inoltre, all'idealismo trascendentale della filosofia moderna, il pensiero tradizionale oppone il d. di essere e pensiero, soggetto e oggetto, come risultato immediato dell'indagine critico-metafisica sul contenuto dell'esperienza. Finalmente, nel campo morale, la filosofia cristiana, se nega la opposizione kantiana fra i valori subordinati del piacevole e dell'utile e il valore etico, tuttavia ne afferma la essenziale eterogeneità, riconoscendo alla moralità, contro ogni forma di edonismo e eudemonismo (v.), una posizione assoluta e incondizionata. V. CONOSCENZA; DIO; IDEALISMO; MONISMO; PANTEISMO.

BIBL.: L. Stein, *Dualismus oder Monismus?*, Berlino 1909; M. Stefanescu, *Le dualisme logique*, Parigi 1915; S. Pétrement, *Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens*, Parigi 1947. Per indicazioni storiche generali: R. Eisler, *Wörterbuch der philos Begr.*, 4ª ed., Berlino 1927, pp. 294-96; W. Windelband, *Storia della filosofia*, vers it. di C. Dentice D'Accadia, Palermo-Milano 1938. Ugo Viglino

DU BAY, MICHELE: V. BAIUS, MICHELE.

DUBBIO. - I. FILOSOFIA. – Da *dubius*, incerto, esitante (forse dalla radice *duo*, analogicamente al ted. *Zwei-fel*), è l'indecisione del pensiero fra il sì e il no, sia per mancanza di prove positive pro e contro un'affermazione (d. negativo), sia perché le ragioni si equilibrano elidendosi (d. positivo). È lo stato mentale direttamente opposto alla certezza (v.); distinto dall'opinione, o assenso provvisorio dato a una proposizione probabile; diverso anche dall'ignoranza propriamente detta, perché, a differenza di questa, nel d. è presente alla coscienza, anche se con semplice valore di problematicità, l'espressione oggettiva del giudizio. Per questo il d., psicologicamente, non può mai essere uno stato puramente passivo, ma importa una attiva presa di posizione, benché in senso negativo, di fronte a un oggetto di pensiero.

La classificazione comune distingue il d. *scettico*, che è definitivo per rapporto a un dato oggetto, e il d. *metodico* che è ammesso provvisoriamente, fino a che la ricerca critica non lo risolva in certezza positiva o negativa. Il d. metodico a sua volta vien distinto in *reale*, se importa una vera sospensione dell'assenso, e *fittizio*, se è soltanto simulato ai fini di una ricerca più libera e indipendente. Nel d. fittizio ci si regola come se si dubitasse, manca però lo stato psicologico proprio del d. Quanto al d. scettico (v. SCETTICISMO), è da notare che, quando esso presuma d'essere universale, implica una interna contraddizione psicologico-logica. Infatti ogni d. importa almeno la certezza di sé e del soggetto pensante; e accettare come soluzione il d. universale è esprimersi in un giudizio di valore, quindi di certezza: affermando che tutto è d. si pone la certezza del d. È quanto rilevava già con energica chiarezza s. Agostino contro gli accademici (cf. *De vera Relig.*, 39, 73; *De Civit. Dei*, XI, 26).

Il d. metodico, d'uso universale nella filosofia fin da Aristotele (cf. *Met.*, I, 1; III, 1), e costantemente praticato dagli scolastici, sebbene per lo più come d. fittizio, costituisce l'essenza del metodo cartesiano che, partendo da un d. esteso a ogni nostra conoscenza e opinione, mira a ritrovare la certezza in seno allo stesso d., nell'affermazione del soggetto pensante, « cogito ergo sum » (*Discours de la méthode*, parte 4ª, *Medit.* 1ª). Senza giungere all'estensione del d. cartesiano (da taluni inteso come d. universale e quindi non metodico: Mercier, p. 73), sono evidenti le ragioni di utilità del d. metodico in ogni campo del sapere, stante il vasto margine di incertezza delle conoscenze umane, in funzione dei limiti dei nostri poteri conoscitivi e della complessità del vero. Accanto a questo d. legittimo e prudente, che il pensiero coscientemente ammette e sa nello stesso tempo dominare, la psicologia conosce alcuni stati mentali d'ordine patologico di indecisione e perplessità, sia teoretica che pratica, generalmente circoscritta a un campo determinato di oggetti, in cui il d. prende il sopravvento e sovrasta ogni potere di discernimento dell'individuo che ne è affetto. Rientrano in questa categoria quella che vien denominata follia del d. e lo scrupolo.

Nella filosofia moderna, di fronte a sistemi decisamente costruttivi (ad es. l'idealismo), il d. razionale teoretico è stato accentuato dalle tendenze positivistiche, pragmatistiche, esistenzialistiche, e, in genere, da tutti gli indirizzi che sostituiscono all'evidenza, come base della certezza, la fede o il sentimento (v. CREDENZA; FIDEISMO).

BIBL.: V. Alemanni, *Introduzione a una psicologia del d.*, Torino 1903; R. Mondolfo, *Il d. metodico e la storia della filosofia*, Padova 1905; P. Solier, *Le doute*, Parigi 1909; C. Sentroul, *Doute méthodique et doute fictif*, in *Revue des sc. phil. et théol.*, 3 (1909), pp. 433-46; P. H. A. Montaigne, *Le doute méthodique selon st Thomas d'Aquin*, in *Revue thomiste*, 18 (1910), pp. 433-36; D. Mercier, *Critériologie générale*, 8ª ed., Lovanio-Parigi 1923, pp. 54-91; P. Geny, *Critica*, 3ª ed., Roma 1932, pp. 59-108; R. Verneaux, *Doute et croyance*, in *Rev. philos. de Louvain*, 45 (1947), pp. 21-44. Ugo Viglino

II. MORALE E DIRITTO CANONICO. – Nel d. occorre distinguere l'aspetto filosofico, meramente spe-

culativo, e l'aspetto pratico, sotto cui soprattutto lo si contempla in teologia morale e in diritto. Innanzi tutto per rispetto all'oggetto il d. che interessa il mondo etico e giuridico è quello che verte circa la norma di onestà in concreto, cioè circa le leggi pratiche della vita e si oppone alla sola certezza morale (v. CERTEZZA), non a qualsiasi certezza.

La certezza morale di cui parlano i teologi ed i giuristi, e che si richiede a ben vivere, non è la certezza morale, perfetta e filosofica, ma la certezza largamente ed impropriamente detta, cioè è sinonimo di massima probabilità. Quindi astrattamente parlando si ha una precisa differenza tra certezza morale, opinione, sospetto e d., tutti gradini di una scala di ascesa verso la determinazione e l'adesione del nostro intelletto al vero speculativo, come al vero pratico. Nella certezza si ha la fermezza di adesione dell'intelletto, nell'opinione si ha un'adesione imperfetta; nel sospetto un'adesione appena incipiente; nel d. sospensione di assenso.

Ma in pratica si parla di d. in morale e in diritto non solo quando la mente si astiene dal pronunziarsi, ma anche quando la mente appena sospetta o aderisce in base a motivi appena probabili. E ciò spiega l'uso di certe locuzioni ormai entrate nel linguaggio teologico: coscienza dubbia, perplessa, le quali in sé considerate sembrano contraddittorie (coscienza=giudizio pratico... – d.= sospensiene di giudizio...).

Lo stato di d. si avrebbe, per sé nel senso filosofico, quando di fronte a due tesi contradittorie non si hanno assolutamente motivi per decidersi, né in favore di una, né in favore dell'altra (*d. negativo*). Ed invece nel campo etico si parla ancora di d., quando i motivi ci sono, ma non sono determinanti né da una parte né dall'altra (*d. positivo*). Ed infine si parla ancora di d., quando i motivi esistono da una sola parte, ma non sono convincenti e non raggiungono se non un certo grado di probabilità (*d. probabile*).

Secondo la forza dei motivi che impediscono l'assenso il d. sarà grave o leggero, prudente od imprudente, vincibile od invincibile. Se il d. inoltre tocca l'esistenza, l'obbligazione o l'estensione della legge, si parla di d. di diritto (*dubium iuris*); se invece il d. volge sull'esistenza del fatto stesso o sulla sua comprensione nell'àmbito della legge, d. di fatto (*dubium facti*). Il d. « iuris » è *speculativo*, se la liceità o l'illiceità dell'azione viene considerata in astratto ed in genere; *pratico*, se il d. verte circa l'azione che si deve porre attualmente.

Si osservi subito che con il d. pratico, non è mai lecito agire, poiché chi in tali condizioni passa all'azione dimostra di essere indifferente ed al bene ed al male, e questa indifferenza è di per sé cattiva, in quanto è un consenso ipotetico al male. È necessario uscirne o se non si può ed il soggetto deve assolutamente agire, è necessario che ci si attenga a ciò che è più sicuro, cioè a quello che più favorisce l'obbligazione, secondo l'assioma: « In dubiis practicis tutior via est eligenda ». Si parla di d. positivo, perché in pratica il d. negativo viene trascurato, come se non esistesse. Ma è anche da osservare che non sempre colui che è nel d. speculativo od anche speculativo con riflesso generale alla pratica (speculativo-pratico), manca di un giudizio pratico certo della liceità od illiceità soggettiva e formale dell'azione che deve compiere. Spesso la mente ritornando su se stessa può trovare un principio riflesso sufficente a farla determinare in un senso o nell'altro. Ad es., qualcuno può dire a se stesso: « sebbene mi risulti dubbia la moralità di questa azione, è tuttavia certo che la debbo fare, se il superiore me la comanda, perché la presunzione sta per il superiore ».

In specie si può avere un giudizio pratico certo, pur rimanendo il d. speculativo, e può sorgere la consapevolezza di una obbligazione, ogni volta che si presenta l'obbligo certo ed assoluto di ottenere un fine determinato, che altrimenti forse non si conseguirebbe, ad es., ogni volta che l'effetto buono (la salvezza, un Sacramento, la sanità) è da raggiungersi nel modo più sicuro o quello cattivo (dannazione, morte, danno) è assolutamente da evitarsi, e non si dubita soltanto dell'onestà, ma anche della necessità od efficacia del mezzo a ciò richiesto e della validità dell'atto o del fatto. Allora interviene una legge superiore certa, che comanda: « in dubiis de validitate actus ponendi tutius esse agendum ».

Per questo giudizio riflesso l'obbligazione oggettivamente incerta diventa soggettivamente certa. È la ragione del ricorso al principio riflesso del tuziorismo è semplice. Non si tratta in questi casi di semplice onestà dell'azione, la quale in fondo dipende solo dalla nostra ragione e coscienza; ma si tratta del valore dell'azione stessa o della rimozione di un danno nostro o altrui, le quali cose non dipendono da noi, non potendo il nostro apprezzamento cambiare la natura delle cose.

Così si spiega come chi dubita ragionevolmente di essere nella verità e tuttavia trascura di conoscere la vera fede, pecchi gravemente o leggermente, secondo il grado di negligenza. Chi, conseguita la vera fede, semplicemente sospenda il suo giudizio su una verità proposta da credere, pecchi contro l'obbligo di fare un atto di fede; e se il d. è pertinace, divenga eretico (can. 1825 § 2). Chi contro il principio riflesso: « nemo censetur malus, nisi probetur » sospenda il proprio giudizio buono sulla condotta morale del prossimo, senza alcuna ragione, pecchi almeno venialmente. Così si spiega come il confessore che dubiti delle disposizioni del penitente debba rifiutare o differire l'assoluzione, trattandosi della validità di un Sacramento.

Colui infine che dubita non già del valore dell'atto o dell'assoluta necessità del mezzo richiesto, ma solo dell'onestà dell'azione o del valore cogente del precetto, dovrà, come si è detto, astenersi dall'azione, od agire secondo ciò che è più sicuro, cioè secondo ciò che più favorisce l'obbligo di legge, oppure dovrà sforzarsi di risolvere il d. pratico attraverso un ulteriore esame o ricerca di motivi o diretti, siano essi intrinseci od estrinseci, o indiretti (principi riflessi).

È a proposito di questi principi riflessi, che valgono a dare una qualche certezza pratica, sufficente ad agire, che si innestano i sistemi morali. Fu appunto quando il Gaetani chiarì la distinzione tra d. pratico e speculativo, che si aprì la via all'elaborazione dei medesimi.

Alcuni di questi sistemi, tra i principi riflessi, che elaborarono o ricavarono dalle fonti giuridiche, applicandoli indistintamente in tutto il campo etico, insistettero su quello oggi notissimo « Lex dubia non obligat », originato, come pare, da tre « regulae iuris » poste da Bonifacio VIII alla fine del *Liber sextus* (cc. 11 e 30, 57 R. J. in VI), di cui l'ultima, tratta da una « regula iuris » romana, la l. 172, D. 50, fu generalizzata così: « contra eum qui legem dicere potuit apertius, est interpretatio facienda ». Ma l'elaborazione del principio è tutta opera dei moralisti, i quali, dopo aver ripetuto gli argomenti tradizionali che dimostrano la necessità della promulgazione, perché la legge sia obbligatoria, affermano che nel caso che la legge sia dubbia, non si può parlare di una promulgazione sufficente, poiché, anche se la promulgazione è avvenuta con le forme dovute, con essa non è stato reso noto, se non un comando equivoco, dubbio, e perciò, in realtà, nulla è stato reso noto; manca in realtà la promulgazione. Ma poiché, mancando la promulgazione, la legge non obbliga, è possibile affermare il principio: « lex dubia non obligat » (cf. s. Tommaso, *De veritate*, q. 17, a. 3; *Sum. Theol.*, 1^{a}-2^{ae}, q. 90, a. 4; s. Alfonso, *Theologia moralis*, I, n. 55 [ed. L. Gaudé, I, Roma 1905, p. 25]).

Il principio è oggi comunemente accettato con le riserve che abbiamo fatto sopra circa il diverso stato di d., e in fòro interno ed in fòro esterno.

Il CIC lo ha accolto e regolato nel can. 15 che si riappella ancora alla distinzione tra d. di diritto (*iuris*) e di fatto (*facti*). In caso di d. di diritto, la legge positiva canonica non obbliga, anche se si tratti di leggi che dichiarano la nullità dell'atto o l'inabilità delle persone (irritanti ed inabilitanti). Va osservato però che qui si tratta di d. oggettivo e non soggettivo, come sopra: tuttavia, stante questa dichiarazione del legislatore, anche soggettivamente lo stato di d. è risolto nel senso della più completa libertà di agire.

Va però ancora osservato che la legge non potrà dirsi oggettivamente dubbia, se non dopo osservate le norme date dal legislatore per l'interpretazione (v; cf. anche cann. 6, 4; 17 § 2, 18, 23, 50, 68).

Nel d. di fatto per sé occorre ricorrere all'Ordinario, il quale è autorizzato a dispensare, quando si tratta di dispensa che la S. Sede suol dare. Accidentalmente, se il d. di fatto si trasforma in d. di diritto, il soggetto che dubita può di per sè ritenersi libero dall'obbligazione.

Inoltre nel CIC stesso vengono date soluzioni legali particolari specialmente in caso di d. di fatto.

Il legislatore si mostra così benigno, quando si tratta di d. sulla sufficenza della causa richiesta per la dispensa: la dispensa si può lecitamente chiedere e lecitamente e validamente dare (can. 84 § 2). Quando sorgesse un d. (positivo e probabile) di diritto o di fatto circa l'esistenza della giurisdizione (v.) richiesta, la Chiesa supplisce di per sé all'eventuale difetto in fòro interno ed esterno (can. 209). Così in specie il legislatore dichiara validi gli atti del vicario generale e del vescovo, finché persiste in loro il d. della cessazione della giurisdizione (can. 430 § 2).

Sul d. di diritto o di fatto il CIC fonda varie presunzioni e favori di legge: in favore della libertà a contrarre matrimonio (can. 1035), che non si può impedire, anche in caso di impotenza dubbia (can. 1068 § 2), ma solo in caso di dubbia esistenza di alcuni impedimenti certamente o almeno probabilmente di diritto naturale (can. 1076 § 3); in favore del matrimonio contratto, che è ritenuto sempre valido, ed esistente il vincolo, finché non si dimostri con certezza il contrario (can. 1014, 1069 § 2), anche se il d. cade sulla validità del Battesimo di una delle parti e si affaccia la probabilità di un originario impedimento di disparità di culto (can. 1070 § 2, e v. DISPARITÀ DI CULTO); in favore della fede, per cui in questioni dubbie connesse o con il privilegio paolino (v.) o con la potestà vicaria, di cui gode il pontefice in materia di matrimoni tra un coniuge battezzato ed uno non battezzato, la questione è da risolversi sempre in favore della libertà della parte fedele (can. 1127), salvo che con ciò vi sia il pericolo di sciogliere un matrimonio rato e consumato; in favore della chiesa parrocchiale in questioni dubbie sorte con altre chiese non parrocchiali (can. 1217); in favore del reo, che nel d. deve essere assolto, fatte alcune riserve, anche in materia civile (can. 1069 § 4); ma soprattutto in materia penale (can. 2233 § 1). Ancora: in caso di d. in materia di azioni o rimedi possessori, il possesso deve essere attribuito ad ambedue le parti (can. 1697 § 2); ed in materia di censure, la riserva della pena non è più vincolante (can. 2245 § 4).

Tuttavia anche in fòro esterno, quando è in giuoco la necessità e l'efficacia del mezzo o la validità dell'atto, il legislatore, in caso di d., comanda di scegliere la via più sicura. Così quando esiste un d. prudente di diritto e di fatto, se i Sacramenti sono stati realmente o validamente conferiti, comanda la reiterazione dei medesimi sotto condizione (cann. 732 § 2; 746 § 4; 747-48). Ciò vale soprattutto per il Battesimo, la Cresima e l'Ordine Sacro. Quanto all'Eucarestia, alla Penitenza e alla Estrema Unzione la reiterazione è di per sé permessa. Quanto al Matrimonio, per motivi sociali, come si è visto, il legislatore si attiene ad una contraria presunzione, ma non esclude, anzi favorisce la convalidazione cosiddetta *ad cautelam*. Per le stesse ragioni quando poi si dubiti della capacità di un confessore o di un predicatore, già approvati, il legislatore concede che possano essere richiamati a nuovo esame (cann. 877 § 2; 1340 § 2). È qui il luogo di accennare appena alla forma dubitativa, in cui nel CIC e nella prassi giudiziaria canonica è concretato l'oggetto della lite: «an constet» (o simili); l'atto processuale stesso attraverso cui avviene la determinazione, è detto concordanza del d. (cf. cann. 2082, 2104, 2124, 2127, n. 2°, 2128, 2131, 2140).

Lo stesso si usa nella prassi amministrativa delle Congregazioni romane per le questioni poste e le risposte date alle medesime. Così pure sono formolate le risposte della Pontificia Commissione per l'interpretazione autentica dei canoni di diritto canonico.

BIBL.: Cf. tutti i testi di teologia morale, trattato «De conscientia» e testi di diritto canonico, commento al can. 15 CIC; ed inoltre: G. Waffelaert, *De dubio solvendo in re morali*, Lovanio 1880; L. Ollé-Laprune, *De la certitude morale*, Parigi 1908; A. Chollet, *Doute*, in DThC, IV, coll. 1811-20; D. Mannaioli, *De obligationibus Christianorum propriis quibus in genere dubie baptizati obstringuntur*, Roma 1913; A. Trombetta, *Supplet Ecclesia seu Commentarium in can. 209 CIC*, Napoli 1931; P. Richard, *De la probabilité à la certitude pratique (Etudes de théol. morale*, 2), Parigi 1933; J. Manning, *Presumption of law in matrimonial procedure*, Washington 1935; C. Perries, s. v. in *Nuovo dig. ital.*, V, pp. 242-43; F. Hurt, *Adnotationes in Allocutionem 1942*, in *Periodica de re morali, canonica et liturgica*, 31 (1942), pp. 358 66; R. Philippot, *De dubio in iure praesertim canonico...*, Burges-Namur 1947; R. Naz, *Doute*, in DDC, IV, coll. 1437-45.

Pietro Palazzini

DUBLANCHY, EDMOND. - Teologo, n. a Bruville (diocesi di Metz) il 21 genn. 1858, m. il 26 genn. 1938 a Differt (Lussemburgo belga). Compiuti gli studi ecclesiastici a Nancy, entrò già diacono nella Società di Maria (padri maristi), dove fece la professione religiosa e fu ordinato sacerdote. Per 4 anni (1881-82 e 1884-87), insegnò a Dublino S. Scrittura e teologia dogmatica; poi filosofia e dogmatica negli scolasticati della sua società, in patria e all'estero (Spagna e Stati Uniti).

A Washington ottenne il dottorato all'Università cattolica (1895) e pubblicò la tesi *Extra Ecclesiam nulla salus* (Bar-le-Duc 1895, pp. 442). Tornato in Europa, insegnò teologia al seminario di Moulins (1897-1900), a Montbel (1900-1903) e a Differt (1903-10); nel 1913 fu allo Scolastico internazionale di Roma e nel 1925 ritornò a Differt, a insegnare S. Scrittura, storia e quindi dogmatica e morale fino al 1935. Collaborò a riviste di teologia (ad es., *Revue thomiste*, 1918-19) e al *Dictionnaire de théologie catholique*. Scrisse *La voix de Pierre pour l'indépendance du Pape* (Parigi 1926). La morte gli impedì di condurre a termine un libro sulla S.ma Vergine.

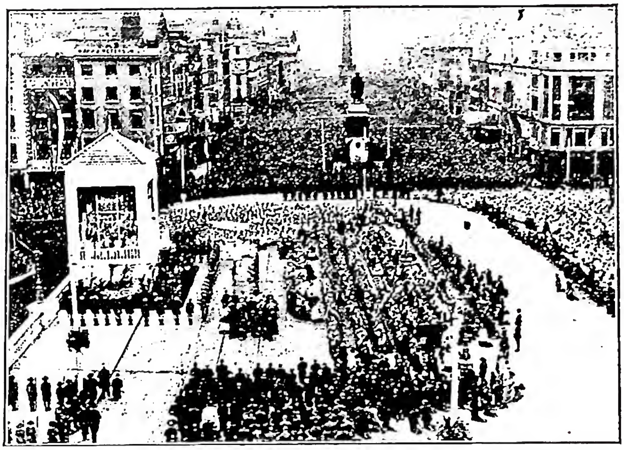
BIBL.: anon., *Necrologio di E. D.*, in *La Scuola Cattolica*, 66 (1938), p. 637.

Cesare Bertola

DUBLINO (DUBLIN), ARCIDIOCESI di. - Nell'Irlanda. Il nome proviene dal gaelico Duibhlinn che significa fonte nera. Il territorio dell'arcidiocesi fu visitato da s. Patrizio, l'apostolo dell'Irlanda, che costituì vescovi nel distretto. Il santo organizzò la Chiesa irlandese su base episcopale; ma un secolo ca. dopo la sua morte (461), questo stato di cose fu sostituito da una organizzazione basata sul monachesimo, da lui stesso introdotto. Ciò significa che l'abate del monastero divenne il moderatore spirituale del territorio adiacente. In molti casi egli era vescovo; altrimenti aveva un vescovo nella sua comunità che disimpegnava le funzioni episcopali. Questo sistema si protrasse sino al sec. XII, quando un sinodo del 1100 organizzò finalmente la Chiesa irlandese su base diocesana come nel resto del continente europeo. Poiché la sede vescovile di D. fu

fondata solo nel 1038, e d'altra parte non abbiamo alcun ricordo di monasteri in D. per il periodo precedente, bisogna concludere che coloro i quali vengono designati come vescovi di D. prima di questo periodo, appartenessero a comunità monastiche del territorio circostante. Tra questi vescovi primitivi sono da ricordare s. Livino e s. Runoldo primo vescovo di Malines. Entrambi morirono martiri nel Belgio; il primo nel 663 e il secondo nel 775.

La città di D. fu fondata dai Danesi invasori nell'852, e un regno danese vi si mantenne per i tre secoli successivi. Circa la metà del sec. X questi predoni pagani si aprirono all'influsso della fede cattolica per mezzo dei monaci della Northumbria, un regno danese dell'Inghilterra. Nel 1038, Donatus, un irlandese, divenne primo vescovo di D. Ma siccome i Danesi avevano ricevuto il Vangelo dall'Inghilterra, consideravano Canterbury come la loro metropoli spirituale; perciò Donatus e i suoi quattro successori immediati furono consacrati dall'arcivescovo di quella sede.



(fot. Enc. Catt.)
DUBLINO - XXXI Congresso Eucaristico Internazionale (1932). Benedizione finale impartita dal cardinal legato.

Questa dipendenza cessò quando nel 1331 D. fu eretta a sede metropolitana da un sinodo irlandese presieduto da un legato papale.

Nel 1169 avveniva l'invasione anglo-normanna dell'Irlanda che presto metteva D. tra le sue conquiste. L'arcivescovo durante questo periodo era s. Lorcan o Tuathail (anglicizzato Laurence o Teolo), distintosi per il suo zelo pastorale, patriottismo e carità. Morì a Eu in Normandia nel 1180, mentre si recava in aiuto del suo popolo e fu canonizzato da Onorio III nel 1226.

Nel 1185 fu stabilito che la diocesi di Glendalech, fondata da s. Goengen (o Kevin) nel sec. VI, sarebbe stata unita a D. dopo la morte del suo vescovo in sede, avvenuta nel 1214.

Dopo s. Lorcan, gli arcivescovi di D. furono per un periodo di quattro secoli tutti oriundi inglesi, nominati dal monarca di quella regione. Molti di questi arcivescovi rifiutarono di riconoscere i diritti primaziali di Armagh, ottenendo bolle papali in favore del loro atteggiamento. D'altra parte gli arcivescovi di Armagh (v.) avevano dalla loro diritti esistenti da parecchi secoli che a loro volta furono pure sanciti dalla S. Sede. Un tentativo fu fatto a Roma nel 1353 per regolare la controversia e si decise che l'arcivescovo di Armagh si sarebbe chiamato *Primas totius Hiberniae* mentre quello di D. *Primas Hiberniae* semplicemente, ad imitazione dei prelati di Canterbury e York in Inghilterra. Ma la vertenza non ebbe termine e ancora nel sec. XVIII l'arcivescovo di Armagh si riservava l'appello su D.

Degno di menzione tra gli arcivescovi del periodo della riforma è Pietro Talbot, morto in prigione nel 1680. È in corso la sua causa di beatificazione.

Preziosi manoscritti liturgici sono conservati nel *Trinity College*, tra questi il «*Libro di Armagh*» dell'anno 807; altri nella *Royal Irish Academy*, tra i quali il messale di Stowe (v. CELTI, IV: LITURGIA).

L'arcidiocesi in kmq. 3184 comprende 90 parrocchie, 170 chiese, 1 vescovo ausiliare, 446 sacerdoti diocesani e 578 regolari, 3 seminari; 40 comunità di religiosi laici, 139 conventi di suore. Su una popolazione complessiva di 709.729 ab., 639.542 sono cattolici (1949). La cattedrale è dedicata a Maria SS.ma.

BIBL.: A. Bellescheim, *Geschichte der Kathol. Kirche in Irland*, 3 voll., Friburgo in Br. 1891; M. V. Roman, *The Reformation in Dublin, 1536-58*, Dublino 1926; J. F. Kenney, *The Sources for the early history of Ireland*, I, *Ecclesiastical*, Nuova York 1929; Cottineau, I, 1004; *Irish Catholic Directory and Almanach 1949*, Dublino 1949, pp. 207-43. Dionisio Mac Daid

DUBLIN REWIEW, THE. - Rivista trimestrale cattolica inglese. Fu fondata nel 1836 da Daniel O'Connel e da Nicholas Wiseman, poi cardinale, con il precipuo scopo di controbattere la *Edinburg Review*, organo calvinista acerbamente ostile al cattolicesimo, e prese il nome di Dublino dal maggior centro cattolico della Gran Bretagna. Ebbe celebri collaboratori, tra cui i cardd. Waughan e Manning, e, tra i contemporanei, Hilaire Belloo, Christophe Dawson ecc. Si pubblica a Londra presso Burns Oates e Washbourne. Giuseppe Graglia

DUBLOCQ, JEAN. - Architetto belga, n. a Mons il 25 marzo 1583, m. ivi il 25 genn. 1656. Entrato nella Compagnia di Gesù in qualità di fratello coadiutore (1606), fu occupato tutta la vita nella costruzione di chiese e di collegi.

Le sue opere maggiori sono le chiese dei Gesuiti a Lussemburgo (che fu poi cattedrale nel sec. XIX), Arras e St-Omer, le cappelle del noviziato di Tournai e del collegio di Maubeuge.

Caratteristiche sue la fedeltà agli schemi tradizionali del gotico, temperate però da una crescente sensibilità verso le forme nuove, rinascimentali e barocche, che penetravano allora nel Belgio dalla Francia e dall'Italia.

BIBL.: J. Braun, *Die belgischen Jesuitenkirchen*, Friburgo in Br. 1907, pp. 46-95; J. H. Plantenga, *L'architecture religieuse du Brabant au XVIIe siècle*, L'Aia 1926, pp. 77-80; P. Parent, *L'architecture des Pays-Bas méridionaux aux XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles*, Bruxelles 1926, pp. 73-80 e 96-143 e passim.
Edmondo Lamalle

DUBOIS, FRANÇOIS: v. SYLVIUS FRANÇOIS.

DUBOIS, FRANÇOIS-CLÉMENT-THÉODORE. - Musicista, n. a Rosnay il 24 ag. 1837, m. a Parigi l'11 giugno 1924. Vinse il primo premio di Roma, e fu maestro di cappella prima a S. Clotilde (1861) poi alla Maddalena.

Professore di composizione, quindi direttore al Conservatorio (1896-1905). È conosciuto soprattutto per le sue opere vocali ed orchestrali. Gli oratorii *Les sept paroles du Christ*, e *Le paradis perdu* (1878) sono tra le sue composizioni più pregiate. Nel 1899 scrisse *Le baptême de Clovis*, ode latina su un testo del papa Leone XIII e nel 1897 il poema sinfonico *Notre Dame de la mer*. Compose anche opere da teatro.

D. è autore di un pregiato *Trattato di armonia* (Parigi 1921) che compose dopo aver prima completato quello del Réber. Pietro Thomas

([illegible], 15, [1930], n. di genn.-febbr.)
DUBOIS, LOUIS-ERNEST - Ritratto.

DUBOIS, GUILLAUME. - Cardinale ed uomo politico francese, n. a Brives-la-Gaillarde il 6 sett. 1656, m. a Versailles il 10 ag. 1723. Interrotta la carriera ecclesiastica alla quale si era avviato, fu precettore di Filippo d'Orléans, allora duca di Chartres.

Essendo stato questi, alla morte di Luigi XIV, proclamato reggente per il piccolo Luigi XV, il D. entrò a far parte del Consiglio di Stato, ove, benché non più giovane, spiegò un'attività infaticabile nel disbrigo degli affari di politica estera. Suo obbiettivo principale fu quello di tutelare la pace di Utrecht del 1713 contro Filippo V di Spagna e il di lui primo ministro card. Alberoni, attraverso la costituzione di una alleanza antispagnola tra Francia, Inghilterra ed Olanda. La Triplice, grazie alla sua abilità, divenne un fatto nel 1718 e, trasformatasi poco dopo in Quadruplice, per l'adesione dell'Austria, piegò la Spagna, dopo una breve lotta e la costrinse, col trattato dell'Aia del 1720, a desistere da qualunque ulteriore tentativo. In Europa settentrionale la politica del D. condusse nel 1721 alla pace tra la Svezia, la Danimarca e la Russia.

Nel 1721 fu eletto cardinale da Innocenzo XIII, che non seppe resistere alle insistenze della corte di Francia. Un anno prima aveva ricevuto gli Ordini sacri ed era perfino riuscito con abili maneggi a farsi nominare vescovo di Cambrai. Nel 1722 fu investito della carica ambitissima di primo ministro, che conservò fino alla morte.

Il D. fu giudicato assai male dai suoi contemporanei, che ne biasimarono l'ambizione e l'assoluta mancanza di scrupoli.

BIBL.: H. Leclercq, *Historie de la régence pendant la minorité de Louis XV*, 3 voll., Parigi 1921-22; P. Muret, *La prépondérance anglaise*, 2ª ed., ivi 1942 (v. indice), e la bibl. ivi citata. Giuseppe De Rosa

DUBOIS, JEAN-ANTOINE. - N. il 10 genn. 1766 a St-Remèze. Entrato nel seminario delle Missioni estere di Parigi ed ordinato sacerdote nel 1791, partì il 29 genn. 1792 per il Malabar (India). Dopo un breve soggiorno a Salem, fu inviato (1792) nel Maissour, ove ricondusse alla fede molti fedeli che avevano apostatato e propagò anche la vaccinazione.

In quel periodo scrisse la sua opera *Moeurs, institutions et cérémonies des peuples de l'Inde*, che fu pubblicato prima in inglese (Londra 1817), poi in francese (Parigi 1825) e in spagnolo (1829) ed ebbe molte edizioni. Ritornato a Parigi, nel 1819 pubblicò le *Letters on the state of Christianity in India* (Londra 1832), che suscitarono una viva reazione negli ambienti protestanti. M. a Parigi il 17 febbr. 1848.

BIBL.: A. Mazon, *Un missionnaire vivarois aux Indes*, Privas 1899. Antonio Anoge

DUBOIS, LOUIS-ERNEST. - Cardinale, n. a St-Calais (Sarthe) il 10 sett. 1865, m. a Parigi il 23 sett. 1929. Fin dai primi anni di sacerdozio seppe unire la più zelante cura d'anime con lo studio dell'arte e della storia locali e la pubblicazione di parecchie biografie e buone monografie di storia d'arte. Fondò nel 1893 la rivista *Union historique du Maine* (ora *La province du Maine*). Fu vicario parrocchiale, parroco (1895), vicario generale (1898), vescovo di Verdun (18 apr. 1901), arcivescovo di Bourges (30 nov. 1909), di Rouen (13 marzo 1916), di Parigi (13 sett. 1920).

Fin dal 4 dic. 1916 era stato creato cardinale del titolo di S. Maria in Aquiro. Come prima della guerra s'era profuso con zelo instancabile a riparare i danni della legge di separazione nelle successive diocesi affidategli, così durante la guerra si fece promotore della *union sacrée* di tutti i francesi per la difesa della patria, e dopo la guerra compì per incarico del governo numerose missioni diplomatiche nel Canadà, negli Stati Uniti, nel Levante, nei Paesi balcanici, in Cecoslovacchia e Polonia. Tanta attività, riconosciuta da alte onorificenze, facilitò alla Chiesa di Francia il ravvicinamento col governo, che portò nel 1924 alla costituzione delle associazioni diocesane. Nello stesso tempo moltiplicò le cure per la sua diocesi di Parigi, usando di tutte le più moderne forme di apostolato.

BIBL.: J. Bricout, s. v. in *Dict. pratique de connaissances religieuses*, III, col. 953 sg.; *Supplément*, coll. 342 sg., 584, 838, M. Florissone, *Le card. D.*, Parigi 1930. Ireneo Daniele

DUBOIS, PIERRE (*Petrus de Bosco*). - Scrittore n. ca. il 1250 a Coutances o dintorni (Normandia) e m. ca. il 1321. Fra il 1269-72 studiò a Parigi. Nel 1300 era avvocato delle cause reali a Coutances, ufficio che dal 1306 esercitò anche a servizio di Edoardo I d'Inghilterra.

Figura tipica di scrittore medievale, prese parte importante nella lotta di Filippo il Bello contro la Chiesa, specie nelle questioni di Bonifacio VIII e dei Templari. Suoi scritti di maggiore interesse a questo riguardo sono la *Deliberatio super agendis a Philippo rege contra epistolam Bonifacii papae VIII*, e la *Supplication du peuple de France au roi contre Boniface VIII* (ed. P. Dupuy, *Histoire du différend*, ecc., Parigi 1655, pp. 44 il primo e 214-19 il secondo). L'opera sua principale, dedicata a Edoardo I d'Inghilterra, è il *De recuperatione Terrae Sanctae* (ed. V. Langlois, Parigi 1891).

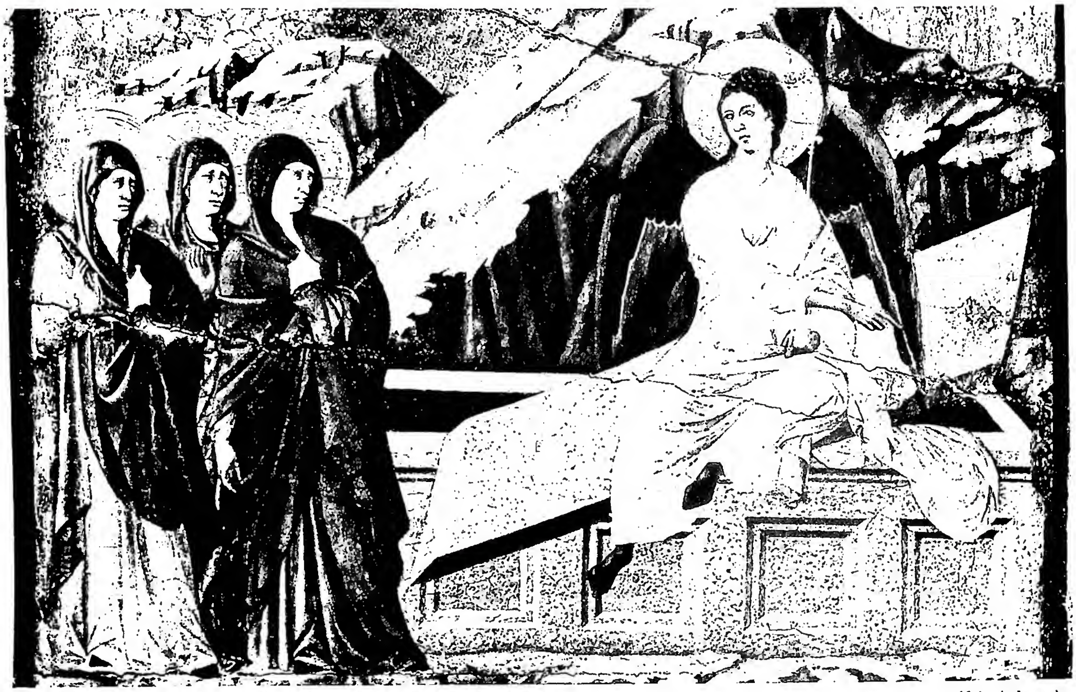
BIBL.: *Hist. litt. de la France*, XXVI, Parigi 1873, pp. 471-536; H. Meyer, *Die staats-u. völkerrechtl. Ideen von P. D.*, Marburgo 1908; K. Hofmann, s. v. in LThK, III, col. 475. Alberto Ghinato

DU BOIS, REYMOND-EMILE. - Fisiologo tedesco, n. a Berlino il 7 nov. 1818, m. ivi il 26 dic. 1896. Iniziò la sua attività scientifica come geologo a Bonn ma poi si dedicò alla fisiologia iniziando un capitolo nuovo : l'elettrofisiologia.

Egli ammetteva che i tessuti viventi fossero composti di molecole aventi proprietà elettriche e che il comportamento dell'organo, p. es., del muscolo, *in*

(*fot. Anderson*)

SANTA CATERINA D'ALESSANDRIA. Particolare della "Maestà" - Siena, Museo dell'Opera del Duomo.



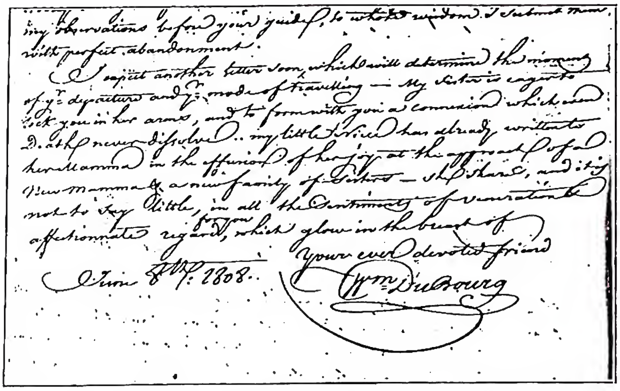
(fot. Anderson)

(fot. Anderson)

In alto: LE MARIE AL SEPOLCRO. Particolare della "Maestà" - Siena, Museo dell'Opera del Duomo.
In basso: APPARIZIONE DI GESÙ AGLI APOSTOLI. Particolare della "Maestà" - Siena, Museo dell' Opera del Duomo.

toto nelle varie condizioni fisiologiche e sperimentali, fosse la risultante del comportamento di queste singole molecole elettriche. Questa sua teoria è stata in seguito combattuta, rivelandosi la non necessità di molecole elettriche per spiegare i fenomeni di elettricità animale : lo stato elettrico è una condizione dello stato funzionale dell'organo (muscolo).

In seguito alla morte del suo maestro J. P. Müller, ottenne la cattedra di fisiologia, da questi prima occupata, dell'Università di Berlino. Fu meccanicista e negli ultimi anni sfiduciato e pessimista per quanto riguarda la capacità umana di scoprire l'essenza dei fenomeni vitali.


my observations before your guide, to whose wisdom I submit them
with perfect abandonment.
I expect another letter soon, which will determine the moment
of yr departure and yr mode of travelling — My sister is eager to
seek you in her arms, and to form with you a connexion which [illegible]
[illegible] never dissolve.. my little [illegible] has already written to
her Mamma in the effusion of her joy at the approach of a
New mamma & a new family of sisters — she shares, and it is
not to say little, in all the sentiments of veneration &
affectionate regard for you, which glow in the breast of
Your ever devoted friend
June 8th 1808.
Wm Dubourg

(*per cortesia di mons. A. P. Frutaz*).

DUBOURG, LOUIS-GUILLAUME-VALENTIN - Autografo. Lettera da Baltimora a Elisabetta Seton in procinto di lasciare Nuova York (8 giugno 1808) - Emmistsburg, archivio delle Suore della Carità.

Diresse dal 1857 al 1877 l'*Archiv für Anatomie* fondato da Müller. Le sue opere principali: *Untersuchungen über tierische Elektrizitat* (2 voll., Berlino 1848-84); *Ueber die Grenzen des Naturerkennens* (Lipsia 1872); *Gesammelte Abhandlungen zur allgemeinen Muskel und Nervenphysiologie* (2 voll., 1875-77); *Die sieben Weltraetsel* (Berlino 1880), ecc.

Enrico Urbani

DUBOUCHÉ, THÉODELINDE. - In religione Marie-Thérèse du Coeur de Jésus, n. a Montauban (Tarne-et-Garonne) il 2 maggio 1809, m. a Parigi il 30 ag. 1863. Lo studio, la natura e l'arte occuparono la sua intelligenza viva e indipendente; alla morte della mamma si ritirò in un convento di Carmelitane, uscita dal quale, per gli avvenimenti politici del 1848, si consacrò interamente alle opere di carità ed alla riparazione delle ingiurie fatte a Nostro Signore, dando poi vita alla Congregazione delle Suore dell'Adorazione Riparatrice. È in corso la causa della sua beatificazione.

BIBL.: anon., *Brevi cenni della vita della serva di Dio M. T. D.*, Roma 1910.

Silverio Mattei

DUBOURG, LOUIS-GUILLAUME-VALENTIN. - Secondo vescovo della Luisiana e Florida, n. a Cap François (S. Domingo) il 16 febbr. 1766, m. a Besançon il 12 dic. 1833. Ordinato sacerdote nel 1788 a Parigi, entrò nella Compagnia di S. Sulpizio. La Rivoluzione lo costrinse a emigrarene gli Stati Uniti (1794). Fu rettore del collegio di Georgetown dal 1796 al 1799, anno in cui divenne primo superiore del collegio di S. Maria in Baltimora. Nominato il 18 ag. 1812 amministratore apostolico della Luisiana e Florida, riordinò la diocesi, della quale fu nominato vescovo. Consacrato a Roma il 24 sett. 1815, rientrò negli Stati Uniti nel 1817. Nel 1826 lasciò gli Stati Uniti e fu nominato vescovo di Montauban : ivi rimase fino alla sua nomina ad arcivescovo di Besançon (25 febbr. 1833).

BIBL.: C. M. Chambon, s. v. in *Cath. Enc.*, V, pp. 178-79.

Gabriella de Stefano

DUBROVNIK, DIOCESI di : v. RAGUSA, DIOCESI di.

DUBUQUE, ARCIDIOCESI di. - Arcidiocesi e città dello Stato di Iowa negli Stati Uniti d'America. Il suo territorio, di ca. 45.250 kmq., si estende nel nord dello stesso Stato con le contee di Polk, Jasper, Poweshick, Jowa, Johnson, Cedar e Clinton, e ad est con le contee di Kossuth, Humboldt, Webster e Boone; ha per suffraganee le diocesi di Nebraska e del Michigan, cioè Omaha, Lincoln, Grand Island, Davenport, Sioux City e Des Moines.

Nel 1948, su una popolazione di oltre 800.000 ab. D. contava 140.620 cattolici sotto la direzione di 1 vescovo ausiliario, 362 sacerdoti diocesani e 35 religiosi, con 241 parrocchie, 40 cappelle, 43 missioni, 7 stazioni, 2 seminari, 4 collegi, 4 accademie, 79 *high schools* e 108 scuole parrocchiali. Nel 1946 si ebbero 769 conversioni. Vi sono 3 comunità religiose maschili, tra le quali un'abbazia cistercense di stretta osservanza a Peosta e 17 femminili.

Esplorata ed evangelizzata nei secc. XVII e XVIII dai missionari del Canadà, questo territorio divenne accessibile alla colonizzazione europea solo dopo la sua annessione agli Stati Uniti, cioè a partire dal 1833. D., grazie alle sue miniere di piombo, attirò molti coloni. Tra questi i cattolici provenivano soprattutto dalla Francia, dalla Germania e dall'Irlanda; su di essi e sugli indi rifulse lo zelo del domenicano Samuele Mazzuchelli. Cresciuto il numero delle parrocchie, il 28 luglio 1837 dalla diocesi di St-Louis veniva staccata la parte est del Visconsin di allora per formare una diocesi suffraganea di Baltimora con sede in D. Divenuta poi suffraganea di St-Louis, quando questa venne eretta a sede metropolitana, il 20 luglio 1847, con successivi smembramenti si formarono le diocesi di Davenport (1881), di Sioux (1902) e di Des Moines (1911) fino a divenire a sua volta sede metropolitana il 15 giugno 1893.

BIBL.: *Leonis XIII P. M. Acta*, XIII, Roma 1894, pp. 177-179, e XXII, ivi 1902, pp. 5-7; J. H. O'Donnell, *The catholic hierarchy of the United States 1790-1922*, Washington 1922 (v. indice); C. Stuart, s. v. in *Cath. Enc.*, V, pp. 179-81; anon., in *Supplement*, pp. 272-73; R. M. Crepeau, *Le père Samuel-Charles-Gaëtan Mazzuchelli*, Parigi 1932; M. M. Hoffmann, *The Church founders of the Northwest*, Milwaukee 1937; D. C. Shearer, *Pontificia americana... 1784-1884*, Washington 1933 (v. indice); *The official catholic directory 1947*, Nuova York 1947, pp. 105-12.

Corrado Morin

DUC, JOSEPH-AUGUSTE-MELCHIOR. - Vescovo e storico, n. a Châtillon (Aosta), il 18 febbr. 1835, m. ad Aosta il 13 dic. 1922. Sacerdote il 18 dic. 1857, fu vescovo di Aosta (22 luglio 1872-dic. 1907) e quindi arcivescovo titolare di Traianopoli (19 dic. 1907). Diede un forte impulso alle opere di azione cattolica, tenne 8 sinodi ed eresse il piccolo seminario di S. Anselmo, aperto il 27 ott. 1890.

Pubblicò 215 pastorali, notevoli per ampiezza di trattazione e solidità di dottrina, e una cinquantina di lavori sulla storia ecclesiastica della diocesi aostana, traendo largo profitto del materiale inedito raccolto dal can. Antonio Gal. Meritano uno speciale ricordo : *Cartulaire de l'évêché d'Aoste (XIIIe siècle)*, in *Miscellanea di storia italiana*, pubblicata dalla R. dep. di st. patria di Torino, XXIII, Torino 1884, pp. 185-340; *Documents sur l'histoire ecclésiastique du moyen âge, ibid.*, XXIV, ivi 1885, pp. 335-69

HISTORIA
BYZANTINA
DUPLICI COMMENTARIO
ILLUSTRATA.
PRIOR
FAMILIAS AC STEMMATA IMPERATORUM
Constantinopolitanorum, cum eorundem Augustorum
Nomismatibus, & aliquot Iconibus;
Præterea FAMILIAS DALMATICAS & TURCICAS complectitur.
ALTER
DESCRIPTIONEM URBIS CONSTANTINOPOLITANÆ,
qualis extitit sub Imperatoribus Christianis.
Auctore CAROLO DU FRESNE *Domino* DU CANGE, *Regi à Consiliis; & Franciæ apud Ambianos Quæstore.*
LUTETIÆ PARISIORUM,
Apud LUDOVICUM BILLAINE, Bibliopolam Parisiensem.
CIↃ. IↃC. LXXX.
Cum Privilegio Regis Christianissimi.

(*fot. Enc. Catt.*)
DU CANGE, CHARLES - Frontespizio della *Historia Byzantina*, Parigi 1680 - Biblioteca Vaticana, esemplare Stamp. Barb.

(atti del Concilio di Ingelheim del 948; una *notitia provinciarum*, un decreto relativo alla tregua di Dio); *A quelle date est mort st Bernard de Menthon?*, *ibid.*, XXXI, ivi 1893, pp. 2-48; *Le livre des cens de l'évêché d'Aoste (1305)*, *ibid.*, XXXV, ivi 1897, pp. 139-89. Frutto e sintesi d'un quarantennio di ricerche d'archivio è l'*Histoire de l'Eglise d'Aoste*, 10 voll., Aosta-St-Maurice 1901-15 (si tratta d'una particolareggiata cronistoria della diocesi dalle origini al 1831). La trattazione che va dalle origini al sec. IX (parte del vol. I) è scientificamente la meno buona, il resto dell'opera, ad onta dei difetti di metodo, è assai pregevole.

BIBL.: A. Manno, *L'opera cinquantenaria della R. dep. di st. patria di Torino*, Torino 1884, p. 271; F.-G. Frutaz, *Les travaux historiques de mgr D.*, Aosta 1897; necrologio di Cl.-A.-J. Calabrese e del duca di Bauffremont, in *Société acad. du duché d'Aoste, XXI bulletin*, Aosta 1926, pp. 85-111; E. Dervieux, *L'opera cinquantenaria della R. deput. di st. patria di Torino*, Torino 1935, pp. 242-43 (elenco bibliografico).

A. Pietro Frutaz

DU CANGE, CHARLES DU FRESNE, sieur de. - Erudito francese, n. ad Amiens il 18 dic. 1610, m. a Parigi il 23 ott. 1688. A nove anni entrò nel collegio dei Gesuiti di Amiens, ove ricevette la sua prima formazione; passò poi ad Orléans, a studiare diritto. Nel 1631, trasferitosi a Parigi, entrò a far parte degli avvocati al Parlamento, ma pochi anni dopo tornò ad Amiens, dove nel 1638 sposò Caterina du Bos, da cui ebbe dieci figli. Nel 1645 fu nominato tesoriere di Francia nella sua città natale, ufficio già ricoperto dal suocero, venuto a morte nello stesso anno. Nel 1668, scoppiata ad Amiens una disastrosa pestilenza, riparò con tutta la famiglia a Parigi, dove rimase fino alla morte.

Il D. C. condivide col Mabillon, cui fu legato da sincera ammirazione, la gloria del maggior erudito del tempo: i suoi studi si estesero dalla filologia alla storia, dalla linguistica all'archeologia, dalla numismatica all'araldica. Tra i moltissimi scritti vanno ricordati: 1) *Histoire de l'Empire de Constantinople sous les empereurs françois*, Parigi 1657. L'opera consta di due parti: l'edizione, con traduzione e note erudite, di antichi testi franchi sulle guerre contro Costantinopoli, e una ricostruzione storica delle vicende d'Oriente e di Europa nell'età medievale. Il D. C. stesso ne preparò una 2ª ed., che non poté portare alla luce: ma J. A. Buchon nel ripubblicarla (Parigi 1826) si attenne al piano dell'autore per questa edizione mancata. 2) *Traité historique du chef de st Jean-Baptiste*, ivi 1665: è un saggio di curiosa erudizione, che rivela anch'esso la profonda e molteplice dottrina del D. C. 3) *Histoire de st Louis, roi de France, écrite par Jean, sire de Joinville*, uscita a Parigi nel 1668 e ristampata in appendice al *Glossarium mediae et infimae latinitatis* nell'edizione del 1883: contiene il testo di Jean de Joinville, tratto dai manoscritti, e un numero cospicuo di osservazioni storiche e critiche. 4) *Ioannis Cinnami historiarum de rebus gestis a Ioanne et Manuele Comnenis libri sex, graece et latine*, ivi 1670: edizione critica con ricco apparato di note storiche e filologiche. 5) *De imperatorum Constantinopolitanorum seu inferioris aevi vel imperii uti vocant numismatibus dissertatio*, dotto *excursus* di numismatica pubblicato la prima volta nel 1678 in appendice al *Glossarium* latino e stampato a parte a Roma nel 1755. 6) *Historia Byzantina duplici commentario illustrata*, Lione 1680, di vasta mole e di profonda erudizione. 7) *Ioannis Zonarae annales ab exordio mundi ad mortem Alexii Comneni, graece et latine*, 2 voll., Parigi 1686, tra le migliori edizioni critiche con commento che siano apparse nel sec. XVII. 8) *Chronicon Paschale*, in corso di stampa quando il D. C. venne a morte: fu continuato dal Baluze che premise all'edizione l'elogio funebre dell'autore (Parigi 1689). Ma le opere che resero soprattutto chiara la fama del D. C. furono il *Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis* e il *Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis*. Il primo uscì a Parigi nel 1678, in 3 voll.; l'anno successivo vedeva la luce una nuova ed. a Francoforte sul Meno; nel 1736 i Maurini lo ripubblicavano ampliandolo; nel 1766 si aveva una nuova ed., in 4 voll., col supplemento di dom Carpentier, fuso poi con la parte originale nelle successive ristampe; fra il 1840 e il 1850, per i tipi di Didot, veniva fatta un'altra edizione, la più importante dopo la prima, a cura di M. Henschel; nel 1883 L. Favre ne pubblicava un'altra, accresciuta, a Niort, esemplata su quella dello Henschel. Nonostante l'orizzonte degli studi di latino medievale si sia immensamente dilatato nel corso di quasi 3 secoli, e il *Glossarium* del D. C. si riveli oggi in molti casi insufficente, nessun lessico ha mai potuto sostituirlo: la vastità della documentazione, sempre esattamente citata, e attinta a carte e testi letterari allora per la maggior parte inediti, la sicurezza dell'impostazione che ha per l'età sua del prodigioso (l'aver ricercato le forme del latino medievale nei documenti notarili, più che sui trattati dottrinali o nei libri di letteratura, precorre di molto la concezione moderna della lingua intesa come elemento vivo in evoluzione) ne fanno ancor oggi uno strumento di lavoro apprezzatissimo, quale lo definì, nella prefazione al *De re diplomatica* (Parigi 1681), il Mabillon: « Amplissimus liber, omnibus apertus, de omnibus agens, ex quo quantum profecerim malo alios quam te iudicare ». Il *Glossarium* greco fu pubblicato la prima volta a Lione nel 1683 in 2 voll., ed ebbe parecchie ristampe (l'ultima, anastatica, è del 1944): non godette della stessa risonanza di quello latino, sebbene abbia costituito il primo impulso allo studio della lingua e della civiltà bizantina, ma è rimasto anch'esso, a tutt'oggi, insostituibile.

Oltre le opere pubblicate, il D. C. lasciò un numero considerevole di lavori manoscritti che andarono variamente dispersi dopo la morte dei suoi figli, ma che il governo francese riuscì in gran parte a ricuperare. Si dividono in tre gruppi: uno, il più ricco, pertinente alla storia di Francia, costituito da una mole rilevante di

saggi monografici, di studi su questioni e periodi storici, da servire a una storia generale della Francia; il secondo relativo alla storia di Piccardia; il terzo miscellaneo che contiene dissertazioni di argomento svariatissimo. Fra le opere postume sono degne di menzione *Les familles d'outre mer*, lasciata incompiuta dal D. C., proseguita per decreto del ministro della Pubblica istruzione (1854) da N. R. Taranne, e, dopo la sua morte, da E. G. Rey, pubblicata a Parigi nel 1869; e il *Glossaire françois*, dizionario del francese romanzo stampato come appendice al *Glossarium mediae et infimae latinitatis* nell'ed. di Niort 1879.

Bibl.: J.-Ch. Dufresne d'Aubigny, *Notice des ouvrages manuscrits de m. D. C.*, Parigi 1750; id., *Mémoire historique sur les manuscrits de m. D. C.*, ivi 1752; id., *Mémoire historique pour servir à l'éloge de Ch. du Fresne D. C.*, ivi 1766; H. Hardouin, *Essai sur la vie et sur les ouvrages de D. C.*, Amiens 1849; L.-J. Feugère, *Etudes sur D. C.*, in *Journal de l'instruction publique*, marzo-aprile 1852; Roquefort, s. v. in Michaud, *Biographie universelle ancienne et moderne*, VI, Parigi s. a., pp. 541-43; [J. Berger de Xivrey], s. v. in *Nouvelle biographie générale*, XIV, Parigi 1855, coll. 911-914; L. Favre, nella pref. al *Gloss. lat.*, ed. Niort 1883; M. Esposito, s.v. in DACL, IV (1921), coll. 1654-60.

Alessandro Pratesi

(fot. British Museum)

Duccio di Buoninsegna - *Vergine con Bambino fra due Santi*. Londra, British Museum.

DUCCI, Zaccaria. - N. a Salutio di Castelfocognano (Arezzo) il 16 febbr. 1861, m. il 3 ag. 1944 a Fiesole. Entrato nell'Ordine francescano nel 1879, nel 1886 partì missionario in Bolivia, ove rimase fino al 1895, allorché tornò in Italia e pubblicò il *Diario* della visita a tutte le missioni boliviane, a cui partecipò come segretario del commissario generale. Dal 1900 al 1915 tornò alle missioni in Argentina (a Corrientes e nel Gran Chaco) aggiungendo allo zelo apostolico lo studio dell'ambiente, specie sulla tribù dei Toba e la loro lingua.

Bibl.: Z. D. pubblicò, oltre al già accennato *Diario*, Assisi 1895, vari scritti: *Notizie etnografiche sui Toba del Gran Chaco argentino*, Firenze 1903; *Los Tobas de Taccaglé*, Buenos Aires 1904; *Los pronombres de la lengua Toba*, in *Rivista del museo de la Plata*, 18 (1922), pp. 232-45, e altri di minore importanza.

Alberto Ghinato

DUCCIO di Buoninsegna. - Pittore senese. Il primo ricordo della sua attività è del 1278, anno nel quale il Comune di Siena gli pagava la decorazione di dodici casse che dovevano servire di custodia per gli atti pubblici. Ma nonostante la modestia di tali inizi, dovette salire ben presto in fama anche fuori della sua città, se nel 1285 la confraternita dei Laudesi di S. Maria Novella di Firenze gli allogava una grande tavola d'altare che oggi la critica, salvo qualche eccezione, è ormai pressoché concorde nell'identificare con la monumentale Madonna nella cappella Rucellai della stessa chiesa. Dal 1285 al 1295 è varie volte ricordato come « pittore di libri », cioè come decoratore delle copertine dei registri di Biccherna e di Gabella (uffici finanziari del Comune di Siena); nel 1295, insieme con Giovanni Pisano ed altri maestri, dava consiglio sulla costruzione della fonte al Pian d'Ovile di Siena e nel 1302 dipinse una tavola, oggi perduta, per la cappella interna del palazzo Pubblico.

Il 9 ott. 1308 l'operaio del Duomo messer Jacopo di Gilberto Marescotti gli commetteva la grande tavola dipinta da ambo i lati, con predella e cimasa, da porsi sull'altare maggiore della Cattedrale: a questa grandiosa opera, chiamata la *Maestà*, D. attese ininterrottamente per 32 mesi, e quando egli l'ebbe compiuta, il 9 giugno 1311, una folla di popolo insieme con il clero e con la signoria ne accompagnò con grandi feste il trasferimento dalla bottega dell'artista, sita in via Stalloreggi, alla Cattedrale. Nel 1506 essa fu tolta dall'altar maggiore del Duomo e nel 1795 le due facciate vennero separate e collocate nelle cappelle di S. Ansano e del Sacramento, dove stettero fino al 1881, quando furono trasferite nel museo dell'Opera. Sono forse andati perduti quattro pannelli del coronamento, mentre delle storiette della predella due sono perdute e otto se ne conservano a Londra, a Nuova York e a Washington. Alcuni documenti alludono ad insolvenze pecuniarie dell'artista, che nel 1299 subì due piccole condanne, per aver mancato di giurar fedeltà al capitano del popolo e per non essersi arruolato con le milizie cittadine nella spedizione contro i baroni di Maremma. Morì tra il 1315 e il 1318, e gli sopravvisse la moglie Taviana; dei suoi otto figli risulta che almeno quattro furono pittori ma ci è ignota la loro attività.

La *Maestà*, oltre che uno dei più grandi capolavori della pittura medievale, è anche la sola opera sicuramente documentata di D., il quale così volle ricordarsi in una invocazione scritta sul gradino del trono della Madonna: mater sancta dei – sis causa senis requiei – sis ducio vita – te quia depinxit ita. Nel prospetto infatti è raffigurata la Vergine con il Bambino in trono, circondata da venti angeli adoranti, da s. Caterina d'Alessandria, s. Paolo, s. Giovanni Evangelista, s. Giovanni Battista, s. Pietro e s. Agnese. In primo piano stanno inginocchiati i quattro patroni di Siena, s. Ansano, s. Savino, s. Crescenzio e s. Vittore, mentre lungo il bordo superiore della tavola si allineano sotto arcatelle i busti degli altri Apostoli. Il tergo è suddiviso in ventisei scomparti illustranti la Passione di Cristo, dall'ingresso a Gerusalemme fino all'apparizione ad Emmaus. La predella reca nella parte anteriore sette storiette dell'infanzia di Gesù, intervallate da sei figure di profeti e in quella posteriore dieci episodi della vita di Cristo: i pannelli che costituiscono il coronamento illustrano la vita di Maria dopo la Risurrezione e le ultime apparizioni di Cristo. La predella e il coronamento furono terminati probabilmente dopo il 1311: tuttavia il grandioso complesso risulta di una mirabile omogeneità stilistica, e deve ritenersi tutto eseguito dalla mano di D., ad eccezione di qualche pannello nel coronamento, dove il pittore forse si valse dell'aiuto di un collaboratore. Lo schema iconografico delle storiette, al pari di quello della grande composizione del prospetto, è ancor di schietta tradizione bizantina: quella tradizione bizantina rinvigoritasi tra il ix e il xii sec., dal rigerminare di spiriti e forme della

Duccio di Buoninsegna - *La Maestà* - Siena, museo dell'Opera del Duomo. (*fot. Alinari*)

classicità, e che si riflette con eccezionale raffinatezza nella pittura toscana del sec. XIII. Ma D. imprime una nuova vita, un'immediatezza, il senso di una verità umanamente più profonda a quei venerabili modelli, mentre il suo linguaggio si arricchisce e si addolcisce accogliendo anche, per la prima volta nella pittura italiana, le modulate cadenze del linearismo gotico. La *Maestà* rappresenta il coronamento di una complessa evoluzione stilistica che si inizia con la *Madonna di Crevole* (Siena, museo dell'Opera) ormai quasi unanimemente riconosciuta come opera giovanile di D.; del 1285 è la già ricordata monumentale *Madonna Rucellai* di Firenze, e nel 1288 D. – come è stato dimostrato da recentissime indagini – fornì i cartoni per la grande vetrata circolare del coro del duomo di Siena : questa si divide in undici scomparti, rappresentanti i quattro evangelisti, i quattro santi protettori di Siena, il seppellimento, l'assunzione e l'incoronazione della Vergine, nei quali si veggono anticipati alcuni temi fondamentali della *Maestà*. La vetrata, ancora[1] conservata *in situ*, costituisce anche la prima grande creazione italiana nel campo dell'arte delle vetrate istoriate. La piccola, squisitissima *Madonna dei Francescani* (pinacoteca di Siena, n. 20), per lo sviluppatissimo gusto gotico della linea, appartiene ad un periodo alquanto più avanzato di quanto non si ritenesse fino a poco tempo fa, quando la si collocava agli inizi dell'attività di D. In prossimità della *Madonna dei Francescani* si collocano le due *Madonne* nel museo di Berna e collezione Stoclet di Bruxelles e il trittico della National Gallery di Londra : e pure antecedente alla *Maestà* è la *Madonna* della galleria di Perugia. Due polittici (n. 47 e n. 28) nella pinacoteca di Siena, dove si nota – specialmente nel secondo – una assai larga partecipazione di aiuti, documenterebbero l'ultima fase dello sviluppo del gusto duccesco, dopo la *Maestà*, mentre per altri notevolissimi dipinti, come ad esempio la *Madonna* della parrocchiale di Badia a Isola, l'attribuzione a D. è ancor molto controversa. Nella serena visione di questo grande maestro rivive la poesia del naturalismo ellenistico, trasfigurandosi nell'intimità del nuovo sentimento cristiano; nel linguaggio onde si esprimono i personaggi delle sue storie si rivelano già compiutamente i destini di tutta la susseguente scuola pittorica senese. - Vedi tavv. CXXIII - CXXIV.

Bibl.: C. H. Weigelt, *D. di B.*, Lipsia 1911; A. Lisini, *Di D. di B.*, in *Rass. d'arte senese*, 8 (1912); C. H. Weigelt, s. v. in Thieme-Becker, X (1914), pp. 25-29; R. Van Marle, *The Development of the Ital. Schools of Painting*, II, L'Aia 1924; E. Cecchi, *I trecentisti senesi*, Roma 1928 (2a ed. Milano 1948); E. Carli, *Vetrata ducentesca*, Firenze 1946; C. Brandi, *Carmine o della pittura*, ivi 1947. Enzo Carli

DUCHENNE, Guillaume. - Medico francese, conosciuto nella letteratura medica come D. de Boulogne, n. a Boulogne sur Mer il 17 sett. 1806, m. a Parigi il 17 sett. 1875.

Lavoratore isolato, tenace, perseverante, questo medico dei pescatori di Boulogne, continuando le sue prime esperienze a Parigi (dove s'incontrò col Charcot), osservò per primo gli effetti localizzati della corrente faradica (elettrizzazione localizzata), creando così l'elettro-diagnostica e la elettroterapia. Come clinico, descrisse per primo la atassia locomotrice progressiva e certe forme di atrofia nucleare progressiva, introducendo il concetto di impotenza funzionale dei muscoli senza paralisi, dovuta a sola atrofia. Il D. era un uomo religioso e ha lasciato traccia delle sue convinzioni nei suoi scritti.

Bibl.: Opere : *De l'électrisation localisée et de son application à la physiologie, à la pathologie et à la thérapeutique*, Parigi 1855; *Mécanisme de la physionomie humaine ou analyse électro-physiologique de l'expression des passions*, ivi 1862. Dati biografici : P. Guilly, *D. de Boulogne*, ivi 1936, con bibliografia completa dei lavori. Luigi Scremin

DUCHESNE, Louis-Marie-Olivier. - Prelato francese, archeologo, storico-critico insigne e scrittore, n. a St-Servan (Ille-et-Vilaine) il 13 sett. 1843, m. a Roma il 21 apr. 1922. Compì brillantemente il corso dei suoi studi nel collegio di St-Servan, nel piccolo seminario di St-Méen, nella scuola St-Charles di St-Brieuc e nel seminario maggiore della medesima città. Mons. David, suo vescovo, lo mandò a Roma per addottorarsi in teologia al Collegio Romano (1864-66); quivi conobbe Giovanni B. De Rossi e si legò d'amicizia con il futuro mons. M. d'Hulst. Sacerdote a Natale del 1867, mons. David lo destinò all'insegnamento, quindi gli concesse di continuare i suoi studi classici a Parigi all'« Ecole des Carmes » (1870-71); nel 1872 si iscrisse all'« Ecole des Hautes-Etudes » dove frequentò i corsi di archeologia, epigrafia e filologia greca e latina (1872). Istituita il 5 marzo 1873 l'« Ecole archéologique » francese a Roma, il D. ne fu uno dei primi candidati. Nel febbr. dell'anno seguente il D. e il suo collega Carlo Bayet furono incaricati d'una missione scientifica nell'Epiro e nella Tessaglia che permise ad essi, tra l'altro, di visitare le biblioteche

dei monasteri di monte Athos e di Patmos: l'esito ne fu oltremodo lusinghiero. Nel 1876 il D. assieme a Massimo Collignon intraprese un altro viaggio di esplorazione archeologica nel sud-ovest dell'Asia Minore, interrotto dagli avvenimenti politici di quell'anno. Il 10 marzo 1877 discusse a Parigi le due tesi, la latina e la francese, per il dottorato. La tesi francese sul *Liber Pontificalis* ebbe un tale successo che il ministro W.-H. Waddington offrì subito al neo dottore una cattedra universitaria, ma il D. declinò il lusinghiero invito per accettare invece la cattedra di storia antica della Chiesa, istituita per lui nell'incipiente « Institut catholique » di Parigi: si sentiva chiamato a « servir l'Eglise par son histoire consciencieusement étudiée et franchement exposée » (P. Peeters, *L'oeuvre des Bollandistes*, Bruxelles 1942, p. 116), e di fatto la servì egregiamente con i suoi studi che portarono un contributo di prim'ordine nel rinnovamento della storiografia ecclesiastica, patrocinato da Leone XIII con la lettera *Saepe numero* del 18 ag. 1883.

Il metodo severo instaurato dal D. nel suo insegnamento e nei suoi studi mise in allarme gli epigoni del dommatismo storico corrente, e il giovane professore, troppo mordace nel parlare e nello scrivere, e spietato nello svelare la presuntuosa ignoranza dei suoi contradditori, ebbe infinite noie e contumelie, ma per sua fortuna a Parigi era protetto da mons. d'Hulst e a Roma da Giovanni B. De Rossi. Nel 1887, lasciato l' « Institut Catholique », divenne professore all'« Ecole des Hautes-Etudes » e l'anno seguente membro dell' « Académie des inscriptions ». Dal 1895 fino alla sua morte risiedette a Roma nella qualità di direttore della Scuola francese di Palazzo Farnese. Nel 1896 prese parte attiva alla campagna per l'unione della Chiesa anglicana con la romana; nel 1900 organizzò e diresse il secondo Congresso di archeologia cristiana. Dal dic. 1899 al 1922 fu presidente della Società dei cultori della cristiana archeologia. Il 18 maggio dello stesso anno fu annoverato fra i protonotari apostolici; il 18 dic. 1901 fra i consultori della S. Congregazione delle Indulgenze e Reliquie; il 28 nov. 1902 fra i membri della commissione istorico-liturgica, istituita in quel giorno presso la S. Congregazione dei Riti. Finalmente il 26 maggio 1910 fu eletto all'Accademia di Francia. In quello stesso anno, il D. fu oggetto d'una indecorosa campagna d'accuse e contumelie contro cui reagì con estrema decisione, forte del fatto che la sua *Histoire ancienne de l'Eglise*, contro cui si scagliava il furore dei libellisti, portava il regolamentare *imprimatur* del Maestro del S. Palazzo e che aveva volta per volta presentato personalmente al S. Padre i tre volumi pubblicati. La condanna della sua *Histoire* (22 genn. 1912: AAS, 6 [1912], pp. 56-57) fu per il D. una grave ferita; egli seppe accettarla e vi si sottomise senza indugio: « Fidèle enfant de l'Eglise – dichiarava il 5 febbr. al card. Della Volpe – je dois me soumettre à ses décisions. Je viens donc déclarer à V. E. que je m'incline respectueusement devant le décret de la S. C. de l'Index relatif à mon livre » (*L'Osservatore Romano*, 6 febbr.; « laudabiliter se subiecit »: AAS, *cit.*, p. 103). Questo dolore e le alterne vicende della guerra 1914-18, alle quali il D. fu sensibilissimo, ebbero presto ragione del suo forte temperamento. Con l'avvento di Pio XI, il D. sperava ottenere la riabilitazione della sua opera, opportunamente riveduta, ma la morte lo colse con questa speranza; nel corso della sua breve malattia fu assistito dal p. Genocchi al quale chiese gli ultimi Sacramenti e Pio XI, che l'aveva trattenuto lungamente pochi giorni prima, il 10 apr., gli mandò la sua Benedizione. La sua salma riposa nel cimitero di St-Servan. Ad onta di tutte le accuse mossegli, il D. fu un uomo di cuore buono e un sacerdote di vita integerrima, sorretto da una Fede schietta ed operosa; gli ha però nociuto la sua naturale causticità.

D'intuito finissimo e d'intelligenza oltremodo perspicace, il D. possedeva una capacità di lavoro che ha dello straordinario: ne sono una prova i 429 numeri della sua bibliografia, peraltro non completa, raccolta e disposta cronologicamente, dal 1875, da H. Leclercq (DACL, IV, II, coll. 2711-35). Il D. si limitò alla storia antica della Chiesa e a quella dell'alto medioevo; fu archeologo e storico, ma soprattutto critico e filologo.

Il *Liber Pontificalis*, il *Martyrologium Hieronymianum* e il *Liber censuum* furono i cardini sui quali imperniò la parte migliore della sua produzione scientifica. Del primo e del terzo ha dato l'edizione critica, del secondo ha collaborato all'edizione diplomatica e ha lasciato manoscritto un commento per gli otto primi mesi, di cui ha tratto profitto, ricordandolo, il p. H. Delehaye. Il più delle volte i suoi articoli non sono altro che ricerche su punti particolari dovuti studiare per procedere alla edizione delle fonti su menzionate oppure appena toccati nelle sue opere maggiori.

I. Il « Liber Pontificalis » e gli studi ad esso ispirati. – Il D. ne stabilì le varie recensioni e ne classificò 110 manoscritti per la sua tesi di dottorato (*Etude sur le Liber Pontificalis*, Parigi 1877), quindi ne pubblicò l'edizione critica (*Le Liber Pontificalis, texte, introduction et commentaire*, 2 voll., ivi 1886 e 1892, in base a 150 manoscritti), rimasta sinora insuperata sia per il testo da lui stabilito, come per il commento archeologico, agiografico e storico che l'accompagna. Lo stesso Th. Mommsen, pur avendone, nella edizione del 1898 (MGH: *Gestorum Pontificum Romanorum*, I), migliorato l'apparato critico e pur dissentendo dal D. per questioni secondarie, faceva questa aperta constatazione per la classificazione dei manoscritti: « Haec mea editio Duchesnianam non reformat, sed comprobat et confirmat » (p. CX). Polemizzò con G. Waitz e con R. A. Lipsius circa la classificazione dei manoscritti e la data del *Lib. Pont.* (*La date et les recensions du Lib. Pont.*, in *Revue des questions hist.*, 26 [1879], pp. 493-530; *Le premier Lib. Pont.*, *ibid.*, 29 [1881], pp. 246-83; *Un mot sur le Lib. Pont.*, in *Mélanges d'arch. et d'hist.*, 6 [1886], pp. 275-83). Gli articoli che seguono sono studi preliminari per il commento al *Lib. Pont.* o sviluppi dati a questioni toccate nell'introduzione o nel commento: *Le Lib. Pont. en Gaule au VIe siècle* (in *Mélanges d'arch. et d'hist.*, 2 [1882], pp. 3-15); *La succession de Félix IV* (*ibid.*, 3 [1883], pp. 239-66); *L'historiographie pontificale au VIIIe siècle* (*ibid.*, 4 [1884], pp. 232-73); *Vigile et Pélage. Etude sur l'histoire de l'Eglise romaine au milieu du VIe siècle* (in *Revue des questions hist.*, 36 [1884], pp. 369-440); *Serge III et Jean XI* (in *Mélanges d'arch. et d'hist.*, 33 [1913], pp. 25-64); *Le Lib. Pont. aux mains des guibertistes et des pierléonistes* (*ibid.*, 38 [1920], pp. 165-93).

Con *Les circonscriptions de Rome pendant le moyen âge* (in *Revue des questions hist.*, 24 [1878], pp. 217-25), il D. iniziò un'interessante e vasta indagine sulla topografia romana, che riprese poi qualche anno dopo con il titolo: *Notes sur la topographie de Rome au moyen âge*, pubblicate in 14 puntate nei citati *Mélanges* dal 1886 al 1915. A queste *Notes* si aggiunga: *Les légendes de l'Alta Semita* (*ibid.*, 36 [1916-17], pp. 27-56) e *Le sanctuaire de St-Laurent* (*ibid.*, 39 [1921], pp. 3-24).

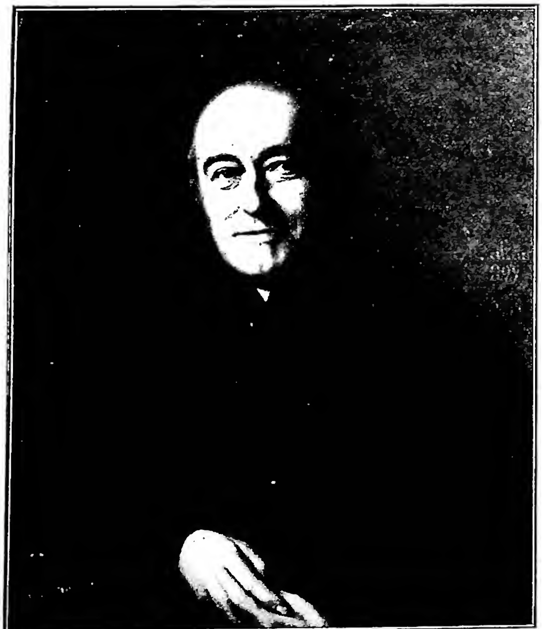
Altra opera che sta in stretto rapporto con lo studio del *Lib. Pont.*, è quella intitolata: *Les premiers temps de l'Etat pontifical* (Parigi 1898, 3ª ed., ivi 1911, vers. it., Torino 1947), che descrive con stringata sobrietà il sorgere e l'affermarsi del potere temporale dal 754 al 1073.

II. Il « Martyrologium Hieronymianum ». – Nel suo primo anno d'insegnamento all' « Institut catholique » (1877), il D. prese questa importante fonte agiografica come tema di studio e di esercitazioni pratiche. Le conclusioni raggiunte furono tali che il De Rossi lo volle suo collaboratore per l'edizione che aveva in mente di pubblicare (cf. *Roma sotterranea*, III, Roma 1877, p. XXII). L'edizione diplomatica riproducente su quattro colonne il testo integrale dei principali manoscritti comparve infatti negli *Acta SS. Novembris* (II, 1, Bruxelles 1894: *Martyrologium Hieronymianum ad fidem codicum adiectis prolegomenis*). La parte maggiore dell'introduzione è del D.; vi tratta delle origini, delle fonti e della restituzione del testo proponendo con discrezione una classificazione

di manoscritti che era in contrasto con quella del maestro, classificazione adottata poi dal Quentin. Già aveva trattato quest'argomento nell'articolo: *Les sources du martyrologe hiéronymien* (in *Mélanges d'arch. et d'hist.*, 5 [1885], pp. 120-60), cui il De Rossi premise una breve introduzione (*ibid.*, pp. 115-19). Il D. precisò la sua parte nell'edizione e insistette nelle sue conclusioni nella dignitosa risposta alla stroncatura e alle quisquilie di Br. Krusch: *A propos du martyr. hiér.* (in *Analecta Bollandiana*, 17 [1894], pp. 421-47); *Un dernier mot sur le martyr. hiér.* (*ibid.*, 20 [1901], pp. 241-45). Nel 1920 indicava tra l'altro come regolarsi per restituirne il testo: *Sur le martyrologe dit de st Jérôme*, in *Miscellanea geronimiana* (Roma 1920, pp. 221-26).

III. Il « Liber censuum ». – L'edizione di quest'importante fonte per la storia della Chiesa romana era stata iniziata da P. Fabre, che ne pubblicò un solo fascicolo nel 1889. In ricordo dell'amico e traendo profitto del materiale da lui raccolto, il D. la portò a termine nel 1910 (*Le Liber censuum de l'Eglise romaine*, I, Parigi 1889-1910; II, *Le Liber censuum remanié sous Grégoire IX et Innocent IV avec ses suppléments*, ivi 1905). L'articolo: *L'auteur des «Mirabilia»* (in *Mélanges d'arch. et d'hist.*, 24 [1904], pp. 479-89), in cui il D. ne ravvisa l'autore in Benedetto Canonico, sta in stretto rapporto con questa edizione.

IV. I « Fastes episcopaux » e studi affini. – Dal 1883 al 1915, il D. studiò le origini del cristianesimo nelle Gallie e gli antichi cataloghi episcopali delle sedi vescovili della stessa regione. Dopo una serie di articoli preliminari di cui i principali sono: *Les origines du christianisme en Gaule* (in *Annales de philosophie chrétienne*, 8 [1883], pp. 1-15); *Mémoire sur l'origine des diocèses épiscopaux de l'ancienne Gaule* (in *Mémoires de la Soc. des antiquaires de France*, 50 [1890], pp. 337-416); *St Martial de Limoges* (in *Annales du Midi*, 4 [1892], pp. 289-330); *La légende de ste Marie-Madeleine* (*ibid.*, 5 [1893], pp. 1-33), il D. consegnò il risultato delle sue vaste indagini agiografiche e storiche nei tre volumi dei *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule* (I, Parigi 1894; 2ª ed. ivi 1907; II, ivi 1900; 2ª ed. ivi 1910; III, ivi 1915). Opera coraggiosa condotta con impeccabile rigore scientifico, in cui i dati



(fot. Enc. Catt.)

Duchesne, Louis-Marie-Olivier - Ritratto. Dipinto di Mahaut (1899) - Roma, Scuola Francese di Palazzo Farnese.

storici vengono liberati da tutte le scorie leggendarie. L'aver dimostrato l'assoluta inconsistenza delle origini apostoliche di varie sedi episcopali franche fruttò all'autore vivacissime polemiche. Intimamente uniti alle ricerche per i suoi *Fastes* sono gli articoli: *St Barnabé* (in *Mélanges J. - B. De Rossi*, Roma 1892); *Les anciens recueils de légendes apostoliques* (in *Compte-rendu du 3ᵉ Congrès scientifique international catholique tenu à Bruxelles du 3 au 8 sept. 1894*, Bruxelles 1895, pp. 67-79); *St Jacques en Galice* (in *Annales du Midi*, 12 [1900], pp. 145-80).

V. I vescovati d'Italia. – Dal 1885 al 1906 pubblicò vari articoli sui vescovati d'Italia tra i quali sono notevoli: *Le sedi episcopali dell'antico ducato di Roma* (in *Archivio della Soc. rom. di st. patria*, 15 [1892], pp. 475-503); *Les évêchés de la Calabre* (in *Mélanges Paul Fabre*, Parigi 1902, pp. 1-16); *Les évêchés d'Italie et l'invasion lombarde* (in *Mélanges d'arch. et d'hist.*, 23 [1903], pp. 83-116; 25 [1905], pp. 365-99).

VI. L'Africa cristiana. – Degli studi sull'Africa cristiana pubblicati dal 1884 al 1896, il più importante è il *Dossier du donatisme* (in *Mélanges d'arch. et d'hist.* 10 [1890], pp. 589-650), con cui il D. ha messo in piena luce l'origine dello scisma africano.

VII. Varia. – Curò la versione francese del *Bullettino* del De Rossi dal 1880 al 1883 (*Bulletin d'archéologie chrétienne de M. le Comm. J.-B. De Rossi*, Parigi). Collaborò sin dal suo nascere, 15 maggio 1880, al *Bulletin critique de littérature, d'histoire et de théologie* (continuazione dell'*Echo*) che diresse poi dal 1881 con un gruppo di altri studiosi, per un ventennio, rivista « absolument orthodoxe et inexorablement scientifique » destinata principalmente al clero onde fargli conoscere le opere di valore e premunirlo « contre les innombrables publications mauvaises ou médiocres qu'on lui sert quotidiennement » (cf. *ibid.*, 2 [1881-82], p. 2). Il D. si mantenne fedele al suo programma, però la sua penna inesorabile con cui mise a nudo la scarsa preparazione scientifica di molti scrittori ecclesiastici e il severo controllo critico di opere dovute ad autori allora di grido come il Renan, il Krusch, lo Schultze e altri gli creò molti nemici. Altro libro assai apprezzato sono le *Autonomies ecclésiastiques. Eglises séparées* (Parigi 1896, 2ª ed. ivi 1905), scritto mentre si lavorava per l'unione con la Chiesa anglicana. Dopo un primo capitolo sulla Chiesa anglicana, confuta la lettera scritta dal patriarca Antimo contro la lettera *Praeclara* di Leone XIII del 20 giugno 1894 ed espone le cause dello scisma orientale. Molto note sono le *Origines du culte chrétien. Etude sur la liturgie latine avant Charlemagne* (ivi 1889; 5ª ed. ivi 1909 con ristampe, ivi 1920, 1925). Con quest'opera il D. portò un notevole contributo al rinnovamento degli studi liturgici; talune conclusioni sono oggi superate, ma il libro rimane sempre un modello di erudizione. Polemizzò con dom Cagin sull'origine della liturgia gallicana con l'articolo: *Sur l'origine de la liturgie gallicane* (in *Revue d'hist. et de littérature religieuse*, 5 [1900], pp. 31-47). Brioso il suo discorso all'Accademia di Francia (*Discours de réception à l'Acad. Française, prononcé le 26 janv. 1911, suivi de la réponse de M. E. Lamy*, Parigi 1911). Per l'epigrafia cristiana romana va ricordato il suo acuto studio sulla silloge di Cambridge: *Le recueil épigraphique de Cambridge* (in *Mélanges d'arch. et d'hist.*, 30 [1910], pp. 279-311). Meritano un ricordo speciale: *L'iconographie byzantine dans un document grec du IXᵉ siècle* (Grottaferrata 1913), contenente il testo di una lettera del Concilio di Gerusalemme dell'836 dove è questione del musaico della chiesa della Natività a Betlemme; e *L'Ecole française de Rome*, in *Nouvelle revue d'Italie*, 16 (1919), pp. 106-12. Di particolare interesse archeologico e liturgico è lo studio pubblicato dopo la sua morte da H. Quentin, intitolato: *La « Memoria Apostolorum » de la via Appia* (in *Memorie della Pont. acc. rom. di arch.*, 1 [1923], pp. 1-22).

VIII. L'« Histoire ancienne de l'Église ». – Questa opera ha la sua lontana origine nelle lezioni tenute nei primi anni d'insegnamento all' « Institut catholique » intitolate: *Les origines chrétiennes*, più volte litografate a cominciare dal 1880. L'opera suscitò sin dal suo apparire aspre polemiche; mons. d'Hulst che l'aveva letta e corretta ne prese la difesa. Scopo del D. era di mettere

« en relief le grand fait de l'apparition du christianisme au sein du monde antique et à suivre ses premiers développements » (introduzione). Completate e rimaneggiate queste lezioni divennero l'*Histoire ancienne de l'Eglise* (I, Parigi 1906; II, ivi 1907; III, ivi 1910; vers. inglese, Londra 1907, 1912; vers. spagnola, Barcellona 1910, vers. it., Roma 1911), opera di grande pregio letterario e storico. L'autore vi dimostra una padronanza assoluta delle fonti ed è al corrente degli studi più recenti. Ma volendo fare opera di pura storia, ha sorvolato di proposito sul fattore soprannaturale, fulcro della vita della Chiesa; perfino la persona del suo Fondatore è rimasta nella penombra. A prescindere dalla dichiarazione formale dell'autore che « l'azione dello Spirito Santo nella Chiesa, l'intervento della Divina Provvidenza nei fatti umani in genere, e specialmente negli affari religiosi, non sono realtà contestabili » (*Protesta*, p. 6), si tratta di una grave lacuna capace di fuorviare i principianti e i comuni lettori; si capisce così il perché della condanna dell'opera. Che il D. non intendesse seguire la via battuta dai modernisti ne fanno fede la sua sottomissione al decreto di condanna (scriveva subito dopo : « L'Eglise est toujours l'Eglise. Une mère peut gronder avec exhubérance, c'est toujours une mère. Il faut la respecter, l'aimer quand même. Dieu aidant je ne faillirai pas à ce devoir », C. D'Habloville, p. 153) e il desiderio, misto a molto timore (cf. P. Monceaux), di pubblicarne il IV vol. che è stato poi dato alle stampe dall'abate dom H. Quentin (*L'Eglise au VIe siècle*, Parigi 1925, non all'Indice). Presentando il volume il Quentin scriveva : « Tous ceux qui ont approché plus intimement mgr Duchesne, dans les dernières années de sa vie, savent combien il était désireux de voir paraître ce volume avec l'approbation de ses supérieurs ecclésiastiques; il avait saisi avec bonheur cette occasion de montrer l'esprit qui l'animait » (prefazione, p. VII). Con la sua poderosa opera scientifica, ricordata qui solo di scorcio, il D. si è acquistato un posto di prim'ordine nel campo della filologia e della storiografia ecclesiastica.

BIBL.: Autodifesa : *Lettre à un ami à propos de l'Histoire ancienne de l'Eglise*, Roma [1911]: *Protesta* [1911], risposta all'*Unità cattolica*. – A. Baudrillart, *Vie de mgr d'Hulst*, I, Parigi 1912, pp. 361-62, 398, 458-74; II, ivi 1914 (indice). Necrologie : P. Monceaux, in *Académie des inscriptions et belles lettres. Comptes rendus des séances*, 1922, pp. 119-24; S. Reinach, in *Revue archéologique*, 5ª serie, 16 (1922), pp. 158-70; J. Colin, in *Nouvelle revue d'Italie*, 19 (1922), pp. 313-35. E. Dupont, *Mgr D. chez lui en Bretagne, 1843-1922*, Rennes 1923; E. Vancandard, s. v. in J. Bricout, *Dictionnaire des connaissances religieuses*, II (1925), coll. 955-56; C. D'Habloville, *Grandes figures de l'Eglise contemporaine*, Parigi 1925, pp. 1-177; A. Jeannoy, *Notice sur la vie et les travaux de M. L. D.*, in *Acad. des inscriptions et belles lettres. Comptes rendus des séances*, 1926, pp. 339-63; M. Pernot, *Mgr L. D.*, in *L'histoire et l'oeuvre de l'Ecole française de Rome*, Parigi 1931, pp. 57-64; H. Leclercq, *Historiens du christianisme*, in DACL, VI, II, coll. 2680-2735. A. Pietro Frutaz

DUCHESNE, PHILIPPINE-ROSE, beata. - N. a Grenoble il 29 ag. 1769, m. a S. Carlo del Missouri il 18 nov. 1852. Nel 1787 entrò nel monastero di S. Maria della Visitazione in Grenoble, dove rimase come novizia fino al 1791, allorché fu imposto alle Visitandine di secolarizzarsi o di lasciare il convento. Il padre non le permise di seguire le religiose fuori di Francia e la rivolle in casa.

Durante la Rivoluzione spiegò tutte le qualità del suo carattere coraggioso e tenace. Visitava i prigionieri e gli infermi, era a contatto con i sacerdoti proscritti e nascosti e li conduceva, tra infiniti pericoli, al capezzale dei moribondi. Nel 1805 la D. entrò nella Società del S. Cuore. Il suo desiderio era di portare la Società in America, ma solo dopo dodici anni poté ottenere l'assenso. Finalmente il 21 marzo 1818 fu nominata superiora della Missione e con quattro sue consorelle salpò da Bordeaux. Il 21 ag. 1818 era a St-Louis. Inaudite, scoraggianti le difficoltà dovute al clima, alle malattie, all'ambiente, alla mancanza quasi completa di mezzi; ma nulla piegò la fermissima fede della D. e nel 1829 già cinque fiorenti case erano stabilite nella Luisiana, con complessivamente 64 religiose e 350 alunne. Nel 1840 chiese ed ottenne di essere esonerata dall'ufficio di superiora e di ritornare

(per cortesia delle rev.me suore del S. Cuore)
DUCHESNE, PHILIPPINE-ROSE, beata - Ritratto.

semplice suora a St-Louis. Nel 1841, a 73 anni, domandò di far parte di una nuova fondazione fra gli indiani e le fu concesso. Ma dopo un anno il suo deperimento era tale che fu richiamata a S. Carlo del Missouri, dove trascorse ancora dieci anni, « non vivendo più che per Colui che vive per me in Sacramento », come ella stessa scrisse in una delle sue lettere. Fu beatificata il 12 maggio 1940.

BIBL.: L. Baunard, *La b. F. D.*, 2ª ed., a cura di J. Giordani, Roma [1940]. Claudia De Sanctis

DUDON, PAUL. - Gesuita, storiografo, n. a Sabres (Landes) il 6 febbr. 1859; m. a Tolosa il 23 marzo 1941. Compiuti gli studi, fu addetto al periodico *Etudes* (dal 1889 al 1932), dove si scelse, quale campo di lavoro, la storia religiosa dei tempi moderni, orientandosi con particolare riguardo a quella della Compagnia di Gesù. Nel 1933 passò, per ragioni di salute, a Tolosa e vi continuò la sua opera di scrittore.

Molti articoli compose e pubblicò per le principali riviste di cultura cattolica, oltre gli *Etudes*; ad es., *Recherches de science religieuse*, *Revue d'ascétique et de mystique*, *Archivum Historicum S. I.*, ecc.; di altre opere particolari vanno ricordate : *Le quiétiste espagnol Michel Molinos, 1628-96* (Parigi 1921); *Le gnostique de st Clement d'Alexandrie, opusc. inédit de Fénelon* (ivi 1930); *St Ignace de Loyola* (ivi 1934).

BIBL.: E. Lamalle, *Necrologia*, in *Archiv. Hist. S. I.*, 11 (1942), pp. 206-207. Celestino Testore

DUELLO. - Il d. (*duellum* = *bellum*, secondo il significato delle fonti antiche, combattimento in genere o combattimento singolare) è oggi detto qualsiasi combattimento, convenuto, tra due o più persone a pari numero, per causa privata, con l'osservanza di alcune norme stabilite dalla consuetudine cavalleresca. Il d., così condotto, nella legislazione ecclesiastica è anche punito come delitto. Nella convenzione per il d., preceduta ordinariamente dalla sfida o comunicazione della volontà di battersi, si stabiliscono il luogo, il tempo e le armi con cui battersi.

Nella preparazione per il d. e nella sua esecuzione entrano, quando il d. è solenne, tutto un contorno di persone, come portatori della sfida, padrini, cioè arbitri del d. e dell'osservanza delle norme cavalleresche, medici per l'assistenza ai feriti ed altri favoreggiatori, come gli addetti all'allarme per eventuali interventi della polizia.

Si distingue pertanto il d. dalla rissa che è un combattimento improvviso senza norme prefisse. Si distingue dalla guerra, scontro o serie di scontri tra due eserciti, e si distingue ancora da quella forma di combattimento fra due o pochi soldati, per definire le sorti d'una guerra in modo più semplice, che con lo scontro di due eserciti, come il combattimento di David con Golia nella storia sacra, degli Orazi e Curiazi nella storia classica : forma di combattimento senza dubbio lecita, com'è lecita, in determinate condizioni, la guerra. Si distingue ancora dal pugilato (*boxing*), il quale non è un vero combattimento fatto con armi di per sé letali, per quanto anche questa forma di lotta diventi spesso illecita, se protratta fino allo stordimento completo dell'avversario (*to knock out*).

Forse derivazione dei giudizi di Dio, il d. è il prodotto di un'epoca barbarica, nella quale i torti, non riparati dall'intervento della forza pubblica, venivano abbandonati alla vendetta privata; conservato e fatto rivivere da una società, non permeata dallo spirito del Vangelo ed in opposizione all'ingentilimento dei costumi, prodotto dal cristianesimo; legittimato da false concezioni di onore e stima. Il d. si può attuare in varie forme e con varie armi. Usitatissima è la distinzione tra d. solenne e semplice, tra d. al primo o all'ultimo sangue, cioè fino alla morte di uno almeno dei contendenti. Non risponde alla configurazione di delitto del d., pur meritando sempre riprovazione morale, il d. all'americana, nel quale l'accettante deve scegliere tra due armi, di cui una è carica e l'altra no, e tra due pillole, di cui una è avvelenata e l'altra no, e combattere così ad armi disuguali. Risponde invece al concetto di d. sopra accennato, la prova di forza (*Bestimmungsmensur*) in uso presso gli studenti delle università germaniche, in quanto non è un semplice esercizio di scherma, ma è un vero combattimento convenuto tra due persone, anche se al primo sangue (cf. S. Congregazione del Concilio, 9 ag. 1890; 23 genn. 1904; 10 febbr. 1923; 13 giugno 1925).

Il d. è contro il diritto naturale, che proibisce di uccidere o di ferire altri, nonché di esporre la propria vita ad un grave pericolo. Il d. partecipa della malizia dell'omicidio e del suicidio insieme : omicidio in quanto attentato contro la vita altrui; suicidio in quanto espone temerariamente a grave pericolo la propria, senza nessuna ragione plausibile. Ed anche escluso nell'intenzione dei duellanti il persistere nel d. fino all'ultimo sangue, va ugualmente contro la legge naturale e divina, la quale vieta non solo l'omicidio voluto, ma anche quello al quale si può, pur non volendo, dare una remota occasione, e vieta qualunque volontaria lesione del prossimo. Né vale il dire che v'è compenso tra le due parti, essendo ambedue ugualmente assalite, e non correndo una maggior pericolo dell'altra. Sia pure che siano assalite; ma sono anche assalitrici, e perciò ambedue colpevoli. Ed ammesso pure che il pericolo in sé e per sé sia piccolo, gli eventi però superano talora le previsioni. Comunque il ferire o cercar di ferire è sempre cosa proibita dalla legge divina e umana.

Inoltre il d. va anche contro l'ordine sociale, perché sostituisce all'autorità dello Stato e alla maestà della legge la vendetta o giustizia personale. Le false massime sull'onore che si portano per giustificarlo, non valgono allo scopo. L'offeso, o che offeso si crede, sfida l'offensore, e gli impone un atto, al quale soggiace egli pure con gli stessi rischi e doveri. Dov'è la riparazione, se l'offeso deve pagare lo stesso prezzo e la stessa soddisfazione dell'offensore?

A queste osservazioni accede l'opinione ed il giudizio dei più. Finché si discute teoricamente non è difficile trovare consensi al giudizio di condanna del d., come portentosa incoerenza, pregiudizio feroce, residuo di feudalismo e di barbarie. Al caso pratico spesso il pregiudizio prevale su tutto.

I d. si fanno e si accettano (le nostre cronache conoscono esempi assai recenti), contro coscienza bensì, per paura di essere chiamati vili, cioè per paura di aver paura.

Gli sforzi uniti della religione e della civiltà valsero a mostrare l'assurdo, non valsero finora a sradicarlo. I codici fissano sanzioni, ma i processi non si fanno, le sentenze non sono di condanna, le condanne non si espiano. Il delitto, a differenza di altri, infligge disonore, secondo i preconcetti, a chi non lo consuma.

Qualche cosa si sperò nel secolo scorso dal moto antiduellista, sorto in seguito ad un doppio scandalo dato dallo Stato maggiore austriaco, il quale contro i codici militare e civile, condannanti il d., cancellava dall'elenco degli ufficiali un cattolico (marchese Taccoli), reo di non aver accettato il d. ed un altro (conte Leodochowski), reo di aver dato il consiglio di rimettere la vertenza al tribunale militare d'onore.

Il movimento ebbe a promotore il principe don Alfonso di Borbone e d'Austria d'Este, e per sua iniziativa sorsero leghe antiduellistiche con il programma di riformare la legislazione, promuovere l'istituzione di consigli d'onore, destinati a sostituire l'uso delle armi, fiancheggiando così la parola di condanna rinnovata dalla S. Sede con la lettera di Leone XIII ai vescovi di Germania (*Pastoralis officii*, 22 sett. 1891), ma le speranze caddero miseramente.

Sempre rimanendo per sé illecito il d. per i motivi sopra esposti, stante tuttavia questi persistenti pregiudizi sociali, i moralisti si domandano, se sia lecito accettare il d. vero e proprio nel caso che, rifiutando la sfida, si venisse a perdere il proprio posto a scapito della propria dignità e di vantaggi economici di notevole entità. Le opinioni sono contrastanti, di modo che non si potrebbe ritenere reo di colpa grave chi, in queste condizioni, cede ai pregiudizi correnti sull'onore e sulla cavalleria, dopo aver fatto il possibile per esimersi. È un caso piuttosto raro, che in Italia, p. es., dove il d. è proscritto anche per legge civile (Cod. pen. ital., artt. 394-401), difficilmente potrebbe verificarsi.

È proibito invece iscriversi a quelle società accademiche che, costituite in università germaniche, p. es., obbligano gli iscritti a dare soddisfazione, in altre parole ad accettare, se provocati, un d. al primo sangue. È proibito anche rimettersi al giurì d'onore per far giudicare dallo stesso se il d. si debba tenere o no. Difatti la Pontificia Commissione per l'interpretazione del CIC ritiene che anche in quel caso esiste il delitto e si incorrano le pene (Pontificia Commissione, 26 giugno 1947: AAS, 39 [1947], p. 374).

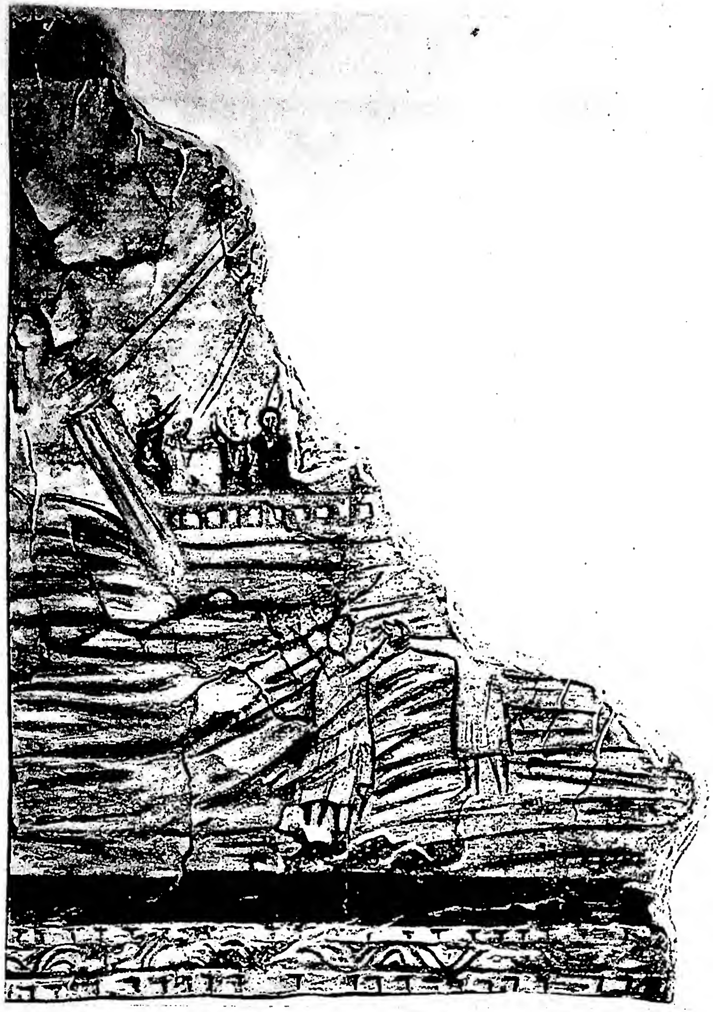
Né si può sfidare a d. un falso accusatore, anche se questo è l'unico mezzo per evitare una condanna di morte, non verificandosi in questo caso le condizioni per la legittima difesa (v. DIFESA LEGITTIMA).

Il peccato non è solo ed esclusivo dei duellanti, ma anche tutti coloro, che in qualsiasi maniera ci intervengono, sono da considerarsi come cooperatori al peccato (v. COOPERAZIONE). Tali sono i portatori del biglietto di sfida, i padrini, i medici, che dietro convenzione si trattengono nelle vicinanze allo scopo di poter prestare subito la loro opera; gli arbitri, chi mette a disposizione denaro, armi, veicoli, luogo; chi monta la guardia ed anche i semplici spettatori, in quanto ciò costituisce un incoraggiamento per i duellanti ed un'approvazione per il d.

Una forma di cooperazione è anche lo scrivere libri che propugnino la liceità del d., ribadendo pregiudizi

(fot. Alinari)

LA PIETÀ.
Gruppo nella cappella Bichi-Ruspoli. Siena, Cimitero.



(da C. Hopkins - P. V. C. Baur, *Christian Church at Dura Europos*, New Haven Yale University 1934, tav. 50)

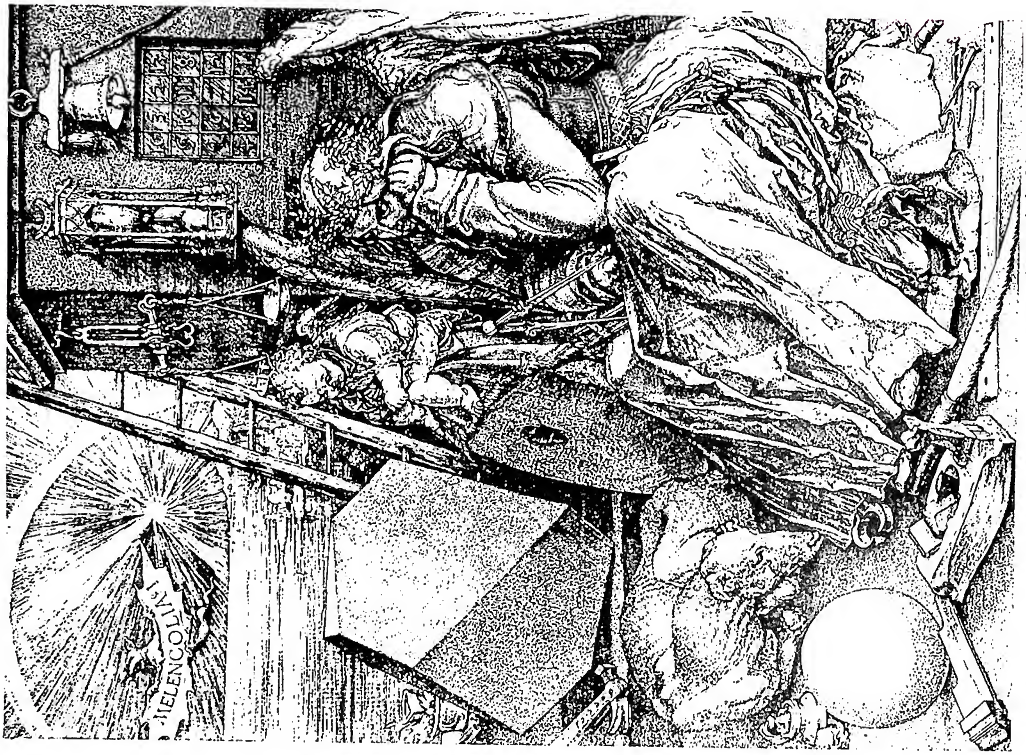
(da C. Hopkins - P. V. C. Baur, *Christian Church at Dura Europos*, New Haven Yale University 1934, tav. 51)

A sinistra: CRISTO CHE CAMMINA SULLE ACQUE, affresco del battistero (sec. III).
A destra: LA GUARIGIONE DEL PARALITICO, affresco del battistero (sec. III).

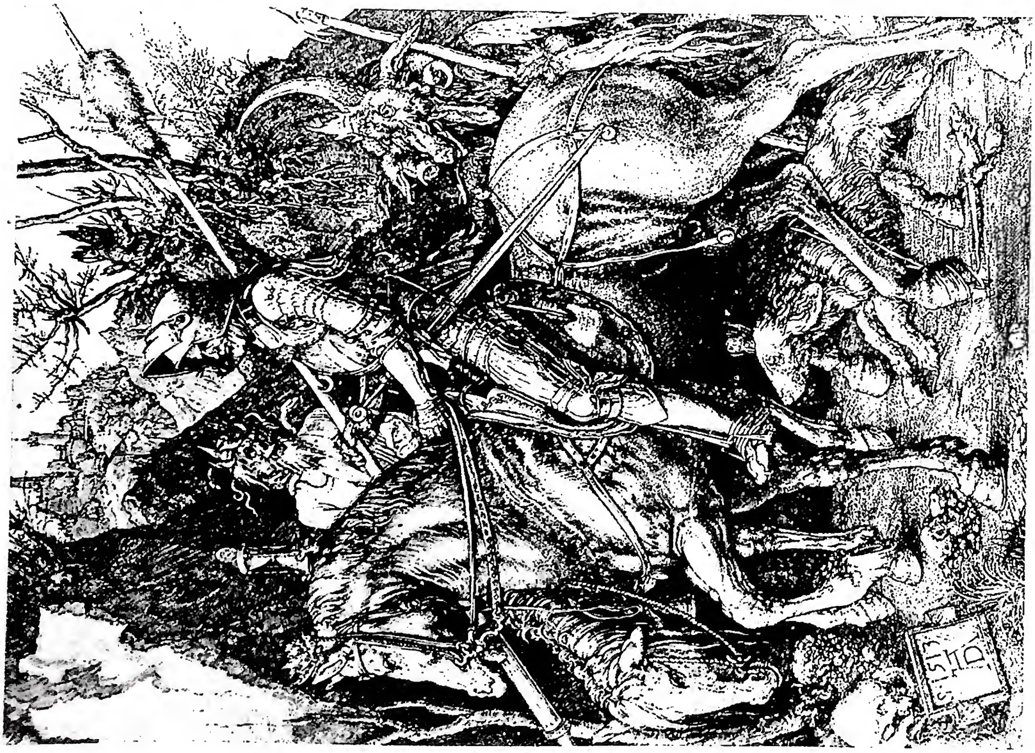
(per cortesia del dott. B. Degenhart)

(per cortesia del dott. B. Degenhart)

A sinistra: LA NATIVITÀ. Parte centrale del cosiddetto Paumgärtner-Altar - Monaco, Alte Pinakothek.
A destra: MADONNA E BAMBINO. Incisione.



LA MALINCONIA.
Incisione.
(per cortesia del dott. B. Degenhart)



IL CAVALIERE, LA MORTE E IL DIAVOLO.
Incisione.
(per cortesia del dott. B. Degenhart)

sull'onore. Questi libri, in quanto diretti contro i buoni costumi, sono *ipso iure* proibiti (can. 1399).

Riguardo alla riparazione, non si è obbligati di solito a prestare qualche compenso per i danni causati dall'uccisione o ferimento in d.; con la provocazione e con l'accettazione della provocazione l'uccisione cessa di essere un'ingiustizia contro l'ucciso. Se invece chi uccide o ferisce accettò l'intimazione solo perché costretto, la coazione parte ordinariamente dal tribunale di onore, che può assimilarsi ad un mandante, a tutti gli effetti, anche dal risarcimento dei danni.

Bibl.: Cf. tutti i testi di teologia morale (5° comandamento) e di diritto penale canonico e civile; inoltre: D. Attendolo, *Il d.*, Venezia 1562; G. Carafa, *Tractatus de monomachia seu de duello*, Roma 1612; D. Stadler, *De duello honoris vindice*, Stoccarda 1751; F. Carrara, *D. e rissa*, Lucca 1865; N. Modugno, *Il d.*, Giovinazzo 1880; G. Crivellari, *Il d. nella dottrina e nella giurisprudenza*, Torino 1884; I. Gelli, *Il d. nella storia, nella giurisprudenza e nella pratica italiana*, Firenze 1886; A. Wiesinger, *Das Duell vor d. Richter-stuhl d. Religion, Moral, d. Rechts u. der Geschichte*, Graz 1895; M. Hofmann, *Stellung der Kirche zum Zwei-Kampfst*, in *Zeitschrift f. kath. Theologie*, 22 (1898), pp. 455-601; G. E. Levi - I. Gelli, *Bibliografia del d.*, Milano 1903; B. Oietti, *Duellum*, in *Synopsis rerum moralium et iuris pontificis*, 3ª ed., Roma 1912, coll. 1692-1700 con bibl. delle fonti; L. Rivet, *Duel*, in DFC, I, coll. 1196-1220; B. Schwentner, *Der codex iuris canonici und die Mensuren*, in *Theologie u. Glaube*, 15 (1923), pp. 107-108; *Dissertatio de duellis*, in *Periodica de re canonica, morali, liturgica*, 13 (1925), pp. 159-63, 241-47; I. M. Romero, *El duello en la historia y en la legislación*, in *Razon y Fe*, 76 (1926), pp. 257-75; anon., *Circa i d. studenteschi in Germania*, in *Il monitore ecclesiastico*, 38 (1926), pp. 264-74; A. C., *Le duel des étudiants allemands devant la S. Congrégation du Concile*, in *Le canoniste*, 48 (1926), pp. 291-96; I. Mausbach, *Die Strenge der Kirche gegenüber der studentischen Mensur*, in *Theologie u. Glaube*, 18 (1926), pp. 308-15; W. Popp, *Duel u. Mensur*, in *Klerusblatt*, 12 (1931), pp. 717-19, 738-41, 756-58, 773-75; A. Gennaro, *Cooperazione al d.*, in *Perfice munus*, 7 (1932), pp. 912-13; I. B. Umberg, *De liceitate et obligatione committendi duellum publicum*, in *Periodica de re canonica, morali, liturgica*, 36 (1947), pp. 161-68. Pietro Palazzini

Diritto canonico. – La sua origine deve vedersi forse nei cosiddetti giudizi di Dio (v.), venuti largamente in uso in Occidente nel sec. IX. Nella stessa epoca si trovano le prime decise affermazioni della Chiesa contro il d.; un canone del III Concilio di Valenza (855) dichiara suicida l'ucciso in d. e dispone l'esclusione dalla comunione dei fedeli di chi in d. abbia ucciso o gravemente ferito l'avversario.

Nel secolo successivo si trovano tracce dell'uso del d. anche in processi celebrati dinanzi a tribunali ecclesiastici, i quali però, in ottemperanza agli ordini di Roma, ben presto si rifiutarono di ammetterlo come mezzo di prova.

Il combattimento giudiziario cadde in disuso specialmente a seguito degli sforzi di alcuni sovrani francesi, a cominciare da Luigi il Santo; ma continuò e fu sempre maggiormente praticato, a partire dal sec. XV, il d. cavalleresco, dapprima nella forma del torneo e, più tardi, in quella che, con l'osservanza di determinate regole, è ancora praticata ai nostri giorni (d. privato).

Per quanto riguarda la proibizione e, correlativamente, le pene, non è sempre facile distinguere quando si voglia colpire un d. avente le caratteristiche odierne o un torneo o un combattimento giudiziario. Sebbene proibizioni dei d. si trovino anche in epoca anteriore, è certo che almeno nel Concilio Lateranense del 1179 e in qualche decretale di Alessandro III e di Innocenzo III si hanno divieti generali (cf. i relativi testi in CIC, c. 9, X, III, 50; cc. 1-2, X, V, 14); successivamente gravi pene furono stabilite da Giulio II (cost. *Regis pacifici*, 24 febbr. 1509, § 2) e da Leone X (cost. *Quam Deo*, 23 luglio 1519). La bolla *Ea quae a praedecessoribus* di Pio IV (13 nov. 1559), che costituisce la disciplina anteriore al Concilio di Trento, comminava la scomunica *latae sententiae*, riservata al Pontefice, per i duellanti, per i padrini, per coloro che assistono al d. o che concedono il terreno per lo scontro, nonché per coloro che in qualsiasi modo favoriscono il d. stesso.

Il Concilio di Trento (sess. XXV, *de reform.*, c. 19) aggiunge alle pene anzidette la privazione della sepoltura ecclesiastica per coloro che siano morti in d.

Dopo varie altre disposizioni di Gregorio XIII (cost. *Ad tollendum*, 5 dic. 1582), di Clemente VIII (cost. *Illius vices*, 17 ag. 1592, §§ 1-7) e di Benedetto XIV (cost. *Detestabilem*, 10 nov. 1752), Pio IX nella cost. *Apostolicae Sedis* del 12 ott. 1869 (§ 2, n. 3) mitigò alquanto le pene.

Rodolfo Danieli

Il CIC (can. 2351), accogliendo sostanzialmente la disciplina introdotta da Pio IX, e implicitamente abrogando (cf. can. 6 n. 5) le altre disposizioni (alcune delle quali era dubbio se fossero ancora in vigore o no), ha stabilito la scomunica *latae sententiae*, riservata *simpliciter* alla S. Sede (v. PENA), per i duellanti che sfidano a d. o che accettano la sfida, per tutti i complici (v. COOPERAZIONE NEL DELITTO), per gli spettatori volontari, e per coloro che lo permettono o comunque non fanno quanto è in loro potere per impedirlo; inoltre i duellanti e i padrini incorrono *ipso facto* nell'*infamia iuris* (v. INFAMIA); e coloro che muoiono in d. o in seguito a lesioni riportate in d. sono privati della sepoltura ecclesiastica (v. SEPOLTURA ECCLESIASTICA), salvo che prima di morire abbiano dato qualche segno di pentimento (can. 1240 § 1 n. 4).

Anche le leggi penali di quasi tutti gli Stati puniscono il d., ma quasi sempre con pene miti. Così il Codice penale italiano (artt. 394-401) prevede vari reati in materia (si tralascia qualche disposizione di dettaglio): *a*) sfida o accettazione di essa, se il d. non avvenga: è punita con una multa che attualmente va da lire 1600 a lire 16.000; la stessa pena si applica ai portatori di sfida, se il d. avviene, mentre in caso contrario il minimo della multa può scendere a lire 1067; per chi sfida o accetta la sfida, la pena è raddoppiata, se egli è stato la causa ingiusta e determinante del fatto; *b*) uso delle armi in d. è punito con la reclusione da 15 giorni a 6 mesi, o con la multa da lire 4000 a lire 80.000; se dal fatto deriva all'avversario una lesione personale grave o gravissima, la pena è della reclusione da 15 giorni a 2 anni; se dal fatto deriva la morte, la pena è della reclusione da 1 a 5 anni; in ogni caso le pene sono raddoppiate per colui che è stato la causa ingiusta e determinante del fatto; *c*) i padrini o secondi, e le persone che hanno agevolato il d., sono puniti con la multa da lire 4000 a 80.000; *d*) chiunque pubblicamente offende una persona o la fa segno a pubblico disprezzo, perché essa non ha sfidato o non ha accettato la sfida o non si è battuta in d., è punito con la reclusione da 15 giorni a 6 mesi o con la multa da lire 4000 a 80.000; la stessa pena si applica a chi, facendo mostra del suo disprezzo, incita altri al d.

È inoltre da tener presente che i duellanti e i padrini sono puniti, anziché con le minori pene previste per il d., con le pene stabilite per l'omicidio o la lesione personale, qualora si verifichi una delle seguenti irregolarità di cui siano a conoscenza: 1) se le condizioni del combattimento non sono state precedentemente stabilite da padrini, ovvero se il combattimento non avviene alla loro presenza; 2) se le armi adoperate nel combattimento non sono uguali, ovvero non sono o pistole ugualmente cariche o spade o sciabole, oppure se sono armi di precisione o a più colpi; 3) se nella scelta delle armi o nel combattimento è commessa frode o violazione delle condizioni stabilite; 4) se è stato espressamente convenuto, ovvero se risulta dalla specie del d., o dalla distanza fra i combattenti, o dalle altre condizioni stabilite, che uno dei duellanti doveva rimanere ucciso; 5) quando la provocazione o la sfida a d. siano state fatte con l'intento di carpire denaro o altra utilità.

Bibl.: V. Manzini, *Trattato di diritto penale italiano*, V, Torino 1935, pp. 928-78. Pio Ciprotti

DUETTO. - Il termine (diminutivo di *duo*) non indica propriamente un genere musicale, ma vari tipi di composizioni costituite da due voci o parti.

Nel moderno uso comune significa un pezzo per due voci con accompagnamento strumentale, più raramente come composizione per sé stante, più frequentemente come momento lirico o drammatico dell'opera teatrale.

Un particolare aspetto del d. è quello di carattere religioso, quale si presenta, senz'accompagnamento strumentale, nei *Bicinia* del sec. XVI, mentre nei *Concerti ecclesiastici* del Viadana appare con accompagnamento di basso continuo e in stile concertante oppure imitato. Nel campo profano notevole rilievo ebbe il d. da camera nei secc. XVII e XVIII specialmente in Italia, quando fu coltivato da F. Rasi, P. Quagliati, A. Stradella, G. B. Bononcini, A. Steffani e G. M. Clari; nei tempi moderni sono da ricordare i duetti del Mendelssohn. Un ultimo significato da d. coincide con quello di una composizione strumentale per due strumenti dello stesso tipo (p. es., per due violini) con carattere concertante se con l'orchestra o con carattere solistico se affine alla forma della sonata.

Luigi Ronga

DUFAY, Guillaume. - Musicista, n. verso il 1400 forse nell'antica contea di Hainaut (Hannonia), m. a Cambrai il 27 nov. 1474. Nel 1420 ricevette i gradi di *baccalarius in decretis* e nel 1428 ebbe gli ordini sacri. Nel dic. del 1428 entrò come cantore alla cappella papale, restandovi fino al giugno del 1437 (salvo un biennio di assenza, dal 1433 al 1435, periodo in cui fu corista alla corte del duca di Savoia, dove tornò dal 1437 al 1444 ca.). Dal 1435 al 1437 fu con la cappella papale, sotto Eugenio IV, a Firenze. Nel 1436 divenne canonico della cattedrale di Cambrai; tra il 1445 e il 1450 fece parte della cappella musicale del duca di Borgogna; dopo il 1450 si ritirò a Cambrai, dove trascorse gran parte della vecchiaia.

L'attività di D. abbraccia vari campi, dal liturgico al profano, dal celebrativo all'amoroso, e le sue opere si possono, secondo C. Van Den Borren, suddividere in 5 grandi gruppi : 1) messe e frammenti di messe; 2) *magnificat*; 3) *mottetti*; 4) composizioni in testo francese; 5) composizioni in testo italiano.

1) La messa *Se la face ay pale*, basata sul tenor di una ballata di D. dallo stesso titolo, di cui si conservano una versione a 3 e una a 4 voci, è contenuta nei codd. 88 di Trento e 14 della Cappella Sistina, ed è stata stampata di recente (A. Orel, *Denkmäler der Tonkunst in Österreich*, VII, Lipsia 1913, p. 120 sgg.). Questa messa ha in sé pregi non comuni di una uniforme serenità che l'avvicinano, secondo i critici, quasi alla impersonale bellezza del canto gregoriano; le sfumature del colore, ottenute mediante una sobria e più dolce armonia, non hanno più l'asprezza dei secoli precedenti e non ancora il *pathos* dei contrasti coloristici dei secoli futuri. La sua datazione si può porre verso la metà del secolo. L'altra messa *Caput* si può attribuire al quinquennio 1460-65. Questa seconda messa, contenuta nel cod. 89 di Trento (ff. 264^v e 265^r) si basa su una melodia presa assai verosimilmente dal canto gregoriano, che serve da tenore pure ad una messa di Okeghem e ad una di Obrecht con lo stesso titolo. A queste due, le uniche pubblicate intere, vanno aggiunte la messa *Ecce ancilla Domini* a 4 voci (cod. 14 Cappella Sistina, ff. 75-86) del 1463, di cui R. G. Kiesewetter ha pubblicato il *Benedictus* a 2 voci (*Geschichte der europäisch abenländischen oder unserer heutiger Musik*, Lipsia 1834, p. 18, *Musikbeilagen*), e la messa *L'homme armé* (cod. 14 Cappella Sistina, ff. 99^v e 103, *Kyrie* e *Gloria*; cod. 49, f. 35-54, tutta). Altri frammenti di messe sono nel ms. 37 di Bologna (Liceo musicale), nel ms. 2216 dell'Università di Bologna e nei codd. 90 e 92 di Trento.

2) Dei due *magnificat* (*sexti toni et octavi toni*) il testo, musicato per intero e non a versetti alternati con il canto gregoriano, ci è conservato dai codd. 37 del Liceo musicale di Bologna, A. X. 1, 11 della biblioteca Estense di Modena, dal cod. 92 di Trento e dal cod. B. 80 dell'archivio di S. Pietro in Roma (biblioteca Vaticana).

3) Tra i 24 mottetti pubblicati, C. Van Den Borren distingue : *a*) i mottetti d'occasione; *b*) le antifone; *c*) una sequenza; *d*) gli inni. Si adotta la sua classificazione per segnalare alcune tra le più salienti composizioni di D. I mottetti di circostanza sono due soli, e precisamente : *Basilissa ergo gaude* databile dal 1419 al 1433 è a 4 voci ed è composto sul graduale *Concupivit rex* della messa del *Commune Virginum*; si trova nel cod. 37 del Liceo musicale di Bologna, nell'87 di Trento e nel 213 di Oxford. L'altro di 2-4 voci si intitola *Nuper rosarum flores* in onore di s. Maria del Fiore e fu composto per l'inaugurazione del duomo di Firenze (24 marzo 1436). Si trova nel cod. A. X. 1, 11 della Biblioteca Estense di Modena e nel 92 di Trento. *b*) Tra le antifone sono degne di nota la *Salve Regina* a 4 voci (cod. 89 di Trento e nel ms. 3154 di Monaco [f. 86^v], studiata particolarmente da A. Orel in *Denkmäler der Tonkunst in Österreich*, VII e l'*Ave Regina coelorum* a 4 voci (cod. B. 80 dell'archivio di S. Pietro in Roma). D. l'aveva composta una decina di anni prima della morte e prescelta perché fosse eseguita al momento della sua agonia, secondo quanto esprimeva nel suo testamento. *c*) La sequenza *Veni Sancte Spiritus* a 3 voci (*triplum*). *d*) C. Van Den Borren segnala in questa categoria 13 inni a 3 voci, pubblicati nel settimo volume dei *Denkmäler*, ma essi non dànno il migliore D., perché per la maggior parte in falsobordone, e piuttosto scarne come sostanza artistico-compositiva nel senso geniale ed espressivo.

4) Composizioni su testo francese. Di questo gruppo, suddiviso ancora secondo i generi letterari, si tralasciano i *rondeaux*, per ricordare le tre famose ballades *Je me complains piteusement*, *Le jour s'endort* e finalmente *Se la face ay pale*, «ballade equivoquée», genere basato sui giuochi di parole (usato anche da J. Desprez nella *Chanson se congié prens*, che servì di nucleo melodico tematico alla messa omonima di D.

5) Delle composizioni su testo italiano la più interessante è senza dubbio quella sulla prima stanza della canzone del Petrarca *Vergine bella*, che porta lo stile del D. ad un livello altissimo per ispirazione e per plasticità di linee nei vari piani vocali e strumentali, che nella sua musica si sovrappongono e, quasi senza incisività di confini, sfumano uno nell'altro. Qui il tono mistico assume nuovi splendori di tinte e l'arte di D. fa nettamente rifulgere la sua superiorità sugli artisti precedenti e contemporanei, quali un Binchois, un Arnold de Lantins e perfino un Dunstable.

Le opere complete, oltre l'edizione iniziata da G. de Vars, sono in corso di pubblicazione a cura di H. Besseler.

Bibl.: F. X. Haberl, *W. du F.*, in *Vierteljahrschrift*, 1 (1885), pp. 397-430; C. Van Den Borren, *J. D.*, Bruxelles 1926.

Luisa Cervelli

DUFF, Alexander. - Missionario protestante, n. in Scozia nel 1806, m. ivi nel 1878. Inviato dalla Chiesa scozzese in India, vi giunse nel 1830 dopo un naufragio, ne appresе la lingua e iniziò la fondazione di scuole. Dopo un breve ritorno in patria per promuovere l'opera della missione, nel 1839 era nuovamente in India.

Nella scissione della Chiesa di Scozia, egli aderì alla *Free Church of Scotland* (Chiesa libera) e dovette cominciare da capo, poiché le proprietà della missione appartenevano alla Chiesa ufficiale. Per riacquistare la salute malferma, fece un altro viaggio in patria nel 1850, e fu eletto « moderator » della *Free Church*. Ristabilitosi, visitò gli Stati Uniti nel 1854, e ritornò a Calcutta nel 1856 poco prima della sollevazione del 1857, durante la quale rimase al suo posto. La sua missione divenne famosa per le molte scuole, per la conversione di alcuni brahmani e per l'introduzione della società femminile « Zenana Bible and Medical Mission » allo scopo di introdursi nelle famiglie e lavorare alla conversione delle donne indiane. Logoro di forze, rivide la patria nel 1864, ove ancora poté istituire una scuola di teologia evangelica, interessarsi delle missioni della sua chiesa, specialmente di quelle dell'Africa centrale, e lavorare per l'unione delle Chiese presbiteriane scozzesi.

(fot. Associated Screen News Ltd)

DU FROST DE LAJEMMERAIS - Orfanotrofio di *Notre-Dame de Liesse* (1914) e *Crèche d'Youville* (1924), opere per l'infanzia iniziate dalla D. F., continuate ora dalle sue Figlie, le Suore Grigie - Côte de Liesse, Montréal.

BIBL.: E. Hodder, *Conquests of the Cross*, Londra s. d.: I, pp. 246-73; III, pp. 296, 307, 420; W. C. Benham, s. v. in *The Dictionary of Religion*, ivi 1887, p. 397; H. O. Dwight, H. A. Tupper e E. M. Bliss, s. v. in *The Encyclopedia of Missions*, 2ª ed., Nuova York e Londra 1904, pp. 215-16.

Camillo Crivelli

DUFFY, CHARLES GAVAN. - Scrittore e uomo politico, n. a Monagham (Irlanda) il 12 apr. 1816, m. a Nizza il 9 febbr. 1903. Dopo aver collaborato da giovane al *Northen Herald* e al *Morning Register*, divenne redattore del *Vindicator*, foglio cattolico dell'Ulster, nel 1839. Nel 1842, insieme con i due avvocati Tommaso Davis e Giovanni Dillon, fondò *The Nation*, giornale che fu il più efficace sostenitore dei principi di O'Connell, che il D. condivise in un primo tempo. Imprigionati entrambi nel 1844, e liberati insieme, si divisero nel 1846, quando il D. entrò nel partito della Giovane Irlanda. Processato per alto tradimento riuscì a salvarsi e nel 1849 riprese la pubblicazione del suo giornale. Nel 1852 fu eletto deputato per la contea di Nuova Ross, ma non seppe conciliare cattolici e protestanti nella questione agraria e nel 1856 emigrò a Melbourne. Ivi nel 1857 fu ministro e nel 1877 relatore all'*House of Assembly*. Nel 1880 ritornato in Europa si stabilì in Francia; il D. fu il primo presidente dell'*Irish Literary Society* (1891).

Opere: *The Ballad Poetry of Ireland* (1845); *Four Years of Irish History* (1883); *Young Ireland* (1884); *The League of North and South* (1886); *Conversation with Carlyle* (1892); *Memoirs* (1898); *My life in two Hemispheres* (1903).

BIBL.: D. O' Connel, *Correspondence*, Londra 1888, v. indice; E. A. D'Alton, s. v. in *Cath. Enc.*, V, p. 187.

Gabriella de Stefano

DU FOUR (*de Furno*), ANTOINE. - Predicatore e scrittore ascetico francese, m. nel giugno del 1509. Si fece domenicano a Orléans, sua città natale, e compì gli studi a Parigi. Predicò con grande successo e fu in grande intimità con Luigi XII, di cui era confessore. Promosso nel 1506 a richiesta del re alla sede episcopale di Marsiglia, ne poté prendere possesso solo due anni dopo, perché il sovrano non poteva staccarsi da lui. Morì mentre accompagnava Luigi XII in Italia.

Delle sue opere furono pubblicate: *Paraphrase sur les sept psaumes pénitentiaux*, e *La diète du salut contenant cinquante méditations sur la passion de nostre Sauveur Jésus Christ*, ambedue edite a Parigi, 1557-74.

BIBL.: Quétif-Echard, II, pp. 21-22; Hurter, II, col. 1195; *Enc. Eur. Am.*, XXIV, p. 8.

Abele Redigonda

DU FROST de LAJEMMERAIS, vedova D'YOUVILLE, MARIE-MARGUERITE, venerabile. - Donna eminente per santità di vita, per fortezza di carattere e abilità di amministratrice, fondatrice delle Suore della Carità di Montréal, note sotto il nome di *Soeurs Grises*, n. da nobile famiglia d'origine Brettone, a Varennes (Canadà), il 15 ott. 1701, m. a Montréal, il 23 dic. 1771. Sposò, il 12 ag. 1722, Francesco Maddalena d'Youville, che morì il 4 lu-

glio 1730, lasciandola in precarie condizioni finanziarie. Madre di sei figli, di cui due sacerdoti. Per consiglio del superiore del seminario di Montréal, Luigi Normant du Faradon, si consacrò alla cura dei poveri; sul finire del 1737 si aggregò a tale scopo alcune pie compagne, dando origine ad una nuova istituzione caritativa, subito oggetto di calunnie e persecuzioni, cui vennero ad aggiungersi una lunga malattia della D. (sette anni) e gravi strettezze finanziarie che si aggravarono con un incendio che distrusse la casa dove aveva ricoverato i suoi poveri (31 genn. 1745). Il 2 febbr. seguente firmava con le sue compagne una convenzione chiamata *Engagements primitifs*, considerata come la carta di fondazione della Congregazione, riconosciuta canonicamente nel 1755.

Il 27 ag. 1747, le autorità della colonia canadese le affidarono l'ospedale generale, prossimo a rovina, fondato nel 1694, e diretto sino allora dai fratelli Charon. La D. lo riaprì nell'ott. dello stesso anno, aggiungendovi due reparti: uno detto *Jéricho* per le traviate, e un altro (dal 1754), chiamato oggi *Crèche d'Youville*, per i trovatelli (sino a tutto il 1947 ne furono accolti 56.051). Ad onta dei suoi eroici sforzi per dare un onesto assetto all'ospedale, ella fu oggetto di una sorda ostilità da parte dell'intendente Francesco Bigot, che culminò con la temporanea sopressione dell'ospedale nel 1750. Però Luigi XV gliene affidava di nuovo la direzione con lettere patenti del 3 giugno 1753. In tal modo l'ospedale e la sua comunità poterono, grazie alla sua indomita volontà, superare la crisi causata dall'occupazione inglese della colonia (1760) e dal grave incendio che ridusse in cenere l'ospedale e buona parte di Montréal (1765). La causa di beatificazione della D. è stata introdotta il 28 apr. 1890.

BIBL.: A. Ferland-Angers, *Mère d'Youville*, Montréal 1945 (con ed. delle lettere della venerabile, e ricca bibl.); [A. P. Frutaz], *Summarium additionale* (*S. Rituum Congr.*, *Sectio historica*, 72), Città del Vaticano 1949 (raccolta di documenti su la D. con le tre più antiche biografie, tra cui quella di E.-M. Faillon [1852]). A. Pietro Frutaz

DUGNANI, ANTONIO. - Cardinale, n. a Milano l'8 giugno 1748, m. a Roma il 17 ott. 1818. Dopo aver ricoperto in Curia le cariche di avvocato concistoriale e di uditore del camerlengo, fu nominato da Pio VI, l'11 apr. 1785, arcivescovo titolare di Rodi.

Inviato quindi quale nunzio in Francia nel 1789, dovette qualche anno più tardi rientrare in Roma a causa della Rivoluzione. Il 21 febbr. 1794 fu creato cardinale da Pio VI e destinato a Ravenna in qualità di legato, ove rimase fino all'occupazione francese di quella provincia. Tornato nuovamente a Roma, ebbe da Pio VII la carica di prefetto della Segnatura di giustizia e fece inoltre parte di varie altre Congregazioni. Vescovo suburbicario dapprima di Albano, quindi di Porto e Santa Rufina, amministrò le sue diocesi con grande zelo.

Niccolò Del Re

DUGUET, JACQUES-JOSEPH. - Teologo giansenista, n. a Montbrison, il 9 dic. 1649, m. a Parigi il 25 ott. 1733. Oratoriano, docente di filosofia e teologia positiva, nel 1685 uscì dalla Congregazione, attratto dalle novità gianseniste, che andò a diffondere a Bruxelles, dove divenne amico di Arnauld e di Quesnell.

Scrisse molte opere esegetiche sul Vecchio e Nuovo Testamento secondo i criteri esposti nelle *Règles pour l'intelligence des Saintes Ecritures* (Parigi 1716), in cui indulge al senso figurato e morale: *Traité des scrupules* (ivi 1717); *Conduite d'une dame chrétienne pour vivre saintement dans le monde* (ivi 1725). Le opere seguenti sono all'Indice: *Explication des qualités ou des caractères que st Paul donne à la charité* (ivi 1727; decr. 11 ag. 1745); *Institution d'un prince ou traité des qualités, des vertus, des devoirs d'un souverain* (Leida 1739; decreto 20 nov. 1742).

BIBL.: Hurter, IV, coll. 1127-31; A. Ingold, s. v. in DThC., IV, II, coll. 1858-59 con bibl.; E. Préclin, *L'influence du jansénisme français à l'étranger*, in *Revue historique*, 182 (1934), p. 45. Cosimo Petino

DUHAMEL (DU HAMEL), JEAN-BAPTISTE. - Filosofo e teologo francese, n. a Vire in Normandia l'11 giugno 1624, m. a Parigi il 5 ag. 1706.

Studiò a Caen e a Parigi e si distinse sin da fanciullo per le sue eccezionali doti. A 18 anni, già professore di matematica nel collegio « Maître-Gervais » di Parigi, pubblicò il suo primo studio scientifico *Elementa astronomica* (Parigi 1642). A 19 anni entrò fra gli Oratoriani di Parigi (1643). Ordinato sacerdote, insegnò filosofia nei collegi della sua Congregazione. Nel 1653, abbandonò l'Oratorio per divenire parroco in Neuilly-sur-Marne. Passò quindi a Bayeux (1663), e nel 1666 fu nominato segretario dell'Accademia delle Scienze, fondata allora dal Colbert.

La sua attività scientifica fu assai rilevante. Scrisse di filosofia, di teologia, di Sacra Scrittura, di storia, di scienze fisiche e astronomiche. Fra le sue opere principali edite più volte in Francia, in Italia, in Germania e nella Spagna, si ricorda la *Philosophia moralis Christiana* (Angers 1652); *Philosophia vetus et nova* (4 voll. Parigi 1678); *Institutiones Biblicae* (2 voll., ivi 1698); *Regiae Academiae Historia* (ivi 1698); *Biblia Sacra Vulgatae editionis* (2 voll., ivi 1705-1706).

BIBL.: A. Vialard, *J. B. D.*, Parigi 1884; A. Vigouroux, s. v. in DB, II, coll. 1513-14; Hurter, IV, coll. 657-61; A. Ingold, *Hamel*, in DThC, VI, coll. 2039-41; K. Hofman, *Hamel*, in LThK, IV, p. 806. Giovanni Odoardi

DUHR, BERNARD. - Gesuita, storiografo, n. a Colonia il 2 ag. 1852, m. a Monaco il 21 sett. 1930. Si applicò con entusiasmo agli studi storici intorno alla Compagnia di Gesù, lasciando opere di sicuro valore storico e documentario.

Oltre che ai numerosi articoli su riviste di cultura (*Stimmen aus Maria-Laach*, *Histor. Jahrbuch des Görresgesellschaft*, *Römische Quartalschrift*, ecc.), la sua fama è legata a *Jesuiten-Fabeln* (Friburgo in Br. 1892; 4ª ed., ivi 1904; vers. it., 2 voll., Firenze 1908) dove esamina e confuta le numerose accuse divulgate contro l'Ordine da tutta una letteratura superficiale e astiosa; *Pombal* (Friburgo in Br. 1891); *Die Studienordnung der Gesellschaft Jesu* (ivi 1896); ma soprattutto a *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge von 16. bis 18. Jahrh.* (4 voll.: I e II, ivi 1907-13; III-IV, Monaco-Ratisbona 1921-28).

BIBL.: J. Teschitel, *Versuch einer bibliogr. des p. B. D. S. I.*, in *Archivum hist. S. I.*, 13 (1944), pp. 132-64 (con biografia e bibl. ragionata). Celestino Testore

DÜHRING, KARL EUGEN. - Filosofo, n. a Berlino nel 1833, m. a Nowawes nel 1921. Fu dal 1863 al 1877 libero docente a Berlino. Positivista, partito dall'empirismo, finì nel materialismo dogmatico: la materia universale originale progredisce per una legge intrinseca fino alla suprema forma della coscienza. L'autonomia sociale umana è l'ideale supremo. Lottò tutta la vita a diffondere e difendere il suo evoluzionismo ottimistico. L'Engels partendo dalle sue posizioni rigidamente marxiste polemizzò contro quegli aspetti dell'evoluzionismo di D. che gli apparivano borghesi e ottimisti (*Herrn Eugen Dühring Umwälzung der Wissenschaft*, 1878).

Opere principali: *Natürliche Dialektik* (Berlino 1865); *Der Wert des Lebens* (Breslavia 1865, 8ª ed. 1922); *Kursus der National-und Sozialökonomie* (Berlino 1873, 3ª ed. 1892); *Der Ersatz der Religion durch Vollkommeneres* (Karlsruhe 1883, 2ª ed. 1906).

BIBL.: H. Druskowitz, *K. E. D.*, Ildeberga 1888; E. Doll, *E. D.*, Lipsia 1893; Überweg, IV (1923), pp. 387-88, 710 (bibl.); K. Refle, *Die sozialpol. Untersuchungen E. D.s*, *Diss.*, Monaco 1943; B. Croce, *Il « Signor D. »*, in *Quaderni della Critica*, 13 (1949), pp. 45-60. Giacomo Soleri

DUILHÉ de SAINT-PROIET, MARC-ANTOINE-FRANÇOIS. - Noto predicatore e apologeta francese, n. a Tolosa il 15 luglio 1822, m. ivi, il 15 mag-

gio 1897. Ordinato sacerdote nel 1846, insegnò, per più anni, letteratura e filosofia nel seminario di Esquile.

Nel 1857 si laureò in teologia alla Sorbona. La sua tesi dottorale, *Des études religieuses en France depuis le XVIIe siècle jusqu'à nos jours, ou Essai sur les causes qui ont produit dans les temps modernes la splendeur et la décadence des sciences théologiques*, fu pubblicata a Parigi nel 1861. In questo stesso anno il D. iniziò la pubblicazione della sua *Revue de l'année religieuse, politique, philosophique et littéraire*, edita fino al 1866. Abbandonato l'insegnamento si diede alla predicazione (1858), riportandovi ottimi successi. Notevoli le sue *Conferenze apologetiche intorno alla fede e alla scienza* (1869 e 1870). Nel 1875 fu nominato segretario generale del Comitato di organizzazione dell'Università cattolica di Tolosa. Dopo due anni (1877) iniziò i suoi *Corsi apologetici* nella facoltà di Teologia; nel 1879 divenne decano nella facoltà di Filosofia e nel 1894 rettore dell'Istituto. La sua attività si rivelò anche nell'iniziativa dei Congressi internazionali degli scienziati cattolici. La sua opera principale *Apologie scientifique de la foi chrétienne*, pubblicata a Tolosa nel 1885, ebbe varie edizioni e traduzioni.

BIBL.: P. Batiffol, *Un précurseur du mouvement présent*, in *Questions d'enseignement supérieur ecclésiastique*, Parigi 1907, pp. 225-49; E. Mangenot, s. v. in DThC, IV, col. 1859.
Giovanni Odoardi

DUKHOBORTZI. - I d., ossia «lottatori dello spirito», sono una delle principali sètte nate in Russia. Vengono detti anche «molokani», cioè «bevitori di latte», perché non osservano l'astinenza dai latticini prescritta dalla Chiesa in certi giorni.

L'origine della setta è molto oscura. Sembra affine a quella dei quaccheri, importata in Russia nel 1740 da un sottufficiale prussiano. Sulla fine del sec. XVIII i d. appaiono in Ucraina nei governi di Charcov, Tambov, Ekaterinoslav. Perseguitati sotto Paolo I (1798-1801), tollerati sotto Alessandro I e di nuovo perseguitati sotto Nicola I e i suoi successori, dovettero emigrare a migliaia, per l'intervento dei quaccheri inglesi, nell'isola di Cipro e nel Canadà sin dal 1898.

Come molte altre sètte, hanno fatto fusione con i sovieti, e ciò tanto più facilmente in quanto la loro dottrina sociale è il comunismo. Presentemente si ignora il loro numero e la loro situazione.

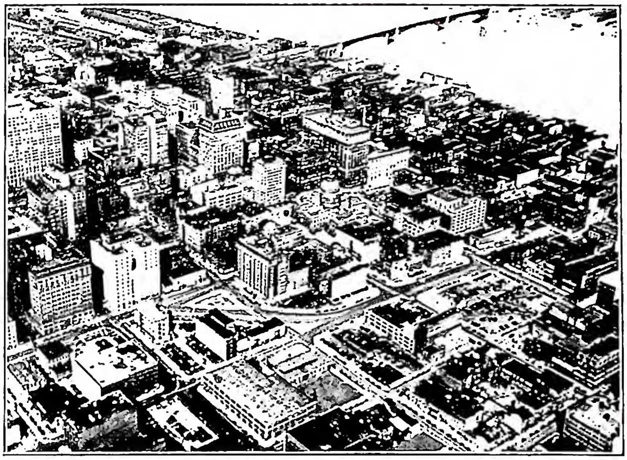
La loro dottrina è apertamente razionalista, negando tutti i misteri cristiani a cominciare da quello della Trinità. Per essi il Padre è la memoria, il Figlio è la ragione, lo Spirito Santo la volontà; ed è sotto questo triplice aspetto che Dio si manifesta all'anima umana.

Le anime, create prima del mondo, sono cadute e sono state unite a un corpo. Esse sono destinate a perpetue migrazioni. Della S. Scrittura hanno conservato solo i *Salmi* e il recitarli è l'atto principale della loro devozione. Loro stessi ne hanno composto un gran numero.

BIBL.: Th. Lenz, *De Dukhoborcis*, Dorpat 1829; O. M. Novitzky, *I d., la loro storia e dottrine religiose*, 2ª ed., Kiev 1882 (la più importante opera russa sulla setta); P. Leroy-Beaulieu, *L'empire du tsar et les Russes*, III, Parigi 1889, passim; J. Gehring, *Die Sekten der russischen Kirche*, Lipsia 1898, p. 187; A. Palmieri, *Doukhobors*, in DThC, IV, coll. 1802-11 (con lunga bibliografia russa); id., *I campioni dello spirito o la setta dei d. Le dottrine religiose dei d.*, in *Riv. internaz. di scienze sociali*, 51 (1909), pp. 3-27; 52 (1910), pp. 161-70; K. Algermissen, *Konfessionskunde*, Hannover 1930, p. 420 sgg. Martino Jugie

DULÍA: v. CULTO.

DULUTH, DIOCESI di. - Diocesi e città dello Stato di Minnesota, negli Stati Uniti d'America, comprende le contee di Aitkin, Carlton, Cass, Cook, Crow Wing, Itasca, Lake, Pine, Koochiching e St. Louis, con un territorio di ca. 57.000 kmq. nel nord-est del Minnesota.



(fot. Usis)

DULUTH, DIOCESI di - Veduta - St-Louis (Missouri).

Nel 1948, su 381.256 ab. la diocesi contava 87.950 cattolici diretti da 90 sacerdoti secolari e 29 religiosi in 70 parrocchie, 24 cappelle, 49 missioni e 25 stazioni, 5 collegi e *High schools*, 18 scuole parrocchiali.

Nel 1946 si ebbero 208 conversioni. Nella diocesi sono 6 Ordini religiosi maschili e 5 femminili.

D., fondata nel sec. XVII da Daniel Greysolon du Luth, un ufficiale francese dal quale prese il nome, fu incorporata come città solo nel 1857, divenendo il 3 ott. 1889 sede d'una diocesi separata dal vicariato apostolico del Minnesota settentrionale, a sua volta staccata nel 1875 dalla diocesi di San Paolo della quale D. è suffraganea fino dalla sua fondazione.

BIBL.: T. F. Meschan, s. v. in *Cath. Enc.*, V, p. 188 sg. e anon. in *Supplément*, p. 273; *Leonis XIII P. M. Acta*, IX, Roma 1890, pp. 208-11; J. H. O'Donnell, *The catholic hierarchy of the United States 1790-1922*, Washington 1922 (v. indice); *The official catholic directory 1947*, Nuova York 1947, pp. 426-29.
Corrado Morin

DUMAS, ALEXANDRE (padre). - Romanziere e drammaturgo, n. a Villers-Cotterets il 24 luglio 1803, m. a Puys (Dieppe) il 5 dic. 1870. Ha lasciato ben 257 volumi di romanzi e 25 di drammi, in gran parte svolti dai suoi segretari. I suoi romanzi, di nessuna fedeltà storica e a tipo popolare, ricchi di avventure, di personaggi rimasti famosi, come *Les trois mousquetaires*, privi di un pensiero profondo e di una morale, anzi spesso rispecchianti il cinismo dell'autore, furono tutti iscritti nell'Indice dei libri proibiti (Decreto 22 giugno 1863).

BIBL.: Moltissimi studi, tra cui: Ch. Glinel, *A. D. et son oeuvre*, Parigi 1884; A. F. Davidson, *A. D. père*, ivi 1902; H. Lecomte, *A. D. sa vie, son oeuvre*, ivi 1923; L. Treich, *L'Esprit d'A. D.*, ivi 1926; J. Lucas-Dubreton, *La vie d'A. D. père*, ivi 1928. Giovanna Fusco

DUMAS, ALEXANDRE (figlio). - Romanziere e drammaturgo, n. il 27 luglio 1824 a Parigi, m. il 27 nov. 1895 a Marly-le-Roi. Figlio naturale dell'autore dei *Tre moschettieri*, si vide chiuse le porte della società del tempo e dovette perciò ricercare ambienti meno rigoristi, gettandosi giovanissimo nel mondo equivoco dei gaudenti, da lui ribattezzato *demi-monde* sui quali scrisse un dramma di questo

titolo. Si comprende, pertanto, come, a ventitré anni, egli abbia scelto quale trama di un suo romanzo la storia di una traviata, che rappresentò come redenta da un cosiddetto amore sincero, e come le folle, già preparate dal romanticismo, si siano commosse nel leggere le tristi vicende di Maria Duplessis nella *Dame aux camélias* (1847), poi ridotta in dramma, tradotta in varie lingue, musicata dal Verdi con il nuovo titolo di *Traviata*.

I titoli delle sue opere ulteriori hanno tra di loro come un'aria comune, e sempre vi ricorre il problema che al D. sembra più urgente: quello della famiglia da salvaguardare contro il vizio dilagante, contro l'infedeltà nel matrimonio. I rimedi che suggerisce sono: rispettare le leggi della natura, bandire i matrimoni d'interesse, proteggere i bambini contro i delitti dei padri, ecc. Talvolta si avvicina al cristianesimo, ad es., nelle *Idées de M.me Aubray*: solo questo, infatti, poteva dare ogni tanto alle parole del D. quell'accento di evidenza profonda che convince; però questi fugaci accenni non valgono a redimerlo dai numerosi episodi di crudo verismo.

Del D. sono all'Indice: « Omnes fabulae amatoriae » (Decreto 22 giugno 1863); *La question du divorce* (Decreto 21 giugno 1880).

BIBL.: Opere: *Théâtre complet*, 10 voll., Parigi 1923; *Opere*, Torino 1948. Studi: E. Rod, *Les idées morales du temps présent*, Parigi 1891, pp. 179-205; J. Barbey d'Aurevilly, *Portraits politiques et littéraires*, ivi 1898, pp. 247-64; C. M. Noël, *Les idées sociales dans le théâtre de A. D. fils*, ivi 1912; M. Bonney, *Les idées morales dans le théâtre de D. fils*, Quimper 1921; E. Seillière, *L'évolution passionnelle dans le théâtre contemporain. La morale de D. fils*, Parigi 1921; L. Jules, s. v. in *Dictionnaire pratique des connaissances religieuses*, II (1925), coll. 961-63; L. Treich, *L'esprit d'A. D.*, Parigi 1926; P. Lamy, *Le théâtre d'A. D. fils*, ivi 1928; M. O. Gheorgiu, *Le théâtre de D. fils et la société contemporaine*, Nancy 1932. Onello Onelli

DUMAS, JEAN-BAPTISTE. - N. ad Alais il 14 luglio 1800, m. a Cannes l'11 apr. 1884. Si può considerare assieme a Liebig uno dei fondatori della chimica organica moderna. Nel 1828 pubblicò a Parigi il *Traité de chimie appliquée aux arts* che ebbe gran successo; nel 1832 fu eletto membro dell'Accademia delle scienze e nello stesso anno succedette a Gay-Lussac nella cattedra di chimica alla Sorbona.

Ospitò nel proprio laboratorio Piria ed ebbe rapporti scientifici col Malaguti: fu maestro, amico e protettore di Pasteur; assunse le funzioni di successore di Lavoisier del quale pubblicò le opere: grande successo ebbero le sue *Leçons sur la philosophie chimique* (Parigi 1837; vers. it., Livorno 1842). Fu ministro dell'agricoltura con Luigi Napoleone e fino al 1870 prese parte alla vita amministrativa e politica del suo paese.

Cattolico, combatté le tendenze materialistiche del suo tempo e difese pubblicamente il cristianesimo e la Chiesa cattolica specialmente nei suoi discorsi ufficiali all'Accademia di Francia: si vedano, ad es., quelli al suo ingresso all'Accademia in commemorazione di Faraday (18 maggio 1868), di Guizot (1° giugno 1876), e per l'ingresso di Taine (*Discours et éloges académiques*, 2 voll., Parigi 1885).

BIBL.: S. Cannizzaro, *Commemorazione di D.*, in *Atti dell'Acc. dei Lincei, transunti*, 3ª serie, 8 (1883-84), pp. 251-58; C. L. Kneller, *Il cristianesimo e i naturalisti moderni*, trad. it., Brescia 1906, pp. 252-64. Giulio Provenzal

DUMMERMUTH, ANTONINO. - Teologo e scrittore domenicano, n. a Lovanio il 12 maggio 1841, m. ivi, il 17 febbr. 1918. Religioso dal 2 febbr. 1859, insegnò filosofia e poi teologia, e nel 1880 fu promosso maestro in teologia. Per trent'anni reggente nello Studio di Lovanio (1885-1915). Scoppiata la guerra e invaso il Belgio, fu deportato con i suoi confratelli in Germania, donde poté poi ritornare a Lovanio.

Scrisse: *S. Thomas et doctrina de praemotione physica seu responsio ad R. P. Schneemann S.I.* (Parigi 1886); *Defensio doctrinae sancti Thomae Aquinatis de praemotione physica seu responsio ad R. P. V. Frins S. I.* (ivi 1895), in cui si difende il sistema domenicano dell'influsso della causa prima sulla causa seconda.

BIBL.: anon., *Necrologium fr. A. D.*, in *Analecta O. P.*, 26 (1918), p. 535; anon., *Elogium mag. A. D.*, in *Acta cap. gen. O. P.*, Roma 1920, pp. 100-104. Alfonso D'Amato

«DUM, NOCTE PULSA, LUCIFER». - Inno delle lodi nell'Ufficio di s. Venanzio martire, scritto dal card. Bona e da Clemente X inserito nel breviario.

Come l'alba è foriera del giorno vicino, così il martirio del giovane camerinese portò la luce dello spirito ai suoi concittadini. Il suo sangue lavò le loro colpe e fu semenza di nuovi cristiani.

L'inno fa parte dei due altri della medesima festa, e sono certamente dello stesso autore, da essi però si stacca per più alta ispirazione e robustezza di forma.

BIBL.: G. Belli, *Gli inni del Breviario*, Roma 1856, p. 258; V. Terreno, *Gli inni dell'Ufficio divino*, Mondovì 1932, p. 208; A. Mirra, *Gli inni del Breviario romano*, Napoli 1947, p. 212. Silverio Mattei

DUMOUCHEL, ETIENNE. - Astronomo, n. a Monfort-l'Amaury (Seine-et-Oise, Francia) il 10 luglio 1773, fu soldato nell'esercito di Napoleone prima d'entrare nel seminario di S. Sulpizio e poi nella Società dei Padri della Fede; ristabilita nel 1814 la Compagnia di Gesù, si fece ricevere in essa come molti suoi compagni. Dopo aver insegnato matematica ed astronomia in parecchi collegi di Francia, fu chiamato nel 1824 al Collegio Romano, per tenervi la cattedra d'astronomia e dirigere la specola. Vi formò discepoli valenti, fra i quali il suo successore p. Francesco De Vico. M. in queste mansioni il 15 genn. 1840.

BIBL.: Sommervogel, III, col. 278; anon., *L'Università Gregoriana del Collegio Romano nel primo secolo dalla restituzione*, Roma 1924, p. 156. Edmondo Lamalle

DUMOULIN, CHARLES (*Molinaeus*). - Giureconsulto francese, n. a Parigi nel 1500, m. ivi nel 1566. Avvocato in Orléans perseguitato dai calvinisti e dagli « ultramontani », passò poi a Strasburgo e più tardi a Dôle e a Besançon. Seguì dapprima Calvino, aderì in seguito ai luterani, difese le pretese galliche contro Roma, e infine fu incredulo: si convertì prima della morte.

Curò una delle edizioni del *Decreto* di Graziano, cui aggiunse le cosiddette « apostillae » (Lione 1554) le quali, perché spesso irriverenti verso la S. Sede, furono condannate da Clemente VIII. Scrisse anche: *Conseil sur le fait du Concile de Trente* (ivi 1564); *In regulas Cancellariae Romanae hactenus in regno Franciae usu receptas Commentarius analyticus* (ivi 1560). Impugnò la verità della venuta di s. Pietro a Roma, si oppose al Concilio di Trento, e cercò di rendere nulle le giurisdizioni ecclesiastiche. Tutte le opere sono all'Indice (decreti 21 ag. 1602 e 9 luglio 1658).

BIBL.: J. F. Schulte, *Geschichte d. Quellen u. Literatur des can. Rechts*, III, Stoccarda 1880, p. 251; A. Van Hove, *Prolegomena*, 2ª ed., Malines-Roma 1945, pp. 311, 523, 561 e bibl. ivi citata. Alberto Scola

DUNBAR, WILLIAM. - Poeta scozzese, n. nel 1460 (?), m. nel 1520 (?). Di nobile famiglia, appartenne per qualche tempo all'Ordine francescano. Trascorse un periodo a Parigi, diviso tra gli studi e le distrazioni mondane.

Epigono di Chaucer e precursore di Burns, più che per i poemi allegorici (*The Thrissill and the Rois*; *The Freiris of Berwick*; *The Tretis of the Twa Maryit Wemen and the Wedo*) è notevole per il realismo e il senso del grottesco dei suoi componimenti satirici (*Tidings from the Session*, *Sitire on Edinburgh*, *The dance of Sevin Deidly*

Synnis e la *Ballad of Kynd Kittok*). La sua *Passion of Christ* è un saggio di vigorosa poesia religiosa.

BIBL.: Opere: *The poems of W. D.*, ed. W. M. Mackenzie, Edimburgo 1932. - Studi: O. Smeaton, *W. D., the Poet*, ivi 1898; C. Steinberger, *Études sur W. D.*, Parigi 1908; R. A. Taylor, *D.*, Londra 1932. Amata Martorelli

DUNDEE, DIOCESI di: v. DUNKELD, DIOCESI di.

DUNEDIN, DIOCESI di. - È stata eretta nel 1869 e affidata al clero secolare. Comprende le due province civili unite di Otago e Southland nell'isola meridionale della Nuova Zelanda e l'isola Stewart, ed ha una superfice di 65.800 kmq. e 224.069 ab. (censimento governativo del 1936). La popolazione, se si eccettuano alcune centinaia di aborigeni Maori, è di origine europea, per lo più scozzese, inglese e irlandese. La lingua da tutti parlata è l'inglese. La religione professata dalla stragrande maggioranza della popolazione è il protestantesimo (presbiteriani, anglicani, oltre a pochi seguaci di altre sètte protestanti).

I cattolici secondo il *Catholic Directory* del 1948 sono 26.793, cioè appena il 12% della popolazione totale. La diocesi ha 24 parrocchie, 79 chiese, 52 sacerdoti secolari, 7 sacerdoti religiosi, 24 fratelli religiosi e 291 suore. Le scuole cattoliche sono 29 elementari e 11 medie con 3978 alunni. Vi sono ancora quattro istituzioni di carità e sono molto efficenti le associazioni pie e di azione cattolica. Entro i confini della diocesi si trova il seminario filosofico e teologico di Mosgiel che è regionale per tutta la Nuova Zelanda ed è affidato ai pp. Lazzaristi.

BIBL.: *Australasian Catholic Directory*, Sydney 1948, pp. 380-384; GM, p. 341. Saverio Paventi

DUNIN, MARTIN von. - Prelato, n. l'11 nov. a Wat presso Rawa (Polonia), m. il 26 dic. 1842 a Posnan. Ordinato sacerdote nel 1797, fu eletto nel 1829 amministratore della diocesi di Posnan. Consacrato arcivescovo nel 1831, si trovò in conflitto con l'autorità prussiana sulla questione dei matrimoni misti, per rimanere fedele al breve di Pio VIII del 25 marzo 1830 che regolava la materia. L'autorità tentò invano di farlo desistere dalla sua doverosa linea di condotta ed aprì un'inchiesta nei suoi riguardi. Il D. fu condannato nel 1839 a 6 mesi di detenzione in fortezza che gli furono commutati nel domicilio coatto a Berlino. Ritornato ciò nonostante a Posnan per il governo della diocesi nell'ott. dello stesso anno, fu arrestato e rinchiuso nella fortezza di Kolberg. Solo nell'ag. del 1840, dopo l'avvento al trono di Federico Guglielmo IV, l'arcivescovo riprese il governo della sua diocesi.

BIBL.: F. Pohl, *M. v. D., Erzbischof von Gnesen und Posen*, Marienburg 1843; H. Brück, *Geschichte der katholischen Kirche in Deutschland im neunzehnten Jahrhundert*, II, Magonza 1889, pp. 335-54. Silvio Furlani

DUNKELD, DIOCESI di. - Nella Scozia; è suffraganea di S. Andrea ed Edimburgo, residenza in Dundee. Ha una superfice di 9505,46 kmq. e comprende le contee di Angus, Clakmannan, la parte superiore di Fife, Kinross e Perth.

Ha una popolazione di 353.363 ab. dei quali 40.000 cattolici, con 22 parrocchie, 49 chiese, 42 sacerdoti diocesani e 19 regolari (francescani e redentoristi). Inoltre nella diocesi vi sono le Piccole suore dei poveri, le Sorelle della carità di S. Vincenzo de' Paoli, le Sorelle della mercede e le Sorelle del S. Cuore.

La costituzione della diocesi è anteriore al 1115; trentacinque furono i vescovi noti dalla sua fondazione al 1585 in cui rimase vacante; tra essi si ricordano Giacomo Kennedy (1438-40), Gavin Douglas (1516-21) e Giovanni Hamilton (1545-47); ultimo fu Roberto Crichton.

La diocesi venne ricostituita il 4 marzo 1878 da Leone XIII, con la bolla: *Ex supremo apostolatus apice*.

(per cortesia del p. C. Balić)

DUNS SCOTO, GIOVANNI - Ritratto miniato. *Ordinatio, prologus* (sec. XIV) - Rovigo, Biblioteca Silvestrina, cod. 215, f. 1.

L'antica cattedrale di D., situata presso il fiume Tay, venne iniziata nel 1220 e terminata alla fine del sec. XV; fu seriamente danneggiata da Roberto II di Scozia (1316-90); poi una parte di essa venne ridotta a chiesa presbiteriana.

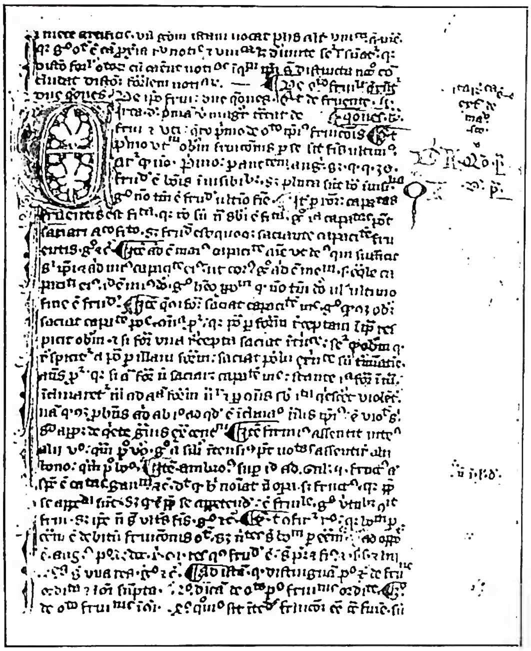
BIBL.: D. O. Hunter-Blair, s. v. in *Cath. Enc.*, V, coll. 193-194; *The Catholic Directory, 1948*, Londra 1948, pp. 393-95. Enrico Josi

DUNS SCOTO, GIOVANNI. - Filosofo e teologo francescano.

SOMMARIO: I. Vita. - II. Opere. - III. - Carattere. - IV. Filosofia. - V. Teologia. - VI. Giudizio complessivo.

I. VITA. - Grazie al metodo storico-critico, usato nelle ricerche scientifiche dell'epoca scolastica, si sono oggi rintracciate alcune date sicure, sulle quali, con induzioni e considerazioni opportune, ci è dato ricostruire le fasi più salienti della vita di D. S.

Discendente dalla famiglia D., Giovanni n. certamente in Scozia (donde il nome di S.) e probabilmente (secondo un antico *Registrum Ordinis*) a Maxton, oggi Littledean. Quale data di nascita si è inclini a stabilire gli aa. 1263-66. Entrò nell'Ordine francescano nel 1278, dopo aver frequentato la scuola inferiore a Hadington. Ordinato sacerdote nel 1291; nel 1300; dal vescovo di Lincoln, ottenne la facoltà di confessare. Nel 1303 commentò le *Sentenze* a Parigi in qualità di baccelliere. Essendosi



(*per cortesia del p. C. Balic*)

DUNS SCOTO, GIOVANNI - *Ordinatio*, l. I, tentativo di ed. critica (sec. XIV) - Assisi, Biblioteca Municipale, cod. 137, f. 9ᵛ.

rifiutato, nel giugno dello stesso anno, di sottoscrivere un appello al Concilio contro Bonifacio VIII, allora in lotta con Filippo il Bello, fu costretto a lasciare Parigi. Vi ritornò l'anno seguente per ottenere il dottorato, dietro presentazione di una lettera del ministro generale dell'Ordine, p. Gonsalvo di Spagna, in cui questi si diceva pienamente edotto « partim experientia longa, partim fama quae ubique divulgata est » della vita lodevole, della scienza eccellente e dell'ingegno sottilissimo del candidato (H. S. Denifle, *Chart. Univ. Paris.*, II, Parigi 1891, p. 117). Non è facile stabilire con precisione le tappe dell'attività scientifica e accademica di D. S. Si sa con certezza che « floruit Cantabrigiae, Oxoniae et Parisiis » (come si legge nel cod. 66 del Merton College), e che dopo aver conseguito il dottorato tenne in quest'ultima città la disputa del *Quodlibet*. Trasferitosi infine a Colonia, vi morì – ancor giovane di anni e di energie – l'8 nov. 1308.

I contemporanei lo chiamarono *Doctor subtilis* e i posteri anche *Doctor Verbi Incarnati* e *Doctor Marianus*. Ebbe, ancora vivente, un numeroso stuolo di discepoli e ben presto diventò e restò il duce della scuola fancescana, che ha avuto specialmente nei secc. XVI-XVII uno sviluppo meraviglioso. Il suo nome si legge nel *Martyrologium Franciscanum*, ed è venerato in più luoghi. La causa di beatificazione fu ufficialmente aperta nel 1905 con una solenne petizione, appoggiata da patriarchi, arcivescovi, vescovi, cardinali e ministri generali di Ordini religiosi.

II. OPERE. – A preparare una degna edizione critica delle opere di D. S. attende da anni a Roma un'apposita commissione internazionale. Intanto l'edizione più completa rimane ancora quella curata da L. Wadding, stampata a Lione nel 1639 e ristampata da Vivès negli ultimi anni del secolo passato. Ma delle 24 opere ivi pubblicate, alcune devono considerarsi certamente spurie, secondo le ultime investigazioni storico-critiche, e cioè: *De rerum principio* (di Vitale da Furno); *Grammatica speculativa* (di Tommaso di Erfurt); *Conclusiones ex XII libris Metaphysicorum* (di Gonsalvo di Spagna); *Expositio in XII libros Metaphysicorum* (di Antonio Andrea, secondo le lezioni tenute da S.); *Expositio in VIII libros Physicorum* (di Marsilio di Inghen); *Metereologicorum libri IV*; *In librum I et II Priorum Analyt. Aristotelis*; *Quaestiones in librum I et II Posteriorum Analyt.*; *Quaestiones miscellaneae de formalitatibus* (eccettuata la prima questione che è autentica). Probabilmente spurie sono: *Tractatus de cognitione Dei*; *De perfectione statuum*.

Tutte le altre sono autentiche, e cioè: *Opus Oxoniense* e *Opus Parisiense* (commenti alle *Sentenze* di Pietro Lombardo); *Quaestiones subtilissimae in Metaphysicam Aristotelis* (soltanto i primi nove libri); *De anima*; *Quaestiones super universalia Porphirii*; *In librum praedicamentorum quaestiones*; *Quaestiones in I et II librum perihermenias*; *In duos libros perihermenias operis secundi quod appellant quaestiones octo*; *Quaestiones in librum elenchorum*; *Collationes*; *De primo principio*; *Theoremata*; *Quodlibet*.

Ma anche fra queste ultime opere non tutte godono della stessa autorità e valore per la conoscenza della genuina dottrina del Sottile. Del *De anima* e dei *Theoremata* si sa che furono redatte dai discepoli, né si sa con certezza se furono corrette e approvate dal maestro. Così pure è abbastanza diversa l'importanza e l'indole letteraria dei commenti scotisti alle *Sentenze* di Pietro Lombardo, che finora sono andati sotto il nome di *Opus Oxoniense* (= *Ordinatio*) e *Opus Parisiense* (= *Reportationes*). Mentre infatti è relativo il valore delle *Reportationes* (a parte qualche redazione che D. S. stesso ha approvato), perché scritte dai discepoli secondo le lezioni del maestro, grandissimo e decisivo invece è il valore dell'*Opus Oxoniense*, in quanto che fu scritto, dettato e preparato per l'edizione dallo stesso S. Quest'opera infatti, pur sotto la forma di commento, era un lavoro definitivo che D. S. componeva, elaborava e perfezionava raccogliendo il meglio delle sue lezioni. Purtroppo la morte lo colse prima che il lavoro fosse finito: e questo spiega come alcune questioni o manchino affatto o siano state appena abbozzate, e come in margine alle pagine abbondino i rimandi, le aggiunte, le correzioni. Dopo la sua morte fu subito curata una ben preparata *editio princeps*: ma da essa si sviluppò tale copia di recensioni differenti e spesso arbitrarie, che a un certo momento parve impossibile distinguere le pagine autentiche di S. dalle manipolazioni dei discepoli. Per fortuna non mancarono tentativi per ristabilire il testo critico; grazie al cod. 137 della biblioteca comunale di Assisi, scritto una ventina d'anni dopo la morte di S. tenendo presente lo stesso autografo del maestro e altri ca. 200 codici, ci è possibile ricostruire la primitiva *Ordinatio*, quale fu lasciata dal Sottile.

Devesi anche notare che non esistono soltanto due *Opus* di S. sul Lombardo, come finora credevasi, ma molte di più; così sul l. I accanto alla *Ordinatio* c'è una *Lectura* (inedita) di Oxford, e poi sei diverse redazioni della *Reportatio*, fra le quali una esaminata dallo stesso autore e finora inedita. Anche sul l. II esiste una *Lectura* (inedita) di Oxford, e poi le *Additiones* (inedite). Sul l. III oltre alla *Ordinatio* e alla *Lectura* (inedita), ci sono quattro redazioni della *Reportatio*, delle quali soltanto una è stata finora pubblicata.

III. CARATTERE. – Venuto quando l'edificio della scienza scolastica era già elevato, D. S. era destinato, anche per una speciale tendenza del suo spirito acuto e sottile, ad assumere l'atteggiamento preponderante di critico nei riguardi dei suoi predecessori. Non fu né volle essere un meccanico ripetitore di ciò che s'era già scritto. Per lui la conoscenza della verità è dinamica, progredisce sempre: « In processu generationis humanae – egli scrive – semper crevit notitia veritatis » (*Ox.*, IV, d. 1, q. 3). Obiet-

tivo e imparziale, egli amò, più che i sistemi, la verità. Discepolo di Guglielmo Ware ed erede della scuola di Oxford, preferì – è vero – gli argomenti metafisici e come esempio della più stretta dimostrazione pose la matematica, ma ciò non gl'impedì di elaborare una sintesi dominata dall'idea dell'amore e della volontà. Francescano, egli fu certamente in armonia – soprattutto nella maniera di sentire e impostare i problemi – con la tradizione platonico-agostiniana del suo Ordine; ma nello stesso tempo ebbe in somma ammirazione Aristotele; in molte tesi abbandonò il suo confratello s. Bonaventura (v.) e non mancò di portare i più severi giudizi su Enrico di Gand, considerato allora come un tenace oppositore alle teorie tomiste. Lo si è giudicato qualche volta (p. es., dal Festugière) come un sistematico e invidioso rivale di s. Tommaso d'Aquino, ma se alcune volte ne rigettò la dottrina, non lo fece che *amore veritatis*, usando di una legittima libertà nel giudicare questioni discusse. Correggendo il sistema antico, mirò soprattutto a costruire un suo proprio sistema filosofico-teologico. Partendo dal punto di vista che *fides-ratio-auctoritas* non si contraddicono, si sforzò di rintracciare gli elementi essenziali della sua sintesi nelle fonti della Rivelazione e nell'insegnamento della Chiesa, al cui giudizio sottometteva interamente il suo pensiero : « Non est aliter sentiendum quam sentit Ecclesia Romana » (*Ox.*, IV, d. 26). Per la modestia dimostrata nell'esporre le proprie opinioni, giustamente Gersone osservava che D. S. non fu guidato « singularitate contentiosa vincendi, sed humilitate concordandi » (I. Gerson, *Opera omnia*, I, Aia 1728, p. 100).

È inoltre divulgata l'opinione che D. S. sia oscuro e difficile. Gli stessi suoi discepoli confessano che « eius dicta communem transcendunt facultatem » (G. Vorlion, *Opus super libros IV Sent.*, Venezia 1502, f. 302^{v}a). A dire il vero, non è facile – allo stato attuale delle cose – penetrare e formolare esattamente e in concreto la complessa sintesi dottrinale di S. perché è mancata finora un'edizione critica che abbia liberato le opere scotiste da quel grave disordine letterario con cui esse sono trasmesse. Per questa ragione, bisogna limitarsi a fissare i soli punti fondamentali e caratteristici della tradizionale dottrina filosofico-teologica scotistica.

IV. Filosofia. – Gran parte della speculazione scotistica viene riservata alla metafisica : e in modo particolare alle tre teorie : dell'ilemorfismo, del formalismo e del principio d'individuazione. La materia non è una semplice e pura potenza, ma una entità positiva e assoluta, la quale potrebbe esistere – *de potentia Dei absoluta* – anche senza il principio informante. In ogni essere individuale (= *res*) ci son degli elementi metafisici (= *realitates*, *entitates*, *formalitates*) che, pur identificandosi realmente, adeguatamente e formalmente, però non si includono o confondono bensì si differenziano. Questa differenza (*distinctio formalis a natura rei*) o meglio la non-identità formale delle diverse realtà di una stessa cosa, è *ante omnem actum intellectus, creati et non creati* essenzialmente differente da quella *rationis* (che è prodotta dall'intelletto), ed ha luogo, p. es., tra l'essenza e l'esistenza, tra l'anima e le sue facoltà, e tra queste stesse facoltà; tra l'essenza divina e le tre Persone divine da una parte, e i suoi divini attributi dall'altra, nonché tra questi stessi attributi divini. Il principio d'individuazione di un essere non consiste né nella sua esistenza né nella sua natura specifica né nella materia né nella forma e neppure in qualcosa di negativo; ma in una particolare realtà positiva che si chiama *hecceitas*.

1. *Teodicea*. – Conosciamo Dio non per intuizione ma dalle creature, per via di causalità, negazione ed eminenza. Il concetto di essere è univoco a Dio e alle creature. Questa univocità non è contraria alla semplicità di Dio. Infatti D. S. scrive : « Teneo opinionem mediam, quod cum simplicitate Dei stat quod aliquis conceptus sit communis sibi et creaturae, non tamen aliquis conceptus communis ut generis » (*Ox.*, I, d. 8, q. 3). A sua volta l'idea di Essere infinito esprime nel modo più perfetto la natura di Dio, e cioè « conceptum... perfectissimum conceptibilem vel possibilem a nobis haberi de Deo » (*Ox.*, I, d. 2, q. 2; d. 3, q. 1-2). Sugli attributi divini il primato lo detiene la volontà, la quale però, pur essendo essenzialmente libera, non è affatto dispotica o capricciosa, essendo governata dall'intelletto « cum sit Deus agens rectissima ratione » (*Rep. Paris.*, IV, d. 1, q. 5).

2. *Psicologia*. – L'anima è la forma sostanziale del composto umano vivente, ma anche nel corpo c'è una forma propria, sia pure secondaria, per la quale è corpo indipendentemente dall'anima che dona l'essere a tutte le sue parti : è la *forma corporeitatis*. La cognizione incomincia dai sensi, i quali però non possono attingere l'esistenza attuale delle cose in modo sicuro e adeguato senza l'aiuto dell'intelletto, il cui oggetto formale e proprio è l'*ens*. Anche nell'uomo l'intelletto è vinto per nobiltà dalla volontà, la quale, essendo una potenza essenzialmente attiva e libera, è responsabile di ogni ordine o disordine dell'anima, comanda a se stessa, all'intelletto e alle altre potenze e sceglie tra il bene ed il male o tra due beni.

3. *Etica*. – Anche l'etica è poggiata su basi volontaristiche. Infatti la moralità è un affare soprattutto della volontà. La bontà morale consiste formalmente nella elezione della volontà (*actus elicitus voluntatis*), la quale elezione è già una prassi; invece nelle prassi imperate *ad extra* vi è soltanto la bontà *materialiter*. La perfezione risiede più nell'amare Dio che nel conoscerlo. La legge naturale è contenuta nel decalogo, ma principalmente e in senso stretto nei precetti della prima tavola, in quanto sono principi etici d'immediata evidenza e di valore assoluto riguardanti direttamente l'Essere infinito; mentre gli altri precetti racchiudono in sé degli elementi contingenti, e sebbene siano pienamente conformi all'intelletto, Dio può dispensare da essi. L'uomo non è obbligato a dirigere ogni sua azione, anche la minima, verso Dio; e può compiere anche delle azioni, che in concreto non sono né buone né cattive, ma semplicemente indifferenti.

V. Teologia. – Dal fatto che Dio è amore (*Deus caritas est*), S. trae molteplici e molto significative conclusioni. La teologia stessa è una scienza (sebbene non in senso aristotelico) eminentemente pratica, perché tratta di Dio non *propter speculari*, ma precisamente *propter operari*, cioè non per soddisfare la vana curiosità nostra, ma per illuminarci sul nostro ultimo fine. La creazione tutta è anch'essa un'opera di amore, perché Dio, sommo bene, amando necessariamente se stesso, vuole l'esistenza di altri esseri che possano amarlo liberamente. La Grazia – che si identifica con la carità – risiede nella volontà; e siccome la volontà – che è anche sede delle virtù cardinali – può con l'aiuto della Grazia compiere degli atti supernaturali, ne deriva che non sono necessarie e non esistono le virtù morali infuse. La beatitudine celeste consiste nell'amore beatifico verso Dio; e questo amore, pur restando libero, è tuttavia stabile e indefettibile in seguito a una positiva predeterminazione della volontà divina.

Ma l'amore di Dio trionfa soprattutto nell'Incarnazione, giacché l'esistenza di Cristo – archetipo,

(*fot. Anderson*)
DUNS SCOTO, GIOVANNI - Volto di D. S. Particolare della *Disputa del S.mo Sacramento* di Raffaello (1509-11) - Vaticano, stanze di Raffaello.

centro e fine dell'universo nel suo duplice aspetto naturale e soprannaturale – non è stata predestinata unicamente a causa della redenzione. Così pure l'amore costituisce l'elemento formale della redenzione ed è la causa ultima degli insigni meriti di Cristo : meriti peraltro che solamente in senso largo possono dirsi infiniti.

Una parte importantissima nel sistema teologico scotista è attribuita alla mariologia. Maria è innanzi tutto la Madre vera di Dio, perché ha cooperato attivamente alla concezione di Cristo, che così ha una doppia relazione reale : una con il divin Padre e l'altra con la Madre. Ma uno speciale titolo di gloria si è acquistato il Dottore mariano nella difesa strenua e coraggiosa della Concezione Immacolata di Maria (v. IMMACOLATA CONCEZIONE). Con la sua insuperabile logica egli ha infatti risolto le difficoltà, che avevano proposto contro questo privilegio mariano i grandi dottori del sec. XIII (Tommaso, Bonaventura, Alberto...) provando che l'Immacolata Concezione non è contraria né al dogma del peccato originale né a quello della redenzione di tutti i figli di Adamo. Anzi dal concetto nuovo di Cristo, perfettissimo redentore, passò ad attribuire alla creatura più perfettamente redenta la forma più perfetta della redenzione : quella preservativa. Con il suo principio : « Si auctoritati Ecclesiae vel auctoritati Scripturae non repugnet, videtur probabile quod excellentius est attribuere Mariae » (*Ox.*, III, d. 3, q. 1) – che i suoi immediati discepoli trasformarono nel celebre assioma : « Potuit, decuit, ergo fecit » – D. S. ha posto il fondamento solido e altamente fecondo della scienza mariologica francescana.

Tra le altre tesi teologiche di S. : il mistero della S.ma Trinità, pur non contrario alla ragione, non può essere il frutto di una argomentazione *quia* o *propter quid*. Il peccato originale consiste nella privazione della giustizia originale dovuta all'uomo. Gli angeli sono anche essi, come gli uomini, individui raggruppati sotto una stessa specie; e come potevano peccare nel primo momento della loro creazione, così potevano durante la loro prova, pentirsi e convertirsi. I Sacramenti non sono cause fisiche della Grazia, benché realmente la producano. L'essenza del sacramento della Penitenza consiste principalmente nell'assoluzione del sacerdote, non già nei tre atti del penitente. Nell'Eucaristia le parole della consacrazione, delle quali quelle che sono usate dalla Chiesa occidentale non sono tutte essenziali, non hanno la forza di dimostrare invincibilmente e pienamente il mistero della transustanziazione, senza l'esposizione della tradizione e la dottrina della Chiesa.

VI. GIUDIZIO COMPLESSIVO. – Non sono mai mancati lungo il corso dei secoli attacchi più o meno gravi alla figura e all'opera di D. S. In modo speciale nei primi decenni del movimento neoscolastico era quasi di moda presentarlo come il precursore del kantismo, del modernismo, del positivismo e degli altri errori contro i quali si è trovata a combattere la Chiesa. Basta leggere i giudizi severi e ostili di Z. Gonzales, di A. Werber, di W. Fox e di B. Landry.

Però in questi ultimi anni, grazie ad un più accurato studio storico-critico della scolastica in genere e delle opere scotistiche in particolare, si è andato molto sensibilmente evolvendo e modificando l'atteggiamento degli studiosi nei riguardi del Dottore Sottile, e sempre più frequenti e significativi son diventati, anche fuori degli ambienti francescani, gli omaggi alla sua grandezza profondamente costruttiva. Così, mentre D. S. viene salutato come « l'ultima grande figura dell'alta scolastica » (M. Grabmann, *Storia della teologia cattolica*, vers. it., Milano 1937, p. 119), lo scotismo a sua volta viene giudicato da alcuni come una originale e potente scolastica pregna di metafisica e una sintesi omogenea ove tutto è stato ridotto a una mirabile unità (M. De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, 6ª ed., Lovanio 1936, pp. 347-48); da altri è considerato come il più grande tentativo di conservare e dimostrare in tutta la loro integrità le idee filosofiche, che nel medioevo erano insegnate come i fondamenti della visione cristiana del mondo e della vita (J. Carreras y Artau, *op. cit.* in bibl.), per altri ancora esso rappresenta la sintesi più completa e più fondamentalmente cristiana della filosofia scolastica (C. R. S. Harris, *op. cit.* in bibl., I, pp. 246-312). Né prive di significato sono le parole ammonitrici del p. Monot (*Dictionn. des connaissance relig.*, VI, col. 268) : « Lo scotismo, che qualche volta è stato disprezzato da cattolici male informati, resta nella filosofia e nella teologia una delle forme riconosciute del pensiero cristiano ».

Certamente all'affermazione progressiva del pensiero scotista ha anche molto contribuito la funzione storica che ha esercitato e va tuttora esercitando nel definitivo svolgimento di alcuni dogmi e nella elaborazione della sintesi teologica. Non può essere dimenticato il valore e il peso che l'insegnamento di S. ha avuto in non poche decisioni del Concilio Tridentino. L'avere stabilito e difeso il dogma dell'Immacolata Concezione, è un titolo che basta da solo ad assicurargli una gloria imperitura (cf. J. Pohle, *Lehrbuch der Dogmatik*, 7ª ed., II, Münster in West. 1928, p. 241). Così pure la dottrina dell'assoluta predestinazione di Cristo « oggi va guadagnando terreno, e forse verrà tempo, che come la scuola scotista l'ebbe vinta sulla tomista quanto all'immacolato concepimento di Maria, così la potrà vincere quanto a questa sentenza, che mirabilmente ci arride » (G. Bonomelli, cf. *Etudes franciscaines*, 2 [1899], p. 577).

Né bisogna dimenticare, a proposito della perfetta ortodossia di S., che la Chiesa non soltanto non ha condannato sinora alcuna sua proposizione dottrinale, ma ha dichiarato anche espressamente, con un decreto della Congregazione per ordine di Paolo V, « immunem esse a censuris doctrinam Scoti » stabilendo in pari tempo « ne quis librorum censor prohibere auderet quod certo constaret ex Scoto deprompttum esse » (cf. Hurter, IV, col. 369). Così la S. Sede ha approvato a varie riprese le costituzioni generali dell'Ordine francescano, le quali prescrivevano ai lettori « ut litteram Scoti solum et non alios auctores ex professo explicare conentur » (cf. W.

Lampen, *B. Ioannes Duns Scotus et Sancta Sedes*, Quaracchi 1929). Altre volte ha confermato gli statuti di varie università e facoltà teologiche d'Italia, Francia, Inghilterra, Polonia, Spagna ecc., ove esistevano le cattedre di S., accanto a quelle di s. Tommaso. Così, ad. es., Clemente XII approvò gli statuti dell'Università di Cervera, fondata da Filippo V, dove era prescritto: « Scoti cathedrae praefectus praecipue caveat ne in conficiendis ad praelectiones suas tractatibus, a mente eiusdem doctoris deflectat » (*Bullarium Romanum*, ed. Torino, XXIII, pp. 165, 170, 172).

Con questo non s'intende ignorare il favore preponderante attribuito giustamente dalla S. Sede alla dottrina di s. Tommaso d'Aquino, né diminuire i pregi indiscutibili della *Somma teologica*, che per la chiarezza e semplicità dell'esposizione e per la ricchezza e l'ordine architettonico del contenuto, ha meritato di essere scelta quale testo d'insegnamento nelle scuole cattoliche. L'alternativa curiosa « o Tommaso o D. S. », che mezzo secolo fa si era posta e cui si era da alcuni risposto « Tommaso e non D. S. », si è dimostrata oggi non più attuale e deve essere perciò trasformata nell'affermazione più giusta e più serena di Bazala (*Povijest filozofije*, II, p. 174): « Col nome di Tommaso sempre degnamente risuonerà anche il nome di D. S. ».

Scriveva a proposito il grande studioso della scolastica, card. F. Ehrle (*La scolastica e i suoi compiti odierni*, Torino 1935, p. 92): « Sappiamo, infine, pienamente apprezzare il fatto che la Chiesa, con tutta la stima che ha per il *Doctor communis*, rifiuta di accentuare la dottrina del Santo in maniera che le opinioni d'altre importanti scuole ne possano risaltare condannate o per lo meno sminuite. Essa conosce troppo bene quale importanza ha, nella ricerca della verità, la libera gara delle idee che rende possibile la chiarificazione completa d'un problema, anche quando si parte da punti di vista diversi. Sino a che si conserva la fede e l'amore, ciò non può essere che di vantaggio per la verità e anche per la Chiesa stessa, protettrice d'ogni verità. Perciò essa concede a tutti i maestri, studenti e indagatori la *iusta libertas*. Se un singolo dotto, istituto o Ordine religioso, vogliono aderire più strettamente a Tommaso o a un altro maestro, hanno il pieno diritto e la piena libertà di farlo ».

In ogni modo è ora perfettamente pacifico che D. S. con il suo eccellente metodo critico, con il suo largo uso della più rigorosa argomentazione razionale, con l'esaltare il primato della volontà, della libertà, dell'attività, dell'amore, e con la sua singolare speculazione cristocentricomariana ha creato un sistema dottrinale solido e duraturo, che – abbracciato e difeso lungo i secoli da una pleiade di teologi, di filosofi, santi predicatori e invitti polemisti – s'impone anche e, diremmo, soprattutto alle ricerche e allo studio spassionato del nostro tempo, cui è stato riserbato il merito di porre, per la prima volta, nella sua piena luce storico-critica, la figura e l'opera dei grandi artefici della scolastica integrale, fra i quali D. S. occupa un posto che tutti riconoscono, senza riserva, di non lieve importanza.

BIBL.: Edizioni: L. Waddingus, *Johannis Duns Scoti... Opera Omnia*, 12 voll., Lione 1639; 2ª ed., 26 voll. in-4°, Parigi-Vivès, 1891-95. Tra le molte edizioni particolari si accenna solo a quella di M. Fernandez Garcia, *B. J. Duns Scoti, Commentaria Oxoniensia* (due primi libri), Quaracchi 1912-14. Estratti di testi: H. De Monte Fortino (Artena), *Summa ex Scoti operibus...*, Roma 1728; 2ª ed., 6 voll., ivi 1902; Deodatus Maria a Balliaco, *Capitalia opera B. I. D. Scoti*, Le Havre 1908; D. Scaramuzzi, *D. Scoto Summula*, Firenze 1932; C. Balić, *I. D. Scoti Theologiae marianae elementa*, Sebenico 1933; M. Müller, *I. Duns Scoti Tractatus de primo principio*, Friburgo in Br. 1941. Dizionari: C. De Varesio, *Promptuarium scoticum*, Venezia 1690; M. Fernandez Garcia, *Lexicon scholasticum*, Quaracchi 1910.

Il « conspectus » della letteratura scotista moderna si trova in E. Bettoni, *Venti ultimi anni di letteratura scotista*, Milano 1943; *Franziskanische Studien*, 8 (1911), pp. 48-66; *Antonianum* 3 (1928), pp. 451-84; *Quatrième congrès des lecteurs de la langue française*, Parigi 1934, pp. 190-254; M. De Wulf, *Storia della filosofia medievale*, vers. it., II, Firenze 1945, pp. 304-23.

La bibliografia più antica presso: P. Raymond, s. v. in DThC, III, coll. 1865-1947; U. Smeets, *Lineamenta bibliographiae scotisticae*, Roma 1942.

Per la vita e le opere di D. S.: B. Brkić, *Zivot Ivana D. S.*, Sarajevo 1908; A. Bertoni, *Le b. J. D. S.*, Levanto 1917; E. Giusto, *La vita del b. G. D. S.*, Assisi 1919; A. Pelzer, *Le premier livre des Reportata Parisiensia de J. D. S.*, in *Annales de l'Institut supérieur de philosophie*, V, Lovanio 1923; F. Pelster, *Handschriftliches zu Skotus mit neuen Angaben über sein Leben*, in *Franziskanische Studien*, 10 (1923), pp. 1-32; A. Callebaut, *A propos du b. J. D. S. de Littledean*, in *Archivum Franc. Historicum*, 24 (1931), pp. 305-29; Ch. Balić, *Les commentaires de J. D. C. sur les quatre livres des Sentences*, Lovanio 1927; id., *Ratio criticae editionis operum omnium J. D. S.*, 2 voll., Roma 1939-41; Béraud de S.-Maurice, *J. D. S., un docteur des temps nouveaux*, Montréal 1944.

Una sintesi generale della dottrina di S. è stata fatta negli Atti del Congresso scotista di Zagabria, *Collectanea Franciscana Slavica*, I, Sebenico 1937; cf. anche: R. Seeberg, *Die Theologie des J. D. S.*, Lipsia 1900; E. Longpré, *La philosophie du b. D. S.*, Parigi 1924; P. Minges, *I. D. S. doctrina philosophica et theologica*, 2 voll., Quaracchi 1930; C. R. S. Harris, *D. S.*, 2 voll., Oxford 1930; Z. Van de Woestyne, *Scholae franciscanae aptatus cursus philosophicus*, Malines 1932; S. Belmond, *Essai de synthèse philosophique du scotisme*, in *La France franciscaine* (1933), pp. 73-131; Déodat Marie de Basly, *S. docens*, Parigi 1934; E. Bettoni, *D. S.*, Brescia 1946.

Sulle singole questioni filosofico-teologiche: Déodat M. de Basly, *Grandes thèses catholiques*, I, Parigi 1900; II, Roma-Parigi 1903; P. Minges, *Die Gnadenlehre des D. S. ...*, Münster 1906; id., *Der Gottesbegriff des D. S.*, Vienna 1907; id., *Das Verhältnis zwischen Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie nach D. S.*, Paderborn 1908; J. Belmond, *Dieu*, Parigi 1913; J. Klein, *Der Gottesbegriff des J. D. S.*, Paderborn 1913; M. Heidegger, *Die Kategorien und Bedeutungslehre des D. S.*, Tubinga 1916; J. Carreras y Artau, *Ensayo sobre el voluntarismo de J. D. S.*, Gerona 1923; J. Klein, *Die Charitaslehre des J. D. S.*, Münster 1926; E. Gilson, *Avicenne et le point de départ de D. S.*, in *Archives d'histoire doctrinale et litt. du moyen âge*, 11 (1927), pp. 88-149; J. Kraus, *Die Lehre des J. D. S. von der natura communis*, Paderborn 1927; D. Scaramuzzi, *Il pensiero di G. D. S. nel mezzogiorno d'Italia*, Roma 1927; H. Klug, *B. J. D. S., doctrina de sacrificio, praesertim de sacrosancto Missae sacrificio*, Barcellona 1929; H. Schwamm, *Das Göttliche Vorherwissen bei D. S. und seinen ersten Anhängern*, Innsbruck 1934; F. Chauvet, *Las pasiones*, Barcellona 1936; H. Storff, *De natura transsubstantiationis iuxta I. D. S.*, Quaracchi 1936; J. Binkowski, *Die Wertlehre des D. S.*, Berlino 1936; E. Gilson, *Les seize premiers Theoremata et la pensée de D. S.*, in *Archives d'histoire doctrinale et litt. du moyen âge*, 22 (1938), pp. 5-86; N. Petruzzellis, *Studi sull'Etica di D. S.*, in *Archivio di filosofia*, 10 (1940), pp. 66-87, 219-33, 390-416; C. Balić, *De debito peccati originalis in B. V. Maria. Investigationes de doctrina quam tenuit I. D. S.*, Roma 1941; E. Bettoni, *L'ascesa a Dio in D. S.*, Milano 1943; M. Grajewski, *The Formal distinction of D. S.*, Washington 1944; A. B. Wolter, *The Transcendentals and their function in the Metaphysics of D. S.*, Nuova-York 1946.

Carlo Balić

DUNSTABLE, John. - Compositore astronomo, n. forse a Dunstable nel Bedfordshire intorno al 1370 e m. a Walbrooke il 24 dic. 1453. Fu sepolto nella chiesa di S. Stefano a Londra. Poco si conosce della sua vita: si sa che fu al servizio del duca Giovanni di Bedford e si suppone che lo seguisse a Parigi quando il duca vi andò quale rappresentante di Enrico V e reggente di Francia.

È degna di credito la ipotesi di un suo soggiorno in Italia, convalidata dall'essere egli vissuto quasi sempre fuori del paese e dalla presenza della maggior parte delle sue opere in codici italiani (Bologna, Modena, Trento), mentre un solo codice inglese, l'*Old Hall ms.*, ci dà una sua composizione, *Veni Sancte Spiritus* a 4 voci; tale soggiorno italiano, secondo il Van Den Borren, si potrebbe porre tra il 1425 e il 1440, epoca in cui il Dufay era cantore alla Cappella pontificia. Parlando di lui il contemporaneo Martin Franc dice che Dufay e Binchois furono suoi seguaci. Egli fuse in una mirabile sintesi la melodia e l'armonia, dando, specie alla prima, una rara plasticità espressiva, la cui fonte immediata è nell'*Ars nova* italiana del sec. XIV.

Delle sue 54 composizioni finora note, quelle stampate sono una parte minima. I *Denkmäler der Tonkunst in Österreich*, contengono opere sue nei voll. VII, XXVII, XXXI e L (Lipsia 1913 sgg.). L'elenco completo delle

sue opere finora conosciute con le relative fonti, si trova in C. Steiner, *D. and various settings of O Rosa Bella* (*Sammelbände der Internat. Musikgesellschaft*, 2 [1900], p. 1 sgg.; tale elenco è completato da M. Bukofzer, *Über Leben u. Werke von D.* in *Acta musicologica*, 8 [1936], p. 111 sgg.

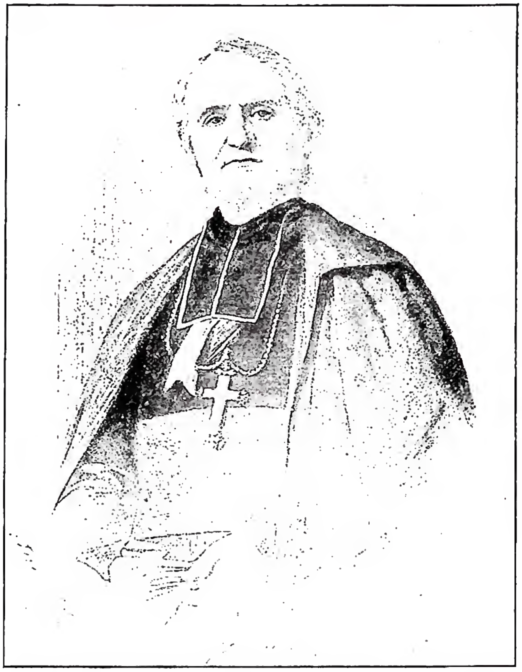
BIBL.: U. Riemann, *Handbuch der Musikgeschichte*, II, Lipsia 1907, p. 106 sgg.; C. Van Den Borren, *The Genius of D.*, in *Proceedings of the musik association*, Londra 1921; M. Bukofzer, *I. D. and the music of his time*, ivi 1938. Luisa Cervelli

DUNSTANO, santo. - N. ca. il 925 (secondo il Toke [*The Bosworth Psalter*, ed. Gasquet-Bishop, Londra 1908, pp. 131-43] nel 910), m. il 19 maggio 988. Fu educato nel monastero di Glastonbury e alla corte di Etelstano (924-40), di cui era parente. Ne fu allontanato perché il suo amore dello studio lo rese sospetto di magia. Si rifugiò presso il suo parente s. Elfego, vescovo di Winchester; e quindi tornò, monaco, nel monastero di Glastonbury, di cui Edmondo (940-46), successo ad Etelstano, lo fece abate (945 ca.). Vi educò uno stuolo di vescovi ed abati. Consigliere di Edredo (946-55) negli affari ecclesiastici ed anche politici, cadde in disgrazia di Edwig (955-58), al quale aveva rimproverato i cattivi costumi, e dovette andar esule nelle Fiandre a Mont Blandin, presso Gand. Dopo due anni fu richiamato da Edgardo il Pacifico (958-75), che lo fece vescovo di Worcester (957), poi di Londra (959) e finalmente primate di Canterbury (960). Andò a Roma ed ottenne da Giovanni XII il pallio.

Si dedicò con grande energia e successo alla riforma dei costumi del popolo, alla restaurazione dello spirito ecclesiastico nei monaci e nel clero, alla costruzione di chiese e monasteri e alla ricostruzione di quelli distrutti dai Danesi. Per 28 anni fu anima della Chiesa inglese. Non gli appartengono il *Tractatus de lapide philosophorum* (Cassel 1649) e la *Regularis concordia Angliae* (ed. Dugdale, in *Monasticon Anglicanum*, I, Londra 1817, pp. XXVII-XLV) che un tempo gli furono attribuiti.

BIBL.: La biografia contemporanea e parecchie altre posteriori, in *Acta SS. Maii*, IV, Parigi 1866, pp. 344-84; W. Stubbs, *Memorials of st. Dunstan*, Londra 1874; BHL 352-54; F. Cabrol, *L'Angleterre chrétienne avant les Normands*, 2ª ed., Parigi 1909, pp. 240-50; J. De la Servière, *Dunstan (s.)*, in DThC, IV, II, coll. 1947-49; J. A. Robinson, *The Times of st Dunstan*, Oxford 1923; E. Amann, in A. Fliche - V. Martin, *Histoire de l'Eglise*, VII, Parigi 1940, pp. 412-13. Ireneo Daniele

DUPANLOUP, FÉLIX-ANTOINE-PHILIBERT. - Vescovo di Orléans, n. a St-Félix nella Savoia il 3 genn. 1802, m. a Lacombe (Savoia) l'11 ott. 1878. Educato nel seminario minore di St-Nicolas du Chardonnet e poi a St-Sulpice, ne uscì sacerdote il 18 dic. 1825. Iniziò la sua attività come vicario all'Assunzione, dove si distinse subito per le eccezionali doti di catechista, tanto che gli fu affidata l'istruzione religiosa dei prìncipi reali. Vi fondò l'Accademia di S. Giacinto, benemerita dell'educazione giovanile. Passò quindi, pure come vicario, alla Maddalena e quindi, nel 1836, a S. Rocco. Fin dal 1833 aveva inaugurato a Notre-Dame quelle celebri conferenze, che poi dovevano essere continuate da tanti illustri oratori. Nel 1838 ricevette la ritrattazione e l'ultima confessione di Talleyrand. Dal 1837 al 1845 fu rettore del Chardonnet, acquistandovi e profondendovi tesori di esperienza pedagogica. Ne è testimone E. Renan, suo alunno, purtroppo degenere: « Solo quelli che hanno conosciuto St-Nicolas du Chardonnet negli anni brillanti dal 1838 al 1844 possono farsi un'idea della vita intensa che vi si sviluppava. E questa vita non aveva che un'unica sorgente, un solo principio, mons. D. ... Era uno stimolatore senza pari. Non aveva l'eguale nell'arte di trarre da ognuno dei suoi alunni la somma



(da V. Frond, *Panthéon des illustrations françaises au XIXe siècle, Clergé*, Parigi s. a.)

DUPANLOUP, FÉLIX-ANTOINE-PHILIBERT - Ritratto. Litografia.

di quanto poteva dare » (*Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, Parigi [s. a.], pp. 136-38).

Le sue esperienze d'educatore le raccolse più tardi in una grande opera, in due parti: *De l'éducation en général* (3 voll., Parigi 1850-62) e *De la haute éducation intellectuelle* (3 voll., ivi 1855-57). Versatilissimo qual'era trovava il tempo per dedicarsi anche all'apostolato esterno come scrittore efficace su tutte le più grandi questioni del tempo: *De la pacification religieuse* (ivi 1845); *La situation intellectuelle et religieuse du clergé*; *Les petits séminaires. Etat de la question* (ivi 1847), sulla libertà di insegnamento ecc. Nel 1841 divenne professore di eloquenza sacra alla Sorbona e nel 1845 vicario generale di mons. Affre, canonico di Notre-Dame e direttore de *L'Ami de la religion*. Membro nel 1849 della commissione incaricata dal ministro Falloux di preparare la legge sulla libertà d'insegnamento, vi esercitò un influsso decisivo.

Nell'apr. di quello stesso anno fu eletto alla sede vescovile di Orléans. Si distinse per lo zelo intelligente ed infaticabile nella formazione del clero, nell'educazione della gioventù e per l'insegnamento del catechismo. Nel 1852 in una lettera ai professori del suo seminario minore difese lo studio dei classici pagani contro le preoccupazioni del Gaume. Il 9 nov. 1854 fu accolto nell'Accademia francese. L'anno dopo tenne nella cattedrale il panegirico di Giovanna d'Arco, un altro ne tenne nel 1869, nel quale anno fece i primi passi a Roma per l'introduzione della causa di beatificazione dell'eroina e nel 1876 trasmise a Roma i risultati del processo informativo diocesano.

Dal 1859 al 1870 con la parola e con gli scritti fu l'indomabile campione del potere temporale del Papa. Non era però ultramontano. Nel 1862 s'impegnò nel castello di La Roche-en-Brény con Montalembert e Falloux di combattere « pro libera Ecclesia in libera patria ». Era il motto programmatico del liberalismo cattolico francese. Desideroso di conciliare gli imprescrittibili diritti della Chiesa con l'anima moderna scrisse *La convention du 15 septembre et l'encyclique du 8 septembre 1864*, in cui commenta il Sillabo con glosse lenitive che ne spie-

gano la ragionevolezza. Ebbe elogi da ben 630 vescovi e dallo stesso Pio IX (4 febbr. 1865). Sempre sulla breccia, respinse gli attentati del ministero Duruy all'educazione cristiana; combatté l'ammissione del Littré all'Accademia; partecipò ai Congressi di Malines del 1864 e del 1867; alle riunioni episcopali di Roma del 1862 e 1867; continuò ad essere presente con opuscoli e lettere pastorali in ogni dibattito religioso e sociale del suo tempo. Peccato che certe sue tendenze gallicane gli abbiano fatto prendere per ragioni di opportunità un atteggiamento ostile alla definizione della infallibilità pontificia, mentre non aveva mancato di sostenerla e difenderla proprio nelle sua tesi di laurea a Roma nel 1842. Temeva che quella definizione potesse ostacolare la conversione dei protestanti e compromettere la fede, ancor troppo debole, di tanti cattolici. Pubblicò perciò nel nov. del 1869 le *Observations sur la controverse soulevée relativement à la définition de l'infaillibilité au futur concile.* Sostenne quindi la inopportunità di quella definizione fino all'ultimo e nell'imminenza della sessione definitiva, piuttosto che ripetere il *non placet* alla presenza del Papa, preferì tornare in diocesi. Però appena il dogma fu definito, si affrettò a compiere atto di sottomissione.

Durante l'occupazione tedesca di Orléans fu il vero *defensor civitatis*: i fedeli riconoscenti lo elessero loro rappresentante all'Assemblea nazionale, ove parlò ogni volta che si trattò di difendere un interesse religioso, specialmente a proposito della libertà dell'insegnamento superiore (luglio del 1875). Rifiutò la sede di Lione (1875) e invece accettò di far parte del Senato (1876). Nonostante la tarda età continuò a lottare con giovanile energia contro l'incredulità e la massoneria invadenti. Ottenne, con le sue fiere proteste, che il governo disapprovasse i festeggiamenti organizzati nel 1878 dal Consiglio municipale di Parigi per il centenario della morte di Voltaire. Leone XIII voleva concedergli la porpora; ma il governo fece difficoltà e intanto il D. moriva improvvisamente. Non fu certamente un grande teologo, ma in compenso fu un grande pastore d'anime. Tenendo conto di questo si spiegano certi suoi atteggiamenti, anche se non tutti si possono giustificare.

L'elenco delle opere del D. in Herluisson, *Liste bibliographique des écrits de mgr D.* (Orléans 1878; in *Polybiblion*, 2 [1888], p. 463 sgg., nonché in F. Lagrange, *Vie de mgr D.* (III, Parigi 1894, p. 486 sgg.). Posteriormente sono stati pubblicati il *Journal intime*, ed. L. Branchereau (2ª ed. Parigi 1910) ed una scelta delle pagine migliori, curata da H. E. Dutoit, *D.* (collezione *Choisir*, I, ivi 1933).

Bibl.: Biografie di D. furono scritte da V. Pelletier, 10ª ed., Parigi 1876; M. Salomon, in *Les grands hommes de l'Eglise au XIXᵉ siècle*, ivi 1904; E. Faguet, *Mgr D.*, ivi 1914; F. Lagrange, *Vie de mgr D.*, 3 voll., ivi 1883-84; 7ª ed., ivi 1894, la più importante, e però non del tutto imparziale, come dimostrò U. Maynard, *Mgr D. et mgr Lagrange son historien*, ivi 1884; J. Bricout, s. v. in *Dict. pratique des connaissances religieuses*, II, pp. 964-73; A. Largent, s. v. in DThC, IV, II, coll. 1949-1953. Studi particolari di Fr. Pon, *Une page de Surnaturel au Concile Vatican*, Parigi 1905; J. M. Peters, *Die Stellungnahme D.s zu den Fragen der Mädchenerziehung*, Friburgo in Br. 1929. Sull'atteggiamento di D. durante il Concilio Vaticano si vedano le storie di questo Concilio scritte da E. Cecconi, Roma 1878; P. Th. Granderath, trad. dal tedesco in francese, Bruxelles 1908; E. Campagna, I, Lugano 1926; C. Buther, 2 voll., Londra 1930. Ireneo Daniele

DUPASQUIER, Sébastien. - Filosofo e teologo scotista del sec. xvii, ritenuto uno dei più rappresentativi della scuola sullo scorcio di quel secolo. N. a Chambéry ca. il 1630, m. nel 1718. Religioso pio, appartenne alla provincia di S. Bonaventura dei Conventuali in Francia, dei quali fu ministro provinciale nel 1665. Con l'insegnamento e con gli scritti, notevoli soprattutto per chiarezza e concisione, contribuì molto a divulgare e difendere la dottrina scotistica. Filosofo e teologo tradizionale, ebbe però vedute originali ed importanti per lo svilupo delle due scienze.

Opere principali: *Summa philosophiae scholasticae et scotisticae* (4 voll., Lione 1692; Padova 1705, 1718, 1732); *Summa theologiae scotisticae* (8 voll., ivi 1695; Padova 1706, 1719, 1743; Chambéry 1698-1706); *Tractatus postumus et ultimus de novissimis nostris et mundi* (Chambéry 1718; a cura del pronipote p. Bruiset). Scrisse inoltre: *De obligatione ad mortale in praeceptis aequipollentibus Regulae franciscanae adversus P. Nicolas stantem pro sola obligatione ad veniale* (Annecy 1685); *L'attrition suffisante pour la rémission des péchés dans le sacrement de Pénitence* (2 voll., ivi 1687).

Bibl.: G. Franchini, *Bibliosofia di scrittori francescani conventuali*, Modena 1693, pp. 548-49; I. Schwane, *Hist. des Dogmes*, trad. A. Degert, 2ª ed., VI, Parigi 1904, pp. 44, 195, 364, 415; D. Sparacio, *Frammenti bibliografici di scrittori... min. conv.*, Assisi 1931, pp. 79-80; Sbaralea, III, p. 293; B. Jansen, *Zur Philosophie der Scotisten des XVII. Jahrh.*, in *Franzisk. Studien*, 23 (1936), pp. 159-61. Lorenzo Di Fonzo

DU PERRON, Jacques Davy. - Cardinale, teologo-controversista, diplomatico e uomo di Stato, detto «l'Agostino di Francia». N. a St-Lô in Normandia il 25 nov. 1556, m. a Parigi il 5 sett. 1618. Figlio di calvinisti, compì a Parigi gli studi sui Padri, gli scolastici e sui teologi cattolici e protestanti del suo tempo; poi ebbe discussioni pubbliche. Fattosi cattolico nel 1577, ordinato sacerdote nel 1591, eletto vescovo di Evreux, lottò tenacemente contro il gallicanismo e il calvinismo. Nel 1593 lo stesso re Enrico IV, per suo consiglio, abiurò il calvinismo, e fu proprio durante il suo regno che il D. svolse la sua maggiore attività politico-religiosa. Intervenne alle conferenze di Nantes; a quella di St-Denis nel 1593; e nel 1595 fu inviato a Roma per cooperare con il d'Ossat alla riconciliazione della S. Sede con il re di Francia. Raggiunta questa felicemente il 17 sett. 1595, fu nominato primo elemosiniere del re e consigliere di Stato.

Come controversista riportò notevoli vittorie a Parigi nel 1597 e a Fontainebleau il 4 maggio 1600, nella conferenza religiosa, in cui trionfò pienamente sul «papa degli ugonotti» Du Plessis Mornay (v.). Per i suoi meriti il 9 giugno 1604 fu creato cardinale e il 9 ott. 1606 ottenne l'arcidiocesi di Sens. Dopo un soggiorno a Roma (1606-1607), dove cooperò alla soluzione della controversia sulla Grazia e alla conciliazione del Papa con la Repubblica veneta, rientrò in Francia e assunse la direzione del *Collège Royal*. Morto il re nel 1610, il D. divenne membro del consiglio di reggenza, ma continuò nelle sue polemiche religiose. Delle sue ultime fu quella in cui difese, contro i principi gallicani del Parlamento, la piena e diretta potestà del Papa nello spirituale e quella indiretta nel temporale.

I suoi scritti, densi di erudizione e di dottrina, editi separatamente, e solo in parte durante la sua vita, furono raccolti in vari volumi con biografia dopo la sua morte. L'ed. di Parigi del 1620-22, in 3 voll., porta il titolo *Les diverses oeuvres de l'ill.me card. D.*

Bibl.: L. De Burigny, *Vie du card. D.*, Parigi 1768; P. Feret, *Le card. D. orateur, controversiste, écrivain*, ivi 1877; G. Grente, *Quae fuerit in card. D. vis oratoria*, ivi 1903; Hurter, III, coll. 405-11; C. Constantin, s. v. in DThC, IV, coll. 1953-1960; Pastor, XI-XII, passim; Eubel, IV, pp. 7, 39, 179, 313; G. Thils, *Les notes de l'Eglise dans l'apologétique catholique depuis la réforme*, Gembloux 1937, passim. Giovanni Odoardi

DUPHOT, Léonard. - Generale francese, n. il 21 sett. 1769 a Lione, m. il 28 dic. 1797 a Roma. Nutrito di buona cultura nel collegio di Jully, abbracciò nel 1785, la carriera delle armi, arruolandosi come semplice soldato. Fece parte dell'armata dei Pirenei orientali, e nel nov. del 1793 fu promosso generale di brigata. Nel 1796 fu trasferito all'armata d'Italia. Dopo l'armistizio di Leoben fu inviato dal Bonaparte a Genova per riorganizzare le truppe della Repubblica ligure. Acceso giacobino, si trovò a Roma nel nov.-dic. del 1797 ed appoggiò i tentativi antipapali dei rivoluzionari romani. Fu ucciso nel corso di una

scaramuccia dei repubblicani romani coi soldati pontifici. La morte di D. offrì pretesto al Bonaparte per occupare Roma.

BIBL.: M. Basse, *Le général L. D.*, Parigi 1908; G. Boulot, *Le général D.*, ivi 1908; A. Dufourcq, *Le régime jacobin en Italie. Etude sur la République romaine* (1798-99), ivi 1900, pp. 74-82.
Silvio Furlani

DUPIN, Louis-Ellies. - Teologo e storico giansenista, n. a Parigi il 17 giugno 1657, m. il 6 giugno 1719. Dottore alla Sorbona e professore al Collegio reale, pubblicò a Parigi dal 1686 al 1714 in 47 tomi la *Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques.*

L'opera suscitò, aspri giudizi e fu posta all'Indice il 1º luglio 1693 e il 10 maggio 1757. Il D. meritò le censure per i dubbi mossi sui libri canonici, per il disprezzo della tradizione patristica e conciliare, per la negazione del primato della S. Sede, per la simpatia verso Nestorio, per gli errori sulla devozione alla Vergine. Persa la cattedra, il D. si illuse di riconciliare la Chiesa cattolica con la greca scrivendo a Pietro il Grande durante il soggiorno di lui a Parigi, per farlo intermediario; trattò pure con l'arcivescovo di Canterbury, sperando l'unione della Chiesa anglicana con la cattolica.

Oltre alle opere nominate, il D. compose il *Traité de la puissance ecclésiastique et temporelle* (1707), il *Traité historique des excommunications* (1715), tutti e due all'Indice (decreti 14 marzo 1708; 12 ag. 1716) e altre varie di soggetto religioso.

BIBL.: Hurter, IV, pp. 839-47; Pastor, V, pp. 128, 220, 232.
Carlo Angeleri

DU PLESSIS MORNAY, Philippe. - Scrittore calvinista, n. a Buhy nel Vexin il 5 nov. 1549, m. a La Forêt-sur-Sèvre l'11 nov. 1623. Attirato sin da piccolo verso il calvinismo, mise a servizio dell'eresia le risorse di un brillante ingegno e soprattutto d'una attività intensissima che gli valse il titolo di « papa degli ugonotti ». Il doloroso episodio della notte di S. Bartolomeo lo spinse a pubblicare con lo pseudonimo di Brutus Stephanus Iunius l'imporante lavoro: *Vindiciae contra tyrannos*, Edimburgo 1579 (tale paternità tuttavia non è ancora definita dalla critica), dal quale gli ugonotti trassero le armi polemiche per difendere il diritto di ribellione. Riuscì con la sua abilità a guadagnarsi la confidenza di Enrico IV, re di Navarra, che lo nominò suo consigliere. Tale posizione egli sfruttò a vantaggio dei suoi correligionari, insistendo presso il re perché fosse promulgato l'editto di Nantes (1598).

La pubblicazione di una sua opera sull'Eucaristia: *De l'institution, usage et doctrine de l'Eucharistie en Eglise ancienne, comment, quand et par quels degrez la Messe s'est introduite à sa place* (La Rochelle 1598), riaccese vivacissima la lotta con i cattolici, i quali trovarono il loro difensore nel vescovo di Evreux, Jacques Davy Du Perron. Il D. P. aveva addotto a sostegno della sua tesi un abbondante materiale, quasi 5000 citazioni, ricavate dai Padri e dagli scrittori ecclesiastici con visibile fretta, senza la critica più elementare. Fu facile al Du Perron accusare dinanzi all'opinione pubblica l'imperizia e la malafede del D. P., il quale, punto sul vivo, chiese il contradittorio. Il fatto trascese i limiti di una semplice polemica; la notorietà dei due personaggi creò nel pubblico un'aspettativa singolare. Enrico IV, divenuto nel frattempo cattolico, manifestamente favoreggiatore del ritorno dei calvinisti alla Chiesa, consentì ben volentieri che la disputa avesse luogo a Fontainebleau, affidando la presidenza al Bellièvre e nominando arbitri due cattolici e due calvinisti. Il D. P. cercò in un primo momento di differire l'incontro; costretto poi dalle circostanze a sostenere il dibattito, si difese così meschinamente che il Du Perron riportò facile trionfo. Il D. P., tuttavia, volle fare l'autodifesa e presentò l'incontro di Fontainebleau sotto ben altra luce nel *Discours véritable de la conférence tenue a Fontainebleau* (Parigi, Sedan, La Rochelle, Montauban 1600), che non solo non valse a riconciliargli il favore, ma gli nocque maggiormente perché l'avversario si vide costretto a rendere noti gli atti dell'incontro: *Actes de la conférence tenue a Fontainebleau* (Evreux 1601). Il D. P., irritato, tentò di riaprire il dibattito, pubblicando una *Réponse au livre publié par le sieur Evesque d'Evreux* (Saumur 1602), ma ormai il suo prestigio era compromesso. Né gli giovò l'altra sua opera pubblicata ca. 10 anni dopo: *Le mystère d'iniquité* (ivi 1611), piena di velenosi attacchi contro il Papa, da lui presentato come usurpatore di autorità. Scrisse pure 4 voll. di *Mémoires*, pubblicati postumi, i primi due a La Forêt 1624-25 e gli altri due ad Amsterdan 1652-53. Tutte le sue opere sono all'Indice (decr. 31 maggio 1629; 11 sett. 1629).

BIBL.: C. Constantin, *Du Perron Jacques Davy*, in DThC, IV, coll. 1955-56; Pastor, XI (v. indice delle persone); F. Nicolini, *Mornay, Philippe du Plessis*, in *Enc. Ital.*, XXIII (1934), pp. 864-65, con scelta bibl. recente: P. Sarpi, *Lettere ai protestanti*, a cura di M. D. Busnelli, 2 voll., Bari 1931 (v. indice).
Cosimo Petino

DU PLESSIS de RICHELIEU, Alphonse: v. RICHELIEU DU PLESSIS, ALPHONSE.

DU PRAT, Antoine. - Uomo politico francese, n. a Issoire il 17 genn. 1463, m. a Nantouillet il 9 luglio 1535. Compiuti gli studi presso i Benedettini, si avviò alla magistratura, percorrendo una brillante carriera; nel 1507 veniva infatti nominato presidente del Parlamento di Parigi. Scelto da Francesco I come cancelliere (1515), ne fu uno dei principali consiglieri. A lui furono affidate le trattative con Leone X per la conclusione di un concordato.

Nel 1520 ebbe parte importante nelle trattative del campo del drappo d'oro con gli Inglesi. Rimasto vedovo nel 1517 entrò negli ordini, fu nominato cardinale nel 1527. Nel 1530 divenne legato *a latere* per la Francia. In politica interna fu fautore tenace dell'assolutismo monarchico, lottando contro i parlamenti; durante la prigionia di Francesco I, fu autorevole consigliere di Luisa di Savoia, che aveva sostenuta contro il connestabile di Borbone. Attivo difensore dell'ortodossia ottenne dal re severe misure contro i luterani. Grande impopolarità gli valse la sua politica fiscale, culminata nell'introduzione della venalità delle cariche.

BIBL.: A. Th. Du Prat, *Vie d'A. du P.*, Parigi 1857; R. Doucet, *Etudes sur le gouvernement de François I*, I, ivi 1921, passim; C. Terrasse, *François I*, ivi 1935, passim. Sergio Cotta

DUPRÈ, Giovanni. - N. a Siena il 1º marzo 1817, m. a Firenze il 10 genn. 1882. Scolaro a Firenze di L. Magi e V. Cambi fu anche sotto l'influsso di Lorenzo Bartolini (v.) il cui programma, in opposizione al Canova e Thorwaldsen, era quello di realizzare immagini studiate dal vero.

Tra le prime opere del D. va posto l'*Abele*, eseguito in marmo nel 1842 per l'Imperatore di Russia (in bronzo nella galleria d'Arte moderna di Firenze), una delle sue sculture migliori e caratterizzata dalla intensa rappresentazione naturalistica del soggetto. L'anno successivo modellò il *Caino*, senza dubbio inferiore, e quindi, nel 1844, il *Giotto* per i portici degli Uffizi.

Ebbe quindi inizio una sua vastissima attività quale scultore di monumenti funebri nei cimiteri di Firenze, Siena, Pisa, Bologna ecc., di monumenti onorari e di sculture di vario soggetto oltre che di ritratti. Tra le sue opere più famose oltre le già ricordate sono da annoverare la *Saffo* della galleria d'Arte moderna di Roma, l'*Addolorata* e l'*Esaltazione della Croce* per la facciata di S. Croce a Firenze (1860-61) e soprattutto la *Pietà* nella cappella Bichi-Ruspoli nel camposanto di Siena. Nella quale ultima scultura, certo tra le più significative del suo tempo, la forte umanissima caratterizzazione del soggetto non vela completamente lo schema quattrocentesco della composizione. - Vedi tav. CXXV.

BIBL.: A. Colasanti, s. v. in *Enc. Ital.*, XIII (1932), p. 287; A. M. Brizio, *Ottocento-Novecento*, Torino 1939, pp. 441-65.
Emilio Lavagnino

(*fot. Alinari*)
DUPRÈ, GIOVANNI - *S. Francesco* - Assisi, chiesa di S. Rufino.

DUPUIS, CHARLES-FRANÇOIS. - Erudito e uomo politico francese, n. a Trie-Château (Oise) il 16 ott. 1742, m. a Is-sur-Tille (Côte d'Or) il 29 sett. 1809. Professore di eloquenza latina al Collège de France (1787), l'anno seguente entrò a far parte dell'Académie des Inscriptions. Fu deputato alla Convenzione; nel 1802 si ritirò a vita privata in Borgogna, dedicandosi completamente ai suoi studi.

Delle sue opere a base di astronomia erudita va soprattutto ricordata: *L'origine de tous les cultes ou la religion universelle* (3 voll., Parigi 1794) in cui spiega con la chiave dell'astralismo tutta la mitologia e fa delle grandi figure delle religioni antiche, Osiride, Bacco, Mithra, personificazioni del sole, alla maniera della teologia solare in voga alla fine del paganesimo. Lo stesso Fondatore del cristianesimo non si sottrae alla regola: infatti è nato di dic., nel solstizio invernale, dentro una grotta come Mithra, è risorto all'equinozio di primavera, nel segno zodiacale dell'Ariete (Agnello dell'Apocalisse) ha avuto al suo seguito dodici Apostoli, quanti i segni dello Zodiaco. Questi superficiali, ingenui e talora grotteschi ravvicinamenti, provocarono copiose confutazioni. L'opera è all'Indice (decr. 27 luglio 1818).

A oltre un secolo di distanza il mito astrale applicato a Gesù è stato ripreso da H. Drews, filosofo monista, *Die Christus Mythe* (1910), che vi associò le speculazioni apocalittiche del giudaismo precristiano di ispirazione gnostica, provocando la reazione di tutti gli storici delle origini cristiane. P. L. Couchoud, *Le mystère de Jésus* (1924), che pure nega l'esistenza storica di Gesù, scarta la mitologia astrale insistendo piuttosto sulla tradizione giudaica di orientamento messianico.

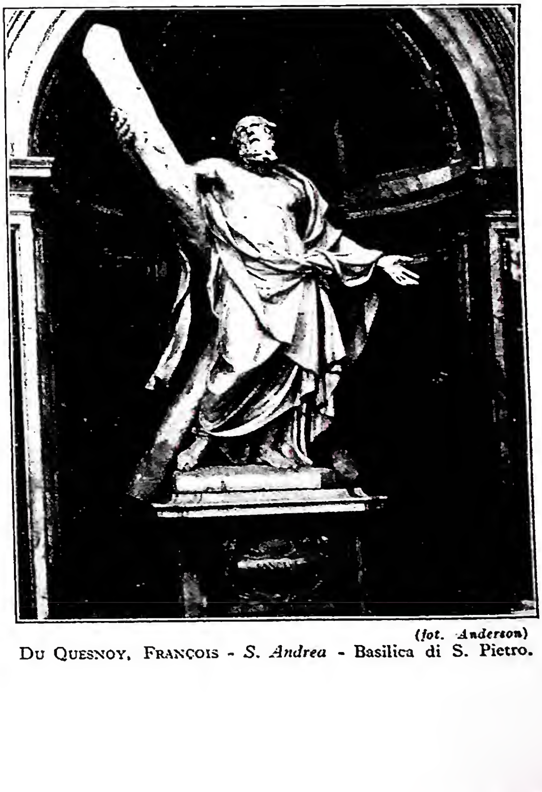
BIBL.: v. GESÙ CRISTO. Nicola Turchi

DU QUESNOY, FRANÇOIS, detto il FIAMMINGO. - Scultore, n. a Bruxelles il 12 genn. 1594, m. a Livorno il 12 luglio 1643. Ebbe la prima educazione artistica dal padre Girolamo il Vecchio nella sua città natale; nel 1618 si recò a Roma, dove strinse relazione con Nicola Poussin e si mise a studiare l'antico. Dallo studio di alcune pitture di Tiziano (l'*Offerta a Venere*, il *Baccanale*, e *Bacco e Arianna*), derivò la sua particolare abilità nella rappresentazione dei putti; eseguì infatti un gran numero di putti destinati a essere fusi nel bronzo o nell'argento, e modellò figure di angeli per il baldacchino di S. Pietro; sculture ammiratissime dai contemporanei. Nel 1626 cominciò a lavorare la *S. Susanna* per la chiesa di S. Maria di Loreto, e nel 1628 il *S. Andrea* per la basilica Vaticana. Nel 1629 esegue l'epitaffio di Adriano Vryburg per S. Maria dell'Anima, nel 1633 comincia l'altro per Ferdinando van den Eynde nello stesso luogo; più tardi scolpisce l'altorilievo con il *Concerto di angeli* per la chiesa dei SS. Apostoli a Napoli. A Roma dovette anche essere in stretto contatto con Ercole Ferrata, nel cui studio esistevano numerosi modelli di opere sue. Invitato a recarsi in Francia da Luigi XIII come scultore reale, esita lungamente; ammalatosi e consigliato di tornare in patria, parte nel 1643 da Roma, ma muore durante il viaggio a Livorno, dove viene sepolto nella chiesa francescana della Vergine.

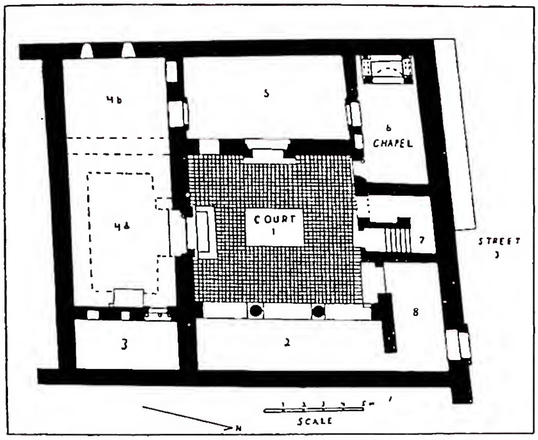
La sua opera migliore è la statua di S. Susanna che gli valse da Urbano VIII l'incarico per il *S. Andrea* in S. Pietro. Il Bellori, precursore di idealità neoclassiche e grande ammiratore dell'antico, loda moltissimo quest'opera, che dice esempio lasciato ai moderni scultori. La statua colossale di S. Andrea, meno felice della precedente, mostra anche essa nella misura dell'espressione, specialmente se confrontata con altre che ornano i piloni di S. Pietro, l'amore dell'autore per la scultura classica. Notevole è pure il *Concerto d'angeli* per la cappella Filomarino a Napoli.

BIBL.: V. Golzio, *Lo « studio » di Ercole Ferrata*, in *Archivi*, 2 (1935), pp. 64-74; M. Fransolet, *F. du Q. sculpteur d'Urbain VIII, 1597-1643*, Bruxelles 1942; G. Sabotke, s. v. in Thieme-Becker, X, pp. 188-93, con bibl. Vincenzo Golzio

DURA EÚROPOS (gr. Δοῦρα Εὔρωπος). - Sulla destra dell'Eufrate, a metà strada fra Bagdad e Aleppo, su un altipiano roccioso, dove oggi è la località di aṣ-Ṣāliḥijjah, sorgeva in età preseleucidica un'antica fortezza assira che portava il nome semitico di D. Ca. il 280 a. C. un satrapo di nome Nicanore, che fu generale di Alessandro Magno, vi fondò una colonia



(*fot. Anderson*)
DU QUESNOY, FRANÇOIS - *S. Andrea* - Basilica di S. Pietro.



(da C. Hopkins - P. V. C. Baur, Christian church at Dura Europos, New Haven, Yale University Press 1934, tav. 29)
DURA EÚROPOS - Pianta della chiesa cristiana (sec. III).

greco-macedone cui fu dato il nome di Europo. La città venne così a chiamarsi D. E. e per meglio identificarla si usò aggiungere al suo nome l'indicazione πρὸς 'Αραβίαν o anche ἐν Παραποταμία.

Posta fra Palmira e Ctesifonte, fra la Siria e il Golfo Persico, in un punto cioè in cui passavano le più importanti vie carovaniere della Mesopotamia, la città non tardò a fiorire per il commercio e a divenire assai importante per la posizione strategica. Verso il 120 a. C. passò dai Seleucidi ai Parti, si trasformò in un vero e proprio emporio commerciale. Dopo due secoli di dominazione partica fu conquistata da Traiano nel 116 d. C. A ricordo i soldati romani eressero in onore dell'Imperatore, ad oltre 1 km. dalla città, un arco di trionfo, di cui è stata ritrovata la dedica, scritta in latino. Due anni dopo Adriano l'abbandonò; ma nel 165, in seguito alla vittoria di Avidio Cassio su Voceslao III, riportata proprio sotto le mura della città, D. E. fu da Marco Aurelio e Lucio Vero incorporata alla provincia di Siria. Da allora in poi fu presidiata dai Romani, che ne fecero una delle fortezze più importanti del *limes* eufratico, poiché la località era come una sentinella avanzata nel deserto. Al tempo di Alessandro Severo però, D. fu attaccata dai Persiani, i quali poco dopo il 256 penetrarono nella città, pur fortificata, mediante tre gallerie sotterranee, in una delle quali sono stati rinvenuti ancora scheletri di soldati romani e sassanidi morti combattendo. Occupata la città, i Persiani la distrussero, uccisero o dispersero o fecero schiavi gli abitanti e poco dopo, allontanato definitivamente il pericolo romano, l'abbandonarono. Allora le sabbie del deserto la invasero e a poco a poco la ricoprirono del tutto. Nel 1920, mentre un distaccamento coloniale inglese stava scavando trincee in mezzo ad alcune rovine, il capitano Murphy notò un ambiente decorato con molti affreschi. Avvertitane immediatamente la direzione dell'ufficio archeologico del 'Irāq, fu incaricato l'egittologo americano J. Breasted di fare un sopraluogo. Questi fotografò le pitture e rilevò la pianta dell'edificio scavato, che era il grande tempio delle divinità palmirene, e tracciò all'incirca i contorni della città e delle fortificazioni. Il Breasted riferì le scoperte all'Académie des Inscriptions et Belles Lettres di Parigi, la quale decise di intraprendere sul posto una sistematica campagna di scavi, essendo frattanto la zona passata sotto mandato francese. Gli scavi furono compiuti nel 1922-23 sotto la direzione di F. Cumont e poi furono ripresi nel 1927 da una missione mista dell'Università americana di Yale e dell'Accademia francese fino al 1937.

Dagli scavi è risultato che la cittadina mesopotamica fu ben presto, forse fin dal primo periodo della colonia greco-macedone, completamente circondata da un'alta cinta di mura, che ha in alcuni lati un andamento a denti di sega. I Romani resero più forte la posizione mediante due terrapieni a scarpata. Racchiusa entro il cerchio di queste fortificazioni, su di un lato delle quali – quello verso il deserto – si apriva una grandiosa porta, D. E. appare, dal punto di vista urbanistico, disegnata secondo lo schema ippodameo, con le vie incrociantisi ad angolo retto. Il centro era occupato dall'agorà e da vari edifici pubblici. Gli isolati, formati dall'incrocio delle vie talvolta fiancheggiate da colonne, erano occupati da case private, spesso vaste e riccamente decorate, di tipo orientale, oppure da grandi templi, nella maggior parte dei casi di tipo babilonese, con ampi cortili e piccole cappelle.

Durante l'occupazione romana ca. un quarto dell'abitato, quello della parte nord-ovest, fu trasformato in accampamento militare: vi sorsero alcune caserme, un pretorio monumentale, un anfiteatro castrense, delle terme sontuose e diversi santuari militari, fra cui un mitreo decorato con pitture rinvenute quasi intatte, le quali sono particolarmente importanti sotto l'aspetto tematico, giacché vi sono rappresentate le due figure, ignote alla decorazione degli altri templi militari, di Zoroastro e di Ostane, nonché quella di Mitra a cavallo come cacciatore. Fra i numerosi templi dedicati alle divinità dei quattro Olimpi, babilonesi, siriache, greche e romane, sono degni di nota quello del dio guerriero Aphlad; quello di una divinità forse locale, Artemide Azzanathkona; quello di Zeus Kyrios; quello di Artemide Nanaia e quello di Bēl, Jarḫibol e Aglibol, che fu affrescato in età partica con pitture rappresentanti scene di sacrifici fatti dai fedeli alla presenza della famiglia

(da Du Mesnil du Buisson, Les peintures de la Synagogue de Doura Europos, Roma 1939, tav. 22)
DURA EÚROPOS - *Samuele compie il rito dell'unzione di David* (*I Reg.* 16, 13). Affresco della Sinagoga (sec. III).

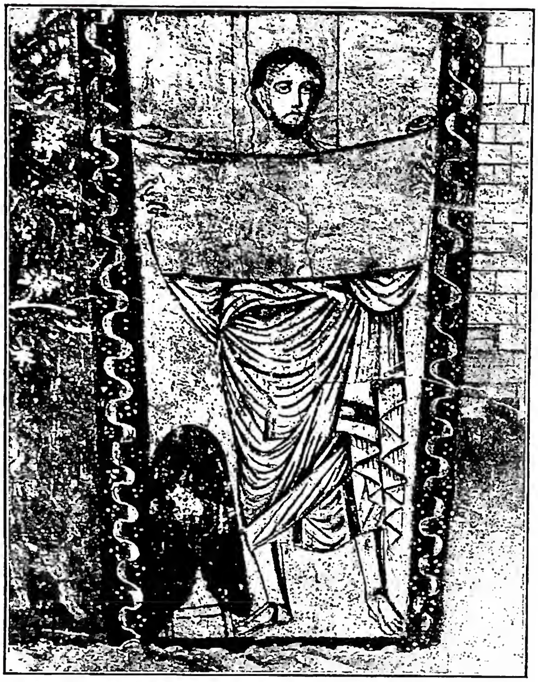
offerente, ed in età romana, verso la fine del II o agli inizi del III sec., con una grande scena raffigurante il tribuno romano Giulio Terenzio, che, accompagnato da otto ufficiali, da un vessillifero e dalla ventesima coorte degli arcieri indigeni, compie un rito-sacrificio e alla triade palmirena ed alle Tychae di D. e di Palmira.

In mezzo a tanti edifici di culto si trovano anche una chiesa cristiana ed una sinagoga, che sono di particolare importanza perché la prima ha conservato i più antichi affreschi battisteriali con scene tratte dal Vecchio e Nuovo Testamento, la seconda costituisce l'unico esempio di tempio ebraico con decorazione pittorica. L'edificio in cui ha trovato posto la chiesa cristiana con l'annesso battistero non differisce in nulla planimetricamente dalle altre costruzioni civili di D. Si tratta di una grande casa d'abitazione (m. 18 × 20) costruita nel I o nel II sec., la quale per poter essere adibita ad uso di culto subì successivamente delle trasformazioni. Al centro dell'edificio trovavasi un ampio cortile quadrato. Una porta aperta sul lato sud immetteva in una grande sala rettangolare, la cui lunghezza di m. 12 risulta dall'unione di due stanze, come dimostrano delle tracce tuttora conservate d'un antico muro divisorio, che venne abbattuto quando si volle formare un solo vasto ambiente. Tale trasformazione dovette avvenire probabilmente nel 232-33, all'epoca cioè di un'iscrizione graffita con questa data nello stucco ancor fresco di questa sala. Presso il muro di fondo sono stati trovati i resti di un largo podio, sul quale con grande verosimiglianza doveva sorgere l'altare o la cattedra del vescovo. In questa aula si deve riconoscere una sala liturgica. Dal lato nord del cortile si entra in una piccola stanza rettangolare, che fu trasformata in battistero con l'aggiunta di una piscina, la quale venne coperta da una specie di baldacchino tutto decorato, sostenuto da due pilastri e da due colonne. Le pareti di questa stanza furono affrescate con scene del Buon Pastore, di Adamo ed Eva accanto all'albero del paradiso terrestre, della lotta di David con Golia, della Samaritana al pozzo, di Cristo che cammina sulle onde, della guarigione del paralitico. Le altre stanze del piano terra e del piano superiore, cui si accedeva per mezzo di una scala costruita vicino al battistero, dovettero servire all'amministrazione ecclesiastica della comunità cristiana di D. E. e all'abitazione del vescovo o di un presbitero.

(da *C. Hopkins - P. V. C. Baur, Christian church at Dura Europos*, New Haven, Yale University Press 1931, tav. 45)
DURA EÚROPOS - *Buon Pastore*. Frammento di affresco della chiesa cristiana (sec. III).

La sinagoga ebraica, rimessa in luce nella campagna di scavo 1931-32, sorgeva anch'essa entro un complesso edilizio in parte adibito all'amministrazione e in parte ad abitazione del rabbino. Dopo aver attraversato un grande atrio, si accedeva alla grande aula, dove veniva letta la *Tôrāh*. La porta principale si apriva, secondo l'uso orientale, su di un lato lungo proprio di fronte al centro del culto, cioè ad un'edicola a ferro di cavallo sormontata da un fastigio a forma di conchiglia : era il posto riservato all'archisinagogo. La fronte dell'edicola contiene a sinistra emblemi sacri, il candelabro a sette braccia, un cedro, una palma; nel centro lo scrigno della *lex*, di cui l'arca è il prototipo; è a forma di tempio con porta inquadrata da quattro colonne, a destra il sacrificio d'Abramo con Isacco disteso sull'ara, dall'alto sporge la mano divina, che arresta Abramo pronto col coltello al sacrificio. La vasta aula, ricostruita in forma più grande nel 245, come si apprende da un'iscrizione in aramaico dipinta su di un tegolone del soffitto, aveva – cosa eccezionalissima per i luoghi di culto ebraici – le pareti completamente rivestite di pitture, sovrapponentisi fino a quattro zone. I soggetti rappresentati sono desunti principalmente dal Vecchio Testamento, come p. es. le storie di Ezechiele e d'Elia, di Ester, di David, di Samuele, ecc.; non mancano però quelli ispirati alla tradizione post-biblica, come mostra il quadro rappresentante Mosè che divide le acque della fonte in dodici rami, ognuno dei quali corre verso le dodici tende delle dodici tribù. In

(da *Du Mesnil du Buisson, Les peintures de la Synagogue de Doura Europos*, Roma 1939, tav. 39)
DURA EÚROPOS - La *Profezia di Ezechiele* (*Ez.* 37): da notare la *Manus Dei*. Affresco della Sinagoga (sec. III).



(da Du Mesnil du Buisson, *Les peintures de la Synagogue de Doura Europos*, Roma 1939, tav. 38)

DURA EÚROPOS - *Esdra.* Affresco della Sinagoga (sec. III).

questi affreschi il Rostovtzeff ha riconosciuto la diversa mano di artisti locali, seguaci di scuole pittoriche diverse, nel cui stile sono però evidenti elementi semitici ed iranici.

Insieme con gli edifici, ai rilievi ed ai dipinti, D. E. ha reso alla luce, perfettamente conservati, molti oggetti di materia di per sé deteriorabile, come p. es. quelli di legno e di cuoio, i tessuti, le pergamene e i papiri. Fra questi si è rinvenuto il più antico frammento del *Diatessaron* di Taziano, nell'originale che fu composto in greco, non in siriaco, in caratteri datati del 220 d. C. (M.-J. Lagrange, *Un fragment grec du Diatessaron de Tatien*, in *Revue biblique*, 44 [1935], pp. 321-27). - Vedi tav. CXXVI.

BIBL.: Missione Breasted: J. H. Breasted, *Peinture d'époque romaine dans le désert de Syrie*, in *Syria*, 3 (1922), pp. 177-206; id., *Oriental forerunners of byzantine painting. First century wall paintings from the fortress of D. on the middle Euphrates*, Chicago 1924.

Missione Cumont: F. Cumont, *Le sacrifice du tribunal romain. Terentius et les palmyreniens à Doura*, in *Monuments Piot*, 26 (1923), pp. 1-46; id., *Fouilles de Doura Europos, 1922-1923*, Parigi 1926.

Missione della Yale University e dell'Académie des Inscriptions et Belles Lettres di Parigi: P. V. C. Baur-M. I. Rostovtzeff, *The excavations at Dura-Europos. Preliminary report of first season of work, spring 1928*, Nuova Haven 1929; P. V. C. Baur-M. I. Rostovtzeff, *Preliminary report of second season*, ivi 1931; P. V. C. Baur-M. I. Rostovtzeff-A. R. Bellinger, *Preliminary report of third season*, ivi 1932; P. V. C. Baur-M. I. Rostovtzeff-A. R. Bellinger, *Preliminary report of fourth season*, ivi 1933; M. I. Rostovtzeff, *Preliminary report of fifth season*, ivi 1934; M. I. Rostovtzeff-A. R. Bellinger-C. Hopkins- C. B. Welles, *Preliminary report of sixt season*, ivi 1936; M. I. Rostovtzeff F. E. Brown-C. B. Welles, *Preliminary report of seventh and eight seasons*, ivi 1939.

Per un lavoro di carattere generale cf. M. I. Rostovtzeff, *D. E. and its art*, Oxford 1938 (ivi ampia bibl.).

Questioni particolari. Sinagoga: M. Aubert, *Le peintre de la synagogue de Doura*, in *Gazette des beaux arts*, luglio-ag. 1938, pp. 1-24; Du Mesnil du Buisson, *Les peintures de la synagogue de Doura Europos*, Roma 1939; H. F. Pearson, *Guide de la synagogue de Doura-Europos*, Beirut 1940; A. Grabar, *Le thème religieux des fresques de la synagogue de Doura (245-256 après J.-C.)*, in *Revue de l'histoire des religions*, 123 (1941), pp. 143-92; 124 (1941), pp. 1-35.

Sulla *domus Ecclesiae* ed il battistero si veda: C. Hopkins, *The christian chapel at Dura-Europos*, in *Atti del III Congresso internazionale di Archeologia cristiana*, Roma 1934, pp. 483-92; A. Von Gerkan, *Die frühchristliche Kirchenanlage von D.*, in *Römische Quartalschrift*, 42 (1934), pp. 219-32; G. P. Kirsch, *La « domus ecclesiae » cristiana del III sec. a Dura-Europos in Mesopotamia*. in *Studi dedicati alla memoria di Paolo Ubaldi*, Milano 1937, pp. 73-82; W. Seston, *L'église et le baptistère de Doura Europos*, in *Annales de l'Ecole des Hautes Etudes de Gand*, 1 (1937), pp. 161-77; H. Grégoire, *Encore les baptistères de Cuicul et de Doura*, in *Byzantion*, 14 (1939), p. 317; A. Grabar, *Les fresques de Doura-Europos*, in *Comptes rendus de l'Acad. des Inscript. et Belles lettres*, 1941, pp. 77-90; C. Hopkins, *The architectural background in the paintings at Dura-Europos*, in *American Journal of Archaeology*, 45 (1941), pp. 18-29.

Giuseppe Bovini

DURAND, ALFRED. - Gesuita, esegeta, n. a Chantemerle (Drôme) il 12 marzo 1858; m. a Lione il 31 luglio 1928. Studiò lingue semitiche ed egittologia a Roma e a Parigi; indi ebbe la cattedra di S. Scrittura nello studentato dei Gesuiti della provincia di Lione (1879-1923). Da quest'anno fino alla morte si occupò di predicazione, specialmente degli esercizi spirituali ai sacerdoti.

I suoi scritti sparsi in larga copia nelle riviste (*Etudes*, *Recherches de science religieuse*, *Revue biblique*, *Revue apologétique*, ecc. e nei grandi dizionari ecclesiastici) rivelano una ricca informazione, offerta con uno stile chiaro, con discrezione giudiziosa e apprezzamenti prudenti, e toccano le principali questioni bibliche agitate ai suoi tempi. Delle opere, sono degne di nota: *L'enfance de J. C.* (Parigi 1908); *L'Evangile de st Mathieu* (ivi 1924) e *L'Evangile de st Jean* (ivi 1927), tutti e due nella collezione *Verbum salutis*.

BIBL.: A. Condamin, s. v. in DBs., II, coll. 448-50.

Celestino Testore

DURAND (*Durandus*) GUILLAUME, vescovo di MENDE. - Canonista e liturgista, n. a Puimission, a nord di Béziers (Francia) ca. il 1230. Studiò diritto in Italia e ne fu professore a Bologna e poi a Modena. A Roma gli furono affidati molti e delicati incarichi. Nel 1286 fu nominato vescovo di Mende, e nel 1295 governatore della Romagna e della Marca d'Ancona. M. a Roma il 1 nov. 1296: il suo corpo riposa a S. Maria sopra Minerva. Occupa un posto importante nella storia del diritto.

Fu autore di *Commentarii* alle Novelle di Gregorio X, di un *Breviarium seu Repertorium* alle Decretali, lavori molto utili per la teoria e per la pratica. Ma l'opera più notevole del D. è lo *Speculum iudiciale*, felice tentativo di esposizione dell'intero sistema del diritto, attraverso la specie procedurale. In esso, accanto alle formole degli atti che si organizzano pure sotto l'influsso romanistico nuovo delle scuole giuridiche, vi è una larga elaborazione dottrinale, sostenuta da passi di teorici e pratici italiani riportati talora letteralmente, come appare dalle note, che il grande canonista e storico del diritto Giovanni Andrea appose allo *Speculum* di D. L'opera, di così larga influenza nel mondo giuridico del diritto comune, può pertanto ritenersi figlia diretta dell'elaborazione dommatica italiana. Oltre gli elencati trattati di diritto, ha scritto anche due opere di liturgia: *Rationale divinorum officiorum* e *Pontificalis ordinis liber*. La prima ebbe importanza grandissima nel medioevo, sì da esser la prima stampata a Magonza con caratteri metallici nel 1459. Della sacra liturgia fa una esposizione mistica, allegorica e morale, e tratta della chiesa, del suo ornato, dei Sacramenti, dei ministri sacri, degli uffici divini, della Messa, delle feste e del calendario. Un simbolismo esagerato la pervade, e vi abbondano citazioni bibliche non sempre controllate.

Altra opera che ebbe una singolare fortuna è il suo *Pontificale*, che è poi stato adottato dalla Chiesa romana. Il suo lavoro risale agli ultimi anni della sua vita. Egli

vi espone la liturgia romana, introducendovi elementi nuovi provenienti da tradizioni locali. Di questo *Pontificale* si ha oggi una accurata edizione critica accompagnata da una dotta introduzione per opera di M. Andrieu (*Le Pontifical romain au moyen âge*, III: *Le Pontifical de G. D.* [*Studi e Testi*, 88], Roma 1940).

Non deve confondersi con D. Guillaume *iunior*, pure canonista e teologo, ma di minor momento e vissuto poco dopo di lui (cf. su quest'ultimo J. F. Schulte, *Gesch. der Quellen und Lit. des Kan. Rechts*, II, Stoccarda 1876, p. 195 e P. Viollet, *Guillaume D. le jeune, évêque de Mende*, in *Hist. litt. de la France*, XXXV, Parigi 1921, pp. 1-139).

BIBL.: J. F. Schulte, *Gesch. der Quellen u. Lit.*, II, Stoccarda 1878, p. 152 sgg.; J. Berthelé et M. Valmery, *Instructions et constitutions de D. le Spéculateur*, in *Archives du département de l'Hérault V*, 1 (Montpellier 1900). Antonio Rota

DURAND de VILLEGAIGNON, NICOLAS. - Teologo, n. nel 1510, m. nel 1571; convertitosi dal calvinismo, divenne un fervido assertore del dogma eucaristico.

Ad articulos Calvinianae de Eucharistia traditionis in Francia antartica (*America meridionali*) *evulgatae responsiones* (Parigi 1560); *Adversus Calvini, Melanchthonis atque id genus sectariorum dogma de Eucharistia opuscula tria* (Colonia 1563); *De consecratione, mystico sacrificio et duplici Christi oblatione adversus Vannium* (Parigi 1569); *De iudaici paschatis implemento adversus calvinologos* (ivi 1569); *De poculo sanguinis Christi adversus Bezam* (ivi 1569). Queste opere abbondano di documenti patristici.

BIBL.: Hurter, III, coll. 10-11; P. Polman, *L'élément historique dans la controverse religieuse du XVIe siècle*, Gembloux 1932, pp. 423, 425, 448. Antonio Piolanti

DURANDO D'AURILLAC (DURANDELLO). - Domenicano francese del sec. XIII-XIV. Compì gli studi nel celebre convento di S. Giacomo, a Parigi. Nel Capitolo generale dell'Ordine, tenuto a Utrecht nel 1300, fu incaricato di leggervi le *Sentenze*; in seguito ebbe il magistero in teologia all'Università. Appartiene alla corrente dei tomisti e insorse (1332-1334) particolarmente contro il confratello Durando di S. Pourçain.

Sono attribuiti a D.: *Scripta in IV libros Sententiarum*; due *Quodlibeta*, che non conosciamo; *Liber contra Durandum, seu Evidentiae reprobantes Durandum in his, in quibus impugnat s. Thomam*; *Correptorium Corruptorii*; entrambi inediti e di attribuzione discussa.

BIBL.: A. Bacic, *Ex primordiis scholae Thomisticae*, Roma 1928, pp. 54, 51-72, con bibl. Giacomo Soleri

DURANDO, MARCANTONIO. - Missionario di S. Vincenzo, fondatore delle Suore Nazarene, fratello del noto generale D. N. a Mondovì il 22 maggio 1801, m. a Torino il 10 dic. 1880. Entrato nella Congregazione della Missione il 18 nov. 1818 e ordinato sacerdote il 12 giugno 1824, fu successivamente superiore della casa provinciale di Torino e poi visitatore (provinciale) per 46 anni. Governò la comunità nel difficile tempo dei moti rivoluzionari, con saggezza e fermezza.

Ebbe il merito d'introdurre in Italia (1832) le Figlie della Carità, che in breve si moltiplicarono, con il favore dei sovrani sabaudi, in gran numero di opere; istituì le « Case di misericordia », che diventarono il centro di carità delle parrocchie cittadine dell'Alta Italia; coadiuvato dalla serva di Dio Luigia Borgiotti, il 21 nov. 1865 fondò l'Istituto delle Figlie della Passione di Gesù Nazareno (Suore Nazarene) con lo scopo di assistere i malati a domicilio. La particolarità dell'Istituto consiste nel fatto che vi possono appartenere solo giovani di nascita illegittima. Il D. per ca. mezzo secolo ebbe parte cospicua in molte altre iniziative caritatevoli o religiose sorte in Piemonte. È stata introdotta la causa di beatificazione l'11 marzo 1941.

BIBL.: F. M[artinengo], *Il p. D., vita, opere e virtù*, Torino 1888; M. D., in *Annali della Missione*, 32 (1925), pp. 84-90. Annibale Bugnini

DURANDO di SAINT-POURÇAIN. - Al secolo Guillaume Durand, celebre teologo e scrittore domenicano detto « doctor resolutissimus », n. a St-Pourçain in Francia nel 1275 ca., m. a Meaux il 10 sett. 1334. Religioso a Clermont-Ferrand, dopo avere studiato all'Università di Parigi, fu nel 1312 maestro in teologia, poi maestro del sacro palazzo in Avignone, e il 16 ag. 1317 vescovo di Limoux, donde passò nel 1318 a Le Puy e infine nel 1326 a Meaux.

Di pronta intelligenza, vasta cultura e brillante esposizione, D. fu pure molto indipendente nei giudizi e in filosofia non dette alcun valore all'autorità. Fondamentalmente aristotelico, è in alcuni punti platonico-agostiniano e risente l'influenza del suo maestro Giacomo di Metz. Già nel suo *Commento alle Sentenze* del Lombardo tenuto all'Università di Parigi, si allontanò in molti punti dalla dottrina di s. Tommaso. Suscitò così una naturale reazione in tutto l'Ordine domenicano, provocando una ordinazione speciale del Capitolo generale del 1309, in cui si faceva obbligo a tutti i lettori di attenersi alle dottrine dell'Aquinate. La condanna, che parve evitata in un primo tempo, venne ugualmente. Una commissione, presieduta da Erveo Natale, compilò una lista di 93 proposizioni erronee, 91 delle quali furono condannate dal Capitolo generale di Londra del 1314. In seguito vari maestri domenicani con a capo Erveo Natale attraverso gli scritti combatterono quegli errori. Riconfermando le sue posizioni con la terza redazione del *Commento alle Sentenze*, la polemica fra D. e i tomisti fu conclusa dallo scritto di Durandello (1330 ca.): *Evidentiae contra Durandum*.

Le sue opere più importanti sono: *Commentarii in IV libros Sententiarum* (Parigi 1508, 1515, 1533, 1539, 1547, e in seguito varie altre edizioni a Lione, Anversa e a Venezia); *De origine potestatum et iurisdictionum* (Parigi 1506); *De visione Dei quam habent animae sanctorum ante iudicium generale* (ed. in parte in O. Raynaldus, *Annales, ecclesiastici* [ed. Mansi], IV, Lucca 1750, coll. 570-74); *De paupertate Christi* (ed. in parte *ibid.*, coll. 575-77).

BIBL.: Quétif - Echard, I, pp. 586-87; P. Godet, s. v. in DThC, IV, coll. 1964-66; I. Koch, *Die Verteidigung der Theologie des hl. Thomas v. Aquin durch den Dominikanerorden gegenüber D. de S. P.*, in *Xenia Thomistica*, III, Roma 1925, pp. 327-62; id., *D. de S. P.* (*Beiträge zur Gesch. der Philos. d. Mittelalt.*, 26, 1), Münster 1927; P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle*, Parigi 1933, pp. 214-20; J. Stufler, *Bemerkungen zur Konkurslehre des Dur. v. St.-P.*, in *Aus der Geisteswelt des Mittelalters*, II, Münster 1935, pp. 1080-90; G. Loreti, *La dottrina della conversione e della presenza eucaristica in D. di S.-P.*, Roma 1948. Alfonso D'Amato

DURANDO di TROARN. - Abate e teologo benedettino, n. all'inizio del sec. XI, probabilmente a Nantes, m. l'11 febbr. 1088 a Troarn (Normandia). Monaco dal 1031 a St-Wandrille, poi a Fécamp, per le sue doti si guadagnò la benevolenza di Guglielmo, duca di Normandia e re d'Inghilterra, che nel 1059 lo volle abate di S. Martino di Troarn (di recente fondazione), dove governò saggiamente per 29 anni, lasciando fama di « ecclesiastici cantus et divini dogmatis doctor peritissimus, sibi durus carnifex aliisque mitis opifex » (Ordericus Vitalis [m. nel 1143], *Hist. eccl.*, parte 3ª, l. 8: PL 188, 577).

Tra il 1050-58 scrisse il trattato *De corpore et sanguine Domini* (edito per la prima volta dal D'Achery a Parigi nel 1688, in appendice alle opere di Lanfranco, riprodotto dal Migne: PL 148, 1375-1424); consta di 9 parti, che sviluppano tutta la dottrina cattolica dell'Eucaristia, con spunti parenetici e con battute polemiche contro Berengario di Tours. Sebbene occasionata dall'eresia di questo, l'opera conserva, nel suo complesso, un tono irenico: l'a. rifuggendo dai particolari e dalle sottili speculazioni (*credendum potius quam discutiendum*), preferisce ampie e sintetiche visioni della verità, così lumeggiando l'idea del *panis vitae*, ne mostra l'importanza nell'economia della salvezza (*Christus illocalis est vitae locus, in quo vivat Christianus*). Il lavoro, materiato di

testi biblici e patristici, fu un'indiretta ma efficace confutazione del nascente razionalismo eucaristico di Berengario, di cui ci fornisce anche i primi ragguagli dottrinali.

BIBL.: R. N. Sauvage, *L'abbaye de St-Martin de Troarn*, Caen 1911, passim; Hurter, I, coll. 1052-53; B. Heurtebize, s. v. in DThC, IV, II, col. 1962 (inesatto); J.-F. Sollier, s. v. in *Cath. Enc.*, V, p. 208; R. Heurtevent, *Dur. de T., Origines de l'hérésie bérengarienne*, Parigi 1912 (ampia e dotta monografia).

Antonio Piolanti

DURANGO, ARCIDIOCESI di. - Nel Messico, nello Stato federale omonimo, confinante a nord con il vescovato di Chihuahua, ad est con quello di Zacatecas e Saltillo, ad ovest con quello di Zanaloa e a sud con quello di Tepic. Fu smembrato il suo territorio dalla diocesi di Guadalajara di Nuova Vizcaya nel Concistoro del 28 sett. 1620 ma questa erezione ebbe effetto solo il 1 sett. 1623, cioè 60 anni dopo la fondazione della città di D.

L'arcidiocesi ha una superfice di 132.000 kmq.; conta 550.000 ab. dei quali 533.000 cattolici; per il suo governo si divide in 6 vicarie foranee, 52 parrocchie con 88 sacerdoti diocesani e 8 regolari, un seminario, 4 case religiose maschili con 22 professi e 17 femminili con 166 professe (1949). L'antico seminario è ora adibito a ospedale militare. Il primo vescovo fu l'agostiniano Gondisalvo de Hermosilla, messicano. La chiesa cattedrale aveva come titolare l'apostolo s. Matteo, oggi però patrona dell'arcidiocesi è l'Immacolata Concezione di Maria. Fu suffraganea della metropolitana di Messico fino al 1862, anno in cui passò sotto quella di Guadalajara; ma il 23 giugno 1891 dal papa Leone XIII fu eretta in arcivescovato, dopo di essere stata governata da 24 prelati.

Il nono vescovo Garcia di Legaspi cominciò la costruzione dell'attuale chiesa cattedrale nel 1695; fu terminata alla metà del secolo seguente. Un secolo dopo il vescovo Antonio Zubiria Escalante eseguì alcune lodevoli modifiche nell'interno del tempio, tra le quali la rimozione del grande coro dal centro, che impediva la visuale e il grande concorso del popolo; la dotò di un nuovo altare maggiore e ricostruì la cupola, che non manca mai nelle principali chiese di quella Repubblica. Lo stesso prelato, terminati i lavori, consacrò la Cattedrale nel 1843. L'interno rassomiglia allo stile barocco toscano, nell'esterno presenta due eleganti torri. La rivoluzione della seconda decade del secolo scorso interruppe lo sviluppo religioso di questa arcidiocesi e parecchi sacerdoti furono uccisi; la persecuzione nei nostri tempi vi ha causati immensi danni, principalmente nel personale, a cui si va attualmente rimediando con l'aiuto di alcuni Ordini religiosi.

BIBL.: R. Güereca, s. v. in *Cath. Enc.*, V, p. 208; *ibid.*, *suppl.*, p. 274; M. Cuevas, *Historia de la Iglesia en Mexico*, IV, Santa Iulia 1926, p. 113 sgg.

Giuseppe M. Pou y Marti

DURANTE, FRANCESCO. - Musicista, n. a Frattamaggiore il 15 marzo 1684, m. a Napoli il 13 ag. 1755. Allievo di G. Ottavio Pitoni e forse di B. Pasquini, fu tra i primi grandi maestri della gloriosa scuola napoletana; insegnò nel Conservatorio dei poveri di G. Cristo (1728-1739) e, succedendo al Porpora, in quello di S. Maria di Loreto (1742-1755); nel 1745 prendeva il posto del Leo quale primo maestro nel Conservatorio di S. Onofrio, dove insegnò per 10 anni.

La più importante raccolta di suoi manoscritti è nella bibilioteca del Conservatorio di Parigi e contiene 13 messe, frammenti di altre messe, 16 salmi, 16 mottetti, antifone, inni, madrigali, sonate per pianoforte; nella biblioteca di Vienna sono le sue *Lamentazioni*, ed altre sue opere si trovano a Berlino, Dresda, Monaco di Baviera, Londra, Bruxelles, Milano, Bologna e Napoli. Furono pubblicati, fra l'altro, un *Magnificat* a 4 voci, 12 duetti da camera, alcune arie ed alcune sonate.

BIBL.: F. Florimo, *La scuola musicale napoletana e i suoi conservatòri*, II, Napoli 1882, pp. 178-84; F. Torrefranca, *Poeti minori del clavicembalo*, in *Riv. music. ital.*, 17 (1910), pp. 784-785; S. Di Giacomo, *I quattro antichi conservatori di Napoli*, I, Napoli 1924, pp. 151-52.

Anna Maria Gentili

DURANTE, OTTAVIO. - Musicista e teorico romano del sec. XVII, contemporaneo del Caccini e assertore delle sue idee.

Nel 1608 aveva composto *Arie devote le quali contengono in sé la maniera di cantare con grazia l'imitazione delle parole et il modo di sonar passaggi ed altri affetti*, con prefazione direttamente derivata dal Caccini.

BIBL.: H. Goldschmidt, *Die italienische Gesangsmethode des 17. Jahrh. und ihre Bedeutung für die Gegenwart*, Breslavia 1890, pp. 28-33 e passim.

Anna Maria Gentili

DURANTI, JEAN-ETIENNE - Liturgista, preside del Parlamento di Tolosa, ucciso in una insurrezione degli ugonotti l'11 febbr. 1589.

Nella sua opera *De ritibus Ecclesiae catholicae* (Roma 1591), molto apprezzata da papa Sisto V, tratta di tutti i riti ed oggetti liturgici, secondo il metodo del *Rationale* di Durando, di cui lascia però in gran parte le spiegazioni mistiche.

Filippo Oppenheim

DURATA: v. TEMPO.

DURAZZO (albanese *Dŭrres*). - Antica città illirica (*Dyrrachi*), con annessa colonia greca corinziocorfiotica (*Epidamnon*), fra le prime conquistate nell'Illiria (229 a. C.) dai Romani, che la restituirono al primitivo nome (*Dyrrachion*) e ne fecero il loro più importante scalo adriatico. Divenuta così notevole città di lingua greco-latina, fu metropoli della provincia d'Epiro nuova (poi thema di *Dyrrachion*) fin dal 314 d. C. Quasi mai tocca dai barbari, mantenne sotto i Bizantini, gli Angiò, i dinasti locali (Topia) e i Veneti (1392-1501) il suo antico splendore, perduto poi quasi completamente durante la lunga dominazione turca (1501-1912). Capitale dello Stato albanese (1913-14), è ora capoluogo di provincia.

Si ha ragione di credere che il cristianesimo attecchisse nella provincia e più facilmente ancora nel capoluogo fin dal sec. I. Ma dal sec. IV in poi i suoi vescovi, sempre metropoliti d'una provincia dipendente dal vicariato di Tessalonica, e ricca di suffraganei, sono frequentemente presenti nella documentazione dei concili; si hanno notizie d'una vita religiosa bene organizzata e di numerosi templi e monasteri. Benché la città fosse bilingue, la lingua liturgica era la greca; ma dal sec. XI è presente una colonia italiana con proprio clero latino e dal 1204 comincia la serie degli arcivescovi latini che sarà ininterrotta dal 1392 in poi, pure continuando quella dei metropoliti greci. Più vasta era la rete dei suffraganei della provincia greca (Croia, Arbano, Scampa, Candavia, Licnido, Apollonia, Billide, Amantia, Aulona, ecc.) che non di quella latina (Alessio, Croia, Arbano, Benda, Stefanense, Prisca), limitata al Nord e all'Est della metropoli, e con inoltre due sedi (Alessio e Arbano) rivendicate da Antivari. Attualmente poi, passata Alessio a Scutari e soppresse le altre, D. è sede arcivescovile latina senza suffraganei; sede di rito greco, è unita a Tirana, *aequo iure*, come capo della chiesa ortodossa autocefala nazionale albanese. D. non fu così stabile nell'ortodossia come gli altri vescovati albanesi settentrionali e centrali, avendo subite infiltrazioni di acacianismo (D. era patria dell'imperatore Anastasio), di scisma dei tre Capitoli, di iconoclasmo e più tardi avendo sempre altalenato fra Roma e Costantinopoli, naturalmente propendendo verso la prima la comunità di rito latino e verso le seconda quella di rito greco. La posizione quindi geografica e il singolare bilinguismo e biritualismo fanno di D. e della provincia una vera e propria regione di frontiera fra l'Oriente e l'Occidente, la cui storia è fra le più caratteristiche.

BIBL.: Oltre alle opere generali, le migliori monografie su D. sono finora quelle di F. Cordignano, *L'Albania*, III, Roma 1934, pp. 73-96 e di A. Baldacci, *Studi speciali albanesi*, III, Roma 1937, pp. 76-81.

Giuseppe Valentini

DURAZZO, MARCELLO. - Cardinale, n. a Genova di nobile famiglia il 6 marzo 1630, m. a Faenza il 27 apr. 1710. Dopo essere stato vicelegato di Bologna e governatore di varie città, fu inviato nunzio in

(*fot.* *Anderson*)
DÜRER, ALBRECHT - Autoritratto (1498) - Madrid, galleria del Prado.

Portogallo (1673), dove rimase dodici anni sapendosi assai ben destreggiare, anche durante gli screzi che il papa Innocenzo XI ebbe con quel regno.

Nel 1685 fu trasferito alla nunziatura di Spagna, dove lo raggiunse la nomina a cardinale del titolo di S. Prisca (2 sett. 1686), cambiato poi (1701) con quello di S. Pietro in Vincoli. Vescovo di Carpentras nel 1688, venne a Roma solo l'anno seguente e non volle accettare il vescovato di Ferrara perché gravato di 8000 scudi. Il 27 ag. 1691 ebbe il vescovato di Spoleto, cui rinunziò (1695) per la legazione di Bologna. L'11 nov. 1697 divenne vescovo di Faenza. Fu giudicato saggio, accorto e di ottimi costumi, per quanto i suoi nemici lo accusassero di avidità di ricchezza.

BIBL.: G. B. Semeria, *Secoli cristiani della Liguria*, I, Torino 1843, p. 317 sg.; P. B. Gams, *Series episcoporum*, Ratisbona 1873, pp. 530, 695, 728; F. De Bojani, *Innocent XI. Sa correspondence avec ses nonces*, I, Roma 1910, pp. 149, 238-45; II, ivi 1910, pp. 102-30, 575-77; III, Roulers 1912, pp. 178-96; Pastor, XIV, II, pp. 307-308. Renata Orazi Ausenda

DÜRER, ALBRECHT. - Pittore, xilografo, incisore, disegnatore e teorico d'arte tedesco; n. a Norimberga il 21 maggio 1471, m. ivi il 6 apr. 1528. Il padre (Albrecht) era orafo a Norimberga; il figlio, dopo studi nella bottega del padre, entrò in quella di Michael Wolgemut dove lavorò dal 1486 al 1490, quindi viaggiò nell'alta Germania, in Svizzera ed Alsazia. Tornato a Norimberga sposò Agnes Frey e nello stesso anno (1494) intraprese il « primo viaggio in Italia » (Venezia). L'anno dopo (1495) era di nuovo a Norimberga dove sempre rimase a lavorare, interrompendo tale attività con due viaggi molto importanti per la sua formazione artistica, e per la vastissima diffusione della sua arte: 1505-1507 « secondo viaggio in Italia », 1520-22 « viaggio nei Paesi Bassi ».

D. è il più famoso ed il maggiore artista tedesco: la sua arte sotto l'azione di influssi italiani conduce dal tardo gotico al Rinascimento; d'altro canto per merito suo, tramite le sue incisioni, elementi dell'arte tedesca e le sue originali composizioni si diffondono per tutto il mondo di allora.

Le sue prime opere rispecchiano ancora il gusto tardo gotico della pittura norimberghese del '400. La serie ha il suo inizio geniale con il famoso autoritratto di lui tredicenne (disegno dell'Albertina, Vienna), al quale seguono i ritratti giovanili del padre (Uffizi, Firenze; e Londra 1490 e 1497), gli autoritratti del 1492-93 (quadro del Louvre, disegni di Leopoli e Erlangen), il disegno della fidanzata Agnes (1495 ca.). Le xilografie per libri di editori di Basilea (1491-92) precedono le 15 xilografie dell'*Apocalisse* (1497-98). Mentre aveva subìto a Norimberga e, dopo, a Venezia influssi italiani-rinascimentali (specialmente del Mantegna, Pollaiuolo – anche tramite incisioni – e, più tardi, di Jacopo de' Barbari), apparenti nel ritratto di *Friedrich der Weise* di Sassonia (1496, Berlino) e nel trittico della Madonna per lo stesso principe (Dresda, ora in Russia?), il D. ritorna, nella serie dell'*Apocalisse*, alla sua espressione più caratteristica e fantastica, accogliendo soltanto qualche elemento italiano. Negli anni successivi trova l'equilibrio fra la simmetria e la monumentalità rinascimentali e la espressività gotico-nordica, tramandatagli specialmente anche dalle incisioni del Schongauerl. Tipici esempi sono, fra le xilografie: dal 1496 in poi: la *Grande Passione* (che continua fino al 1510-11) e la serie della *Vita di Maria*; fra le pitture l'*Autoritratto* del 1500 (Monaco; dopo quello del 1498 a Madrid), il trittico della *famiglia Baumgartner* (1503-1504, Monaco), l'*Adorazione dei Re Magi* (Firenze, Uffizi, 1504); fra le incisioni: il *S. Eustachio*, la *Nemesi*, la *Nascita di Gesù* (1504), *Adamo ed Eva* (1504).

Tornato a Venezia dipinge come pala d'altare per il Fondaco dei Tedeschi, la *Madonna del Rosario* (1506, Praga) e il delicatissimo *Ritratto di una veneziana* (Vienna 1505), e in conseguenza più vicino che mai al Rinascimento veneziano e finanche alla grande composizione dell'Italia centrale (Raffaello e Leonardo) il *Cristo fra i Dottori* (ex Barberini, Roma), l'*Adamo ed Eva* del 1507 (Madrid, copie a Firenze) il *Martirio dei 10.000* (1508, Vienna), la *Trinità nelle nuvole* (1511, Vienna) ed altri.

Distrutto il Heller-Altar per Francoforte (1509). Seguono le serie della età più matura della *Piccola Passione* (37 xilografie, 1511), *Kupferstichpassion* (16 incisioni del 1513) ed altri capolavori del bulino, come il *S. Gerolamo*, *La Melanconia*, *Il Cavaliere*, *La Morte e il Diavolo* (1513-14). Negli stessi anni esegue grandi opere per l'imperatore Massimiliano I: i 92 fogli xilografati della *Porta d'Onore* dell'imperatore, una specie di arco trionfale con figure allegoriche, ecc., i disegni per il *Triumphzug* dello stesso (una specie di corteo allegorico xilografato) e più di 40 disegni sul margine del *Gebetbuch* dell'imperatore. Sul *Reichstag* di Augusta del 1518 ritrae l'immagine dell'imperatore (disegno, Vienna) e ne esegue in conseguenza i ritratti dipinti di Norimberga e di Vienna, nonché la xilografia. In questi decenni nascono i più maturi ritratti dipinti ed incisi dal D.: il *Wolgemut* (Norimberga 1516), i ritratti fatti ad Anversa (1521: ex Dresda, Boston coll. Gardner, Madrid), il *Hieronymus Holzschuher* e il *Jacob Muffel* (Berlino 1526) nonché la *Madonna colla mela* (Uffizi 1526), tutti dipinti; il *Pirkheimer*, *Friedrich der Weise* (1524), *Melanchthon* (1526), *Erasmo* (1526), incisioni. Come teorico propaga idee rinascimentali senza perdere minimamente la propria personalità artistica; ebbe in tal modo contatto spirituale con Leonardo, personale coi Veneziani (Bellini), scambiò disegni con Raffaello. Scrisse una *Unterweisung der Messung mit Zirkel und Richtscheit* (Istruzione nella misura con compasso e norma, ed. nel 1525), un libro sull'arte della fortificazione (1527); *Quattro libri della proporzione umana*, non finiti. Una specie di testamento artistico sono le due tavole cosiddette dei *Quattro Apostoli* (Giovanni, Pietro, Paolo e l'evangelista Marco), dedicate da lui stesso alla città di Norimberga (1526). - Vedi tavv. CXXVII-CXXVIII.

BIBL.: A. Springer, *D.*, Berlino 1892; H. W. Singer, *Versuch einer D.-Bibliographie*, Strasburgo 1903, 1929; M. I. Friedlaender, s. v. in Thieme-Becker, X, pp. 63-70; G. Pauli, *D.-Literatur*,

(*fot. Calcografia italiana*)

DURINI, ANGELO MARIA - Ritratto inciso in rame da A. Capellan (fine del sec. XVIII) - Roma.

in *Repertorium f. Kw.*, 41 (1919), pp. 1-34; M. I. Friedlaender, *D.*, Lipsia 1921; H. Woelfflin, *D.*, 5ª ed., Monaco 1926; *Klassiker der Kunst*, ed. F. Winkler, 4ª ed., Stoccarda 1928; E. Flechsig, *D.*, Berlino 1928; H. Tietze, *D. Kritisches Verzeichnis*, Augusta-Basilea 1928-38; W. Waetzold, *D.*, Vienna 1935; H. Bodmer, *D.*, Novara 1942; E. Panofsky, *D.*, Princeton 1943, 3ª ed., ivi 1948. Per i disegni: F. Lippmann e F. Winkler, 7 voll., Berlino 1883-1929; K. Giehlow, *Kaiser Max' Gebetbuch*, Vienna 1917; H. Woelfflin, *D.-Zeichnungen*, Monaco 1918; F. Winkler, *Zeichnungen*, 4 voll., Berlino 1936-39. Per l'arte grafica: C. Dodgson, *D.* (*The Masters of engraving and etching*), Londra 1926; id., *D. sämtliche Holzschnitte*, Monaco 1935; W. Kurth, *D.-Holzschnitte*, Monaco 1927; J. Meder, *D. Katalog*, Vienna 1932.

Scritti di D.: K. Lange e F. Fuhse, *D.'s schriftlicher Nachlass*, Halle 1893; R. Bruck, *Das Dresdner Skizzenbuch*, Dresda 1905; *D.'s schriftlicher Nachlass*, ed. E. Heidrich, Berlino 1908; E. Panofsky, *D.'s Kunsttheorie*, ivi 1915; W. Waetzoldt, *D.'s Befestigungslehre*, ivi 1919; J. Veth e S. Müller, *D.'s Niederländische Reise*, Berlino e Utrecht 1918. Catalogo: *D.-Ausstellung im Germanischen Museum*, Norimberga 1928. Bernardo Degenhart

DURGĀ. - D. « l'Inaccessibile », è uno dei nomi più comuni di Umā, la consorte del dio Śiva, chiamata anche *Devī*, la dea per eccellenza; *Kālī*, la Nera; *Pārvatī*, la Montanara, ecc.

La sua indole è al tempo stesso benevola e maligna, mite e crudele perché nella sua figura sono imperfettamente fuse le caratteristiche di diverse deità aborigene dell'India. Come *Pārvatī*, Umā è una pacifica oreade; come D. è la debellatrice degli *asura* o demòni, e le sue gesta sono argomento del *Devīmāhātmya* o « Encomio della Dea », che è inserito nel *Mārkaṇḍeyapurāṇa* (capp. 81-93) ed è divenuto il testo sacro dei devoti di D.

BIBL.: J. Dowson, *Devī*, in *A classical Dictionary of Hindu Mythology*, Londra 1879, pp. 86-88; H. Jacobi, s. v. in *Enc. of Rel. and Eth.*, V, pp. 117-19. Ferdinando Belloni Filippi

DURINI, ANGELO MARIA. - Cardinale, n. a Milano da nobile famiglia il 24 maggio 1725, m. a Balbiano (Como) il 28 apr. 1796. Dopo essersi laureato in diritto al Collegio Romano, seguì lo zio Carlo Francesco nella nunziatura di Parigi. Nel 1758 Clemente XI lo nominò referendario di Segnatura, e l'anno dopo lo inviò inquisitore a Malta. Dopo 6 anni di permanenza nell'isola, ebbe il titolo di arcivescovo di Ancira (22 dic. 1766), e poi la nunziatura di Polonia (ag. 1767). Quivi erano gravissime le condizioni religiose e politiche, essendo in lotta i « dissidenti », cioè i luterani, con i cattolici, e mentre gli uni, appoggiati dal governo legale, invocavano i Russi, gli altri, con a capo i vescovi, si ergevano a difensori dell'indipendenza nazionale.

Partecipò il D. attivamente agli avvenimenti del regno favorendo la confederazione di Bar contraria al governo del re, onde questi fece del tutto per farlo richiamare (sett. 1772). L'anno seguente fu nominato vicelegato di Avignone e del Venassino, restituito allora alla S. Sede. Quivi rimase fino al giugno 1776, quando gli fu concesso il cardinalato e la ricca abbazia di Merate (Brianza). Da allora visse nelle sue ricche ville intorno a Milano, che divennero centri di cultura e ritrovo di letterati e poeti, tra cui il Parini che gli dedicò l'ode *La gratitudine*. Poetò egli stesso in latino, in modo artificioso e convenzionale (*Carmina*, 2 voll. [Varsavia 1768-69]).

BIBL.: G. B. Marchesi, *Un mecenate del Settecento*, in *Arch. stor. lombardo*, 4ª serie, 31 (1904, III), pp. 51-142; F. F. De Daugnon, *Gli italiani in Polonia dal IX sec. al XVIII*, II, Crema 1907, p. 111 sg.; R. Calzini e P. Portaluppi, *Il palazzo e la famiglia D. in due secoli di vita milanese, 1648-1848*, Milano 1923, pp. 41-43; Pastor, XVI, 1 (v. indice). Renata Orazi Ausenda

DURKHEIM, EMILE: v. RELIGIONI, STORIA delle.

DUROCHER, EULALIE. - In religione, Marie-Rose, fondatrice delle Suore dei Santi nomi di Gesù e Maria, n. a St-Antoin-sur-Richelieu (Canada), il 6 ott. 1811. Amò fin da giovane intensamente le sofferenze ed una vita di nascondimento e di lavoro per il bene dei parrocchiani. Sotto la guida del p. Telmon ed insieme alle signorine Mélodie Dufresne ed Henriette Céré, si dedicò all'educazione della gioventù. M. il 6 ott. 1849 dopo aver superato molte difficoltà per la propagazione dell'Istituto.

BIBL.: R. P. Duchaussois, *Rose du Canada. Mère Marie-Rose*, Montréal 1932. Silverio Mattei

DUROSTOR (SILISTRA). - Città posta sulla sponda bulgara del basso Danubio, con il vecchio nome, forse celtico, di *Durostorum* nella Mesia Inferiore. È sede vescovile dal sec. IV. Dopo la conquista bulgara (ca. 700), dopo la conversione dei Bulgari (865) e la morte di Simeone sotto Pietro (927-69), i Bizantini accettarono per poco tempo di riconoscere il titolo patriarcale all'arcivescovo di D., chiamatasi allora *Dristra*, nome che diventò *Is-dristra-n* nell'epoca greco-turca. Allora fu anche occupata per qualche tempo dai prìncipi romeni della Valacchia. Chiamata finalmente *Silistra*, in maggioranza bulgara (ca. 1700 ab. nel 1930), fu occupata dai Romeni dal 1913 al 1944 insieme al « quadrilatero » o Dobrugia meridionale.

BIBL.: V. N. Zlatarski e N. Staneff, *Geschichte der Bulgaren*, II, Lipsia 1918, passim. Frédéric Tailliez

DÜRR, LORENZ. - Esegeta, assiriologo, studioso d'archeologia orientale e di storia delle religioni, n. a Oberschwarzach (Baviera) il 7 apr. 1886, m. a Ratisbona il 26 febbr. 1939. Sacerdote pio e dottissimo, fu libero docente del Vecchio Testamento a Bonn (1921), professore a Braunsberg (1925), Frisinga (1933), Ratisbona (1938). Si distinse particolarmente nel confronto illustrativo di concetti, testi, istituzioni del Vecchio Testamento con quelli delle religioni dell'antico Oriente.

Fra le sue numerose opere sono da segnalare *Ezechiels Vision von der Erscheinung Gottes* (*Ez. c. 1 u. 10*)

im Lichte der vorderasiatischen Altertumskunde (Münster 1917); *Die Stellung des Propheten Ezechiel in der israelitisch-jüdischen Apokalyptik* (ivi 1923); *Die Wertung des Lebens im Alten Testament und im antiken Orient* (ivi 1926); *Religiöse Lebenswerte des Alten Testaments* (Friburgo 1928); *Psalm 110. im Lichte der neueren altorientalischen Forschung* (Münster 1929); *Das Erziehungswesen im Alten Testament und im antiken Orient* (Lipsia 1932); *Die Wertung des göttlichen Wortes im Alten Testament und im antiken Orient* (ivi 1938); *Heilige Vaterschaft im antiken Orient*, in *Heilige Überlieferung* (*Herwegen-Festschrift*), Münster 1938, pp. 1-20. Dal 1919 collaborò alla *Theologische Revue* e dal 1924 diede nel *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* con competenza il resoconto letterario sulle *Beziehungen zum Alten Orient und zum israelitisch-jüdischen Kult.*

Bibl.: J. Michl, *Zum Gedächtnis an Prof. Dr. L. D.*, in *Bibel und Kirche*, Stoccarda 1947, pp. 33-37. Adalberto Metzinger

DURYCH, Václav Fortunat. - Religioso minimo, n. a Turnov (Boemia) il 28 sett. 1735, ivi m. nel 1802. Letterato boemo, lettore di teologia e lingue orientali, illustrò con la sua dottrina i conventi del suo Ordine in Vienna, Monaco, Praga. Per impulso di Maria Teresa, dall'arcivescovo Puchowsky ebbe incarico con il p. Procházka, dello stesso Ordine, di tradurre la Bibbia in lingua ceca.

La sua opera principale è la *Bibliotheca Slavica antiquissimae dialecti communis et ecclesiasticae universae Slavoniae gentis* (vol. I, Vienna 1795), che nella mente dell'autore doveva essere una enciclopedia di archeologia slava. È ritenuto uno dei grandi iniziatori del rinascimento letterario. Egli occupa un posto notevole nel campo degli studi slavi.

Bibl.: E. Wurzbach, *Biographisches Lexikon des Kaiserthums Österreich*, III, Vienna 1838, p. 394; J. Vlček, *Dějiny české lit.* (St. della lett. ceca), Praga 1897 sgg. Gennaro Moretti

DUSARES (arabo *Dū Šarā*). - Divinità degli antichi Arabi specialmente venerata dai Nabatei di Petra: le iscrizioni di Petra e della regione del Giordano orientale ne menzionano spesso il nome.

Nel suo principale santuario di Petra, era venerato in un grande tempio con un'enorme pietra nera quadrangolare. La sua festa cadeva, secondo s. Epifanio, il 25 dic., quando «la Vergine... e suo figlio erano festeggiati con inni arabi». Un altro santuario era a Suwejdā' dove la sua festa si celebrava in agosto. Era identificato con Dioniso come dio della fecondità.

Bibl.: J. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, Berlino 1892, pp. 48-51. Alessandro Bausani

DUSMET, Giuseppe Benedetto. - Cardinale, n. a Palermo il 15 ag. 1818 da nobile famiglia oriunda del Belgio, m. a Catania il 4 apr. 1894. Educato dai monaci benedettini di s. Martino, ne professò la Regola.

Ordinato sacerdote nel 1842, nel 1867 fu nominato arcivescovo di Catania e nel 1888 cardinale. Umile ed energico, armonizzò il rigore monastico con lo splendore della porpora, lavorò intensamente per la riforma del costume fra il clero e il popolo, e molto si adoperò per la confederazione delle Congregazioni benedettine. Grande fu la sua carità nelle varie calamità che colpirono l'arcidiocesi.

È stata introdotta presso la S. Congregazione dei Riti la sua causa di beatificazione.

Bibl.: G. Amadio, *Il card. D.*, Catania 1926; anon., *Un angelo delle anime, il servo di Dio G. B. D.*, Montecassino 1935. Silverio Mattei

DU SOLLIER, Jean-Baptiste. - Agiografo bollandista, n. a Herseaux (Fiandra) il 28 febbr. 1669, m. ad Anversa il 27 giugno 1740. Entrò nel noviziato della Compagnia di Gesù a Malines il 27 sett. 1687; studiò teologia a Roma dal 1697 al 1701. Ordinato sacerdote il 27 sett. 1700, fu chiamato al *Museum Bollandianum* il 7 marzo 1702, ove lavorò indefessamente alla redazione degli *Acta SS.* fino al 1736, non tralasciando mai le opere di apostolato. Praticamente egli portò il peso della colossale impresa dal

(*da Acta SS. Augusti, V, Anversa 1741*)

Du Sollier, Jean-Baptiste - Ritratto eseguito da P.-B. Bouttats.

momento che il p. Papebroch si mise in ritiro (1709), ma ne divenne il vero capo alla morte del p. Janninck (m. il 13 ag. 1723). Gli ultimi anni della sua vita furono travagliati da una dolorosa malattia sopportata con cristiana rassegnazione, che gli impedì ogni lavoro.

D'intelligenza pronta e perspicace, si distinse per l'equilibrio del giudizio e per la vita metodica di cui alla morte si trovò un prezioso documento nel registro personale della sua corrispondenza, che comprendeva ben 12 mila numeri. Come agiografo seguì l'indirizzo instaurato del suo maestro p. Daniele Papebroch. Affrontò e risolse il problema per accelerare la complicata stampa degli *Acta SS.* e diede un nuovo ordinamento interno al collegio degli agiografi.

La parte migliore della sua produzione scientifica figura negli *Acta SS.*, e precisamente dal vol. V di giugno (Anversa 1709) al vol. III di Agosto (ivi 1737). Si numerano a centinaia i *commentaria* che consacrò alle vite dei Santi contenuti nei 7 voll. di luglio e nei 3 primi di ag. (ad es., nel vol. I di luglio sono suoi 50 commentari, nel II 80, nel I di ag. 25, nel III 30, ecc.); si è spesso riservato la trattazione dei problemi più spinosi e ingrati che gli procuravano vivaci battute polemiche.

Meritano un particolare ricordo: il *Tractatus praeliminaris de Patriarchis Alexandrinis cum appendice, de initiis, erroribus, institutis copto-Iacobiticis* (in *Acta SS. Iunii*, V, Anversa 1707, pp. I-XX, 1* 160*), saggio cronologico assai apprezzato per l'epoca, già tentato da Papebroch; gli *Acta b. Raymundi Lulli* (*ibid.*, pp. 633-736) con un saggio sulle opere e la dottrina del Santo; il *Martyrologium Usuardi monachi, hac nova editione ad excusa exemplaria quatuordecim, ad codices mss. integros decem et septem, atque ad alios ferme quinquaginta collatum, ab additamentis expurgantum, castigatum et quotidianis ob-

servationibus illustratum (in *Acta SS. Iunii*, VI e VII, ivi 1715 e 1717; ed. a parte, ivi 1714, pp. LXVI-820). Si tratta d'una accurata edizione condotta su 67 manoscritti e 14 edizioni a stampa, preceduta da una lunga e dotta introduzione e accompagnata d'un commento ricco di erudizione.

Benché lo studio di dom H. Quentin (*Les martyrologes historiques du Moyen âge*, Parigi 1908, pp. 7-10: cenno all'ed. del D. S.) abbia ormai chiarito i problemi relativi ai martirologi storici medievali, il *Martyrologium Usuardi* del D. S. rimane tuttora un modello del genere e una inesauribile fonte di notizie agiografiche. L'edizione del *Martirologio* non piacque all'acido benedettino dom J. Bouillart, ma il D. S. seppe con garbo troncare un'inutila polemica. Altra polemica ebbe con i Domenicani per aver negato che s. Domenico discendesse dalla famiglia Guzman e sul b. Bartolomeo di Braganza.

Le opere minori del D. S. si trovano elencate nel Sommervogel (VII, coll. 1371-77).

BIBL.: J. Stiltingh, *Elogium r. p. Ioannis Sollerii*, in *Acta SS. Augusti*, V, Anversa 1741, pp. 1-12; Sommervogel, I, coll. 1664-67, 1670-71 (per le polemiche); Hurter, IV, coll. 1247-49; H. Delehaye, *L'oeuvre des Bollandistes*, Bruxelles 1920, pp. 39-42, 159-61; P. Peeters, *L'oeuvre des Bollandistes*, ivi 1949, pp. 40-41, 48-49. A. Pietro Frutaz

DU TILLOT, GUILLAUME. - Uomo politico francese, n. a Bayonne il 22 maggio 1711. Compiuti gli studi a Parigi, entrò al servizio dell'infante Filippo di Spagna nel 1730, lo seguì nel 1749, quando questi prese possesso del ducato di Parma, come intendente della real casa. Si adoperò contro i privilegi civili della Chiesa, allontanando i Gesuiti e abolendo l'Inquisizione.

Dedicò la sua attività riformatrice anche alla scuola: a lui si deve la *Costituzione per i nuovi regi studi* (1768). La sua politica gli procurò numerosi nemici, ma la sua posizione fu rafforzata dall'intervento di Luigi XV, che nel 1756, per pagare i debiti del ducato, ne impose la nomina a ministro delle finanze. Nel 1765 venne creato marchese di Felino, ma, morto Filippo e successogli nel ducato Ferdinando, incontrò nuove difficoltà, anche per l'ostilità della duchessa Elisabetta. Grazie all'appoggio della corte francese, governò ancora con poteri pressoché assoluti, insistendo nelle riforme, ispirate ad un convinto colbertismo. Nel 1771 una sommossa improvvisa mise in pericolo la vita del ministro che, costretto a lasciare Parma, morì poi dimenticato a Parigi nel dic. 1774.

BIBL.: Ch. Nizard, *G. Du T.*, Parigi 1879; U. Benassi, *G. Du T., un ministro riformatore del sec. XVIII*, estr. da *Arch. st. parmense*, 15-23 (1915-25); H. Bédarida, *Les premiers Bourbons de Parme et de l'Espagne*, Parigi 1928, passim; id., *Parme et la politique française du XVIIIe siècle*, ivi 1930, passim; E. Rota, *Le origini del Risorgimento*, Milano 1939 (v. indice). Sergio Cotta

DUVAL, ANDRÉ. - N. a Pontoise nel 1564 e m. a Parigi nel 1638. Dottore (1594) e poi decano della Sorbona, dove fu il primo titolare della cattedra di teologia positiva, istituita da Enrico IV (1597).

Confutò il Richer con l'opera: *Elenchus libelli de ecclesiastica et politica potestate* (Parigi 1612), in seconda edizione corretta per qualche appunto dell'Inquisizione romana (ivi 1614). Altra opera di rilievo: *In IIam partem Summae D. Thomae commentarii* (ivi 1636).

BIBL.: P. Féret, *La faculté de Théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres. Epoque moderne*, IV, Parigi 1906, pp. 329-39; Hurter, III, coll. 641-42, 1222; A. Ingold, s. v. in DThC, IV, coll. 1967. Pietro Palazzini

DU VERGIER DE HAURANNE, JEAN-AMBROISE: v. SAINT-CYRAN, JEAN DU VERGIER DE HAURANNE, abate di.

DUVNO, DIOCESI di: v. MOSTAR, DIOCESI di.

DUVOISIN, JEAN-BAPTISTE. - Apologista, n. a Langres il 19 ott. 1744, m. a Nantes il 9 luglio 1813. Professore alla Sorbona, canonico d'Auxerre, vicario generale di Laon e priore di Gahard nella diocesi di Rennes, era considerato, quando scoppiò la rivoluzione, come una delle figure più significative della Chiesa di Francia. Refrattario al giuramento, deportato in Inghilterra, raggiunse il suo vescovo a Brunswick; quindi campò la vita insegnando lettere e scienze, senza tuttavia interrompere i suoi lavori apologetici. Tornato in Francia, fu nominato vescovo di Nantes e consacrato il 1 ag. 1802.

Organizzatore solerte, predicatore eloquente e forbito, assai noto per la non comune dottrina, fu giudicato da Napoleone « uno degli oracoli della cristianità » (*Memorie*, I, p. 121). Consigliere dell'imperatore in molteplici affari ecclesiastici, ebbe da lui dignità ed onori; tuttavia, pur coadiuvando servilmente Napoleone in lotta contro il Pontefice, si studiò di evitare lo scisma. Animatore, a quanto si afferma, del Concilio del 1809, fu uno dei quattro prelati che accettarono l'incarico di recarsi in Savona per indurre Pio VII a far concessioni. Vescovo di corte e gallicano ardente, prima, durante e dopo il Concilio del 1811, non pago di aver partecipato all'« intrigo di Savona », fu di valido aiuto a Napoleone nelle trattative dell'infausto concordato di Fontainebleau.

Scrisse: *Dissertation critique sur la vision de Constantin* (Parigi 1774); *De l'autorité des livres du Nouveau Testament contre les incrédules* (ivi 1775); *L'autorité des livres de Moyse établie et défendue contre les incrédules* (ivi 1778); *Essai polémique sur la religion naturelle* (ivi 1780); *De vera religione ad usum Theologiae candidatorum* (2 voll., ivi 1785); *Examen des principes de la Révolution Française* (Brunswick 1795); *Défense de l'ordre social contre les principes de la Révolution Française* (Londra 1798); *Essai sur la tolérance* (Brunswick 1798); *Démonstration évangélique suivie d'un essai sur la tolérance* (ivi 1800).

BIBL.: Pingenet, *Notes sur la vie et les œuvres de J.-B. D., évêque de Nantes*, Langres 1884; anon., *L'épiscopat français depuis le concordat jusqu'à la séparation (1803-1903)*, Parigi 1907; Hurter, V, coll. 663-64; C. Constantin, s. v. in DThC, IV, 2, coll. 1975-1976. Ippolito Vittorio

DWIN. - Città detta anche « Ostan » dagli storici armeni, perché in essa trasferì Cosroe II la corte nel sec. III. Dentro le sue mura nel 478 fu trasferita la sede del katholikós armeno, che vi rimase fino al 931. Molti sinodi furono tenuti in D., di cui 4 rimasero celebri: il 1° sotto il katholikós Nerses II nel 554-55, che stabilì anche l'èra armena; il 2° sotto Mosè II, contro Ciro metropolita della Georgia; il 3° sotto Nerses III; il 4° sotto Giovanni Otznetzì, nel 719-20, contro i pauliciani e messaliani. D. fu diverse volte distrutta dagli Arabi; l'ultima sua completa distruzione è attribuita ad un tremendo terremoto nel sec. XIII. Serafino Akelian

DYĀUṢ PITĀ. - L'idea del Cielo padre, *d. p.*, che precorre quella del Padre celeste, risale all'unità indoeuropea, come dimostra la corrispondenza tra il vocativo sanscrito *dyāuṣ pítar* e le forme di vocativo corrispondenti del greco (Ζεῦ πάτερ) e del latino (*Jūpiter*).

Il nome *dyāus* deriva dalla radice *deiv*, risplendere, quella stessa da cui provengono *deus*, dio e *divus*, divino; designa il cielo luminoso, diurno, padre di Uṣas, l'Aurora. Il Cielo padre e la Terra madre (*pṛthivī mātar*) sono invocati insieme in due inni del Ṛgveda: I, 159; IV, 56. Ma pure essendo celebrati come divinità largitrici di grazie, il Cielo e la Terra non acquistarono mai figura decisamente antropomorfa né importanza nel culto. Il Ṛgveda dedica alla Terra un solo inno, V, 84, a *d.* nessun inno particolare. Ben altra importanza fu attribuita ad esso nella mitologia classica. Nel « Brāhmaṇa dalle cento vie », la buona armonia tra il Cielo e la Terra è auspicata come causa della pioggia (I, 8, 3, 12), cibo della Terra la quale produce le sostanze che servono di cibo al Cielo, cioè agli dèi nel sacrificio. Da un altro passo apprendiamo che in occasione dell'offerta di primizie a tutte le divinità, in primavera e in autunno, gli dèi assegnano, a «Cielo e Terra» insieme, una delle loro focacce. Ferdinando Belloni Fillippi

FINE DEL QUARTO VOLUME